

*Etica per l'umano e spirito del capitalismo*  
ISBN 978-88-548-6581-5  
DOI 10.4399/97888548658154  
pag. 79-111 (ottobre 2013)

---

## Uscire dal capitalismo

CARLA DANANI

Una retorica della libertà, offerta seduttivamente come congruente con l'aspirazione alla felicità, è ciò che oggi sostiene la richiesta di consenso avanzata dalla forma di organizzazione economica e sociale in cui siamo e che chiamiamo capitalismo: una visione del mondo che si presenta come l'unica configurazione in cui "tutto è possibile". È una retorica ideologica, nel tempo definito della "fine delle ideologie". Essa occulta il codice binario "accumulare e consumare" di cui questo capitalismo vive, e prospera della rimozione del discernimento e del giudizio: che sarebbero richiesti da un discorso di verità e giustizia su libertà e felicità, ma sono dichiarati superflui da un contesto in cui ogni "questione di senso" è diventata insensata.

Forse perché questa promessa di felicità, pur offerta a portata di mano, non riesce però a trovare soddisfazione, o forse per il peso eccessivo di una libertà lasciata ad inventare sé stessa, contemporaneamente alla parola d'ordine libertaria si fanno strada, in modo tanto prepotente e multiforme quanto inosservato, nuove forme di dipendenza. Esse avanzano attraverso mediatori di consolazione<sup>1</sup> che veicolano i loro messaggi grazie ad un apparato comunicativo tecnologicamente sempre più potente: chierici che promettono salvezza, produttori di merci e venditori di *fitness* che garantiscono giovinezza, politici che urlano di presidi securitari.

La messa-in-scena della realtà allestita da questo apparato tecno-me-

1. Così Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, trad. it., Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 216: «Gli uomini e le donne assillati dall'incertezza di tipo postmoderno non vogliono predicatori che li ammoniscano sulle loro debolezze e sull'insufficienza della ragione e della volontà umana. Cercano invece dei consiglieri capaci di convincerli che a essi non manca niente di quanto occorre a una vita di successo, e che indichino loro come trovarlo; che ridiano coraggio agli smarriti dimostrando che per ogni difetto esiste un rimedio e che i clienti/pazienti riusciranno a realizzare tutto ciò che desiderano, purché seguano i loro consigli e li mettano in pratica con la dovuta serietà».

diatico-economico che occupa il palcoscenico dell'oggi, un blocco nichilistico indulgente nei confronti dei flussi emotivi ma sprezzante rispetto ai legami<sup>2</sup>, esercita il proprio fascino in un orizzonte di solitudine delle persone di fronte alla complessità crescente. Cosa può significare costruire la propria vita, per questo individuo cui si richiede la capacità di farne un'avventura tutta da inventare<sup>3</sup>? Questa è la domanda radicale con la quale interroghiamo quel "fatto sociale totale"<sup>4</sup> che è il capitalismo in cui viviamo: di cui mettiamo in questione lo "spirito" in nome di un'etica che sia un modo autenticamente umano di stare al mondo.

## 1. Libertà: critica di una semantica riduttiva

La parola d'ordine "libertà" è la fascinazione con cui il sistema capitalistico ammalia oggi l'immaginario individuale e collettivo nei Paesi industrializzati occidentali, saldando insieme liberismo, liberalismo ed economicismo. Anche se la Cina, ad esempio, conosce un capitalismo aggressivo che si coniuga con una politica dispotica fin nelle scelte più private: ciò che mostra, nel fatto, che economia di mercato e libertà politica non necessariamente si implicano.

Quella parola d'ordine serve a lubrificare l'ingranaggio sociale del sistema capitalistico. Lo fa attraverso una poderosa riduzione di ciò che libertà significa, una semantica semplificata che pur è erede delle conquiste della modernità, ed è ravvisabile in alcune delle impostazioni teoriche nelle quali i sostenitori del sistema capitalistico

2. Tema di grande rilevanza per una corretta comprensione di ciò che è la libertà; cfr. C. Vigna, F. Botturi (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

3. È la questione sollevata tra gli altri in: U. Beck, *Costruire la propria vita. Quanto costa la realizzazione di sé nella società del rischio*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2008; Ch. Taylor, *Condurre una vita*, trad. it. in "La società degli individui", n. 11, 2001-2002, pp. 73-89; R. Sennet, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1999; Z. Bauman, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, Bologna, 2002; M. Magatti, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2010.

4. M. Mauss intende, con questa espressione, un fatto che caratterizza tutto lo strutturarsi della società, cfr. il suo *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, 1<sup>a</sup> ed. 1925, trad. it., Einaudi, Torino 2002.

indicano le sue origini più nobili<sup>5</sup>. Tra queste, in modo emblematico, *On Liberty* di John Stuart Mill e *The Constitution of Liberty* di Friedrich August von Hayek.

Cosa intende John Stuart Mill quando difende la libertà<sup>6</sup>?

In primo luogo ciò che lo interessa è «la libertà civile o sociale, ossia la natura e i limiti del potere che può essere esercitato legittimamente dalla società sull'individuo»<sup>7</sup>: vengono perciò in questione il potere politico ma anche la “tirannide dell'opinione e del sentimento prevalenti”, così come “il potere dell'abitudine”<sup>8</sup> e «il servilismo degli uomini verso le presunte preferenze o avversioni dei loro maestri temporali o dei loro dei»<sup>9</sup>. Stuart Mill è alla ricerca, insomma, di un principio che regoli i rapporti di obbligazione e di controllo tra società e individui: e lo formula in termini negativi. Non può essere quindi il bene dell'individuo a giustificare una interferenza, ma l'autoprotezione: si può esercitare un potere su un individuo, anche contro la sua volontà, solo al fine di prevenire un danno ad un altro<sup>10</sup>. Questa affermazione si basa su alcune convinzioni di fondo: innanzitutto su una antropologia per la quale «per la parte che riguarda solo se stesso, l'indipendenza dell'individuo è, di

5. Ricordiamo che i rapporti tra liberismo e liberalismo pongono interessanti questioni ed hanno dato luogo, in Italia, a una vivace polemica tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi (B. Croce, L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Ricciardi, Milano–Napoli 1957). Si può osservare che è all'interno del quadro concettuale del sistema capitalistico che è stato compiutamente elaborato il liberismo come dottrina, anche se esso non si identifica *tout court* con il capitalismo: come ad esempio sostiene il liberale cattolico Michael Novak, per il quale il capitalismo dei liberisti è un capitalismo «democratico», che implica il rispetto delle libertà individuali.

6. J. Stuart Mill, *On Liberty* (1869), trad.it. *Sulla libertà*, Bompiani, Milano 2000, è un saggio militante che va compreso nel contesto della vita politica inglese degli anni in cui è stato scritto. Qui la questione della libertà del volere è in qualche modo presupposta, poiché trattata ampiamente da Mill in altre opere, sia precedenti (già nel 1828, poi nel *Sistema di logica deduttiva e induttiva*) che successive (in *Un esame della filosofia di Sir William Hamilton*, opera il cui capitolo XXVI è intitolato *Sulla libertà della volontà*); in *On Liberty* è semplicemente dichiarata la possibilità che tra le cause dell'azione umana ci sia la posizione di fini da parte della ragione, e tanto è sufficiente a giustificare il “sentimento della libertà” che l'uomo prova e a permettere di parlare di una responsabilità dell'uomo.

7. Ivi, p. 33.

8. Ivi, p. 45.

9. Ivi, p. 47.

10. Ivi, p. 55. È utile notare che il riferimento è a un “membro della comunità civilizzata”: sono esclusi “i barbari” oltretutto i bambini o i giovani non maggiorenni, cioè coloro considerati sotto tutela e che vanno protetti da se stessi quanto dagli altri. In questi casi il dispotismo sembra legittimo, se serve al loro progresso.

diritto, assoluta. Su se stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente l'individuo è sovrano»<sup>11</sup>. In secondo luogo si deve notare l'esigenza di concretezza, il rifuggire da un discorrere in modo astratto sui diritti. L'utilità, da intendersi «nel senso più ampio, fondata sugli interessi permanenti dell'uomo come essere che tende a progredire», è dichiarata «il criterio ultimo su tutte le questioni etiche»<sup>12</sup>. La terza convinzione ha un timbro epistemico: bisogna essere scettici nei confronti dei poteri di previsione delle scienze sociali, perché le conoscenze degli uomini sono limitate e la loro abilità di calcolo utilitaristico è fallibile. Non va dimenticato che la difesa della libertà individuale si accompagna in Stuart Mill a molte campagne politiche: per esempio a favore del diritto di autogovernarsi dei popoli coloniali, della libertà di parola a Hyde Park, della legislazione a favore degli operai. Berlin osservò<sup>13</sup> che ciò che accomuna tutte queste cause è la connessione di libertà e tolleranza sulla base della rilevanza riconosciuta alla possibilità che ciascuno possa aumentare le opportunità a propria disposizione, esplorare nuove forme di vita e rivalutare ed eventualmente anche cambiare il proprio carattere. Si deve riconoscere che la libertà individuale non sembra qui compresa in modo meramente strumentale, solo come mezzo utile — e fintantoché utile — per altri fini. Essa, che si configura come libertà di coscienza, di espressione, di progettazione della propria vita, di associazione è delineata piuttosto come un elemento costitutivo della stessa utilità.

Certo, libertà è «perseguire il nostro bene a modo nostro, fino a quando non tentiamo di privare gli altri del loro o di impedire che i loro sforzi lo raggiungano». Ogni individuo è quindi il vero custode della propria salute, corporea mentale e spirituale<sup>14</sup>. Tuttavia la difesa dell'autonomia individuale e la critica del conformismo vanno lette insieme alle due regole generali che la società è legittimata a imporre a tutti: di non danneggiare gli interessi altrui e di accollarsi i sacrifici comuni per difendere il corpo sociale<sup>15</sup>. Il principio di “non interferenza” di Stuart Mill, insomma, non può essere inteso come «una forma di indifferenza egoistica, per cui gli uomini non dovrebbero

11. Ivi, p. 55.

12. Ivi, p. 57.

13. Cfr. I. Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in I. Berlin, *Libertà*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2005.

14. J. Stuart Mill, *op. cit.*, p. 63.

15. Ivi, pp. 236–241.

preoccuparsi del reciproco modo di vivere e non sarebbero interessati al reciproco benessere, a meno che non sia coinvolto il proprio interesse. C'è bisogno di incrementare maggiormente, non certo di ridurre, gli sforzi disinteressati per promuovere il bene altrui. La benevolenza disinteressata può trovare tuttavia mezzi diversi dalla frusta e dai castighi [...]»<sup>16</sup>. Una volta trascorso il tempo dell'educazione, insomma, è solo attraverso convinzione e persuasione che va aiutata in ciascuno a svilupparsi la capacità di perseguire il proprio bene. Più a fondo, si può rilevare che l'interferenza con la libertà individuale è considerata accettabile se riguarda gli aspetti di "giustizia", cioè le condizioni di contesto che devono rendere possibile a ciascuno di perseguire il proprio bene, non le questioni intorno al "bene" stesso, rispetto alle quali Stuart Mill si spinge invece a dire che il soggetto autointeressato è l'unico competente a decidere. La sua antropologia non gli consente di problematizzare ulteriormente.

La tesi può sembrare ovvia, ed invece è problematica. Stuart Mill da un lato sporge la propria riflessione oltre la mera definizione negativa della libertà, e dichiara l'importanza non solo dell'autodeterminazione ma anche dell'autorealizzazione dell'individuo, ma il nesso tra la libertà e il bene resta non indagato e l'individuo viene inteso come una realtà che si autocostruisce.

Come osserva Charles Taylor, invece, «noi soggetti umani non siamo solo soggetti di desideri di primo ordine, ma di desideri di secondo ordine, cioè di desideri circa i desideri. Sentiamo i nostri desideri e scopi come differenziati qualitativamente, come più alti o più bassi, nobili o spregevoli, completi o frammentati, significativi o banali, buoni o cattivi. Questo significa che viviamo alcuni dei nostri desideri e obiettivi come intrinsecamente più significativi di altri [...]. Inoltre, ne percepiamo alcuni come cattivi non solo in senso relativo ma in senso assoluto»<sup>17</sup>. Sono, questi, i "giudizi di importanza", del tutto indipendenti dalla forza dei rispettivi desideri. Ci sono infatti desideri che non si può pensare di perdere senza alterare la propria identità, senza che vada

16. Ivi, p. 237.

17. Ch. Taylor, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in *L'idea di libertà*, a cura di I. Carter e M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 75-99: egli osserva, ad esempio, che desideriamo non essere mossi dal rancore, o da qualche desiderio infantile di far colpo a tutti i costi. Si tratta di quella "valutazione forte" (*strong evaluation*) di cui Taylor parla in *What is Human Agency?*, trad. it. in Id., *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 49-86.

perduto qualcosa della propria personalità, mentre ce ne sono altri che si possono perdere senza alcun timore per ciò che si è. Taylor mette quindi sull'avviso che la libertà non va intesa come la semplice assenza di ostacoli, interni o esterni, a ciò che si vuole, ma come assenza di impedimenti rispetto a ciò che "si vuole autenticamente o veramente". È possibile che alcuni obiettivi, desideri o fedeltà possano essere rilevati come centrali per ciò che siamo, mentre altri lo siano meno, però, solo sullo sfondo di desideri e sentimenti che «attribuiscono importanza». Questo implica che ci si possa sbagliare: e talvolta, infatti, noi stessi consideriamo un apprezzamento come falso e viviamo i nostri desideri come catene. Ma dire che è possibile sbagliarsi rispetto agli scopi che si individuano implica riconoscere che la semplice rimozione degli ostacoli rispetto a ciò che ci si propone non rende di per sé più liberi. Se nessun fattore esterno, ad esempio, impedisce ad un individuo di bere un'intera bottiglia di rum, e la sua golosità non incontra nessun freno e la beve per intero, si può per questo dire che si tratta di un atto libero? O si dirà piuttosto che chi si comporta così si lascia trascinare dalla propria golosità? Come Taylor sottolinea, «la libertà non può essere solo l'assenza di ostacoli esterni, perché ve ne possono essere anche di interni. E non possiamo nemmeno dire che gli ostacoli interni si limitano a quelli che il soggetto identifica come tali, in modo che egli sia l'arbitro finale, visto che egli potrebbe essersi sbagliato profondamente riguardo ai suoi scopi e riguardo a ciò che vuole rinnegare»<sup>18</sup>. Potremmo essere non liberi, insomma, e contenti di esser così.

Stuart Mill non dice certo che è libero colui che segue i propri proponenti più forti, e che qualsiasi controllo su di essi sarebbe un vincolo alla libertà. Per lui, ad esempio, «non si è liberi di non essere liberi»: perché questo annullerebbe lo scopo per cui si consente agli individui di disporre di se stessi<sup>19</sup>. Afferma anche che sono importanti il consigliare, informare, persuadere, da parte degli altri membri della società, per fare in modo che un soggetto regoli il proprio comportamento. Ma, precisa, «se lo ritengono necessario per il loro bene [*if thought necessary by them for their own good*]<sup>20</sup>. Quindi non solo non viene approfondita la problematica della dimensione autoriflessiva del soggetto, ma l'unico

18. Ch. Taylor, *Che cosa c'è che non va...*, cit., p. 97

19. J. Stuart Mill, *op. cit.*, pp. 314-315.

20. Ivi, p. 289.

orizzonte relazionale in cui tutto il discorso si muove è quello di un equilibrio delle autonomie. Il fine dell'interferenza considerata legittima non è la "vera" libertà dell'altro. Certo la questione è altamente problematica: sulla scorta di Taylor resta l'onere di approfondire quali siano le possibilità e modalità per individuare, e far valere, quel "volere reale e autentico" rispetto a cui si può dire di essere liberi. L'approccio critico rimanda, allora, ad una più profonda interrogazione, che deve investire la "questione del senso": anche la legittimazione della regolazione sociale non sembra potersi sottrarre.

Alla riflessione di Stuart Mill va comunque riconosciuta una tensione che porta la concezione cosiddetta negativa della libertà fino a traguardare in direzione sia della problematicità dell'autodeterminazione dell'individuo, sia della dimensione dell'autorealizzazione, sia dell'orizzonte dell'«interesse generale dell'umanità». Interessante, inoltre, che egli faccia entrare in gioco l'idea che «il commercio è un atto sociale»<sup>21</sup>: il libero mercato, cioè, «si basa su fondamenti differenti dal principio della libertà individuale». Possiamo quindi apprezzare la riflessione di Stuart Mill e al contempo individuarne i limiti, che tengono confinata la libertà al significato di autodeterminazione.

*On Liberty* è un classico del pensiero liberale dell'Ottocento: cent'anni dopo esce *The Constitution of Liberty* di Friedrich August von Hayek, considerato un classico del liberalismo del Novecento. Un altro saggio costruito sull'ideale della libertà individuale, ma qui il tema è declinato secondo la connessione tra libertà economica e libertà senza altri aggettivi: il nodo centrale è il mercato perché, dice von Hayek già in *Verso la schiavitù*, «il controllo economico non è il semplice controllo di un settore della vita umana che possa essere separato dal resto; è il controllo dei mezzi per tutti i nostri fini»<sup>22</sup>. La dimensione economica riguarda quindi tutti i fini e il mercato è lo snodo decisivo. Hayek lo considera un meccanismo neutrale che produce un tipo speciale di ordine spontaneo, detto "catallassi". Essa si realizza grazie agli individui che agiscono secondo le norme del diritto di proprietà, di responsabilità extracontrattuale e delle obbligazioni: la convinzione è che «gli uomini, perseguendo i loro interessi, sia in modo completamente egoistico che altruistico, as-

21. Ivi, p. 291.

22. F. von Hayek, *La strada verso la schiavitù*, trad. it., Rizzoli, Milano 1948, p. 80.

secondano gli scopi di molti altri individui che rimarranno in gran parte sconosciuti»<sup>23</sup>.

Questo interesse per il mercato da parte della teoria hayekiana non costituisce certo un'eccezione. Interessante è il fatto che sia sostenuto da una impostazione epistemologica che potremmo chiamare "fallibilista". La preoccupazione è soprattutto di distinguere l'ordine spontaneo, detto anche *cosmos*, che si forma per evoluzione ed è in grado di riprodursi in virtù di un meccanismo endogeno che ne governa il funzionamento, da un ordine — detto *taxis* o "organizzazione" — costruito invece artificialmente per il conseguimento di un insieme ben determinato di fini. Organizzazione e ordine spontaneo sono due modi alternativi di affrontare il problema della cooperazione sociale e del coordinamento delle attività individuali. L'ordine spontaneo non serve un fine specifico e consente agli individui di perseguire i propri fini particolari. E appunto: quando la complessità delle circostanze in gioco trascende le capacità di comprensione e di controllo del singolo individuo, quando si sconta l'ignoranza di un gran numero di fattori da cui dipende la realizzazione degli scopi e della sicurezza, dice Hayek, il coordinamento delle azioni individuali è meglio conseguito attraverso i meccanismi impersonali che governano un ordine spontaneo. In un paragrafo di *La società libera*, dal titolo emblematico *Ignoranza e libertà*, scrive: «Se esistessero uomini onniscienti, se potessimo sapere non solo tutto quanto tocca la soddisfazione dei nostri desideri di adesso, ma pure i bisogni e le aspirazioni future, resterebbe ben poco da dire a favore della libertà. E a sua volta, la libertà dell'individuo, ovviamente, renderebbe impossibile prevedere tutto. La libertà è essenziale per far posto all'imprevedibile e all'imprevedibile; ne abbiamo bisogno perché, come abbiamo imparato, da essa nascono le occasioni per raggiungere molti dei nostri obiettivi»<sup>24</sup>.

La libertà di cui qui si parla non dipende dalla gamma delle scelte, è il poter agire in autonomia da altri<sup>25</sup>, secondo la propria volontà, che

23. F. von Hayek, *Conoscenza, competizione e libertà*, trad. it., Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, p. 104, cfr. anche Id., *Legge, legislazione e libertà*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1986, in particolare il paragrafo *L'ordine di mercato* (pp. 314–321), ma anche tutto il cap. 10 fino a p. 342. Sul concetto di "ordine spontaneo" si basa la teoria della società di von Hayek dopo la metà degli anni Quaranta.

24. F. von Hayek, *La società libera*, trad. it. Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 109.

25. Concezione da non confondere con il significato di "autonomia" della ragion pratica in senso kantiano.



presuppone una tutela della sfera privata e un ambiente di vita che non permetta ad alcuno d'interferire<sup>26</sup>. Hayek esclude, quindi, alcuni possibili significati di libertà. Ad esempio che si possa parlare di libertà come «partecipazione alla scelta del proprio governo»: ci si può anche votare, infatti, alla dipendenza da un tiranno. Esclude anche un altro significato, quello di libertà “interiore” o “metafisica”: questo è il sofisma, dice, per cui saremmo liberi soltanto se facessimo quanto, in definitiva, siamo tenuti a fare. Ed esclude, infine, un terzo uso del termine, che segnala non solo come scorretto ma come il più pericoloso: quando libertà è intesa nel senso della «“capacità fisica di fare quel che voglio”, il potere di realizzare i nostri desideri e di scegliere tra le numerose alternative che ci sono offerte»<sup>27</sup>, cioè nel senso della “onnipotenza”, ma anche della possibilità di scegliere tra più opzioni.

La libertà sembra essere soprattutto un mezzo dell'evoluzione, necessario a causa dell'ignoranza umana. Essa non viene presentata come un bene, ma la coercizione è di certo intesa come un male, «perché elimina l'individuo come essere pensante e capace di valutazioni, per farne un semplice strumento per la realizzazione dei fini di un altro»<sup>28</sup>. Ne deriva che si deve evitare la coercizione, anche con la consapevolezza che non la si può eliminare del tutto: l'unico modo per farlo, infatti, è la minaccia di coercizione. La società libera risolve il problema conferendo il monopolio della coercizione allo Stato e, allo stesso tempo, limitando tale potere: attraverso norme generali note a tutti e dando protezione dalle interferenze a determinate sfere private di ciascun individuo.

L'idea di libertà come autodeterminazione non può non fare i conti, quindi, con il fatto che tutti gli individui la rivendicano, e questo crea un problema di relazione tra le libertà. Se da un lato von Hayek, riferendosi esplicitamente a Popper, dichiara corretto, rispetto alla società, solo un intervento “a spizzichi”<sup>29</sup>, dall'altro deve però ammettere che si tratta di un lavoro all'interno di “un tutto”<sup>30</sup>, e che «il cambiamento a spizzichi che ne deriva darà risultati desiderabili e utili solo se guidato da una

26. Ivi, p. 78.

27. Ivi, p. 84.

28. Ivi, p. 93.

29. Ivi, p. 181, il riferimento è a K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*.

30. In un solo capoverso l'espressione è utilizzata almeno tre volte: von Hayek, *La società libera*, cit., pp. 180–181.

qualche visione generale dell'ordine sociale, da una qualche coerente immagine del tipo di mondo in cui si vuol vivere»<sup>31</sup>. Ribadisce anche, e lo ripete diverse volte, che è la condivisione di un qualche sistema di idee comuni che tiene insieme una società, e che appellarsi ad esse è il solo modo per sperare di raggiungere un accordo attraverso la discussione, di risolvere i conflitti di interessi con la ragione e gli argomenti piuttosto che con la forza bruta. Il problema, però, è che sembra intendere questo patrimonio comune come un dato quasi-naturalistico. La preoccupazione nei confronti dei possibili abusi è tale che nella scelta delle regole per governare il rapporto tra il singolo e la società egli non sembra intravedere alternativa: o lasciare libero gioco alla spontaneità delle forze individuali in campo, o la tirannide dirigista. Impostare così la questione non lascia scampo: viene riconosciuto valore solo alle azioni che sono in capo al singolo individuo sia per la loro forma sia per la loro materia, mentre l'ordine nel quale ciascuno si muove è considerato valido per il solo fatto che sia vigente, cioè proprio in quanto non deciso, giudicato, guidato come tale da alcuno. Il risultato è che tutti sono responsabili di sé e delle proprie azioni ma nessuno, in fondo, è responsabile di quel che accade nella sfera comune.

Non sembra però che si possa dire davvero che questo libera dal rischio di subire una forza coercitiva, che può anzi essere tanto più potente quanto meno identificabile<sup>32</sup>. D'altra parte confidare nel mercato significa non tener conto che la sua capacità di coordinamento è solo ex-post, una volta che le decisioni individuali sono state prese. E, tuttavia, agisce sulla trasformazione delle preferenze e delle credenze: indirizzandole previamente alla logica dello scambio vantaggioso. Tutto questo, rispetto alla questione di quale sia la vita che ci auguriamo di poter vivere, non è per nulla irrilevante. E non è per nulla neutrale.

Il liberalismo, pur così rigorosamente schierato a difesa della libertà

31. F. von Hayek, *La società libera*, cit., p. 255.

32. Pensiamo concretamente, ad esempio, al caso di un referendum su un accordo sindacale che proponga l'accettazione di un nuovo contratto di lavoro, contenente clausole peggiorative, quale condizione perché l'azienda non venga delocalizzata; la situazione viene spiegata così: il datore di lavoro può scegliere di proporre clausole contrattuali diverse — e tuttavia se non vuole soccombere alla concorrenza non ha alternative, i lavoratori possono scegliere di accettare o meno, e grazie al referendum possono addirittura decidere democraticamente (!) — e tuttavia se non vogliono perdere i mezzi di sostentamento per sé e per la propria famiglia non hanno alternative. Il minimo di coercizione evidente si accompagna ad un massimo di controllo, in assenza di responsabili.

individuale, trascura e rischia di delegittimare ogni discussione, e azione, degli individui intorno a quelle che vanno riconosciute come le condizioni della libertà stessa: che sono soggettive, inter-soggettive e oggettivamente istituzionali. Si comprende così come mai anche il liberalismo che non confida nel mercato come regolatore delle libertà, consideri qualsiasi intervento in direzione di altri valori, come ad esempio l'eguaglianza, come inevitabilmente connesso a un sacrificio in termini di libertà. Norberto Bobbio, di certo non ascrivibile tra le fila dell'anarcocapitalismo, afferma infatti: «Si fantastichi pure sulla società insieme libera e giusta [. . .]; le società che abbiamo dinnanzi agli occhi, nella misura in cui sono più libere sono meno giuste e nella misura in cui sono più giuste sono meno libere»<sup>33</sup>.

Rileggendo Stuart Mill e von Hayek, e proprio grazie alla rilevanza delle loro riflessioni, anche riguardo alla storia-degli-effetti, possiamo sollevare quindi l'urgenza di sottoporre a revisione critica il discorso liberale sulla libertà, di cui oggi il capitalismo si appropria per perseguire indisturbato l'egemonia del binomio "accumulazione-consumo" nella vita degli individui<sup>34</sup>.

Difficile, se si rimane al solo significato della libertà come non-esser-costretti da alcun individuo cui sia imputabile la responsabilità della costrizione, sfuggire alla sua giustificazione in termini proprietari. Il libertarismo di Rothbard, ad esempio, può anzi essere inteso come l'interpretazione che ne rivela il presupposto di fondo, peraltro di origine lockeana: ciascuno è in primo luogo proprietario di sé stesso, e nessuno ha il diritto di interferire con tale proprietà<sup>35</sup>. Ma ad esempio G.A. Cohen<sup>36</sup> obietta ai libertari e ai liberali di non vedere la non-libertà che accompagna necessariamente la libertà intesa in senso "proprietario". Chiedendosi il perché di tale cecità egli articola la propria spiegazione in due parti. In primo luogo osserva che questi autori tendono a considerare ogni struttura attorno a cui solo in via di fatto è organizzata

33. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, p. 41.

34. F. von Hayek, *La società libera*, cit., p. 89: «essere liberi può anche significare esser liberi di soffrire la fame, di fare costosi errori o di correre rischi mortali. Nel significato in cui noi usiamo la parola, il vagabondo senza un soldo che vive precariamente di mezzucci, è certo più libero della recluta militare con tutta la sua sicurezza e relativi comodi».

35. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, trad. it., Liberilibri, Macerata 1996, pp. 106-107.

36. G.A. Cohen, *Capitalismo, libertà e proletariato*, in *L'idea di libertà*, a cura di I. Carter e M. Ricciardi, op. cit., pp. 161-181.

molta della nostra attività, come parte invece della struttura dell'esistenza umana in generale: quindi come non rappresentante un vincolo sociale o legale alla libertà (ci sono anche altri limiti, che sono di tipo diverso, come ad esempio il fatto che l'essere umano non abbia le ali)<sup>37</sup>. In secondo luogo rileva che molti considerano le interferenze una condizione di non-libertà solo in quanto si riferiscono alla interferenza a fare ciò che si avrebbe il diritto di fare (di converso: non si ha il diritto di impedire di fare quella cosa)<sup>38</sup>. È come dire che se le persone hanno un diritto morale alla proprietà privata che legalmente appartiene loro, allora la protezione della legittima proprietà privata non restringe la libertà di nessuno. Ma tale caratterizzazione della libertà, rileva Cohen, risulta inaccettabile: sarebbe come dire che un assassino perseguito legalmente non è reso non-libero qualora sia giustificatamente messo in galera. Si deve invece riconoscere che anche l'interferenza giustificata riduce la libertà. A parte il fatto che, aggiunge, in ogni caso i liberali dovrebbero almeno mostrare che le persone hanno diritti morali alla loro proprietà privata. Cohen è dell'avviso che i libertari definiscano la libertà in due modi incompatibili<sup>39</sup>: solo su questa base possono da un lato sostenere che le interferenze con l'uso che le persone fanno della loro proprietà privata sono inaccettabili perché sono limitazioni della libertà, e dall'altro che la ragione per cui la protezione della proprietà privata non limita in modo simile la libertà dei non-proprietari consiste nel fatto che i proprietari hanno il diritto di escludere gli altri dalla loro proprietà e, conseguentemente, i non-proprietari non hanno diritto di usarla. Ne trae quindi la conclusione che la proprietà privata, e quindi la società capitalista che su di essa si basa, limita la libertà, e lo fa più della proprietà comune e della società socialista: «[...] il capitalismo puro non protegge la libertà in generale, ma piuttosto quelle libertà

37. Cfr. *ivi*, p. 167, dove spiega: «Una struttura che non è parte permanente della condizione umana può essere percepita erroneamente come se lo fosse, e l'istituto della proprietà privata ne è un esempio. Quest'ultima è trattata come un dato, cosicché gli ostacoli che essa pone alla libertà non sono percepiti, mentre ogni restrizione alla stessa proprietà privata è immediatamente notata. Eppure la proprietà privata, come ogni sistema di diritti, praticamente è un particolare modo di distribuire libertà e non-libertà. La proprietà privata è necessariamente associata alla libertà dei proprietari di fare quello che vogliono con i loro averi, ma, altrettanto necessariamente, essa priva di libertà chi non ne è proprietario. Concepire il capitalismo come il reame della libertà vuol dire non vedere metà della sua natura».

38. Cohen cita Nozick, *Anarchia, stato utopia*.

39. G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 169.

che sono incastonate nella proprietà privata, un'istituzione che, bisogna anche dire, limita la libertà»<sup>40</sup>.

## 2. Capitalismo relazionale, capitalismo dal volto umano?

Va sottoposta a riflessione critica, quindi, la presunta ovvietà secondo la quale il capitalismo si fa erede del pensare liberale e si offre come garante della libertà. Una strada è, appunto, prendere le mosse dal mettere in questione la stessa semantizzazione della libertà propagandata dal mercato capitalista: operazione che, fruttuosa per il pensiero liberale, comporta invece una critica radicale del sistema capitalista.

La forma del mercato non coincide con il capitalismo, ed il capitalismo non si esaurisce nell'essere una economia di mercato. Ma se il mercato è il solo scacchiere di armonizzazione tra gli individui, la scena offerta al loro libero esprimersi, l'unico luogo di costruzione di ciò che è comune, allora la pervasività e assolutizzazione dello scambio economico si profilano come una conseguenza inevitabile, ed inoculano in tutte le dimensioni dell'umano il proprio codice interpretativo della realtà. L'assolutizzazione dello scambio economico, che riguarda merci, è la forma costitutiva di quella strutturazione socio-economica che chiamiamo capitalista. Il suo motore è l'attività di investimento (oggi soprattutto finanziario) fatta di accumulazione a monte e di meccanismi di realizzazione a valle, allo scopo di produrre plusvalore<sup>41</sup> nel contesto di rapporti di produzione e di lavoro governati dal profitto. Il mercato può anche essere in difficoltà di fronte alle questioni che riguardano scelte collettive, ma si offre in modo multiforme come meccanismo di emancipazione e di compensazione: grazie all'abbondanza delle opzioni di consumo, all'indebolimento

40. Ivi, p. 171. Quale sia l'assetto che produce maggiore libertà dipende poi dai singoli casi: le cose cambiano, ad esempio, se si tratta di uno spazzolino da denti o se in gioco c'è invece un marciapiede (p. 172). Per una critica dell'idea che in una società radicalmente liberista possano essere meglio garantite agli individui eguali libertà negative (o almeno quelle che nelle costituzioni dei Paesi occidentali sono dette "fondamentali") si può vedere anche l'interessante volume di E. Diciotti, *Il mercato delle libertà. L'incompatibilità tra proprietà privata e diritti*, Il Mulino, Bologna 2006. La nostra riflessione affronta la questione da un'altra prospettiva.

41. Rinviamo qui a K. Marx, *Il Capitale*, libro II, cap. I.

delle barriere ideologiche, alla moltiplicazione di carriere offerte come l'opportunità di una gestione più autonoma delle proprie vite.

Nel corso del tempo il capitalismo si è di certo trasformato, oggi è caratterizzato da una forma relazionale e linguistica che valorizza l'elemento cognitivo<sup>42</sup> e la flessibilità, si accompagna alla globalizzazione economica su scala planetaria e ad una organizzazione "a rete". È un nuovo modo di ordinare i rapporti di produzione, che ha risposto alle sollecitazioni cui era stata sottoposta l'organizzazione fordista integrando e metabolizzando la critica sociale e culturale ad essa rivolta e diventando una forma di capitalismo nuova<sup>43</sup>. Finanziarizzazione<sup>44</sup>,

42. Come osserva opportunamente A. Fumagalli, la conoscenza ha sempre avuto un ruolo nel sistema di produzione: ma sia rispetto ai saperi incorporati nel capitale sotto forma di capitale fisso, sia rispetto ai saperi incorporati nella prestazione lavorativa, si può tracciare una evoluzione del sistema capitalistico dalla forma artigianale-concorrenziale, a quella fordista-industriale, a quella post fordista-cognitiva, cfr. Id., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Milano 2007. Cfr. inoltre D. Lebert e C. Vercellone, *Il ruolo della conoscenza nella dinamica capitalistica di lungo periodo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo* in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, Manifestolibri, Roma, 2006: «Il limite metodologico maggiore degli approcci in termini di economia della conoscenza è di dimenticare che la novità dell'attuale congiuntura storica non sta solo nella semplice messa in opera di una economia della conoscenza, ma in una economia della conoscenza subordinata e inquadrata nelle forme istituzionali che definiscono l'accumulazione del capitale. È da questa "dimenticanza" che, a nostro parere, deriva la difficoltà di definire con precisione la nozione di economia fondata sui saperi e il senso e l'importanza di questa transizione». Quindi, sull'espressione "capitalismo cognitivo": «il termine *capitalismo* designa la permanenza, nella metamorfosi, delle variabili fondamentali del sistema capitalistico: in particolare, il ruolo guida del profitto e del rapporto salariale o più precisamente le differenti forme di lavoro dipendente dalle quali viene estratto il plusvalore; l'attributo *cognitivo* mette in evidenza la nuova natura del lavoro, delle fonti di valorizzazione e della struttura di proprietà, sulle quali si fonda il processo di accumulazione e le contraddizioni che questa mutazione genera» (p. 22).

43. L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999: illustrano in modo paradigmatico la capacità di adattamento del capitalismo ai cambiamenti, grazie alla sua abilità ad integrare le critiche che di volta in volta gli sono imputate. Non c'è dubbio che una delle chiavi della longevità del capitalismo risieda nella sua capacità di nutrirsi delle critiche di cui viene fatto oggetto, ridispiandosi in forme nuove senza per questo abbandonare la logica di perpetuo accumulo del capitale. Così il "secondo capitalismo", quello che dalla crisi del 1929 è arrivato fino alla crisi petrolifera del 1973, è riuscito ad assorbire la "critica sociale" attraverso il compromesso sociale, e il "terzo capitalismo" ha integrato i valori della "critica d'artista", che si era opposta alla bruttezza e alla pesantezza del capitalismo, facendo dell'autonomia e della creatività dei propri punti di forza.

44. «Chiamiamo finanziarizzazione il dirottamento del risparmio delle economie domestiche sui titoli azionari che, sull'onda dello spostamento del finanziamento dell'economia dal settore bancario a quello borsistico, ha contribuito in modo decisivo alla formazione della

precarizzazione, esplosione del debito<sup>45</sup>, frantumazione dello spazio della fabbrica fordista sono le sue facce concrete, almeno fino alla crisi della fine della prima decade del XXI secolo. In ogni caso non è più il capitalismo taylorista–fordista centrato sul settore manifatturiero, sulla mediazione sindacale e il salario, ma un capitalismo che va oltre i confini della fabbrica ed estrae plusvalore dalla società. Il dirottamento del risparmio sui mercati borsistici, ad esempio, ha eliminato la separazione fra capitale e lavoro, implicita nella forma di salario fordista, legando strettamente il risparmio dei lavoratori (anche dei quadri dirigenziali, con le *stock options*) ai processi di trasformazione e di ristrutturazione capitalistici. I lavoratori non sono più separati dal capitale: come azionisti sono legati alle peripezie dei mercati e sono, in tal modo, cointeressati al “buon funzionamento” del capitale in generale<sup>46</sup>. Qualcuno ha coniato il termine “individualismo patrimoniale”, per dire dell’essere diventati tutti “azionisti di minoranza”. È chiaro che questo ha trasformato in profondità i rapporti tra capitale e lavoro, tra capitale e vita degli individui.

Nel capitalismo finanziario, osserva Christian Marazzi, non si investe in salario e in capitale costante (macchine), ma si investe in dispositivi di produzione della ricchezza che sono anche dispositivi disciplinari e di controllo sulla vita della forza–lavoro. Si tratta di una nuova accumulazione del capitale, che spiega l’aumento dei profitti senza passare dalla produzione diretta di merci. In questa accumulazione del capitale finanziario è il debito privato, oltre alla rendita finanziaria, ad assumere un ruolo centrale nella creazione della domanda, del consumo. La società, la vita della gente, diventa la terra da conquistare, da privatizzare, come nel Seicento fu privatizzata con le recinzioni (*enclosures*) delle terre che erano beni comuni. La crisi delle borse non significa immediatamente il superamento del capitalismo finanziario. Può prevedere anche solo una sua rimodulazione: se è

New Economy di fine millennio»: a dar avvio al drenaggio del risparmio collettivo, prima americano e poi mondiale, in particolare, sono stati i fondi pensione ed i fondi comuni di investimento, così Ch. Marazzi, *Capitale e linguaggio. Dalla New Economy all’economia di guerra*, DeriveApprodi, Roma 2002, p. 17. Nel momento in cui l’azionariato si diffonde e “siamo tutti proprietari”, la proprietà si trasforma in un vincolo che incrementa la dipendenza economica, culturale e psicologica dalla logica economica capitalistica.

45. Cfr. anche Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, Gius. Laterza & Figli, Roma–Bari 2009.

46. Ivi, p. 34.

vero che le azioni di governi e banche centrali sono tutte rivolte a “rassicurare le borse”.

Anche il lavoro ha assunto sempre di più caratteri esteriormente quasi indipendenti e comunicativo-relazionali<sup>47</sup>. Del modello fordista è così venuto meno anche l'aspetto della separazione fra lavoro e lavoratore, infatti «oggi l'organizzazione capitalistica del lavoro mira [...] a *fondere* il lavoro e il lavoratore, a *mettere al lavoro* la vita intera dei lavoratori», le competenze, le emozioni, i sentimenti, la vita extra-lavorativa, si potrebbe dire l'intera vita della “comunità linguistica”<sup>48</sup>. Nella crisi economica in corso sembra addirittura aumentata la pressione in questa direzione: meno ferie, meno pause, meno tutele, più lavoro, più dedizione sono le richieste al mondo del lavoro per uscire dalla difficoltà. Accade così che se da un lato si riduce il tempo comandato dalla macchina, grazie all'automazione, d'altra parte aumenta in modo esplosivo il tempo di lavoro vivo linguistico-comunicativo-relazionale<sup>49</sup>: la comunicazione è trasformata in una sorta di «catena di montaggio linguistica»<sup>50</sup>, dove la velocità e la interconnessione produttiva e distributiva prendono forma di merce.

È il paradosso di una situazione in cui la dimensione comunicativa è messa ad implementare la razionalità strumentale.

Per dire di questi fenomeni, sociologi ed economisti hanno recuperato la categoria marxiana di *general intellect*<sup>51</sup>. Il riferimento è alle più

47. Da un contesto di produzione di denaro a mezzo di merci, siamo passati alla produzione di denaro a mezzo di conoscenza, ridotta a merce. Cfr. E. Rullani, *Economia della conoscenza. Creatività e valore nel capitalismo delle reti*, Carocci, Roma 2004 ed anche A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 2003.

48. Ch. Marazzi, *op. cit.*, p. 48. Con tale questione si intrecciano la tematica della riduzione dell'orario di lavoro (salarato), della rivendicazione di tempo libero, e in generale tutto l'interrogativo sulla relazione possibile tra quelli che possiamo chiamare tempo per il lavoro, tempo per l'azione, tempo per la contemplazione.

49. Ivi, p. 52, e Id. *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 75: «Nessuno ormai acquista un'azione della Apple Computer o dell'IBM, o di qualsiasi altra impresa, in considerazione dei beni materiali di cui dispone la società. Ciò che conta non sono gli immobili o le macchine dell'azienda, ma i contatti e le potenzialità della sua struttura di marketing, della sua forza di vendita, la capacità organizzativa del suo management e la forza-invenzione del suo personale».

50. Ch. Marazzi, *Capitale e linguaggio*, cit., p. 94.

51. Un sapere che però oggi, a differenza di quanto scrive Marx nei *Grundrisse*, non si



“generiche” attitudini degli esseri umani in quanto dotati di ragione: facoltà linguistiche, disposizioni all’apprendimento, memoria, capacità di astrarre e correlare, inclinazione all’autoriflessione; tutto questo è messo al lavoro: è lavoro vivo centrato sulla cooperazione linguistica, sull’interazione viva di uomini e donne. Per Marx il *general intellect* era la capacità scientifica oggettivata, come sistema delle macchine<sup>52</sup>. Oggi esso si configura soprattutto come «comunicazione, astrazione, autoriflessione di soggetti viventi», si esplica nella interazione comunicativa, in forma di paradigmi epistemici e *performances* dialogiche<sup>53</sup>. La condivisione di attitudini linguistiche e cognitive è l’elemento costitutivo del processo lavorativo postfordista, perché ora, in gran parte, i lavoratori entrano in produzione in quanto pensanti–parlanti.

Paradossalmente, il lavoro assume però connotati sottilmente sempre più servili: il mercato del lavoro, infatti, diventa il luogo della fedeltà e insieme della precarietà e della frammentazione (non è un caso che il salario si trasformi sempre più in remunerazione individuale, e che cresca il cosiddetto “popolo della partita iva”). Veicolo del servilismo è proprio la mediazione linguistico–comunicativa, in quanto «da una parte si vuole *con*–dividere, e il lavoro comunicativo permette proprio questo, ma dall’altra si vuole *ri*–dividere, gerarchizzare, seg-

cristallizza in capitale fisso.

52. Cfr. K. Marx, *Frammento sulle macchine*, in Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economia politica*, trad. it., Einaudi, Torino 1983, pp. 718–719: «La natura non costruisce macchine, locomotive, ferrovie, telegrafi elettrici, telai meccanici ecc. Questi sono prodotti dell’industria umana; materiale naturale, trasformato in organi della volontà dell’uomo sulla natura o del suo operare in essa. Sono *organi dell’intelligenza umana creati dalla mano umana*; potenza materializzata del sapere. Lo sviluppo del capitale fisso mostra in quale misura il sapere sociale generale, la conoscenza, si è trasformato in *forza produttiva immediata*, e quindi fino a che punto le condizioni del processo vitale stesso della società sono passate sotto il controllo dell’intelligenza generale [*general intellect*] e rimodellate in accordo con essa. In quale misura le forze produttive sociali sono prodotte, non solo nella forma del sapere, bensì come organi immediati della pratica sociale; del processo reale della vita». E a proposito del *general intellect* osserva che «l’accumulazione del sapere e dell’abilità, delle forze produttive generali del cervello sociale, in tal modo è assorbita nel capitale in contrapposizione al lavoro, e si presenta quindi come qualità del capitale, e più precisamente del capitale fisso nella misura in cui esso entra nel processo di produzione come mezzo di produzione vero e proprio» (p. 709). Per una originale interpretazione del frammento cfr. C. Vercellone, *Elementi per una lettura marxiana dell’ipotesi del capitalismo cognitivo*, in C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell’epoca postfordista*, cit.

53. P. Virno, *Grammatica della moltitudine: per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 40.

mentare e privatizzare quella risorsa pubblica, perché a tutti comune, che è l'agire comunicativo»<sup>54</sup>. In questo contesto i diritti dei lavoratori sono sotto pressione, e l'incalzare delle esigenze e delle contingenze economiche peggiora la situazione: la richiesta è ad essere totalmente disponibili alle oscillazioni produttive indotte dalle variazioni della domanda. Bisogna essere "flessibili", si dice.

C'è chi paventa il profilarsi di una democrazia senza diritti, senza mediazione giuridica. La questione è che si dà condivisione ma questa non trova articolazione critica e consapevole in uno spazio pubblico, e si traduce invece in una proliferazione incontrollata di robuste gerarchie in cui la dipendenza è personale: accade così che sia la persona intera ad essere sottomessa, e ad esserlo a questo o a quell'individuo o evento, non a regole<sup>55</sup>.

È in tale contesto che vanno ripensate le critiche al capitalismo.

L'entrata in produzione della comunicazione implica comunque che il lavoro postfordista, per essere produttivo, debba essere comunicativo. Come è stato osservato, il cortocircuito tra agire strumentale e agire comunicativo non è detto che sia corrosivo a senso unico solo per quest'ultimo. Si tratta però di andare davvero alla radice di ciò che il capitalismo è, e di ciò rispetto a cui l'esigenza di una trasformazione non può che implicare il suo superamento, e non una mera riconfigurazione. Non bastano le critiche alla organizzazione capitalistica, si tratta soprattutto di mettere in questione il capitalismo come visione del mondo, come antropologia, come filosofia della storia. Bisogna chiedersi, ad esempio, cosa sia davvero in gioco — e da salvaguardare — quando si parla della rivendicazione per la riduzione dell'orario di lavoro. È stato osservato, infatti, che un'economia in cui sono strategici i beni informazionali ha bisogno di tempo di attenzione: in questo senso anche il tempo libero (cioè libero dalla economia materiale) deve essere prodotto perché funzionale alla nuova configurazione capitalistica. Ciò non vuol dire che ridurre il tempo di lavoro non possa significare comunque migliorare la qualità della vita, ma implica che

54. Cfr. Ch. Marazzi, *Il posto dei calzini*, cit., p. 43, per il quale la connotazione servile del lavoro è fondata sul non riconoscimento economico dell'attività comunicativo-relazionale.

55. P. Virno, *op. cit.*, p. 21: parla della possibilità che questo intelletto pubblico, che nel postfordismo compare come mera risorsa produttiva, possa invece costituire un diverso "principio costituzionale", possa adombrare una sfera pubblica non statale; l'intuizione è interessante, problematica però la sua concezione della "moltitudine".

tale rivendicazione possa essere riassorbita — e funzionalizzata — dal sistema capitalista: che anzi nell'integrazione può uscire addirittura rafforzato. Quella rivendicazione ha quindi una propria pertinenza ma, si potrebbe dire, di per sé solleva una critica necessaria ma non sufficiente: i suoi significati e le sue implicazioni possono essere ben differenti.

### 3. Correggere non basta?

Se la New Economy è un modo di produzione attraversato dalla comunicazione, dalla forza produttiva del linguaggio, è quindi anche all'interno delle coordinate linguistiche del sistema che vanno oggi ricercate le contraddizioni e le forme del conflitto sociale. E infatti ci si interroga, da parte di alcuni, su come spostare le pratiche di lotta sul terreno relazionale-comunicativo e su come sviluppare forme di antagonismo in ambito linguistico-relazionale.

Certo intraprendenza, conoscenze condivise, capacità di correlarsi e interagire, che sono tutte "doti professionali" richieste e sviluppate nella società postfordista, possono diventare temibili strumenti di pressione. Ma anche quelle che rileviamo come contraddizioni causate dal sistema, ad esempio la riduzione a strumentalità della dimensione comunicativa, non garantiscono del superamento del sistema stesso, pur essendo fattori importanti cui volgere l'attenzione per comprendere quale possa essere la via della trasformazione. Non si deve dimenticare quanto il capitalismo sia capace di adeguarsi e trasformarsi, integrando le critiche di volta in volta rivolte alla sua configurazione dei rapporti di produzione. Si tratta allora in primo luogo di comprendere, più radicalmente, non solo che i beni collettivi sono necessari al capitalismo che li gestisce in modo privatistico, generando delle esternalità, ma che la trasfigurazione che esso opera accade sul cespite di uno stravolgimento di quell'orizzonte antropologico che li rende possibili: il quale implica che ogni essere umano sia inteso come bene in sé. Questa è la questione che deve orientare la critica, e che non può essere "integrata" dal capitalismo. Essa sporge anche oltre l'ideologia della libertà come autonomia offerta come risvolto compensativo della riduzione generale a merce: reclama infatti una libertà che si decida per un bene, che le è "dato" e per il quale deve esser resa libera.

Ne deriva che non basta correggere l'economia con i diritti.

Si tratta di sottrarre la vita al dominio dell'economico, per cui tutto è merce: che è il codice del capitalismo.

La critica, che esige in primo luogo radicalità di sguardo e sorveglianza linguistico<sup>56</sup>, deve muoversi allora tra rivendicazioni per ciò che è comune (anche come forma di ripensamento dell'universalismo, capace di declinare i diritti delle differenze), quindi non appropriabile, e svelamento di ciò che è "ricchezza in sé" e non semplice "fonte di ricchezza", che è perciò fine in se stesso: non negoziabile.

André Gorz individua lo stadio di dissoluzione del capitalismo proprio nell'economia della conoscenza: a mio avviso, però, in modo troppo ottimistico. Egli è convinto che «l'economia dell'abbondanza tende di per sé verso una economia della gratuità e verso forme di produzione, di cooperazione, di scambi e di consumo fondate sulla reciprocità e la messa in comune, nonché su nuove monete». Perciò il "capitalismo cognitivo" è per lui la crisi del capitalismo *tout court*<sup>57</sup>: in quanto contiene i germi di una negazione, e di un aldilà, del capitalismo, del lavoro-merce e degli scambi mercantili. Egli rileva, infatti, che la conoscenza ha il valore di ciò che è intrinsecamente desiderabile: non è il valore di scambio, monetario e mercantile. E il valore intrinseco si situa, per essenza, al di fuori dell'economia. Ogni conoscenza è fonte di senso e fine a se stessa, quindi «essere messa al lavoro non è né la sua destinazione esclusiva né la [sua] destinazione prima»<sup>58</sup>. Certo, ci sono conoscenze che si distinguono per la loro efficacia strumentale, ma anche queste, oltre ad essere "fonte di

56. Gorz, *L'immateriale*, cit. pp. 51-52 «Le parole non sono innocenti quando includono "ingenuamente" nei rapporti sociali del capitale ciò che, solo qualche anno fa, sembrava destinato a sfuggire loro. Penso all'inflazione di "capitali" veicolata ormai dal pensiero dominante: "capitale culturale", "capitale intelligenza", "capitale istruzione", "capitale esperienza", "capitale sociale", "capitale naturale", "capitale simbolico", "capitale umano" e "capitale conoscenza" o "cognitivo", soprattutto, base del "capitalismo cognitivo", ossia della "società cognitiva", capitalistica, evidentemente». E a p. 61: «Esistono ricchezze intrinseche e [...] queste stanno per essere distrutte da una economia che conosce solo il valore di mercato. L'economicizzazione di tutte le attività e di tutte le ricchezze diventa distruttrice di senso, impoverisce i rapporti sociali, degrada l'ambiente urbano e quello naturale, genera esternalità negative di cui il sistema non può né vuole valutare il costo. [...] La ricchezza diventa una nozione da ridefinire e da sottrarre all'egemonia delle categorie economiche».

57. Ivi, p. 34.

58. Ivi, p. 55.

ricchezza”, sono “ricchezza in sé”: contengono necessariamente un rapporto implicito con la conoscenza-verità e con la capacità di conoscere e di apprendere. Per Gorz, quindi, la strutturale eccedenza del sapere vivo rispetto alla possibilità di una sua appropriazione privata indica l’inevitabile crisi della misura del valore operata dal capitalismo, la “materiale diserzione dalle sue leggi”.

Anche Emanuele Severino ritiene che il capitalismo sia destinato al declino. Lo scontro tra il capitalismo e il proprio strumento — la tecnica — ne è per lui la matrice. Egli rileva che «l’etica del capitalismo tramonta perché l’agire capitalistico finisce con l’assumere come scopo l’etica della tecnica, la volontà di aumentare all’infinito la capacità di realizzare scopi»<sup>59</sup>. In questo rovesciamento si instaura una nuova forma dell’uomo etico: ciò accade poiché «appare che la forma tradizionale dell’etica è impossibile»<sup>60</sup>. Tale impossibilità è proprio il «“sottosuolo essenziale della filosofia del nostro tempo”, dove si mostra *determinatamente l’impossibilità* di ogni incontrovertibile che *non* sia la verità incontrovertibile del travolgimento di ogni verità, e dove si mostra che, data la convinzione che le cose del mondo sporgono provvisoriamente dal loro nulla, ogni Essere immutabile e divino è *impossibile*»<sup>61</sup>. La tecnica, rileva Severino, raggiunge oggi la forma massima di potenza proprio perché diventa cosciente dell’assenza di limiti assoluti al proprio agire. Ciò è quanto è mostrato dall’essenza del pensiero filosofico del nostro tempo, che dichiara l’impossibilità di una verità assoluta che si costituisca come limite assoluto dell’agire e quindi anche dell’agire tecnico. Severino ritiene che l’autentico “spirito del capitalismo” sia il perseguimento del profitto non limitato condizionato o ridotto da alcun altro scopo concorrenziale. A suo avviso, «tale “spirito” è distrutto non solo dall’etica protestante”, ma anche dall’“etica cattolica”. E viceversa, ogni etica è distrutta dallo “spirito del capitalismo”»<sup>62</sup>. Certo lo scambio,

59. E. Severino, *Il declino del capitalismo*, RCS Libri, Milano 2007 (orig. 1993), p. 121.

60. Ivi, p. 122.

61. Ivi, p. 82.

62. Ivi, p. 133. Severino prosegue affermando che è un “equivoco” ciò che sostiene la dottrina sociale della Chiesa, quando pretende di assegnare al capitalismo uno scopo diverso dal profitto, cioè il “bene comune” della società. Ricordiamo però che l’enciclica *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II, che pur esce nel 1989 cioè in pieno trionfo del capitalismo sulle spoglie del crollo del comunismo sovietico, in realtà si domanda se

nel mercato capitalistico, presuppone i “diritti fondamentali dell’uomo”, perché esso è impossibile se agli individui in generale non viene riconosciuta la possibilità di vivere, decidere, agire, esprimersi liberamente ed essere proprietari di qualcosa che possa interessare altri individui. Ma lo scopo dello scambio, nel capitalismo, è il profitto, che subordina a sé i diritti dell’individuo, assumendoli come condizioni, mezzi, anche quando il contesto sociale crede di poterli imporre come fini<sup>63</sup>. Due sono quindi, secondo Severino, le forme di contraddizione che investono il capitalismo in quanto forza che si serve della tecnica allo scopo di incrementare all’infinito il profitto. La prima è che la tecnica tende a eliminare quella forma di impotenza che è la penuria dei beni di consumo, il cui mantenimento è però la condizione irrinunciabile della crescita del profitto. L’altra contraddizione sta nel rovesciamento per cui il mezzo, la tecnica, diventa lo scopo. Egli osserva come «oggi si vuole essere potenti per essere ricchi [. . .]: ma nella misura in cui ci si accorge che dalla massimizzazione della potenza dipende l’esistenza della ricchezza,

si possa dire che, dopo tale fallimento, il sistema sociale vincente sia il capitalismo, e riconosce che la risposta è complessa e deve diversificare due accezioni di capitalismo: «Se con “capitalismo” si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell’impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell’economia, la risposta è certamente positiva»; ma se con “capitalismo” si intende «un sistema in cui la libertà nel settore dell’economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa» (CA42). Merita una discussione, ma non è questo il luogo, anche l’enciclica di papa Benedetto XVI *Caritas in veritate*, in cui viene criticata la concezione dei “due tempi”: il mercato produca ricchezza, senza intrusioni, la politica e le società filantropiche potranno poi occuparsi di chi resta indietro. L’enciclica muove diverse osservazioni alla logica che regge il mercato: dice ad esempio che l’attività economica non può basarsi solo sulla logica mercantile, ma deve riconoscere come proprio fine il bene comune, la cui responsabilità è affidata alla comunità politica. Ne conclude che l’economia ha bisogno dell’etica per il proprio corretto funzionamento; non di un’etica qualsiasi, bensì di un’etica amica della persona (cfr.CV45), che deve poggiare su due pilastri: la visione dell’uomo come creato ad immagine di Dio, da cui deriva l’invulnerabilità della dignità della persona, e il valore trascendente delle norme morali naturali (cfr.CV45). Si afferma perciò che non è sufficiente favorire la nascita di settori etici nell’economia e nella finanza, ma che l’intera economia e l’intera finanza devono divenire etiche, e addirittura che il principio di gratuità e la logica del dono come espressione della fraternità possono e devono trovare posto entro la normale attività economica (cfr.CV36).

63. Cfr. E. Severino, *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 40–41.

tale massimizzazione diventa lo scopo del processo che invece intenderebbe avere come scopo la ricchezza. A questo punto accade che la ricchezza divenga uno dei mezzi con i quali si intende massimizzare la potenza. Non già, dunque, essere potenti per essere ricchi, ma essere ricchi per essere potenti»<sup>64</sup>. Quando si riesca a scoprire che la società capitalista (culminante nella società tecnocratica) è contraddizione, si può affermare la necessità di uscirne.

E tuttavia — e qui Severino condivide la lezione di Claudio Napoleoni, e noi conveniamo con entrambi — nel finito la contraddizione può permanere, o trasfigurare ciò che essa investe senza che questo tramonti. Come egli osserva, non si può concedere irenicamente a Marx ed a Hegel, nel tempo storico, che la contraddizione abbia “in sé il principio del proprio superamento”, e cioè sia “generatrice di un movimento” che porti al di là di essa<sup>65</sup>.

Se la contraddizione è conoscibile, non è detto però che si sappia come uscirne; e quando ciò possa accadere.

Soprattutto: non qualsiasi superamento della contraddizione è una buona via d'uscita.

#### 4. Non solo merce: una diversa antropologia

Giustamente è stato rilevato come lo scambio economico si basi anche su beni che esso non produce: ad esempio la fiducia e la propensione a cooperare. Nei loro confronti l'azione del mercato è ambivalente: essi sono i presupposti del suo esistere, ma la sua logica tende a distruggerli. Gli economisti parlano, a questo proposito, dell'“effetto spiazzamento”, che Zamagni spiega ricorrendo all'antica legge dell'economia per cui “la moneta cattiva scaccia la buona”. È questo un meccanismo, dice, che agisce ad esempio tutte le volte in cui buone motivazioni intrinseche (come il dono) si confrontano con motivazione estrinseche (quali il guadagno monetario): accade che le cattive

64. Ivi, p. 35.

65. E. Severino, *Il declino del capitalismo*, cit., pp. 245–248. Egli ritiene che il marxismo non riesca però nemmeno a mostrare che il capitalismo sia contraddittorio; la contraddizione originaria che domina la storia dell'Occidente, dichiara, è la separazione della terra dalla verità: cioè è la fede nella oscillazione degli essenti tra l'essere e il nulla, ovvero il nichilismo.

scacciano alla lunga le buone. Lo scambio basato sui prezzi, sul contratto, tende a soppiantare altre forme di rapporti umani: se sono pagato per sorridere, lo farò meno qualora debba farlo gratis<sup>66</sup>. Zamagni rileva tutto questo a supporto della critica alle teorie per cui l'economia dovrebbe essere intesa solo come scambio strumentale. Facendo memoria di quella che fu già la posizione di Antonio Genovesi, ricorda che esiste anche l'economia civile, che contempla al suo interno lo spazio per il dono, per la gratuità.

Questa riflessione di Zamagni, per quanto importante, va incontro però ad una questione problematica: si tratta di comprendere se essa non comporti, infine, addirittura una espansione abnorme dell'economico, dichiarato implicitamente come capace di integrare qualsiasi dinamica relazionale. Dire che il mercato non può vivere senza risorse che esso stesso non può produrre, quell'*intangible asset* che sono i fattori di conoscenza e di fiducia, non può invece esigere un ridimensionamento della logica di influenza dell'economia, un contenimento dei suoi confini, una sua necessaria "misura" in relazione con dimensioni che restano altre?

Pensiamo anche alla pratica della responsabilità sociale di impresa. Il fenomeno, integrato nella gestione d'impresa e da non confondersi con la semplice *corporate philanthropy*, esprime certamente l'esigenza di «un'economia multidimensionale, capace di prendere in carico gli ambienti socionaturali e culturali sui quali essa si apre; dinamica e coevolutiva con il mondo nel quale si iscrive; a servizio dell'uomo e non padrona del suo destino. Un'economia che scaturisce, innerva nella società civile»<sup>67</sup>. Ma la responsabilità sociale d'impresa non sembra in grado di soddisfare questa esigenza finché resta interna alla logica

66. S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007, p. 224.

67. L. Caselli, *Neppure le imprese possono fare a meno dell'etica*, in G. Rusconi e M. Dorigatti, *La responsabilità sociale di impresa*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 33-56, qui p. 43. La tesi del volume è che la responsabilità degli operatori economici non possa limitarsi al perseguimento del solo profitto né al rispetto della legislazione vigente, si tratta di contribuire al rafforzamento di elementi intangibili ma indispensabili alla sopravvivenza del sistema socioeconomico: come la fiducia, l'identità e la reputazione aziendale. La responsabilità sociale d'impresa non è perciò riducibile ad operazioni di beneficenza o tecniche di marketing. Possiamo aggiungere che i sostenitori della responsabilità sociale d'impresa pongono una differenza sostanziale tra la finanza commerciale che inserisce la componente etica nel proprio sistema di vincoli, e la finanza etica che la considera una dimensione costitutiva dei propri obiettivi.



dello scambio e del profitto: perché riduce a mero strumento funzionale la stessa etica; in questo caso essa non è criterio dell'impresa ma ha l'impresa capitalista come criterio. Il discorso potrebbe allargarsi al commercio etico, alla finanza etica, alle imprese che adottano un codice etico: legittimo il dubbio che l'etica diventi qui l'asse portante di una nuova strategia di mercato, tesa solo a soddisfare ancor più efficientemente l'obiettivo dell'accumulazione.

È certo anche giusto, tuttavia, rilevare che la responsabilità sociale di impresa, come le altre modalità che sono state ricordate, può essere comunque il segno di una crescente sensibilità imprenditoriale in senso etico, e che può anche avere una certa efficacia in prospettiva di relativizzazione dell'economico, grazie ad una sorta di "forza civilizzatrice dell'ipocrisia", cioè al fatto che per funzionare deve comunque confermare in coloro cui si rivolge la convinzione dell'importanza del fattore etico. La questione, però, non sta solo nel chiedere all'impresa di assumere anche finalità etiche: questo è rilevante ma non sufficiente. Si tratta piuttosto di dare una "misura" all'impresa economica, al profitto, come "strumento di ricchezza" in tensione con altre dimensioni della ricchezza. Anche per impedire la controfinalità della distruzione di ricchezza in sé per mezzo di strumenti di ricchezza: ciò che può accadere se non si esercita il giudizio che distingue, e se la scelta non consegue coerentemente.

Vanno allora messi in discussione un certo modo di produrre e distribuire, ma anche le forme delle obbligazioni reciproche tra gli esseri umani, e quelle del possedere e disporre delle cose. Significa ripensare l'economia in un diverso orizzonte antropologico, pur attribuendole un posto legittimo nelle dinamiche di relazione dell'umano e di costruzione del mondo sociale.

Resta vero, infatti, che al mercato quale strumento neutrale e impersonale di allocazione delle risorse va riconosciuta una certa potenzialità emancipante per l'individuo: dalla costrizione dei legami personali e comunitari, dalla discriminazione razziale e persino di genere, per il perseguimento della propria autenticità<sup>68</sup>. Ma il mercato è solo uno dei diversi meccanismi di distribuzione, e non si può lasciare ad esso la determinazione del "valore": perché regola

68. Cfr. C. Danani, *L'immaginario della decrescita*, in F. Totaro (a cura di), *Il lavoro come questione di senso*, Eum, Macerata 2009, pp. 201-216.

secondo la logica del profitto (sulla base della relazione potere d'acquisto-preferenze) e dell'accumulazione del capitale, mentre tutto il resto (povertà, miseria, disuguaglianze, crisi, sfruttamento, alienazione . . .) diventa solo un insieme di effetti collaterali. L'organizzazione di mercato, comunque, non va identificata con il sistema capitalistico; la prima è una modalità della relazione economica, compatibile con aperture di mondo differenti, questo invece è l'espansione di tale modalità a unica logica di senso: è un'idea del mondo, che investe la vita individuale e la configurazione della socialità, sia nella realtà sia rispetto all'immaginario.

Per mettere in questione il capitalismo in modo radicale non basta, quindi, aver presenti le sue disfunzioni. Può farlo solo una diversa antropologia. Sono urgenti una pratica ed un pensiero forte sul bene comune e sui beni comuni, su ciò che è "ricchezza in sè" e quindi non appropriabile dalla struttura privata dell'impresa, su ciò che va sottratto al processo di accumulazione e di messa in circolo come merce su che cosa è "valore". Questa pratica e questo pensiero critico non possono non avere come risvolto un ripensamento sia del diritto di proprietà privata sia delle questioni del controllo: infatti, come osserva Fumagalli, «dal momento che si può essere proprietari solo di qualcosa che è materiale, quando si parla di immaterialità la proprietà si trasforma in controllo»<sup>69</sup>.

Si può provare a pensare ad un insieme di beni come comuni, di *commons*, ossia di beni relazionali in senso ampio, da trattare come non rivali e non esclusivi<sup>70</sup>: siano essi la cultura, l'ambiente e il territorio, la salute o la rete di rapporti di cooperazione sociale e

69. Cfr. A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007; ma si vedano anche le riflessioni sul capitalismo cognitivo in C. Azaïs, A. Corsani, P. Dieuaide, (a cura di), *Vers un capitalisme cognitif*, Harmattan, Parigi 2002, e C. Vercellone, *op. cit.*

70. In economia i beni sono classificati in base ai due criteri della escludibilità e della rivalità; un bene è detto "escludibile" quando è legalmente e/o tecnologicamente possibile impedire a qualcuno di godere di quel bene; un bene è "rivale" quando il consumo da parte di un soggetto limita la possibilità di (o impedisce del tutto il) godimento dello stesso bene da parte di un altro soggetto. Gli economisti definiscono "bene pubblico" un bene che sia simultaneamente non escludibile e non rivale, mentre è detto "bene comune" un bene che sia non escludibile e possa dare origine a rivalità. Si tratta però di riformulare più radicalmente la questione del "comune" e dei "beni comuni": come opportunamente sta facendo la riflessione che, oltre il *welfare*, cerca di pensare e proporre il *commonfare* (tra gli altri la riflessione di Andrea Fumagalli).

comunicativa. Il nodo di ciò che è bene comune comporta la questione del “comune come bene”<sup>71</sup>, senza riferimento al quale non si possono neppure intendere davvero i “beni comuni”<sup>72</sup>: a rischio di essere compresi come una mera somma aritmetica di beni materiali, meritevoli di tutela pubblica solo perché utilitaristicamente indispensabili alla vita di tutti, come i beni ambientali, o irrinunciabili per la libera fruizione individuale, come i beni culturali ed artistici. Sarebbe l’omologazione, di nuovo, senza avvedersene, al circuito della “strumentalità del bene”.

In parte, quei beni comuni sono proprio ciò che oggi viene chiamato “capitale sociale”: “patrimonio” di risorse relazionali, simboliche, ma anche materiali, incardinate nelle reti sociali, che deriva sia dalle intenzionalità individuali e dai legami interpersonali, sia dalle realtà associative. Va detto che l’espressione “capitale sociale” non è felice, in quanto non si tratta solo di qualcosa che produce ricchezza, ma di una ricchezza in sé: sarebbe utile cominciare a fare anche una certa pulizia del linguaggio, che però forse non può che derivare dal condividere una più corretta interpretazione.

Gorz mette in luce che le imprese oggi hanno sempre più bisogno di questo patrimonio sociale, e tendono ad appropriarsene, anche se esso è il frutto di un processo al contempo individuale e collettivo, non ascrivibile in via prioritaria all’impresa. Il lavoro immateriale tende infatti a fare appello proprio alle capacità e disposizioni che un soggetto sviluppa nelle attività extralavorative. Questo processo è alla base di quella che viene indicata come «la messa al lavoro e la messa in valore di tutta la vita e di tutta la persona»<sup>73</sup>. È un fenomeno che cela un pericolo: il rischio di uno stravolgimento tra le diverse dimensioni dell’umano. Se l’imprenditoria di se stessi, infatti, nasce

71. Sul tema sono diversi i testi cui fare riferimento per un approfondimento, tra gli altri L. Alici, *Forme del bene condiviso*, Il Mulino, Bologna 2007, F. Totaro e B. Giovanola (a cura di), *Etica ed economia. Il rapporto possibile*, Il Messaggero, Padova 2008, Aa.Vv., *Bene comune e interesse pubblico*, edizione Claudiana, Milano 2011, con saggi di Giuseppe Ricuperati, Alessandro Roncaglia, Nadia Urbinati, Salvatore Veca, Carlo Augusto Viano.

72. Dei beni comuni, i *commons* messi a rischio dal mercato e invece tutelati da quelle che chiama “economia della natura” e “economia di sussistenza”, tratta il bel testo di Vandana Shiva, *Il bene comune della Terra*, Feltrinelli, Milano 2006: qui si sottolinea che i beni comuni incarnano un sistema di relazioni sociali fondate sulla cooperazione e sulla dipendenza reciproca, cfr. p. 29.

73. Gorz, *L’immateriale*, cit., pp. 19 ss.

da un processo potenzialmente positivo di libera espressione di sé nel lavoro, nell'assottigliarsi della frontiera tra lavoro e non lavoro facilmente la produzione di sé perde la propria autonomia, restando subordinata all'economia e alla logica del capitale.

La crisi economica, laddove non ha indotto a cercare semplici aggiustamenti o nuovi territori da colonizzare — la mira è già sul corpo umano e sulla salute —, sembra per ora aver solamente svelato la parzialità del successo capitalista: non si può ancora dire che sia patrimonio condiviso l'esigenza dell'apertura di un altro orizzonte di mondo. Significherebbe operare una demercantilizzazione della vita umana, attraverso una rivalutazione dell'essere umano e della dignità del suo vivere a prescindere dagli apporti sul piano produttivo o rispetto al capitale dell'impresa.

Sarebbe un cambiamento radicale. Poiché non si può dire che sia un esito meccanicamente iscritto nel (mal)funzionamento del sistema, è doveroso chiedersi che cosa dovrebbe — o potrebbe — portare a questa trasformazione.

Si possono trovare argomenti diversi, peraltro convergenti, nessuno dei quali comunque può offrire una garanzia che l'esito della trasformazione sia quello.

Da un lato, si può dire, un cambiamento è utile allo stesso sistema di produzione dei beni. I "beni collettivi dell'umanità", di cui parla anche Naomi Klein — elencando la biodiversità, i genomi e i saperi viventi, gli spazi comuni urbani e naturali, i paesaggi, le conoscenze vive, le capacità umane prodotte nella cooperazione e mediante essa, le interazioni, la comunicazione, i rapporti affettivi — sono le ricchezze primarie, fonte virtuale e condizione di tutte le altre, che non possono essere prodotte da alcuna impresa, non possono essere contabilizzate in alcuna moneta, né scambiate con alcun equivalente e, appunto, «il riconoscimento del primato delle ricchezze esterne al sistema economico implica l'esigenza di una inversione del rapporto tra la produzione di "valore" mercantile e la produzione di ricchezze "intangibili", non appropriabili, non scambiabili, non consumabili e indivisibili»<sup>74</sup>. La prima deve essere subordinata alla seconda, ma è sempre più evidente, e questo è un fattore addirittura rivoluzionario secondo Gorz, la difficoltà di far funzionare con regole capitalistiche

74. Ivi, p. 52.

ciò che ad esse sfugge in quanto non ha un valore oggettivabile, non può essere prodotto secondo questa logica, né con i metodi che le sono propri. Lo scontro politico e sociale, osserva, si gioca proprio sul terreno della crescente predazione di queste ricchezze. Hacker, membri delle elites tecnoscientifiche, elementi del neoproletariato postindustriale sono i soggetti che già oggi mettono in atto una pratica “dissidente”, critica del “capitalismo numerico” (qui Gorz cita P. Glotz e P. Viveret): è «una pratica che si sviluppa consapevolmente nell’ambito del capitalismo contro il capitalismo»<sup>75</sup> perché intende contendere al capitale il terreno della produzione, dell’orientamento, della divisione e della proprietà dei saperi. La convinzione è, quindi, che la negazione del sistema già si stia diffondendo all’interno del sistema, mediante pratiche alternative che esso stesso suscita e delle quali non può fare a meno, pur essendo per lo stesso capitalismo pericolosamente virulente. Proprio la crescita di importanza degli *intangibile assett*, favorita dall’attuale forma di capitalismo immateriale, può comportare quindi il diffondersi di quella consapevolezza del valore degli esseri umani in quanto tali che delegittima e contrasta il controllo che il capitale esercita sui corpi e sulle menti. Può accadere così che «i vincoli e i valori della società capitalistica non sono più percepiti come naturali e liberano i poteri dell’immaginazione e del desiderio»<sup>76</sup>. Certo il capitalismo può reagire a questo tentativo di smarcamento, ma per sopravvivere deve comunque lasciare spazio a logiche multiformi, potenzialmente pericolose per la propria egemonia.

Un’altra spinta di cambiamento può derivare dalla crescente quota di dolore ingenerato da competitività, solitudine, carenza di beni relazionali: il sistema capitalistico la incrementa ma non può farsene davvero carico, può forse pensare alle cure, infatti, ma non all’“aver cura”. La trasformazione, cioè, è invocata dalla portata marcatamente non felicifica del sistema capitalistico: nonostante tutti i tentativi compensativi che mette in atto, infatti, è proprio la sua stessa logica accumulativa e consumista, con il correlativo dispendio di attenzione,

75. Ivi, p. 68; si tratterebbe di una sorta di “anarco-comunismo realmente esistente”, dice Gorz citando Richard Barbrook.

76. Ivi, p. 70.

tempo ed energia, a creare insoddisfazione e sofferenza<sup>77</sup>. Sappiamo, peraltro, che oltre un certo livello la merce non rappresenta l'obiettivo diretto del consumo ma è, piuttosto, veicolo di un certo stile di vita. E infatti i fattori competitivi, per l'impresa, hanno sempre più a che fare con il contenuto immaginario dei beni, con gli aspetti qualitativi e semiotici incorporati nella forma merce.

Ma, infine, ed è la questione da cui avevamo preso le mosse, un'altra spinta di cambiamento può derivare dalla richiesta di dare risposta a quell'anelito di libertà che il capitalismo illude di soddisfare e che invece, nei fatti, esso impoverisce e tradisce. Si deve operare questo smascheramento, anche se, come Luc Boltanski ha osservato acutamente, la critica oggi ha sempre maggiori difficoltà ad aver presa sulla realtà perché c'è stato un perfezionamento degli strumenti di gestione sociale, grazie anche all'importazione nella sfera pubblica e politica di tecniche di *management* che si erano sviluppate, in un primo tempo, nelle grandi imprese. Oggi «non siamo quindi al dominio attraverso il terrore, il modo più semplice. Né a un modo di dominazione ideologica, in un periodo in cui si è sviluppato il tema della fine delle ideologie. Ma negli ultimi decenni del XX secolo si sono sviluppate altre forme di dominio compatibili con delle società ipercapitalistiche che si basano, politicamente, sulla democrazia elettorale. Si tratta di forme di dominio che possiamo chiamare “di gestione”, che rinviano a una logica che ha la forma di necessità annunciata. La critica, la cui validità viene pure riconosciuta in questo contesto, ha meno presa: viene solo chiesto di essere realisti, cioè di accettare i vincoli, in particolare economici, come si presentano, non perché siano buoni o giusti in sé, ma perché si pretende che non

77. Anche grazie all'enorme mole di prove empiriche che gli stessi economisti ci hanno fornito, oggi non è più un'ovvietà l'associazione tra reddito e soddisfazione o tra ricchezza e benessere. Cfr. L. Becchetti, *Il denaro fa la felicità?*, Laterza, Roma-Bari 2007; ricordiamo i “paradossi di Easterlin” in R.A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in P.A. Davis and M. W. Reeder, eds., *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, Academic Press Inc., New York 1974, pp. 89–125. Importanti anche gli studi di A. Sen, che rileva come «l'utilità della ricchezza sta nelle cose che ci permette di fare, nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire», ed osserva che «questa correlazione non è né esclusiva né uniforme»: ci sono dimensioni come la libertà, i diritti, la partecipazione, la bontà che, pur non potendo essere ricondotte direttamente alla felicità come *happiness*, sono essenziali alla “vita buona”, A. Sen, *Sviluppo è libertà*, trad. it., Mondadori, Milano 2002, p. 20.

possano essere altro da quello che sono»<sup>78</sup>. Bisogna essere realisti!, è il monito.

Si tratta di capire come possano saldarsi insieme motivazione e azione trasformatrice, personale e collettiva e immaginare possibili nuovi assetti di vita associata e istituzionale. Molte sono le conquiste già accadute che vanno pur riconosciute e messe in valore, le potenzialità che possono essere liberate in modo pieno, c'è una ricca multiversità da raccogliere in un orizzonte condiviso che renda possibile la fioritura di tutti e di ciascuno. In questo sforzo progettuale, di pensiero e di pratiche, sono significative le esperienze di democrazia deliberativa. È una modalità di decisione condivisa che riconosce il ruolo della società civile<sup>79</sup> nelle singolarità che la compongono e nelle sue organizzazioni, sulla base della logica comunicativa della ragione: sono esperienze capaci di costruire un nuovo soggetto sociale, oltreché luoghi di elaborazione progettuale<sup>80</sup>. Va detto senza ingenuità, sapendo che metodi sempre più sofisticati sono impiegati per estrarre profitto dall'intelligenza collettiva come dalle pratiche di condivisione, rendendo sempre più potente chi riesce a farlo: ciò accade a scapito di coloro che, pur potendo anche impegnarsi a partecipare, non decidono mai quale sia il gioco da giocare e quali le regole. Si tratta quindi anche di agire contro una subalternità che chiede la complicità dei subalterni. Il contesto storico-sociale, comunque, oggi è già tutt'altro che pacificato e acquiescente nei confronti del sistema capitalista dominante, esistono molteplici pratiche di «dissidenza»: messe in atto da chi rifiuta che la propria attività e le proprie forme di cooperazione vengano misurate e ridotte a modo di merce, da chi rivendica la pubblicità dei beni comuni, da chi non accetta in generale che i saperi, le proprie esperienze e pratiche, siano ridotti a contenuti oggettivati e “capitalizzati”. Le ragioni critiche rivolte al capitalismo si fanno sentire nelle riflessioni sul ripensamento del diritto proprietario<sup>81</sup>, sulla modifica

78. A.M. Merlo, *Lo stato impresa e il suo dominio*, in “Il manifesto”, 12 giugno 2010.

79. Sul ruolo della società civile cfr. M. Magatti, *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Roma-Bari 2005.

80. Per alcune considerazioni mi permetto di rinviare a C. Danani, *Nuovi ruoli delle municipalità nel governo partecipato del territorio*, in *Il territorio non è un asino. Voci di attori deboli*, a cura di M. Bertocin e A. Pase, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 69–94.

81. Senza “brevetti” e senza “segreto aziendale”, senza “proprietà intellettuale” non c'è neppure “capitale cognitivo” in quanto tale.

della struttura di proprietà dei mezzi di produzione, sulla gestione dei meccanismi di controllo ed il comando dei flussi di conoscenza, sulla relazione tra appartenenza e diritti, sulla misurazione del benessere in termini non monetari.

Si deve essere radicali e insieme olistici, avere intenzionalità utopica e penetrante sguardo realista, approccio universalista e sensibilità all'esistenza che è sempre singolare, nella consapevolezza di aver sempre da giocare su prospettive temporali molteplici, in contesti definiti, con conseguenze inevitabilmente dense di ambiguità. Ad esempio: da un lato non si può restare sordi alle situazioni di povertà che affliggono nel presente le biografie degli individui, ma la misurazione del benessere in termini monetari, se resta il criterio ispiratore delle critiche alla dimensione espulsiva ed emarginativa del capitalismo, rischia soltanto di rafforzare la centralità del lavoro remunerato, collocando anche la critica alla povertà nell'alveo del processo di individualizzazione e di monetizzazione della vita sociale. E, tuttavia, alla domanda di dignità e, prima ancora, al bisogno di sopravvivenza, si deve rispondere anche prima di essere riusciti a cambiare l'orizzonte di mondo nel quale ci si trova a vivere e quindi, in qualche modo, gestendo gli strumenti offerti da questo.

Quel che è certo è che non possiamo lasciarci consolare, ormai, da nessuna "teoria del crollo". Poiché il capitalismo non è una mera forma organizzativa, ma una "visione del mondo", neppure una crisi economica epocale come quella in cui ci troviamo può essere intesa di per sé come un suggello del suo tramonto: non è concesso illudersi.

Essendo il capitalismo sedimentato in istituzioni strutturali e culturali, che come tali hanno una loro effettività oggettiva, qualsiasi messa in questione deve essere multiforme, plurale e senza scorciatoie riduzionistiche: stili di vita, modelli istituzionali, strategie economiche, forme etiche, antropologie, ontologie e religioni sono tutti mondi dell'umano chiamati in causa per costruire una nuova costellazione nella quale la vita di ciascuno possa essere rispettata nella propria dignità in sé. Si tratterà di sovvertire, di rifiutare, di trasformare, ma anche di vedere, di ascoltare e di custodire ciò che non si lascia "capitalizzare", che già sfugge all'addomesticamento e rende possibile il soprassalto critico: perché esprime quella verità dell'umano che alimenta la sua libertà fatta di autodeterminazione, autorealizzazione, relazione. Come si sa, le soluzioni alle contraddizioni strutturali non possono essere



biografiche; resta davvero urgente la questione di come intendere il “soggetto sociale” della prospettiva di trasformazione. Le lucide analisi e le critiche di Formenti<sup>82</sup> ai discorsi su “le moltitudini”, o “gli individui in rete” sono appropriate. Bisogna «cercare ancora...»<sup>83</sup>.

Carla Danani

Università degli Studi di Macerata  
carla.danani@unimc.it

82. C. Formenti, *Felici e sfruttati. Capitalismo digitale e eclissi del lavoro*, Egea, Milano 2011.

83. Cfr. C. Napoleoni, *Cercate ancora*, Editori Riuniti, Roma 1990.