

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



**DIPARTIMENTO DI SCIENZE SOCIALI, POLITICHE E DELLA  
COMUNICAZIONE**

**DOTTORATO DI RICERCA**

in

Scienze della comunicazione, Sociologia, Teoria e Storia  
delle Istituzioni, Ricerca Educativa, Corporeità didattiche,  
Tecnologie e Inclusione

**XV CICLO**

**Coordinatore**

Ch. mo Prof. Annibale Elia

TESI DI DOTTORATO IN  
**CAPITALISMO E IDEOLOGIE DELLA LIBERTÀ**  
**LA LIBERTÀ OLTRE IL CAPITALE**

**Tutor**

Ch. mo Prof. Massimo Pendenza

**Dottoranda**

Vanessa Lamattina

Anno Accademico 2015/2016



## Indice

**Introduzione** p. 9

### **Parte prima**

#### **I mille volti del capitalismo. Approcci classici a confronto**

##### **Capitolo primo.**

##### **Natura e destino del processo economico capitalistico**

Premessa p. 13

1. Sul reinvestimento capitalistico:  
due filosofie morali a confronto p. 14

2. Il 'plusvalore': cuore pulsante del capitalismo p. 20

3. Morte e rinascita del capitalismo p. 27

Conclusioni p. 31

##### **Capitolo secondo.**

##### **Capitalismo e modernità: lo spirito e gli effetti**

Premessa p. 33

1. Capitalismo e società moderna:  
metamorfosi della soggettività p. 33

2. La natura anaffettiva del *Geist* capitalistico p. 42

3. L'espansione della mentalità borghese e  
gli effetti culturali del capitalismo sulla società p. 54
- Conclusioni p. 61

## **Parte Seconda**

### **Origine e sviluppi dell'ideologia capitalista**

#### **Capitolo primo**

#### **Il concetto di ideologia dalle origini alla società dei consumi**

- Premessa p. 64
1. La metamorfosi del concetto di 'ideologia'  
da Marx a Gramsci p. 64
2. Marx tradito dalla storia p.77
3. Il ruolo dello Stato nella costruzione e  
nella diffusione di un pensiero unico p. 87
- Conclusioni p. 95

#### **Capitolo secondo**

#### **Il neoliberismo: verso una ideologizzazione del concetto di libertà**

- Premessa p. 97

1. La radicalizzazione del pensiero liberale in Europa dagli anni Settanta	p. 97
2. Lo Stato neoliberista e l'attacco alle politiche pianificate	p. 103
3. 'Liberi di scegliere'	p. 111
Conclusioni	p. 119

**Parte terza**  
**Forme di resistenza (im)possibili**

**Capitolo primo**  
**Concezioni di libertà dimenticate**

Premessa	p. 121
1. Decostruire il concetto ideologizzato di libertà	p. 122
2. Il concetto di libertà nel pensiero anarchico	p. 125
2.1. Dalla libertà individuale a quella collettiva	p. 128
3. Libertà e uguaglianza: una relazione possibile	p. 136
4. Costruire la libertà: Gramsci e lo 'Stato integrale'	p. 144
Conclusioni	p. 150

**Capitolo secondo**  
**Il modello gramsciano oggi: realtà o utopia?**

Premessa	p. 153
1. Le forme di resistenza dopo Gramsci	p. 153
2. Lo spirito critico contro il neoliberismo	p. 159
3. Un esempio di applicazione del modello pedagogico gramsciano	p. 166
Conclusioni	p. 175
<b>Conclusioni</b>	p. 178
<b>Bibliografia</b>	p. 181



CAPITALISMO E IDEOLOGIE  
DELLA LIBERTÀ

LA LIBERTÀ OLTRE IL CAPITALE





## Introduzione

[...] È un brusio la vita, e questi persi  
in essa, la perdono serenamente,  
se il cuore ne hanno pieno: a godersi

eccoli, miseri, la sera: e potente  
in essi, inermi, per essi, il mito  
rinasce ... Ma io, con il cuore cosciente

di chi soltanto nella storia ha vita,  
potrò mai più con pura passione operare,  
se so che la nostra storia è finita?

Pier Paolo Pasolini, *Le ceneri di Gramsci*, 1954

Fin dalle sue origini il capitalismo ha assunto le caratteristiche di un gigantesco burattinaio, capace di modellare le soggettività a suo piacimento. Per sopravvivere ed espandersi, esso ha avuto bisogno di sostituire ai valori ‘comunitari’ – come direbbe Tönnies – i principi borghesi. Si pensi ad esempio ai processi di moralizzazione dell’interesse e di valorizzazione del lavoro, i due pilastri su cui si erge la società borghese, come hanno mostrato le illuminanti analisi di Weber e di Sombart.

L’idea che nelle società sia determinante la ‘naturalizzazione’ dei valori borghesi per la riproduzione economica del capitalismo è un tassello fondamentale dell’impianto teorico marxiano, in particolare della concezione materialistica della storia. Contrariamente alle numerose tesi ‘riduzioniste’ che hanno mal interpretato il materialismo storico svilendone la natura, Marx attribuisce un ruolo fondamentale alla sovrastruttura, come in seguito hanno dimostrato Engels e Gramsci. Engels, ad esempio, ha posto l’accento sull’efficacia storica dell’ideologia e sul suo ruolo determinante per

la riproduzione dei rapporti di produzione (di sfruttamento) capitalistici. Gramsci, in seguito, ha aggiunto un tassello importante. Oltre a ribadire che per Marx l'ideologia è una 'realtà operante ed effettiva' in contrasto a chi, come Croce, riteneva che l'ideologia fosse per Marx 'illusione', Gramsci ne intercetta addirittura una valenza positiva. Lo studioso sardo ricorda, infatti, la tesi di Marx secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali proprio nel terreno delle ideologie e, grazie anche agli studi su Lenin ed Engels, 'riabilita' il concetto. Per Gramsci l'ideologia diviene un fattore positivo di conoscenza e di costituzione dell'agire storico, uno strumento di costruzione di nuove e più consapevoli soggettività. Da 'falsa coscienza' diviene 'concezione del mondo' e la filosofia della *praxis* ne è la derivazione.

Se la rilettura di Gramsci dell'analisi marxiana sull'ideologia può essere considerata un 'ritorno' a Marx, in seguito, la Russia staliniana, l'avvento dei totalitarismi e la società dei consumi hanno piuttosto contribuito ad un ripensamento della teoria marxiana. Gli studiosi marxisti degli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta (noi abbiamo considerato principalmente gli studiosi della Scuola di Francoforte, Althusser e Bourdieu) esplorano ulteriormente il campo di analisi dell'ideologia contribuendo ad arricchirne il quadro teorico, ma abbandonano l'idea gramsciana della lotta ideologica contro i valori dominanti. La debolezza del marxismo, unita alla capacità del capitalismo di resistere alle innumerevoli crisi che lo hanno attraversato, ha favorito una radicalizzazione sempre crescente dell'ideologia che lo sostiene. Da liberale, l'ideologia capitalista è divenuta 'neoliberale', sdoganando una concezione di libertà sempre più inconciliabile con il principio di uguaglianza.

Nello specifico, dagli anni Settanta, il neoliberismo ha agito affinché la sua concezione di libertà divenisse il criterio fondamentale per stabilire il grado di libertà umana. Con la sua forza disgregatrice ha provveduto a frantumare i sistemi di pensiero organici e coesi da cui erano composte le ideologie, riuscendo in questo modo a confermarsi come la sola ideologia di riferimento per noi tutti, che ne riproponiamo i valori ogni giorno col nostro *modus operandi*.

La tensione libertà/uguaglianza deriva, a nostro avviso, principalmente dal significato attribuito alla libertà dalla corrente di pensiero liberale. Se si tentasse di allargare lo spettro di significazione che tale accezione potrebbe assumere, si noterebbe il particolare e limitato profilo del concetto di libertà tracciato per anni dai sostenitori del capitalismo. Ci si renderebbe conto altresì dell'errata convinzione secondo cui la libertà non possa coesistere con l'uguaglianza e che, pertanto, la soddisfazione dei bisogni individuali non stride obbligatoriamente con quelli della collettività, come risulta dalla concezione marxiana di 'onnilateralità' e da quella gramsciana di 'filosofia della *praxis*'.

L'obiettivo principale di questo lavoro di tesi diviene, dunque, quello di riflettere criticamente sulle forme di resistenza possibili nella complessità del mondo globalizzato sorretto da un'*unica* razionalità, formulando una nuova concezione di libertà e cercando il progetto alternativo adatto ad estenderla.

## Parte Prima

I mille volti del capitalismo.  
Approcci classici a confronto

CAPITOLO PRIMO  
NATURA E DESTINO DEL PROCESSO ECONOMICO CAPITALISTICO

*Premessa*

Il processo economico capitalistico si differenzia dai precedenti sistemi economici per la scissione tra i produttori delle merci e i proprietari dei mezzi di produzione. Tale frattura è stata da taluni percepita come una separazione spontanea di capacità e compiti all'interno del sistema economico e da altri come effetto della depredazione degli uomini sugli uomini. Due visioni nettamente contrastanti che tratteggiano il capitalismo da un lato, come fonte del progresso e della ricchezza, dall'altro, come causa di pauperizzazione e soggiogamento. In entrambi i casi, l'approccio iniziale allo studio sul primo capitalismo è stato prevalentemente economicistico. Forse perché tale approccio è strettamente connesso ad una fase iniziale di 'assestamento', in cui le analisi degli studiosi procedono con circospezione verso la ricerca di un'idea più nitida della natura e dei possibili sviluppi del fenomeno. In tal senso, la riflessione sulla contrapposizione tra le filosofie morali dei due maggiori studiosi classici del capitalismo, A. Smith e K. Marx, è utile al fine di comprendere nella maniera più completa possibile i principali punti di vista sulla natura del capitalismo, sulle conseguenze e gli obiettivi della sua diffusione e, infine, sul suo destino. Un puzzle però, quello composto dagli economisti di tutti i tempi sul capitalismo, mai del tutto completo: in continua evoluzione, il capitalismo si trasforma e si adatta per affrontare le crisi che talvolta ostacolano il suo cammino. Per questo motivo, per quanto l'attenzione sia qui rivolta ai soli studi economici classici (Smith) e neo-classici (Marx) sul processo capitalistico, non ci si può fermare a questi. In questo senso, risulta necessario quantomeno un accenno all'analisi di Schumpeter, il quale, col senno di poi, riuscirà a tirare le somme delle teorie economiche precedenti, e a portare ulteriormente avanti gli studi sul processo economico capitalistico con la sua teoria dello sviluppo.

### 1. *Sul reinvestimento capitalistico: due filosofie morali a confronto*

La struttura economica della società capitalista trae le sue fondamenta dalla dissoluzione di quella feudale ed ha – se non nell’ottica marxiana (Marx, Engels 1848 [2009, p. 233]), secondo cui la società borghese moderna ripropone gli scontri di classe avvicendatisi nelle epoche precedenti – ben poco in comune con quest’ultima. I produttori, trasformati adesso in operai salariati, se da un lato si sono liberati dalla servitù feudale e dalla coercizione corporativa, dall’altro sono stati – per dirla con Marx – ‘depredati’ di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie offerte alla loro esistenza dalle antiche istituzioni feudali (Marx 1867, Vol. I, [2013, p. 898]). Da questo punto di vista il capitalismo si sovrappone ad un processo di polarizzazione della società, nel quale si fronteggiano due specie molto diverse di possessori: da un lato, i proprietari di denaro, di mezzi di produzione di sussistenza, ai quali interessa valorizzare la somma di denaro posseduta attraverso l’acquisto di forza-lavoro; dall’altro, lavoratori liberi, nel senso che non appartengono essi stessi ai mezzi di produzione, come gli schiavi, ma a loro non appartengono neanche i mezzi di produzione, come nel caso del contadino indipendente. In questo processo di scissione tra produttori e mezzi di produzione, la funzione del sovrappiù prodotto dalla forza-lavoro cambia notevolmente. Se nella società feudale esso viene generato mediante il comando diretto del lavoro dei servi e il signore se ne appropria in virtù di un potere strettamente politico che esula da quello di scambio economico venendo in seguito utilizzato per il consumo, nella società capitalista il sovrappiù prende la forma di profitto e viene destinato non al consumo ma all’allargamento della produzione. In questa fase, in cui la produzione di ‘merci per mezzo di merci’ viene sostituita da quella di ‘denaro per mezzo di denaro’, la moneta diventa essenziale al processo di produzione-riproduzione. Il processo economico, un tempo finalizzato ad altro (e rappresentato da Marx con lo schema M-D-M), acquista ora la sua autonomia e diviene fine a se stesso, circolare per l’appunto (nello schema adesso mutato in D-M-D’).

L’economia politica può ora anch’essa costituirsi come disciplina autonoma e sistematica. Gli studi sul sistema di produzione

economico capitalistico di cui possiamo tracciare una sintetica e brevissima successione temporale iniziano nell'epoca classica con i fisiocratici (Quesnay, soprattutto) ai quali seguono principalmente le analisi di Smith e Ricardo, continuano nell'epoca neoclassica con le analisi marxiane, passano per Schumpeter e arrivano fino agli studi moderni. A François Quesnay, massimo esponente della scuola fisiocratica, si deve la nascita di intuizioni ancora oggi insuperate: gli si deve la visione del processo produttivo come processo circolare, di produzione-riproduzione (*Tableau-économique*); il concetto di beni capitali come anticipazioni e quello – seppur ancora approssimativo – di classi sociali. È da considerare che nella metà del Settecento l'economia francese è ancora agricola, retta da rapporti di tipo feudale, in cui solo timidamente iniziano a prendere forma alcune caratteristiche dell'economia capitalistica, come il lavoro salariato. L'abilità dei fisiocratici di intercettare in tale contesto l'imminente esplosione dell'economia capitalista è stata evidenziata dai successivi studiosi. Da Adam Smith *in primis*, il quale ha potuto compiere importanti passi in avanti nell'analisi del processo economico capitalistico. Nell'Inghilterra di Smith, infatti, il capitale si è ormai già pienamente sviluppato e questo gli ha certamente consentito di riconoscere l'esistenza di un sovrappiù in tutte le attività. Il sovrappiù così come concepito da Smith non prende la forma di rendita (come per i fisiocratici) ma di profitto. Tuttavia, le forti contraddizioni, presenti sia nelle analisi smithiane che nelle successive formulate da Ricardo, saranno rilevate dall'impianto teorico marxiano, forse il più coerente e dettagliato tra tutti, al punto da essere considerato un vero e proprio punto di riferimento per coloro i quali, oggi come ieri, si interessano del capitalismo<sup>1</sup>.

La concezione del processo capitalistico come circolare (il cui profitto è cioè destinato all'investimento di nuovo capitale) è stata, tra tutte, quella che ha forse più diviso le posizioni degli economisti classici. Non ci riferiamo qui tanto alle controversie sulla natura del profitto capitalistico – su cui avremo modo di soffermarci più avanti

---

<sup>1</sup> È il caso di Joseph Schumpeter, ad esempio, il quale, nonostante si distacchi da buona parte delle concezioni marxiane e ne evidenzi le prime falle, ne riconosce la grandezza, come dimostrato dai primi quattro capitoli del suo *Capitalismo, socialismo e democrazia*, del 1942.



– quanto piuttosto alla sua funzione: qual è la finalità del reinvestimento e quali le sue conseguenze? A tal proposito, risulta necessario definire i contorni principali delle visioni del mondo di due tra i più influenti economisti di tutti i tempi, Smith e Marx, tenendo conto del loro netto contrasto.

Le due opere principali di Adam Smith – ovvero *Teoria dei sentimenti morali* (1759) e *La ricchezza delle nazioni* (1776) – si possono considerare l'esposizione sistematica rispettivamente dell'etica e dell'economia politica. Come ricorda Claudio Napoleoni (1973, p. 38), le due trattazioni appartengono a un medesimo disegno e, quindi, la comprensione dell'economia politica di Smith appare agevolata laddove risulti chiaro il rapporto con la sua filosofia. Questa si colloca nell'Inghilterra del diciottesimo secolo come reazione al *selfish system* di Hobbes, ossia all'affermazione di uno stato di natura in cui il comportamento umano non ha altro movente possibile all'infuori dell'autoconservazione del singolo, o egoismo. Tale ragionamento ha chiare conseguenze politiche: laddove fosse mai possibile una realizzazione integrale dello stato di natura si verificherebbe una sorta di *bellum omnium contra omnes* e risulterebbe necessario l'intervento coercitivo dello Stato, unico mezzo possibile per contrastare la tendenza naturale alla disgregazione. Secondo tale logica non esiste dunque una società civile che preceda lo Stato, ma è in virtù della costituzione dello Stato stesso che la società si forma, e sussiste solo a patto della rinuncia delle proprie libertà in favore dell'autorità statale. In antitesi a questa filosofia morale e politica troviamo Locke e Hume. In comune con Hobbes, Locke imposta la riflessione partendo dalla concezione di stato di natura ma, in contrasto a Hobbes, egli ritiene lo stato di natura essenzialmente buono, in cui gli eventuali contrasti sarebbero da attribuire non alla natura malvagia dell'uomo, bensì all'insufficiente disponibilità di beni naturali in conseguenza della quale non è possibile una generalizzata proprietà tesa a soddisfare tutti gli uomini. Di qui la necessità di uno Stato che non funga da fonte della società civile, ma che sia il garante del pieno dispiegamento dell'ordine naturale. Un ordine, questo, che prevede dunque delle disuguaglianze insuperabili, che anzi lo Stato deve proteggere: è il liberalismo borghese. Ma c'è in Locke una difficoltà

insita nella contraddizione ravvisata da Napoleoni (*ivi*, p. 41) tra un momento razionalistico iniziale e uno empiristico, dominante nell'intera riflessione e, perciò, fuorviante rispetto al proposito iniziale:

A Hobbes si poteva rispondere pienamente, una volta accettato il suo stesso terreno di partenza, solo definendo con rigore le legge razionale che regge, per ipotesi, lo stato di natura, e solo così si sarebbe poi potuto affrontare con coerenza il conseguente problema del rapporto tra diritto naturale e diritto positivo. Ma quando l'origine della conoscenza venga individuata esclusivamente nell'esperienza sensibile, questa via è evidentemente preclusa, e in Locke sarebbe infatti impossibile trovare una definizione sufficiente di quella legge razionale che dovrebbe dominare il suo stato di natura (*ibidem*).

A questo punto interviene la rivendicazione totalmente empiristica di Hume, il quale, in risposta al sentimento umano da Hobbes descritto come egoistico, parla di 'simpatia', fonte da cui scaturiscono sia i giudizi morali sia i comportamenti virtuosi che spingono gli uomini ad operare non solo per se stessi ma anche per gli altri. Tuttavia, la necessità di riprendere il problema della politica e dello Stato – completamente scomparso con Hume – senza però voler accettare suggestioni razionalistiche come in Locke, condusse alla possibilità di attribuire un ruolo essenzialmente positivo all'egoismo. È proprio quello che fece Smith. Nella teoria smithiana la presenza di un dualismo psicologico nell'uomo – già rilevato dal suo maestro Hutcheson all'Università di Glasgow – favorisce la separazione del comportamento umano in due zone, una morale, in cui l'utilità si consegue mediante la simpatia, l'altra economica, in cui l'utilità si consegue con l'egoismo. In questo caso l'egoismo non risulta affatto una forza disgregatrice, anzi, quando ognuno si applica per conseguire il massimo vantaggio per sé opera contemporaneamente per tutti. Nel suo *La ricchezza delle nazioni* (1776 [1975]), Smith si propone di sistematizzare proprio tali idee. Coerente con questa linea di pensiero sarà dunque l'esaltazione della divisione del lavoro come tendenza al profitto massimo (*ivi*, Libro I, cap. I) e l'opinione positiva rispetto al processo capitalistico circolare, punto da cui eravamo partiti. Il reinvestimento dei profitti risulta secondo quest'ottica proficuo non solo per il capitalista ma anche per la

collettività, la quale, sebbene continui a conservare i caratteri di una società essenzialmente diseguale, può così mirare al continuo progresso. Questa linea di pensiero che attiene essenzialmente al campo del liberalismo classico ha influenzato e continua ad influenzare molti studi sul processo capitalistico. Ai fini della nostra analisi possiamo qui citare Joseph A. Schumpeter, il quale, in antitesi all'idea marxiana di una definitiva polarizzazione della società tra capitalisti e proletari e sostenitore piuttosto dell'idea di una loro collaborazione (Schumpeter 1942, [2001, p. 19]), difende l'idea smithiana di un profitto che garantisce benessere generale. Nel suo *Capitalismo, socialismo e democrazia* leggiamo infatti:

Dal punto di vista dell'analisi economica, il merito maggiore dei classici sta nell'aver rifiutato, insieme con molti altri errori grossolani, l'ingenua concezione che l'attività economica nella società capitalista, in quanto poggia sul movente del profitto, debba per ciò stesso andar contro gli interessi dei consumatori; o, in altri termini, che il far quattrini allontani necessariamente la produzione dal suo scopo sociale; o, infine, che i profitti privati, in se stessi come per la deformazione del processo economico che ne risulta, rappresentino sempre una perdita netta per tutti salvo per chi li incassa, e quindi un vantaggio netto da mieterne con la socializzazione. [...] Inoltre, mi si consenta di aggiungere subito che gli scrittori classici videro anche con chiarezza, sebbene forse esagerandola, la funzione del risparmio e dell'accumulazione, e collegarono il risparmio al saggio di 'progresso' osservato in un modo che è fondamentalmente, seppur solo approssimativamente, esatto (*ivi*, p. 75).

E nonostante Schumpeter non possa essere incasellato in una corrente di pensiero specifica, tanto da precisare prontamente dopo le affermazioni poc'anzi citate che la caccia al profitto massimo non implica necessariamente la lotta per un risultato produttivo massimo come i classici credevano (*ibidem*), possiamo tranquillamente affermare che la sua visione del mondo discende da quella smithiana o liberale e si distacca nettamente dalla visione opposta, ovvero quella marxiana o comunista. Effettivamente, se Smith ha aperto un filone di pensiero, Marx ne ha aperto un altro completamente opposto.

Contrariamente ai filosofi precedenti le cui riflessioni vertevano principalmente su quali caratteristiche deve assumere lo Stato per contrastare il funzionamento spontaneo della società, in Marx la

teoria dello Stato è strettamente connessa alla sua teoria della società, sorta dall'analisi scientifica e dalla critica dei suoi meccanismi economici. Se in Hobbes lo Stato è un garante della giustizia sociale, in Locke un arbitro, in Rousseau espressione della volontà generale, in Kant il fautore dell'obbligo morale, in Hegel il punto d'arrivo finale della società e il dissolvimento della sfera individuale, in Marx lo Stato è piuttosto espressione della società e dei suoi processi. Se quindi negli altri filosofi il nodo della ricerca si sgroviglia nel momento del passaggio da una società naturale 'disordinata' all'istituzione di uno Stato che ne garantisca l'organizzazione, in Marx il processo è invertito. Essendo l'espressione stessa della società naturale fatta di ingiustizie e prevaricazioni, ecco che lo Stato diventa anch'esso un'entità negativa, particolaristica (perché messa a disposizione delle classi dominanti e non della collettività) e violenta (perché non può fare a meno della coercizione per mantenersi vivo). L'emancipazione umana, quindi, corrisponde al suo svincolamento dalla sovrastruttura statale e non, al contrario, dalla subordinazione ad esso. Nell'immaginario marxiano lo Stato è destinato a scomparire e con esso le classi, frutto della polarizzazione creata dalla struttura economica della società. Il processo economico capitalistico nell'ottica marxiana è la riproposizione diretta degli abusi degli uomini sugli uomini ed è quindi il punto da cui partire per mutare l'intero assetto societario anche dal punto di vista sovrastrutturale. Più precisamente, il fatto che il processo economico capitalistico sia circolare è per Marx una chiara prova della funzione particolaristica del capitale laddove l'esistenza del reinvestimento ne rappresenta la perpetuazione. L'idea di pauperizzazione della classe proletaria è strettamente correlata a questo processo e si pone in netto contrasto con l'idea smithiana sopra ricordata di un benessere frutto della circolazione del capitale e in continua espansione. Laddove la sensibilità smithiana si limita a considerare la divisione del lavoro la causa principale del «grandissimo progresso della capacità produttiva del lavoro» (Smith 1776, [1975, p. 79]), Marx osserva piuttosto l'influenza che la separazione dei compiti lavorativi ha sull'operaio da lui definito 'collettivo combinato' il cui intero corpo si trasforma in un organo 'unilaterale' e 'parziale' (Marx 1867, Vol. I, [2013, p. 465; si veda anche Marx, Engels 1848, [2009, p. 249]). Riducendo

l'attività creativa dell'attività autonoma, il capitalismo si pone in netto contrasto con il soggetto, 'alienandolo'. Ma la rivendicazione di una mera eguaglianza di diritto non è la vera aspirazione di Marx secondo cui la denuncia della situazione di disparità prodotte dalla proprietà privata dei mezzi di produzione non deve tramutarsi nella soppressione delle opportunità di differenziazione sociale di ciascuno. In definitiva possiamo asserire che l'intera opera economica marxiana è *volta alla ricerca umanista di una nuova condizione umana*.

Le due opposte visioni del mondo qui messe brevemente in risalto hanno ispirato la genesi di teorie di ogni genere, dalle più estremiste a quelle più moderate, in un continuo scontro di idee spesso ridotte miseramente alla lotta 'comunismo' *versus* 'liberalismo'. L'esigenza di categorizzare i pensieri ci porta talvolta a ingabbiare riflessioni che invece seguono orizzonti molto più vasti, come nel caso di Smith e Marx, ai quali non sfugge il carattere talvolta contraddittorio del pensiero e di cui tentiamo ora un'analisi più approfondita. Più precisamente, sulla natura del profitto capitalistico e sulle ripercussioni che esso ha sulla collettività.

## *2. Il 'plusvalore', cuore pulsante del capitalismo*

Abbiamo avuto già modo di notare come il giudizio degli studiosi del processo economico capitalistico sulla funzione e sulle conseguenze del reinvestimento sia strettamente connessa alla propria visione del mondo. In essi troviamo però, oltre alla riflessione filosofica, anche la necessità di dimostrare le proprie tesi al fine di renderle scientifiche e incontrovertibili. È il caso dell'analisi sulla 'natura del profitto capitalistico' che ha visto avvicinarsi molte riflessioni dai fisiocratici in poi. Ciò a cui lo sguardo degli studiosi tende è: perché il capitalista decide di reinvestire? È forse perché vale la formula marxiana  $D-M-D'$ , la quale mostra come il fine sia ottenere un valore maggiorato rispetto a quello della merce precedentemente introdotta nella produzione? Di che natura è questo sovrappiù?

In realtà, i fisiocratici avevano già previsto nel loro impianto teorico l'idea di un prodotto netto come reddito residuale. Tuttavia,

se da un lato, viene rilevata la funzione determinante dell'ordinamento di tipo capitalistico per la produzione massima di tale residuo, dall'altro, il prodotto netto è identificato con la rendita fondiaria, con esclusione del profitto, ovvero del reddito generato proprio dal processo capitalistico. Inoltre, non viene stabilito nessun collegamento tra l'anticipazione del capitale e il profitto, limitandone il fenomeno alle sole attività agricole, con esclusione dell'attività manifatturiera. Come nota giustamente Napoleoni (1973, p. 53), se il potere di produrre prodotto netto viene fatto risiedere solo nelle doti naturali della terra allora:

a) solo nell'agricoltura è possibile la formazione di prodotto netto;

b) di conseguenza, l'applicazione della più avanzata forma di organizzazione del processo produttivo, ovvero il capitalismo, ha senso solo nell'agricoltura;

c) il prodotto netto spetta solo al proprietario dei poteri produttivi del suolo il quale lo assorbe sotto forma di rendita;

d) il capitale rimane così una realtà distaccata dall'elemento che originariamente dà luogo alla capacità di produrre prodotto netto.

Come rilevato da Marx in più parti del suo *Storia delle teorie economiche*, Adam Smith riesce a superare i limiti derivanti da tale teoria e a compiere grandi passi in avanti nella concettualizzazione di un 'plusvalore' capitalistico. Se per i fisiocratici è la terra a creare plusvalore, il quale si risolve in un'eccedenza della materia organizzata prodotta su quella consumata, in Smith è la quantità di lavoro necessario alla trasformazione di un prodotto a creare valore. Marx ricorda: «nei fisiocratici il plusvalore appare quindi solo nella forma di rendita fondiaria. Nello Smith, rendita fondiaria, profitto e interesse non sono che forme diverse del plusvalore», il quale, per Smith, «non è altro che una parte di questo lavoro, di cui i proprietari delle condizioni oggettive del lavoro si appropriano nello scambio col lavoro vivo» (Marx 1905, [1954, p. 149). Pur seguendo la direzione tracciata precedentemente dai fisiocratici, Smith, in altre parole, libera il plusvalore da false rappresentazioni, ovvero da quelle concezioni che riducono il 'valore' al 'valore d'uso' del lavoro e non al tempo del lavoro. Ci torna utile a tal proposito ancora una volta l'analisi marxiana:

I fisiocratici, nella loro falsa concezione che soltanto il lavoro agricolo sia produttivo, giustamente mettevano in evidenza che, dal punto di vista capitalistico, è produttivo soltanto il lavoro che crea un plusvalore, e lo crea non per se stesso, ma per il proprietario dei mezzi di produzione; che è produttivo il lavoro che crea un *produit net* non per se stesso, ma per i proprietari fondiari. [...] Ma a loro volta concepiscono erroneamente questo *produit net*: lo scorgono là dove resta una quantità di grano maggiore di quella consumata dall'operaio e dall'affittuario. Ma resta anche più panno di quanto ne serva ai fabbricanti di panni (operai e imprenditori) per il proprio abbigliamento. [...] Adam Smith libera questo concetto dalla falsa rappresentazione che nei fisiocratici vi è connessa (*ivi*, p. 250).

Più precisamente, in Smith l'attribuzione al lavoro circa la capacità di creare prodotto netto ne rende possibile l'individuazione in ogni branca dell'attività economica, sebbene rimanga qua e là nella sua teoria qualche residuo fisiocratico, come quando il lavoro impiegato nella terra viene considerato ad esempio più produttivo di qualsiasi altro (Napoleoni 1973, p. 72). Una seconda conseguenza del ragionamento smithiano risiede nell'impossibilità di considerare l'intero prodotto netto come appartenente al proprietario della terra. Nella società economica tratteggiata da Smith, il prodotto complessivo, in quanto frutto del lavoro produttivo, contiene un salario che reintegra il mantenimento e la riproduzione del lavoro stesso, laddove il sovrappiù serve a remunerare la rendita del proprietario e il profitto del capitalista, entrambe definite da Smith come 'deduzioni dal prodotto del lavoro'. Lo studioso scozzese introduce cioè una teoria del valore che è in effetti una teoria del valore-lavoro, da egli stesso definito *labour commanded*. Se nella società primitiva il valore di scambio della merce è uguale alla quantità di lavoro contenuto in essa, nel passaggio ad uno stadio più evoluto con profitto e rendita, la quantità di lavoro che una merce può comandare è maggiore della quantità di lavoro in essa contenuta, visto che alla quantità di lavoro acquistata da quella parte del valore della merce corrispondente ai salari sarà aggiunta anche la quantità di lavoro acquistata da quella parte del valore della merce che corrisponde a profitto e rendita. A questo punto è chiaro che la determinazione dei valori di salari, rendita e profitto risulta essenziale ai fini della formulazione di una teoria del valore di scambio. Veniamo qui ad uno dei limiti di Smith: egli non riesce a

formulare una teoria del valore di scambio in cui vengano determinati valori a partire da elementi che non dipendano essi stessi dai valori. Come più precisamente Marx evidenzia:

Ho già dimostrato [...] come lo Smith oscilli nella determinazione del valore di scambio, e cioè come la determinazione del valore delle merci mediante la quantità di lavoro necessaria a produrle, venga ora confusa e ora sostituita col *quantum* di merce necessario all'acquisto di un determinato *quantum* di lavoro vivo, o, ciò ch'è lo stesso, col *quantum* di lavoro vivo necessario all'acquisto di un determinato *quantum* di merce. In questo caso egli fa del valore di scambio del lavoro la misura del valore delle merci. In realtà prende come misura il salario, poiché esso è uguale al *quantum* di merce acquistato con un determinato *quantum* di lavoro vivo, o eguale al *quantum* di lavoro che può essere acquistato con un determinato *quantum* di merce. Il valore del lavoro, o piuttosto della forza lavoro, muta al pari di quello di tutte le altre merci, e non differisce specificamente in nulla dal valore delle altre merci. Il valore è preso qui come misura e fondamento esplicativo del valore: è dunque un giro vizioso (Marx 1905 [1954, pp. 130-131]).

La teoria smithiana presenta delle forti carenze laddove non riesce a distinguere il valore della forza lavoro dalla sua valorizzazione. Punto nodale questo, non affatto sottovalutato nella teoria marxiana secondo cui il valore della forza lavoro è determinato dal tempo di lavoro necessario alla produzione e alla riproduzione. In quanto valore, la stessa forza lavoro rappresenta soltanto una determinata quantità di lavoro sociale medio in essa *oggettivato*. E la forza lavoro non esiste se non come attitudine dell'individuo vivente, la cui esistenza è il presupposto della sua produzione. La produzione della forza lavoro consiste nella sua conservazione e, quindi, nel rinnovo del suo processo vitale. Si può adesso stabilire che «il tempo di lavoro necessario alla produzione della forza lavoro si risolve quindi nel tempo di lavoro necessario a produrre questi mezzi di sussistenza: ovvero, il valore della forza lavoro è il valore dei mezzi di sussistenza necessari alla conservazione del suo possessore» (Marx 1867, Vol. I, [2013, pp. 264-265). E – prosegue Marx (*ivi*, pp. 265-266) – siccome il possessore della forza-lavoro è mortale, la somma dei mezzi di sussistenza necessari alla produzione della forza lavoro include perciò i mezzi di sussistenza degli uomini di ricambio, cioè dei figli dei lavoratori. Ma per produrre una forza di lavoro sviluppata e competente occorre una certa formazione che costa a sua



volta una somma maggiore o minore di equivalenti in merci. Possiamo quindi finalmente stabilire che il valore della forza lavoro si risolve nel valore di una certa somma di mezzi di sussistenza e quindi varia col valore di tali mezzi (*ivi* p. 266). Tale valore non può però essere confuso con la valorizzazione della forza lavoro. In altre parole, i costi di mantenimento giornalieri della forza lavoro e il lavoro vivo che essa può fornire sono due grandezze totalmente diverse. Marx (*ivi*, p. 291) chiarisce: «il fatto che, per mantenere in vita l'operaio durante 24 ore, occorra *una mezza giornata lavorativa*, non gli impedisce affatto di lavorare *una intera giornata*. Dunque il *valore* della forza lavoro e la sua *valorizzazione* nel processo lavorativo sono due grandezze diverse».

L'incapacità di Smith di individuare una differenza così nodale per l'intero ragionamento sul plusvalore lo confonde al punto da scambiare il plusvalore col profitto. Alla luce delle forti contraddizioni che caratterizzano l'intera teoria smithiana sul plusvalore, Marx evidenzia come lo studioso faccia inizialmente coincidere il plusvalore col valore che gli operai aggiungono alla materia prima oltre al valore aggiunto in cambio del salario ricevuto, ma poi, in un'improvvisa inversione di rotta, non descrive più il profitto con la natura del plusvalore, ma con l'interesse del capitalista:

Adam Smith riduce all'inizio il plusvalore, l'eccedenza che l'imprenditore realizza sulla massa di valore necessaria a ricostituirgli il suo capitale, alla parte del lavoro che gli operai aggiungono alla materia prima in più del *quantum* che ricostituisce i loro salari. Dopo aver fatto saltar fuori questa eccedenza semplicemente dalla parte del capitale che è investita in salario, la concepisce immediatamente sotto la forma di profitto, cioè non in rapporto alla parte del capitale da cui essa risulta, ma come eccedenza sul valore totale del capitale anticipato [...] Egli concepisce dunque il plusvalore direttamente sotto la forma di profitto (Marx 1905 [1954, p. 155]).

Inoltre, il fatto di considerare il capitale e la proprietà fondiaria come fonti indipendenti del valore di scambio, come le 'sorgenti originarie', conduce Smith nuovamente in errore. Come successivamente verrà mostrato da Marx (*ivi*, p. 158), il capitale in sé non produce alcun valore, esso è produttivo solo in quanto rapporto, in quanto costringe il lavoro salariato a fornire pluslavoro, in quanto

eccita la forza produttiva del lavoro a creare plusvalore relativo. Esso è – si legge ne *Il capitale* (1867, Vol. I., [2013, p. 337]) – «lavoro morto che si rianima, a guisa di vampiro, solo assorbendo lavoro vivo; e tanto più esso vive, quanto più ne succhia». In conclusione, possiamo dire che sebbene da Smith si dipartano tutte le linee della ricerca successiva ed è per questo motivo considerato uno dei più grandi economisti di tutti i tempi, egli – come nota Napoleoni (1973, pp. 83-83) – non ha risolto in modo soddisfacente nessun problema da lui stesso posto in essere. Come abbiamo visto, Marx riesce con la sua teoria del plusvalore ad essere molto più coerente e a fornire una chiara definizione della sua funzione, in gran parte già enucleata nella sua critica a Smith qui riportata. Per concludere, l'intero nocciolo della questione risiede a nostro avviso nelle pagine de *Il capitale* (1867, Vol. I., [2013, pp. 338-339) in cui Marx si addentra in un figurato botta e risposta tra capitalista e proletario. Ed ecco che la legge dello scambio delle merci a cui il capitalista si richiama entra in lotta con le ragioni del proletario, il quale, riappropriandosi d'un tratto della propria forza, si esibisce nella mente geniale di Marx in un monologo chiarificatore:

Ciò che tu guadagni in lavoro, io perdo in sostanza del lavoro. L'uso della mia forza lavoro e il suo *depredamento* sono due cose affatto diverse. Se il periodo medio di vita di un operaio medio, data una misura di lavoro ragionevole, ammonta a trent'anni, il valore della mia forza lavoro, che tu mi paghi un giorno dopo l'altro, è  $= \frac{1}{365 \times 30}$  ovvero ad  $\frac{1}{10950}$  del suo valore complessivo. Ma, se tu la consumi in 10 anni, mi paghi giornalmente  $\frac{1}{10950}$  del suo valore complessivo invece di  $\frac{1}{3650}$ , quindi soltanto  $\frac{1}{3}$  del suo valore quotidiano; insomma, *rubi* ogni giorno  $\frac{2}{3}$  del valore della mia merce: paghi la forza lavoro di un giorno mentre consumi quella di tre. Ciò è contro il nostro contratto e la legge dello scambio di merci. Esigo quindi una giornata lavorativa di lunghezza *normale*, e la esigo senza fare appello al tuo cuore, perché, in questioni di borsa, il sentimento tace. Tu potrai essere un cittadino modello, magari socio della lega per la protezione degli animali, per giunta in odore di santità; ma, in petto alla *cosa* che tu rappresenti nei miei confronti, non batte nessun cuore. Quello che sembra battervi, in realtà è il *palpito del mio cuore*. Esigo la *giornata lavorativa normale*, perché, come ogni altro venditore, esigo il valore della mia merce (*ivi*, p. 339).

La teoria del valore-lavoro di Marx sembra oggi essere stata messa definitivamente da parte principalmente per due ordini di motivi. In

primo luogo per un problema di cui lo stesso Marx è consapevole già durante la stesura del primo libro de *Il capitale*, ovvero: il valore della merce prodotta e il prezzo con il quale questa viene venduta coincidono? Il dubbio proviene dal rapporto tra domanda e offerta in regime capitalistico. Si sa infatti che la domanda non è pianificata e potrebbe perciò essere inferiore o superiore alla quantità prodotta influenzando notevolmente il prezzo della merce. Il secondo problema attiene invece alle nuove tecniche di produzione robotizzate grazie alle quali si riesce a produrre una quantità di valore maggiore con meno lavoro. Ma se per Marx il valore della merce è legato alla quantità di lavoro necessario per produrla allora come si spiega tale processo? Se, dunque, l'intento di Marx era quello di fornire una spiegazione scientifica dello sfruttamento attraverso una misurazione oggettiva basata sulla quantità di lavoro incorporato nelle merci, allora col senno di poi si può affermare che il suo proposito è fallito. Ne rivela le falle già Schumpeter (1942, [2001, pp. 26-27-28]), il quale categoricamente dichiara insostenibile la dottrina del plusvalore marxiana.

Tuttavia, l'impossibilità di misurare scientificamente lo sfruttamento non significa che esso non sia ancora presente all'interno del sistema di produzione capitalistico oggi globalizzato. L'indebolimento delle difese del mondo del lavoro, ad esempio, rivelato in primo luogo con il processo di de-sindacalizzazione, ne facilita inevitabilmente lo sviluppo ed è conseguenza diretta di una sostanziale ridefinizione dell'intero tessuto economico (Boltanski, Chiappello, 1999, [2014, p. 342]). La precarizzazione del lavoro e lo sviluppo del subappalto consentono di retribuire solo il tempo effettivo di lavoro escludendo i tempi morti, la formazione e le pause in precedenza parzialmente integrate nella definizione della giornata lavorativa; l'esternalizzazione permette poi di aumentare l'intensità del lavoro utilizzando la pressione del mercato, presentato come un fattore esterno e non controllabile; l'individualizzazione delle situazioni di lavoro, specialmente in termini di remunerazione, ha permesso di esercitare un potere maggiore sui lavoratori presi singolarmente ottenendo una più efficace forma di pressione (*ivi*, p. 319). Ma oltre agli innumerevoli esempi che potremmo qui riportare e che sono oggi sotto gli occhi di tutti, vogliamo ora porre in

evidenza il nuovo volto dello sfruttamento, abilmente tratteggiato da Boltanski e Chiappello nel loro *Il nuovo spirito del capitalismo* (ivi, p. 324). Esso consiste in definitiva nella colossale differenza tra lo sviluppo di nuove competenze del lavoratore e la sua remunerazione:

lo sfruttamento è rafforzato dal fatto che sono messe al lavoro capacità umane (di relazione, di disponibilità, di flessibilità, di coinvolgimento affettivo, di impegno ecc.) che il taylorismo, proprio perché trattava gli uomini come macchine, non cercava e non era in grado di cogliere. La messa all'opera delle qualità umane implica la dissociazione, inserita nel diritto, tra lavoro e lavoratore. Il lavoratore sempre più spesso impegna nello svolgimento delle sue mansioni capacità generiche o competenze sviluppate al di fuori dell'impresa che, di conseguenza, sono sempre meno misurabili in termini di ore di lavoro, e questo per un numero sempre maggiore di lavoratori. [...] Tenuto conto delle attuali condizioni del mercato del lavoro e dei sistemi di gestione della remunerazione su base generazionale, i datori di lavoro hanno l'opportunità di reclutare personale ultra qualificato che pagano come un lavoratore scarsamente scolarizzato fingendo di non rendersi conto del reale apporto fornito da questa sovra qualifica. Alla tendenza verso uno sfruttamento sempre più profondo dell'insieme delle capacità dei lavoratori in quanto persone, corrisponde così, paradossalmente, la tendenza a diminuire i costi salariali.

La condizione socio-economica in cui versa la società attuale è la dimostrazione che il pensiero di Marx non è morto. Al contrario, esso è più che mai vivo e il tentativo di una sua 'attualizzazione' – presente in numerosi studi come, ad esempio, in questo di Boltanski e Chiappello appena citato – ne è la prova.

### *3. Morte e rinascita del capitalismo*

Nell'impianto teorico marxiano lo sfruttamento è destinato a scomparire per la spontanea e naturale tendenza del capitale ad autodistruggersi. La 'distruzione creatrice' insita nel processo economico di tipo capitalistico non si riferisce tanto al lento processo di presa di coscienza della classe proletaria, quanto al carattere irrazionale e anarchico del capitalismo la cui organizzazione risulta incompatibile con qualsiasi forma di pianificazione. Secondo l'ottica marxiana, la cieca logica della valorizzazione del capitale, disattenta alla soddisfazione dei bisogni concreti, espone quest'ultimo ad

inevitabili e ricorrenti crisi economiche. La crisi della sovrapproduzione ne è un esempio: la capacità produttiva del capitale è tale da metterlo in grado di produrre una quantità di beni eccedente la domanda effettiva. Ma secondo la teoria dello sviluppo marxiano tali crisi non sono altro che il naturale corso del capitalismo, che nasce e muore per mezzo della violenza. Non bisogna mai tralasciare in Marx l'aspetto della depredazione che il capitale esercita già dalla sua nascita. Non a caso il ciclo del capitale ha inizio con l'accumulazione originaria, frutto dell'assassinio, della violenza e del soggiogamento perpetrato dai primi borghesi nei confronti di contadini e artigiani costretti ad abbandonare le proprie proprietà per divenire forza lavoro nelle prime fabbriche (Marx 1867, Vol. I., [2013, cap. XXIV]). Il capitale segue poi uno sviluppo nel momento in cui, da una situazione di libera concorrenza, prende le forme di un oligopolio fino a giungere al definitivo monopolio e quindi al processo di concentrazione del capitale. Tale affluenza di ricchezza nelle mani di un solo monopolio avrebbe spinto un numero molto alto di classi sociali all'inedia, fino alla loro convergenza con la classe proletaria. Inoltre – e questa risulta essere davvero una delle previsioni più lungimiranti dello studioso di Treviri – nel volume III de *Il capitale*, in particolare nel capitolo XXVII, egli descrive l'emergere di una classe di *manager* industriali la cui presenza avrebbe influito nella scissione tra proprietà e controllo dei mezzi di produzione. È la nascita della società per azioni che permette di soppiantare l'industria privata, consentendo la nascita del capitale finanziario.

La tanto agognata morte del capitale per Marx è dunque frutto dello sviluppo spontaneo del capitalismo, le cui contraddizioni indeboliscono di anno in anno la sua struttura, immiserendo esponenzialmente le masse che attraverso la rivoluzione proletaria trascineranno l'umanità nella definitiva liberazione dal soggiogamento fisico e spirituale dell'uomo sull'uomo.

Le teorie della miseria crescente e del ciclo economico marxiane sono state criticate da Schumpeter (1942, [2001, cap. III]), il quale, dopo aver disapprovato le considerazioni troppo ottimistiche o pessimistiche, ne ha 'salvato' altre, tentando – senza riuscirci – un definitivo superamento della teoria neoclassica. Ciò che Schumpeter

ci lascia in eredità è una teoria dello sviluppo economico e della distruzione creatrice del capitalismo speculare a quella di Marx, in cui ‘speculare’ significa per noi molto simile nella previsione ma molto differente nell’intenzione. Se il superamento del processo economico capitalistico è per Marx il fine ultimo a cui l’uomo deve tendere, Schumpeter ne prevede il superamento con angoscia. Come notato da Forte (2001, p. xxx), quando Schumpeter nel suo *Capitalismo, socialismo e democrazia* risponde «no, non lo credo» alla domanda «può il capitalismo sopravvivere?» è mosso da una sorta di tristezza angosciata. In effetti, la riflessione schumpeteriana sulla distruzione creatrice del capitalismo prende le mosse da una concezione dello sviluppo molto differente da quella marxiana. Bisogna innanzitutto considerare il suo *Teoria dello sviluppo economico* come un testo di grande portata innovativa, nonostante i rilievi critico-analitici che può suscitare in alcuni punti. Con il suo approccio dinamico, Schumpeter mette in discussione l’approccio statico rappresentato dal flusso circolare, in cui avviene la riproduzione invariata di un sistema economico pensato sulla base dello scambio, ossia di un sistema in cui prevalgono la proprietà privata, la divisione del lavoro e la libera concorrenza. L’insufficienza di tale approccio risiede nella carenza di una riflessione sul mutamento, oltre che sulla crescita. La semplice crescita non provoca infatti fenomeni qualitativamente nuovi, ma solo processi di adattamento, peraltro quasi impercettibili, e quindi incapaci di produrre dal loro interno lo sviluppo (Zanini 2000, p. 85). Il passaggio analitico dalla semplice crescita allo sviluppo diviene quindi una deviazione dal cammino della teoria tradizionale necessaria per affrontare la trattazione di nuovi problemi del capitale, del credito, del profitto imprenditoriale e delle crisi nel capitalismo moderno. Con ‘sviluppo’ Schumpeter intende i mutamenti della vita economica che non sono imposti dall’esterno ma che scaturiscono dall’interno, rivoluzionando incessantemente la struttura economica e distruggendo senza tregua l’antica fabbrica per crearne una nuova, in un continuo processo di distruzione creatrice (Schumpeter 1942, [2001, p. 83]). Ma queste ‘scosse’ dell’equilibrio statico precedentemente vigente non derivano dal consumatore – che peraltro nell’ottica schumpeteriana (*ivi*, 131) non gode di alcuna

autorità – bensì dalla sfera industriale, in cui mutamenti spontanei e discontinui generano nuove combinazioni (o innovazioni) dei mezzi di produzione. Più precisamente, i fautori di nuove combinazioni dei mezzi di produzione sono gli imprenditori, grazie ai quali prende vita l'impresa. Essi – come nota giustamente Zanini (2000, p. 94) – nell'ottica schumpeteriana, e differentemente da Marx, non esercitano una professione, né formano una classe sociale; si è imprenditori sin tanto che si è capaci di produrre innovazione. Tale capacità è però subordinata alla continua ricerca di progresso economico, e laddove la personalità e la forza di volere si trovano a cozzare con ambienti ormai assuefatti alla trasformazione economica e il progresso tende a spersonalizzarsi e ad automatizzarsi, ecco che la sua forza originaria s'indebolisce:

se l'evoluzione capitalistica – sostiene Schumpeter (1942, [2001, pp. 136-137]) – cessa o diviene completamente automatica, la base economica della borghesia industriale finirà per ridursi a stipendi come quelli pagati per il lavoro amministrativo corrente, a parte i residui di quasi-rendite e di guadagni monopoloidi che è verosimile durino ancora per qualche tempo. Poiché l'intrapresa capitalistica, per le stesse sue realizzazioni, tende ad automatizzare il progresso, concludiamo anche che tende a rendersi superflua – a sfasciarsi sotto le sue stesse conquiste. L'unità industriale gigante perfettamente burocratizzata soppianta non solo l'azienda piccola e media e ne “espropria” i proprietari, ma soppianta in definitiva l'imprenditore ed espropria la borghesia come classe destinata a perdere tanto il suo reddito, quanto (cosa molto più importante) la sua funzione.

Ciò che accomuna l'analisi schumpeteriana a quella marxiana è l'idea di una tendenza autodistruttiva del capitale. Per Schumpeter (*ivi*, pp. 415-416), le ragioni per credere che l'ordine capitalistico tenda ad autodistruggersi e che il socialismo centralista ne sia un erede apparente sono principalmente quattro. Innanzitutto, il successo della classe imprenditoriale nello sviluppare le forze produttive negli Stati Uniti e il fatto che questo successo abbia migliorato la posizione economica di tutte le classi ha paradossalmente minato la posizione sociale e politica della suddetta classe, ormai passibile di burocratizzazione; essendo razionale, l'attività capitalistica tende ad estendere tale *forma mentis* distruggendo le strutture gerarchiche che sono essenziali per la sua sopravvivenza; la concentrazione della classe degli operatori

economici nei compiti di fabbrica e d'ufficio ha contribuito alla nascita di un sistema politico e di una classe intellettuale la cui struttura e i cui interessi hanno determinato un atteggiamento di ostilità nei confronti della grande azienda; ne risulta che il sistema di valori della società capitalistica perde presa sullo stesso strato capitalistico.

Differentemente da quanto previsto da questi studiosi non abbiamo ancora assistito al declino definitivo del capitalismo. Forse perché siamo ancora nella fase da Marx definita 'critica'? Oltre a servirsi del termine 'crisi' nel suo significato ordinario e a utilizzarlo per le crisi del 1825 e del 1847, lo studioso di Treviri lo impiega per descrivere la fase di lento declino che avrebbe preceduto il definitivo tramonto del capitalismo. In tale fase il capitalismo comincia a funzionare con attriti sempre maggiori, trascinandosi claudicante fino al suo definitivo crollo. E dunque, è forse questa la fase che caratterizza il capitalismo dei nostri giorni?

### *Conclusioni*

Nel quadro qui tracciato di alcune tra le più importanti analisi economiche del passato si è potuta notare l'evoluzione del pensiero economico sul capitalismo, nel senso di una progressiva estensione e acquisizione di capacità di interpretazione del processo capitalistico parallelamente al suo consolidamento sempre più notevole di anno in anno. Tuttavia, questa evoluzione non deve essere intesa come un processo lineare, senza grandi distinzioni e fratture. Anzi, sono proprio le importanti differenze di approccio a permettere tale sviluppo: l'esposizione di dubbi e critiche, talvolta anche aspre, nei confronti delle teorie economiche precedenti ha favorito la continua ricerca di approfondimenti, chiarimenti e riflessioni. È il caso della teoria del valore-lavoro e del plusvalore, che, solo dopo molto tempo, hanno trovato la dimensione più stabile nell'apparato teorico costruito da Marx. Tuttavia, l'analisi marxiana non deve affatto essere considerata il punto d'arrivo degli studi sul capitalismo, essa ne rappresenta semmai il punto di partenza. Il capitalismo non è infatti un fenomeno statico, come bene ha evidenziato Schumpeter



nel suo *Teoria dello sviluppo economico*. Il capitalismo è inafferrabile, in continua evoluzione e supera la lungimiranza – per quanto oculata sia – di qualsiasi studioso, di ieri e di oggi. Le riflessioni di Marx e di Schumpeter sul carattere autodistruttivo del capitalismo ne sono la prova. Contrariamente alle previsioni schumpeteriane ad esempio, il capitalismo degli anni Cinquanta non si è affatto dissolto in un sistema socialista centralizzato, anzi, per quanto variamente controllato, si è sviluppato in un fiorente neocapitalismo. I sindacati operai – ricorda Forte (2001, p. XXXI) – hanno ottenuto alti salari, con cui hanno alimentato i consumi di massa, senza scardinare la logica del sistema. I partiti socialdemocratici hanno sostenuto riforme maggiori di quelle ritenute possibili da Schumpeter, appesantendo i modelli economici con l'ipoteca di crescenti debiti pubblici, ma il cavallo del capitalismo ha continuato a correre e, sia pure ansimando, è tutt'ora sano. Anzi, trasformandosi in 'turbo capitalismo' dagli anni Settanta, ha rivoluzionato ulteriormente l'assetto economico e sociale dell'intero globo. Molti studiosi si chiedono come il capitalismo possa continuare a sopravvivere alle mostruose crisi succedutesi di continuo negli ultimi decenni, e se la sua fine non possa essere decretata dai limiti delle risorse naturali di cui il capitalismo può disporre, come ad esempio hanno dimostrato gli studi di Harvey e in particolare il suo *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, del 2010. Viceversa, la sua capacità di risorgere continuamente fino a divenire oggi 'finanzcapitalismo', secondo la definizione di Luciano Gallino (2011), e la sua abilità di 'guadagnare tempo' (Streeck 2010), disponendo di misure di qualunque tipo pur di evitare il crollo definitivo, ci deve far riflettere sul costo umano della sua sopravvivenza.

## CAPITOLO SECONDO

### CAPITALISMO E MODERNITÀ: LO SPIRITO E GLI EFFETTI

#### *Premessa*

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, dalla modernità in poi il capitalismo è stato prevalentemente l'oggetto d'indagine degli economisti, i quali ne hanno principalmente studiato gli effetti economici sulla collettività. Con il tempo, esso si è però espanso e radicato nelle società al punto da mutarne il funzionamento tradizionale. Sono iniziati così a fiorire gli studi sul carattere culturale del capitalismo, oltre cioè quello economico. Le analisi di studiosi come Tönnies e Simmel ci mostrano ad esempio quanto il capitalismo abbia inciso sul cambiamento della percezione della realtà e sulla nascita di nuove coscienze tra gli individui. Nella descrizione del passaggio da una società tradizionale ad una moderna questi studiosi, come altri del resto, hanno cercato di cogliere i caratteri essenziali del nuovo mondo interrogandosi sulla possibile origine del nuovo *Geist* capitalistico. Tale nuovo spirito, per Weber e Sombart, ad esempio, sembra essersi incarnato nelle menti degli uomini mutandone in definitiva l'intera esistenza. Da qui i loro interrogativi: la domanda non è più su quanta ricchezza il capitalismo sia in grado di produrre ma su quale sia l'origine dell'*ethos* che si è impossessato degli uomini, quali i cambiamenti culturali prodotti, come sono cambiate le relazioni tra gli uomini e quale effetto abbia sortito l'allargamento dei confini sociali che da comunitari sono diventati ora societari, nonché su quello del progresso tecnico rispetto a quello culturale.

#### 1. *Capitalismo e società moderna: metamorfosi della soggettività*

Considerata da molti storici una delle cause scatenanti del cambiamento cruciale che ha infine condotto all'avvento della modernità nel suo complesso, la rivoluzione industriale (la cui nascita viene convenzionalmente collocata nel periodo 1780-1830) è

stata l'oggetto di studio privilegiato di molti ricercatori. Le molteplici novità introdotte dall'industria si prestano, infatti, alle analisi di diversa provenienza culturale. *In primis*, l'industria costituisce un trapasso storico nella storia del lavoro e dei lavoratori per la fondazione di un nuovo rapporto definito da Marx (1867) 'di produzione capitalistico'. Per la prima volta, tale rapporto si instaura tra due soggetti egualmente liberi, l'uno di impiegare il proprio capitale a rischio, l'altro di vendere la propria forza-lavoro a tempo, e ciò contribuisce ad istituire un ordine sociale, oltre che economico, completamente riformato. In effetti, potremmo considerare lo sviluppo della sociologia come profondamente legato all'affermazione della modernità. Particolare rilievo nelle analisi sociologiche ha ad esempio assunto il passaggio dalla pre-modernità alla modernità, nello specifico per ciò che concerne il modo in cui la società o, in taluni casi sarebbe meglio dire gli individui, hanno recepito i cambiamenti e come, di pari passo, la loro stessa percezione del mondo sia mutata. Si configura quindi una diversa prospettiva di analisi: il capitalismo non più oggetto di studio in quanto ordine economico, bensì come fonte di cambiamento sociale e causa primaria della nascita di un nuovo uomo, il borghese.

L'attenzione ora rivolta prevalentemente alle mutate azioni e percezioni degli individui deriva chiaramente dalla necessità di espletare al meglio la funzione stessa della sociologia, da Weber definita la scienza che «si propone di intendere in virtù di un procedimento interpretativo l'agire sociale, e quindi di spiegarlo *causalmente* nel suo corso e nei suoi effetti» (1922, [1961, p. 4], Vol. I, *corsivo nostro*). Secondo l'ottica weberiana essa è dunque una scienza 'generalizzante', nel senso che cerca regole *generali* del divenire servendosi delle astrazioni o tipi 'puri' (cioè tipi ideali) (*ivi*, pp. 17-18). Distaccandosi dunque dalla realtà attraverso l'elaborazione di modelli, la sociologia si propone di spiegarla e di ordinarla concettualmente (*ivi*, p. 18). Ma l'oggetto di analisi della sociologia conduce lo studioso di fronte alla consapevolezza dei limiti derivanti innanzitutto dall'impossibilità di procedere ad un'analisi completamente valutativa del dato fenomeno sociale – data la presenza dei riferimenti al valore dal quale lo studioso trae inevitabilmente la *sua* interpretazione dell'agire sociale – e, in

secondo luogo, dall'inattuabilità di fornire una spiegazione completamente esaustiva di esso. Invero, in antitesi alle scienze naturali, la storia non è retta da un determinismo causale giacché ogni fatto storico è sempre il prodotto di una concatenazione di circostanze la cui importanza nella formazione finale di un dato fenomeno deve essere valutato dalla sociologia non come nesso causale 'necessario' ma in quanto nesso 'adeguato', attraverso la sostituzione della relazione causa-effetto – propria delle scienze naturali – con quella di mezzo-scopo. La spiegazione *causale* dell'agire sociale a cui Weber fa riferimento nella definizione di sociologia si potrebbe dunque sostituire con quella in termini *condizionali*, nel senso che per un dato fenomeno sociale al massimo possiamo individuare le condizioni ritenute essenziali per il suo svolgimento effettivo. Partendo da questa consapevolezza, possiamo asserire che il proposito di analizzare i tratti generali della nuova società capitalistica non impediscono a Weber di utilizzare un approccio metodologico essenzialmente individualista, anche se esso – come ricorda Cavalli (1981, p. 36) – «non ha nulla da spartire con una concezione individualista». La nota formulazione weberiana dei quattro tipi di agire sociale ne è il prodotto e l'individualismo metodologico che ne risulta è una conseguenza del superamento tipico-ideale del nesso tra concetto e realtà; anche se il concetto non riproduce la realtà, esso deve essere costruito in riferimento a ciò che è empiricamente dato, ovvero l'agire degli individui (*ivi*, p. 37).

In effetti, l'attenzione rivolta al nuovo oggetto di studio, ovvero gli effetti culturali del capitalismo sulla società, proviene da un interrogativo specifico: da cosa è spinta l'azione sociale? La complessa questione ha affascinato molti studiosi. Effettivamente, il tema risulta cruciale per comprendere come muta l'azione umana e qual è il fattore di mutazione scatenante. Ma l'analisi sull'agire sociale risulta imprescindibile da una riflessione sulla soggettività umana e deve essere stata proprio questa consapevolezza a rendere gli approcci metodologici di alcuni pensatori fondamentalmente individualisti. È il caso dalle analisi di Tönnies, Weber e Simmel, i quali si prefiggono di studiare il passaggio dalla società tradizionalista a quella moderna partendo dal soggetto e quindi dall'azione umana. Con la concezione della 'volontà arbitraria'

(Tönnies), dell'‘agire razionale rispetto allo scopo’ (Weber) e dell'‘azione economica’ (Simmel) i tre studiosi tratteggiano il cambiamento della moderna società capitalistica partendo tutti da un'analisi delle soggettività al punto da produrre – e qui azzardiamo una considerazione solo ‘apparentemente’ approssimativa – una tesi quasi del tutto concordante sull'esito di questo passaggio.

Nel caso di Ferdinand Tönnies, ad esempio, la riflessione sulla soggettività umana lo conduce quasi fuori dagli schemi classicamente prefissati dalla sociologia. Non a caso lo studio da lui intrapreso in *Comunità e società* (1887) deve molto alla formulazione schopenhaueriana del mondo come volontà e rappresentazione. Per Schopenhauer il mondo è il risultato della percezione che di esso ne ha il soggetto conoscente raffigurato ad un certo punto del suo *Il mondo come volontà e rappresentazione* come un' ‘alata testa d'angelo senza corpo’ (1818, [2009, p. 154]). Il soggetto contiene in sé il mondo, «è l'universale» (*ivi*, p. 19) e il suo corpo altro non è che l'oggettivazione del suo essere, la sua stessa rappresentazione. L'unica forza capace di superare la rappresentazione è la volontà. Essa è cosa in sé, «è il nocciolo di ogni singolo, ed egualmente del Tutto: ella si manifesta in ogni cieca forza naturale, ella anche si manifesta nella meditata condotta dell'uomo» (*ivi*, p. 170). Ebbene, decidendo di prendere in esame i cambiamenti intervenuti con la modernità partendo dalla metamorfosi della coscienza stessa dell'uomo nella società, Tönnies riprende uno dei punti focali della filosofia schopenhaueriana. Come di derivazione schopenhaueriana è la formulazione della diade *Kürville/Wesenville*, punto nodale della sua analisi in *Comunità e società*.

Per Tönnies il passaggio dalla pre-modernità comunitaria (*Gemeinschaft*) alla modernità societaria (*Gesellschaft*) non è altro che il riflesso del passaggio dalla *Wesenville* (volontà essenziale) alla *Kürville* (volontà arbitraria). Nella sua ottica il concetto di volontà umana deve essere inteso in un duplice senso:

Poiché ogni azione spirituale è definita come umana in base alla partecipazione del pensiero, si deve distinguere la volontà in quanto in essa è contenuto il pensiero, e il pensiero in quanto in esso è contenuta la volontà. L'una e l'altro rappresentano un tutto coerente, in cui trova la sua unità la molteplicità dei sentimenti, degli istinti, dei desideri; ma questa unità deve essere intesa nel primo

concetto come reale o naturale, e nel secondo come ideale o artificiale. La volontà dell'uomo sarà detta nel primo significato *volontà essenziale*, nel secondo *volontà arbitraria* (Tönnies 1887, [2011, p. 325]).

La volontà essenziale (*Wesenville*) è l'equivalente psicologico del corpo umano, cioè il principio dell'unità della vita ed implica il pensiero, mentre la volontà arbitraria (*Kürville*) è una formazione del pensiero stesso.

Tönnies (*ivi*, p. 433) aveva spiegato la differenza tra le due volontà ricorrendo ad un esempio chiarificatore: il rapporto che corre tra una forma della volontà arbitraria e una della volontà essenziale è lo stesso tra un utensile costruito per raggiungere determinati scopi e un organo. Essi si differenziano nella loro origine e nelle loro proprietà. Infatti un organo si pone in essere da sé ed esiste soltanto come unità (perderebbe le sue funzionalità se staccato dall'organismo), mentre un utensile viene fabbricato dalla mano dell'uomo e costituito da una materia posta all'esterno di esso per uno scopo determinato conservando la sua unità, sebbene in una individualità inanimata. Quindi, mentre la *Wesenville* non comporta una messa in atto, la *Kürville* implica una scelta consapevole di mezzi specifici per raggiungere un fine determinato. La diffusione della volontà arbitraria e quindi della società si potrebbe spiegare con la supremazia di un'entità idealmente reale – il pensiero – rispetto a un'entità concretamente reale – il corpo:

il pensiero si erge a signore; diventa il dio che dall'esterno comunica il movimento a una massa inerte. Così esso deve venir pensato come sciolto e libero dalla volontà originaria (dalla quale è tuttavia scaturito), come configurante e contenente in sé volontà e desideri, anziché essere configurato e contenuto in essi. La possibilità della volontà arbitraria si fonda dunque sul fatto che le opere del pensiero possono presentare un'esistenza apparentemente indipendente. E dato che questo pensiero, come stato di volontà e di movimento, precede altri stati di volontà e di movimento e viene sentito come agente che lo provoca, dei primi si considera soltanto il lato psichico e dei secondi soltanto quello fisico, traendo così la conclusione che l'anima (o la volontà) agisca sul corpo; il che è impossibile, dal momento che si identifica col corpo (*ivi*, p. 381).

Secondo quest'ottica mentre l'individuo comunitario (rappresentato nel lavoro dello studioso principalmente dal contadino) spinto dalla

volontà essenziale segue la tradizione, l'individuo societario, guidato dalla volontà arbitraria, rincorre determinati fini.

L'analisi di Tönnies non è molto differente da quella simmeliana. Anche per Simmel, infatti, la capacità individuale di oggettivarsi poggia su una particolare disposizione della mente umana a dividersi, a situarsi al di fuori di se stessa percependo il soggetto come essere percipiente<sup>2</sup> (Poggi 1993, [1998, p. 85]).

Secondo Simmel, l'azione è la forma di attività specifica dell'uomo in quanto presuppone e alimenta il processo di sviluppo soggettivo sopra esposto. Nonostante la dicotomia propostaci da Simmel tra azione istintiva e azione non istintiva, lo studioso – come nota Poggi (1993, [1998, p. 86]) – caratterizza l'azione principalmente come «attività finalizzata, attività che conduciamo in vista di obiettivi finali, verso i quali esercitiamo un'opzione, invece che trattare l'azione come il risultato precipuo di impulsi ciechi (*Triebe*), oppure adattandoci a circostanze e vincoli già esistenti». Tuttavia per lo studioso l'agire è causato da un'energia psico-fisica preesistente che potremmo definire desiderio ed è quindi strettamente correlato a processi soggettivi. Nel passaggio da un tipo di azione generica ad una economica (per Simmel preponderante nella società moderna capitalistica), il desiderio non presuppone soltanto un distanziamento tra oggetto e soggetto, bensì passa attraverso le riflessioni su *quali* oggetti di desiderio bisogna rinunciare al fine di ottenere accesso a *quali* altri oggetti di desiderio. L'azione economica è infatti per lo studioso azione di scambio e può definirsi tale solo se effettuata rinunciando a qualcosa in vista dell'acquisizione di un'altra. Per Simmel, quindi, come nota ancora Poggi (*ivi*, p. 106), «il valore economico in quanto tale non si riferisce direttamente alle cose, ma per così dire al *rapporto* tra cose valutate». Ne deriva la concezione secondo cui il dono – così come il furto – è antitetico rispetto all'azione economica, giacché carico di una dimensione affettiva e quindi soggettiva, differente dallo

---

<sup>2</sup> Concezione questa, approfondita soprattutto dal filone dell'interazionismo simbolico da parte di studiosi come George Herbert Mead (1934) e, successivamente, da Herbert Blumer (1969) il quale ne ha sistematizzato ulteriormente i principi fondanti.

scambio che è chiaramente oggettivo. Una breve digressione è a questo punto d'obbligo per evidenziare la lungimiranza di tale riflessione. Essa anticipa infatti le analisi degli autori della Scuola di Francoforte sulla società industriale avanzata negli anni Cinquanta e Sessanta. Nelle loro riflessioni, i Francofortesi delineano una situazione negativamente in crescendo rispetto ai rapporti interpersonali. Il perpetuarsi della società dello scambio e della continua mercificazione dissolve l'importanza dell'essere in quanto individuo-soggetto e lo riduce ad un oggetto utile solo ai fini della manipolazione economica e della mercificazione. Nel paragrafo 21 del suo *Minima Moralia*, Adorno aveva fatto riferimento proprio al dono ricordando come il suo valore sia andato scomparendo perché viola il principio di scambio. Esso viene anzi visto con diffidenza forse – ricorda Adorno (1951 [1994, p. 39]) – perché il dono autentico presuppone «il pensare l'altro come soggetto» e «di tutto ciò quasi nessuno è più capace». L'attenta analisi simmeliana descrive questo processo molti anni prima, nell'epoca di transizione verso la modernità. Nell'opera *La filosofia del denaro* appare già chiaro come il denaro diventi per Simmel l'espressione della reciproca dipendenza degli uomini, la quale fa sì che la soddisfazione dei desideri dell'uno dipendano da un altro. Il denaro diviene il protagonista simbolico principale del fenomeno della modernità il cui sfondo è per Simmel la 'metropoli', centro primario di trasformazione delle coscienze come mostrato in una delle sue opere più famose *Le metropoli e la vita dello spirito* del 1903. Infatti «le impressioni che perdurano [...] consumano per così dire meno coscienza che non l'accumularsi veloce di immagini cangianti» (1903, [2002, p. 36]) prodotte dalle metropoli della vita moderna. E poiché secondo Simmel 'l'uomo è un essere che distingue' (*ibidem*) egli tenta di difendersi dal bombardamento di input scaturiti dalla vita metropolitana ma, dato il potenziamento della coscienza, lo fa essenzialmente con l'intelletto (*ivi*, p. 37). Ciò permette di comprendere il carattere intellettualistico della vita psichica metropolitana in contrasto con quella della provincia, basata per lo più sulla sentimentalità e sulle relazioni affettive (*ibidem*). Inoltre, essendo le metropoli anche la sede dell'economia monetaria, l'intellettualismo come difesa dell'individuo si interseca con il



dominio dell'intelletto proprio dell'economie monetarie, dando vita a quella che Simmel definisce "neutralità oggettiva" (*ivi*, p. 38). Mentre le relazioni affettive tra le persone si basano sulla loro individualità, le relazioni intellettuali esistono solo per fini determinati, per questo motivo gli uomini che si relazionano nella vita moderna sono indifferenti a ciò che è propriamente caratteristico della persona ma sono interessati solo al rendimento oggettivamente calcolabile. Le persone appaiono all'occhio dell'uomo moderno come numeri (*ibidem*) nella frenetica espansione dello spirito oggettivo rispetto a quello soggettivo (*ivi*, p. 53). Tale spirito, dominante nella modernità, risulta oggettivo poiché 'l'intelletto non ha carattere' (Simmel 1900, [2013, p. 1546]) esattamente come il denaro, strumento – come sopra esposto – senza valore intrinseco ma unicamente di scambio (*ibidem*).

Non molto differentemente da Simmel e Tönnies, affrontando lo studio sul passaggio da un tipo di società tradizionale ad una moderna, Weber si imbatte nella riflessione sulla soggettività umana. Nel suo *Economia e società* lo studioso chiarisce il significato di azione individuale, da lui intesa come il prodotto del senso intenzionalmente dato al mondo e a se stesso dall'individuo. In particolare, la sua analisi verte – com'è noto – sul significato di agire sociale. Per Weber quando si parla di agire sociale si deve intendere un agire che sia riferito all'atteggiamento di altri individui e orientato nel suo corso in base a questo (1922, Vol. I., [1961, p. 4]). L'agire sociale deve cioè essere orientato in vista di un atteggiamento passato, presente, previsto come futuro di altri individui (questi possono essere più persone, una persona, cose ignote come il denaro). Per definirsi sociale quindi l'agire sociale deve essere sensato, riferirsi ad un alter ego ed essere orientato rispetto al significato che il soggetto attribuisce al comportamento dell'altro. A fondamento delle tipologie di agire sociale vi è il concetto di 'razionalità'. Nell'analizzare i concetti weberiani di razionalizzazione, razionalismo e razionalità, Rusconi (1981, p.189) evidenzia come essi non possano essere ricomposti in una concezione unitaria. Così si esprime a tal proposito: «certamente i concetti di razionalità che stanno a fondamento delle tipologie di agire sociale danno luogo a una precisa teoria sociologica. Ma i

concetti più generali di razionalismo e razionalizzazione rimandano a un'interpretazione del mondo e della storia che comprende livelli di analisi e contenuti fattuali molto diversi. Soltanto tenendo presente questo ampio arco di riferimenti, la razionalità diventa una nozione unificante di comportamenti che si ritrovano in economia e in politica, nella sfera religiosa e in quella scientifica – comportamenti che definiscono a un tempo processi storici e strutture istituzionali». Essa è in definitiva disincantamento del mondo (*Entzauberung*) la cui espansione nella società capitalistica moderna invade il campo economico (capitalismo), politico (potere razionale-legale) e giuridico (burocratizzazione).

In questa fase di disincantamento del mondo, il controllo razionale attraverso mezzi intellettuali dà vita ad una continua produzione di senso da parte dell'uomo moderno. Nel suo *Il lavoro intellettuale come professione* Weber spiega questo processo:

La progressiva intellettualizzazione e razionalizzazione non significa crescente conoscenza generale delle condizioni di vita che ci circondano. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento provare che non vi sono forze fondamentalmente misteriose e imprevedibili le quali intervengano in modo tale da impedire che si possa dominare – in linea di principio – tutte le cose mediante la previsione razionale. Ma ciò significa disincantamento del mondo (Weber 1918, [1948, pp. 19-20]).

In particolare, Weber formalizza la nozione di razionalità nella coppia concettuale della razionalità 'formale' e 'materiale'. La prima è per Weber sinonimo di calcolabilità *tout court*; viceversa, con la razionalità 'materiale' si designa il grado in cui l'approvvigionamento di determinati gruppi con determinati beni viene a configurarsi con postulati valutativi. Delle due, la razionalità formale estesa e applicata a tutti i settori della vita sociale ed economica caratterizza il razionalismo occidentale, di cui la burocratizzazione e l'economia capitalistica sono gli elementi costitutivi.

La formulazione delle concezioni di meccanizzazione, intellettualizzazione e razionalizzazione utili a tratteggiare le caratteristiche essenziali della moderna società capitalistica e rispettivamente descritti da Tönnies, Simmel e Weber sono il

risultato dell'analisi da loro condotta come fin qui esposto. Ne risulta una preminenza del calcolo e dello scambio utilitaristico nella vita moderna volti a sostituire definitivamente i legami affettivi di quella comunitaria e a travolgere l'uomo con effetti – come vedremo più avanti – talvolta drammatici.

## 2. *La natura anaffettiva del Geist capitalistico*

Dalle teorie formulate dai primi sociologi circa il moderno processo capitalistico, si evince l'interesse per l'individuazione delle cause della nascita del nuovo spirito (*Geist*) capitalistico, teso a sconvolgere definitivamente l'assetto sociale tradizionale. Stiamo ovviamente parlando ancora di Tönnies e Weber soprattutto, e, sebbene con un approccio metodologico completamente differente da questi due, di Sombart. In verità, essendo di matrice economica oltre che sociologica, gli studi sul fenomeno capitalistico di Werner Sombart si distanziano in buona parte dagli approcci individualisti – di cui si è già tentato di fornire un breve quadro precedentemente – di Weber e Tönnies. A livello culturale, infatti, egli sceglie come proprio punto di riferimento Karl Marx, al punto da ritenere la sua opera principale, *Il capitalismo moderno*, il 'disincantamento' di Marx, nel senso positivo di 'scientificizzazione' (Sombart 1916, [1967, p. 492]). Ciò che è diametralmente opposto al suo è l'atteggiamento dello studioso di Treviri nei confronti del capitalismo. Un atteggiamento, pare a Sombart (*ivi*, p. 490), orientato in senso «positivo e affermativo di fronte a tutti gli elementi essenziali del mondo capitalista», da Marx immaginato come la madre che porta in grembo il nuovo mondo, quello per il quale egli aveva ardentemente lottato.

La diversità dei periodi nei quali le rispettive teorie vennero formulate ha sicuramente influito nella scelta dell'approccio da utilizzare, tanto che quando Marx inizia la sua analisi

il capitalismo era ancora un caos, un selvaggio intreccio del quale non si poteva ancora dire con certezza che cosa ne sarebbe divenuto. Chi ne affrontava lo studio alla luce della categoria dello sviluppo – e ciò è appunto ciò che Marx fece – poteva determinarne il divenire, si può dire, seguendo il proprio giudizio

soggettivo. Poteva veder scaturire da esso le cose più meravigliose, poteva osservare il caos come portatore di un mondo fiabesco, poteva considerare il capitalismo come lo stadio di sviluppo necessario per raggiungere una società ideale (*ibidem*).

Con l'intento di distaccarsi dalla passione idealistica di quei grandi «tanto pervasi dai loro desideri, da non essere in grado di distinguere tra ciò che loro volevano si avverasse e ciò che si sarebbe avverato probabilmente» (*ivi*, p. 852), Sombart porta incredibilmente avanti le sue riflessioni. A fronte delle nuove conoscenze, si rende perfettamente conto dell'impossibilità di scorgere la salvezza all'interno del sistema capitalistico, se non distaccandosene in 'un'inversione di rotta'. Se quindi Marx sembra dire la prima parola sul capitalismo, Sombart si propone di dire l'ultima (*ivi*, p. 492).

In effetti, la convinzione secondo cui l'intero processo di trasformazione della vita economica si svolga in modo del tutto graduale rende l'analisi sombartiana – per sua stessa ammissione (*ivi*, p. 867) – molto più 'piatta' di quella marxiana. Per Sombart, nessuna catastrofe e nessuna interruzione improvvisa può lacerare l'ordine costituito. Egli immagina lo sviluppo economico come un cambiamento graduale, 'organico', dell'ordine vigente. «Una nuova economia 'cresce' – a suo dire – come una pianta o un animale; interventi violenti possono distruggere, ma non costruire» (*ivi*, p. 853). Ne è una prova la teorizzazione sombartiana di 'epoca economica', grazie alla quale lo studioso riesce a definire i tre stadi del capitalismo (primo, maturo e tardo), i quali, susseguendosi lentamente nel tempo, danno vita ad una progressiva metamorfosi dell'ordine economico-sociale. Non a caso i primi segni di commercio capitalistico vengono intercettati da Sombart (*ivi*, p. 314) già nel XIII secolo, sebbene egli chiarisca la possibilità di delimitare l'epoca del primo capitalismo nella storia economica europea nel suo complesso distinguendo fra un'epoca più ampia e una più ristretta. La più ampia ricomprende il XIII secolo e arriva fino al XIX secolo, periodo in cui avviene il passaggio al capitalismo maturo in Europa occidentale. L'epoca più ristretta si colloca nel periodo dalla metà del XV secolo alla metà del XVIII secolo, cioè dal periodo decisivo per l'inizio generale del capitalismo fino al passaggio nella fase del capitalismo maturo in Inghilterra (*ivi*, p. 321).

Sombart (*ivi*, p. 309) chiama dunque ‘epoca economica’ quel periodo storico in cui un determinato sistema economico predomina da solo (epoche di stile puro) o accanto ad altri (epoche di stile misto). Utilizzando questa concettualizzazione egli definisce l’epoca del primo capitalismo come

quell’epoca economica nella quale il sistema economico capitalista emerge nella storia accanto a sistemi economici anteriori e si sviluppa (in senso intensivo) dagli inizi fino alla maturità e, in senso estensivo, fino a dominare in modo (relativamente) incontrastato (*ivi*, p. 310).

Un’epoca economica, questa, in cui la mentalità tradizionalista (e pre-capitalista) convive con i primi e nuovi elementi di quella capitalista. Nonostante le chiare – e poc’anzi descritte – differenze di approccio metodologico, Sombart si avvicina molto alle posizioni di Weber e Tönnies quando ritiene la mentalità tradizionalista dell’epoca pre-capitalistica interamente rivolta al solo soddisfacimento dei bisogni primari (*ivi*, p. 132), di cui gli attori protagonisti sono il contadino e l’artigiano. Considerati dei veri e propri artisti, essi rappresentano il loro prodotto e preferirebbero non ‘cederlo neppure al mercato’ (*ibidem*). L’idea secondo cui l’impulso acquisitivo non sia un istinto originario dell’uomo ma che, al contrario, l’uomo comune sia un ‘lazzarone’ alla sola ricerca di un guadagno che gli permetta di vivere in modo abituale (*ivi*, p. 690) è una convinzione che accomuna i tre studiosi, proprio da questo spinti alla ricerca delle cause dell’origine del nuovo *Geist*.

Le caratteristiche della comunità descritte da Tönnies nel suo *Comunità e società* si sovrappongono in gran parte infatti a quelle della mentalità tradizionalista descritte da Weber e Sombart. Ciò che in definitiva accomuna i tre autori è la ricerca di quella spinta che differenzia per Tönnies ‘comunità’ e ‘società’, per Sombart epoca ‘pre-capitalistica’ ed ‘epoca di capitalismo maturo’ e per Weber ‘capitalismo tradizionale’ e ‘capitalismo moderno’.

Considerando la matrice marxista degli studi sombartiani bisogna subito porre in evidenza la distinzione da lui effettuata tra origine del capitale e origine del capitalismo. Distinzione, questa, totalmente assente nell’analisi weberiana. Coerentemente con il suo modo di concepire la sociologia, Fischhoff (1944, p. 355) evidenzia infatti

come l'intenzione di Weber non sia affatto quella di fornire una teoria completa del capitalismo, una teoria sociale della religione o del rapporto intercorrente fra religione e genesi del capitalismo. Gli aspetti presi in considerazione da Weber sono volti più che altro all'approfondimento di particolari sfaccettature caratterizzanti del capitalismo moderno. Lo stesso Weber ricorda:

il problema centrale in ultima analisi *non* è quel dispiegamento dell'attività capitalistica in quanto tale che ha luogo ovunque e muta solo nella forma: del tipo dell'avventuriero o del capitalismo mercantile o di quello dedito alla guerra, alla politica, all'amministrazione e alle loro aspettative di guadagno. È invece la genesi del capitalismo dell'*impresa borghese* con la sua organizzazione razionale del *lavoro libero*. O, in termini di storia della civiltà: è la genesi della *borghesia* occidentale e della sua natura peculiare, che è certo strettamente connessa con la genesi dell'organizzazione capitalistica del lavoro, ma naturalmente non si identifica semplicemente con essa (Weber 1905, [1994, p. 44]).

Ciò a cui Weber si riferisce (*ivi*, p. 46) è dunque un tipo particolare di capitalismo – quello *moderno* – caratterizzato da un razionalismo specifico sorto *solo* nella civiltà occidentale.

La differenza sostanziale tra il capitalismo tradizionale o pre-capitalismo e il capitalismo moderno per Weber non risiede di certo nella mancanza di avidità o di impulso al profitto delle epoche pre-capitalistiche. Anzi, «l'*assoluta* mancanza di scrupoli nell'affermazione del proprio interesse materiale, pecuniario, era proprio una caratteristica specifica di paesi il cui lo sviluppo capitalistico borghese era rimasto "arretrato" – se misurato secondo i criteri dello sviluppo occidentale» (*ivi*, p. 79). Invero, quando si parla di capitalismo tradizionale e non razionale ci si riferisce il più delle volte ad un fenomeno presente in quasi tutte le civiltà del mondo e orientato prevalentemente alla violenza, ai furti e alla riscossione forzata delle imposte (Weber 1993, p. 246). Ne sono un esempio le politiche coloniali dal XVI al XVIII secolo a cui Weber (si veda *ivi*, pp. 261- 262-263) dedica parte dei suoi studi. In opposizione alla tesi di Sombart, Weber evidenzia quanto, nonostante la resa schiavistica fosse di grande portata e l'accumulazione di patrimoni di enormi dimensioni, le politiche coloniali avrebbero influito in maniera molto esigua per la nascita del capitalismo moderno: «il commercio

coloniale [...] non ha richiesto una modalità specificamente occidentale di organizzazione del lavoro, giacchè esso è orientato a un'economia di rapina, non a quella del calcolo della redditività sulla base delle opportunità di mercato» (*ivi*, 263). Al contrario, proprio per la distinzione posta in essere da Marx e successivamente da Sombart tra origine del capitalismo e origine del capitale, la questione delle politiche coloniali – su cui avremo modo di soffermarci più avanti – rappresenta in Sombart un punto nodale. In contrasto con la teoria marxiana dell'accumulazione primitiva del capitale per espropriazione (Marx 1867, [2013, sezione settima]) e in antitesi a Weber, Sombart ritiene dunque indispensabile la rendita fondiaria per spiegare l'origine della ricchezza, senza cui la nuova mentalità economica non si sarebbe potuta diffondere. Su questo specifico aspetto la divergenza tra i punti di vista dei tre autori qui presi in considerazione si fa sempre più vasta, soprattutto se consideriamo la visione di Tönnies in merito. Anche quest'ultimo, infatti, riprende il tema marxista del profitto del capitale ma, diversamente da Marx, ritiene l'importanza della sfera della produzione marginale rispetto a quella della circolazione per il profitto del capitale. Nella sua ottica, con lo sviluppo del capitalismo il processo di produzione entra in stretta relazione con quello di circolazione, fino al punto in cui quest'ultimo sovrasta il primo. Non a caso, i protagonisti della nascita del capitalismo moderno sono – a nostro avviso solo apparentemente – diversi per i tre studiosi.

Per Weber invece la differenza sostanziale tra capitalismo moderno e capitalismo tradizionale non risiede – come abbiamo visto – nella ricerca di un guadagno senza scrupoli bensì nell'assenza di *disciplina* all'interno dei sistemi pre-capitalistici. «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» (Weber 1905, [1994, p. 80]) ma – come Weber ricorda – «il capitalismo non si può servire dell'operaio che rappresenta in pratica il 'libero arbitrio' indisciplinato, come non può servirsi dell'uomo d'affari che nel suo comportamento esterno appare del tutto privo di scrupoli» (*ibidem*). In altre parole, nell'epoca pre-capitalistica la valorizzazione razionale del capitale nell'*impresa* e l'organizzazione capitalistica razionale del *lavoro* non si erano

sviluppate in maniera tale da poter orientare l'agire economico (*ivi*, p. 81). Come lo stesso Weber evidenzia (*ivi*, pp. 46-47), in tutte le civiltà ci sono state razionalizzazioni che hanno interessato diverse sfere della vita – razionalizzazione della tecnica, dell'educazione, della guerra ecc. – ma solo l'Occidente ha assistito allo sviluppo completo del razionalismo economico, della tecnica, del diritto razionale e soprattutto ha visto sorgere negli uomini una *condotta* pratica razionale, che hanno infine dato vita al capitalismo *moderno*.

Alla base della nascita del capitalismo moderno troviamo pertanto una commistione di condizioni di cui le più importanti e specificamente occidentali sono di due tipi: da una parte istituzionali, legate alla città occidentale, allo stato razionale e alla scienza razionale; dall'altra culturali e riguardano l'influenza dell'etica economica di origine religiosa sulla formazione dell'imprenditorialità. Entrambe le variabili, sia quella culturale che istituzionale, sono in ultima istanza condizionate da fattori di tipo religioso, in particolare dal ruolo della profezia etica per il processo di razionalizzazione occidentale.

Occorre a questo punto ricordare che per Weber l'emergere delle religioni mondiali come il confucianesimo, il buddismo, l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo ha avuto un importante ruolo per la nascita di una prima forma di razionalizzazione per due motivi principali: a) queste religioni hanno contribuito a ridurre l'influenza della magia ponendo i presupposti per una spiegazione razionale del mondo naturale e contribuendo allo sviluppo della scienza e della tecnica; b) rispetto alle religioni primitive confinate a gruppi sociali ristretti come la famiglia, la tribù o la stirpe, le religioni mondiali sono più universalistiche ed allargando l'area della solidarietà sociale permettono il superamento del dualismo etico (*ivi*, XXXVIII).

Per quanto riguarda il primo punto, per Weber (1922, Vol. II, [1961, pp. 138-139]) il processo di demagizzazione ha permesso di responsabilizzare i fedeli, avviandoli verso la convinzione secondo cui le sventure non cadono sul proprio popolo per la debolezza della propria divinità ma a causa delle violazioni individuali degli ordinamenti etici che il proprio Dio custodisce e che, per la prima volta, sono stati sistematizzati.



Per quanto riguarda il superamento del dualismo etico, Weber si riferisce in sostanza alla doppia morale tipica del tradizionalismo in campo economico in cui vigeva un'etica interna, applicata ai membri della famiglia, del gruppo parentale, della tribù e di tutti quelli che condividono la stessa appartenenza religiosa in cui il perseguimento del profitto si basa sulla reciprocità e sul prestito gratuito; ed un'etica esterna, applicata a coloro i quali sono fuori dal cerchio parentale o in definitiva estranei alla solidarietà primaria sancita dalla religione di appartenenza, in cui vige la possibilità di ricercare il profitto senza attenersi a vincoli di carattere etico. Per la nascita del capitalismo moderno è necessario il superamento di questo dualismo etico proprio del tradizionalismo affinché si affermi una ricerca del profitto eticamente vincolata ed estesa oltre il classico ambito di relazioni sociali nelle quali viene esercitata (si veda Trigilia 1993, XXXVIII-XXXIX).

Secondo la teoria weberiana non tutte le religioni hanno contribuito allo stesso modo al processo di demagizzazione e al superamento del dualismo etico. Dal suo punto di vista le religioni orientali come il buddismo, l'islamismo, il confucianesimo sono rimaste ancorate alle caratteristiche del tradizionalismo e pertanto non sono riuscite a sviluppare un'etica capitalistica razionale tale da permettere lo sviluppo del capitalismo moderno anche in Oriente. D'altra parte anche le religioni occidentali come l'ebraismo e il cristianesimo non sarebbero riuscite a superare del tutto le caratteristiche del tradizionalismo. Diversamente dal buddismo in cui il profeta indica la via della salvezza ma non pretende obbedienza dalle masse e la cui profezia può dirsi essenzialmente *esemplare*, l'ebraismo adotta un tipo di profezia *etica*, in cui i profeti richiedono l'obbedienza del popolo le cui sventure o fortune sono proporzionali al grado di fedeltà nei confronti del Dio *degli ebrei*. Se da una parte questo tipo di profezia favorisce il superamento della magia e la razionalizzazione della condotta, dall'altra contribuisce a conservare il dualismo etico. Ed è proprio il ruolo degli ebrei per lo sviluppo del capitalismo moderno il punto su cui si articola la seconda critica weberiana a Sombart. Per Weber gli ebrei hanno certamente praticato attività economiche considerevoli ma conservando i caratteri di un'economia essenzialmente tradizionalistica, in quanto le attività

commerciali e finanziarie (usura, credito) da loro praticate continuavano ad essere rivolte ad estranei – come i privati o gli Stati – favorendo così il progredire del dualismo etico e impedendo lo sviluppo del capitalismo moderno. Nella sua ottica, l'ebraismo ha sicuramente contribuito alla formazione del capitalismo moderno ma in maniera perlopiù indiretta: la profezia etica sulla quale l'ebraismo si basa ha dato vita alle caratteristiche presenti nella predicazione di Gesù, il quale rompe i confini dell'identità religiosa ebraica e li estende universalmente (tutti gli uomini diventano fratelli) con la religione cristiana (*ivi*, XL). Il cristianesimo ha raggiunto un livello di razionalizzazione più alto rispetto alle altre religioni ma continuerebbe a conservare alcuni elementi legati alla presenza della magia e del dualismo etico, seppure in maniera minore. La responsabilità individuale e la razionalizzazione della condotta del cristiano verrebbe notevolmente ridotta dal sacramento della penitenza che consente ai fedeli di riacquisire lo stato di grazia perduto con i peccati:

per il cattolico la *grazia sacramentale* della sua Chiesa era un mezzo di cui disporre per compensare la propria insufficienza: il prete era un mago che compiva il miracolo della transustanziazione e a cui era affidata la potestà delle chiavi. L'uomo pentito e contrito poteva rivolgersi a lui, ed egli elargiva espiazione, speranza di grazia, certezza del perdono, e in tal modo permetteva di *scaricare* quella immensa *tensione*, vivere nella quale era invece il destino del calvinista – un destino ineluttabile e che nulla poteva lenire (Weber 1905, [1994, p. 178]).

Non è un caso se la figura del sacerdote che *purifica* e garantisce la salvezza sia stata più volte paragonata a quella del mago da Weber (1922, [1961, pp. 126-127-128]). In questo modo la prassi etica del fedele manca di programmazione e sistematicità necessarie per lo sviluppo di una razionalizzazione della condotta di vita e per il superamento totale degli elementi magici. Inoltre, la differenziazione tra etica dei virtuosi (si pensi ai monaci) ed etica delle masse mantenuta dalla Chiesa non rimuove la presenza del dualismo etico. Ma la cosa che più di tutte Weber (1905, [1994, pp. 82-83]) evidenzia è la lotta continua sostenuta dal capitalismo moderno contro il 'tradizionalismo' – sovrapponibile peraltro al 'sistema economico della soddisfazione dei bisogni' di Sombart – proprio del

cristiano che lo porta ad accontentarsi e a preferire il lavoro minore al compenso maggiore.

Tutti questi elementi hanno ostacolato lo sviluppo del capitalismo moderno, dispiegatosi concretamente solo con la Riforma protestante (in particolare con il calvinismo) che ha introdotto un cambiamento tale da sancire la definitiva rottura con la mentalità pre-capitalistica attraverso il *Beruf*. Tale concetto rappresenta la vocazione, il compito assegnato al fedele da Dio e pare sia stato usato per la prima volta nella traduzione luterana della Bibbia per indicare «la convinzione che l'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni [Berufe] mondane fosse il contenuto supremo che potesse mai assumere la realizzazione della propria persona morale» (*ivi*, p. 102). Sconosciuto tra i popoli cattolici, questo concetto pone in essere un dogma che risulterà centrale in tutte le chiese protestanti: l'unico modo di essere graditi a Dio consiste nell'adempiere i doveri intramondani, ovvero i doveri della propria professione, la vocazione per l'appunto. Differentemente dal cattolico, il protestante si trova *solo*. Nessun predicatore o sacramento può aiutarlo per accrescere la propria gloria, così il fedele diventa l'unico artefice della sua condotta. Attraverso le teorie sulla predestinazione, Calvino ha contribuito a rendere la vita del fedele metodica e sistematica e, sostituendo l'ascesi extramondana con quella intramondana, ha inevitabilmente condotto allo stadio di razionalizzazione e demagizzazione più alto. Inoltre, con il calvinismo viene meno la scissione tra individuo ed etica, e quindi il tradizionalismo fondato sul dualismo etico (*ivi*, p. 170).

Per Sombart invece, per il quale – come abbiamo visto – la nascita del capitalismo è strettamente legata a quella del capitale, il contributo degli ebrei come imprenditori già nell'epoca del primo capitalismo pare un fatto da non sottovalutare (si vedano Sombart 1911; Sombart 1916, [1967, cap. XVIII]). Infatti, i profughi che lasciarono la penisola pirenaica dopo il XVI secolo provocarono un '*exodo de capitaes*' e, al momento della loro espulsione, vendettero i loro possedimenti ripagati successivamente in assegni sulle piazze straniere (Sombart 1916, [1967, p. 303]). Questo fatto ha consentito la nascita di due condizioni favorevoli al successivo sviluppo del *Geist* imprenditoriale: in primo luogo la disponibilità di grandi

quantità di denaro in contanti ed in secondo luogo la loro dispersione in tutti i paesi della terra, cosa determinante per permettere loro di avere punti di appoggio per tutte le operazioni di commercio internazionali. Questi elementi hanno favorito il loro sviluppo nel settore del commercio, in particolare nella vendita di merci di lusso agli aristocratici dei secoli XVII e XVIII, e in quella dei prodotti di largo consumo, come cereali, lana, lino, tabacco e zucchero (*ivi*, p. 289). Si pensi solo a quanto sia stata rilevante la loro partecipazione alla colonizzazione dell'America, soprattutto le 'colonie dello zucchero' della parte centrale e meridionale, di cui gli ebrei furono i primi commercianti. Tale ricchezza ha permesso, dunque, il dispiegamento delle loro qualità imprenditoriali insite – secondo Sombart – nella struttura *spirituale* del popolo ebraico. La loro naturale inclinazione in aggiunta alla 'millenaria storia di sofferenze' degli ebrei in esilio, li rendono 'idonei ad intervenire in maniera determinante nel corso del divenire economico'. Come si legge nell'opera sombartiana: «qualità dunque che fanno parte del buon imprenditore capitalista e che in altri popoli hanno dovuto esser coltivate soltanto nel corso dello sviluppo capitalistico, gli ebrei le possedevano già in misura notevole prima che questo sviluppo cominciasse» (*ivi*, p. 296). Ma un'altra caratteristica importante viene messa in evidenza nell'impianto teorico sombartiano: gli ebrei furono quasi sempre *stranieri*.

Va sottolineata, infatti, l'importanza attribuita dallo studioso agli eretici e agli stranieri considerati possessori di buone pre-condizioni per il fiorire del nuovo *Geist* capitalistico. Di particolare interesse è la figura dello straniero che *ricomprende* quella dell'eretico e dell'ebreo, quasi sempre emigranti, quindi stranieri a loro volta. Secondo Sombart proprio per la loro condizione di marginalità nella società, essi hanno rafforzato l'interesse al guadagno e favorito le doti commerciali, essendo per loro quella 'l'*unica* via al potere' (*ivi*, p. 273). La terra straniera dove il migrante giunge è per lui una terra desolata, il cui ambiente può essere utilizzato unicamente come mezzo per l'unico fine raggiungibile: il guadagno. Nella nuova terra egli non ha un passato e neanche un presente ma soltanto un futuro. La sua immaginazione, quindi, è tutta rivolta alla creazione e la sua brama di guadagno all'attività imprenditoriale. Oltretutto,

allacciando relazioni d'affari con persone che sono per lui soltanto stranieri, non ha nessun freno proveniente da legami personali. Questa possibilità di vivere in assenza di rapporti di tipo affettivo e di slegare la sua attività economica da vincoli etici rende lo straniero (e quindi l'ebreo) incapace di incappare in quello che Weber chiama 'dualismo etico'. Come si legge nell'opera di Sombart «la migrazione sviluppa lo spirito capitalistico attraverso la *rottura di tutte le vecchie abitudini e relazioni* che essa implica» (*ivi*, p. 281), fenomeno di una tale importanza da permettere loro di dare vita ad attività il cui sviluppo nella società tradizionalistica del pre-capitalismo sarebbe stato impensabile. Si pensi solo – ricorda Sombart – all'attività creditizia, avviata proprio dagli ebrei. Essa rappresenta per l'ottica sombartiana già in sé una spaccatura rispetto all'idea tradizionalistica dell'attività economica: con l'attività creditizia viene meno ogni aspetto qualitativo, spariscono tutti gli elementi legati all'idea di soddisfacimento dei bisogni primari e l'attività economica in quanto tale perde qualsiasi senso poiché tutto il valore è spostato nell'esito dell'operazione (*ivi*, p. 304-305).

Tale visione non sembra distaccarsi molto da quella esposta da Tönnies nel suo *Comunità e società*. Per lo studioso l'origine del *Geist* capitalistico – o della *Kürwille* come lui la chiama – è da attribuirsi al commerciante. Secondo la sua ottica, la volontà arbitraria del commerciante fagocita la volontà essenziale del contadino, trasformandolo in operaio di fabbrica (Inglis 2016, p. 67). Il trapasso da un'economia domestica ad una generale economia commerciale è guidata essenzialmente da un'intenzione comune dei commercianti, proposito da Tönnies (1887, [2011, p. 242]) definito con la parola 'traffico'. Mentre infatti il contadino volge lo sguardo all'interno della sua comunità, la classe commerciale lo volge all'esterno. Per il commerciante l'intero paese diviene un mercato di acquisto e di smercio e, allargando di volta in volta il suo sguardo, lo proietta fino al mercato mondiale, da cui dipendono tutti gli altri mercati. Esattamente come lo straniero in Sombart e la questione del superamento del dualismo etico sollevata da Weber, l'allargamento dei confini della propria sfera di attività e la conseguente mancanza di legami di comunità permette al commerciante di essere libero da pregiudizi e determinato nella ricerca di guadagno (*ivi*, p. 249). Un

guadagno che rompe gli schemi tradizionali. Basti pensare a ciò che contrappone il venditore al commerciante: mentre il primo offre il prodotto del proprio lavoro come una merce reale, cercando come suo equivalente altre merci reali, il commerciante ha tra le mani una merce che non ha prodotto – il denaro – e il suo unico scopo è assicurarsene una quantità maggiore, un profitto (*ivi*, p. 256). Come l'usuraio, egli compra denaro con denaro anche se, a differenza dell'usuraio, il commerciante lo fa con la mediazione della merce (*ivi*, p. 255). Il suo denaro e il suo patrimonio può aumentare a dismisura e può essere incrementato con un duplice scambio (l'acquirente gli dà il denaro per acquistare delle merci che lo stesso acquirente ricomprerà a prezzo maggiorato). Da questo punto di vista il profitto del commerciante non è un valore ma soltanto un mutamento nella relazione tra i patrimoni poiché il guadagno dell'uno implica la perdita dell'altro. È quindi appropriazione, «un'attività occupatoria e quindi, in quanto altri vengono pregiudicati, predatoria» (*ivi*, p. 248). In quest'ottica – ricorda – «i commercianti o capitalisti [...] sono i *padroni* e sovrani naturali della società. La società esiste per loro; è il loro strumento» (*ivi*, p. 258).

Gli ebrei, i commercianti e i protestanti danno vita in un modo o nell'altro al processo di imborghesimento della società. Tale processo – sulle cui caratteristiche ci si soffermerà successivamente – è fonte del cambiamento e sembra derivare per i tre autori da differenti gruppi sociali. In realtà, senza voler in alcun modo accomunare grossolanamente le tre teorie – di cui peraltro abbiamo tracciato le più importanti discordanze fino ad ora –, ci risulta che la figura del commerciante, dell'ebreo e del protestante abbiano molto più in comune di quanto non sembri. I tre protagonisti del trapasso da una società tradizionale ad una capitalistica sono tutti svincolati da legami affettivi, chi per necessità pratiche (come nel caso degli stranieri ebrei e commercianti) chi per questioni spirituali (il protestante). Questo isolamento facilita le relazioni basate unicamente sullo scambio tipiche della moderna società capitalistica e alimenta la tendenza alla ricerca del massimo profitto. Per rendere effettivo ed estendere il passaggio da un assetto societario tradizionale principalmente basato su vincoli di natura sentimentale ed emotiva ad un'organizzazione societaria individualista fondata sul

calcolo razionale e utilitarista è stato necessario naturalizzare le pratiche socio-economiche prima proibite. La descrizione delle modalità per cui ciò è stato possibile sarà oggetto di analisi del prossimo paragrafo.

### 3. *L'espansione della mentalità borghese e gli effetti culturali del capitalismo sulla società*

Il passaggio dalla società tradizionale alla moderna è pervaso e guidato dallo spirito borghese. Tale spirito ha incentivato due processi fondamentali: la 'valorizzazione del lavoro' e la 'moralizzazione dell'interesse'.

Il pregiudizio sociale contro il lavoro aveva origine antiche e accomunava grandi civiltà come quella egizia, greca e romana. Aristotele e Cicerone, ad esempio, consideravano l'attività degli artigiani alla stregua del lavoro servile perché svolta con le mani. L'ideale dei filosofi era invece l'*otium*, l'attività che meglio alimentava l'intelletto rendendolo creativo. Prim'ancora di essere rivalutato, il lavoro veniva considerato una condanna e una pena persino dalla Bibbia le cui sentenze suonavano così: 'mangerai il pane con il sudore della tua fronte'. Tale opinione del lavoro ha condizionato l'intera società tradizionale per cui l'operosità, lungi dall'essere considerata un valore, continuava ad essere ritenuta unicamente come una necessità. Solo successivamente, con l'avvento dell'industrializzazione, si è assistito ad un processo di rivalutazione del lavoro. A tal proposito, Bertrand Russel negli anni Trenta con il suo *Elogio dell'ozio* riprendendo la riflessione sull'etica del lavoro ricorda:

È ovvio che, nelle comunità primitive, i contadini lasciati liberi non si sarebbero privati dei prodotti in eccedenza a favore dei preti e dei guerrieri, ma avrebbero prodotto di meno o consumato di più. Dapprima fu necessaria la forza bruta per costringerli a cedere. Ma poi, a poco a poco, si scoprì che era possibile indurli ad accettare un principio etico secondo il quale era loro dovere lavorare indefessamente, sebbene una parte di questo lavoro fosse destinata al sostentamento degli oziosi. Con questo espediente lo sforzo di costrizione prima necessario si allentò e le spese del governo diminuirono. Ancor oggi, il novantanove per cento dei salariati britannici sarebbero sinceramente scandalizzati

se gli si dicesse che il re non dovrebbe aver diritto a entrate più cospicue di quelle di un comune lavoratore. Il concetto del dovere, storicamente parlando, è stato un mezzo escogitato dagli uomini al potere per indurre altri uomini a vivere per l'interesse dei loro padroni anziché per il proprio (Russel 1935, [2014, pp. 13-14]).

Weber e Sombart, i due studiosi che si sono maggiormente occupati di come tale senso del dovere si sia espanso nella società, hanno differenti opinioni in merito. Per Weber ciò è stato possibile grazie alla riforma protestante. Con la riforma il lavoro da espiazione si tramuta in sprone interiore per quegli eletti che sapranno essere artefici della propria fortuna. In questo modo da un orientamento tradizionalista tipicamente cattolico, secondo cui ciascuno debba accontentarsi del proprio sostentamento e lasciare agli empi la ricerca del guadagno, si passa ad un orientamento capitalistico razionale, secondo cui la ricchezza diventa pericolosa solo nel momento in cui porta all'ozio (Weber 1905, [1994, p. 222]). Il lavoro professionale indefesso diviene così il mezzo più eminente per raggiungere lo stato di grazia, poiché

Dio aiuta colui che si aiuta, e dunque il calvinista [...] «*crea*» egli stesso la propria beatitudine (ma si dovrebbe dire, più correttamente: la *certezza* di essa); però, diversamente dal cattolicesimo, questa creazione *non può* consistere in un graduale immagazzinamento di singole opere meritorie, bensì in un *autocontrollo sistematico*, che in *ogni momento* si trova di fronte all'alternativa: «*eletto o dannato?*» (*ivi*, p. 176).

Inoltre, la violazione di questi precetti non è considerata unicamente una follia ma una vera e propria negligenza del dovere. Tale senso del 'dovere' viene introiettato non solo da *individui* ma si diffonde a *interi gruppi* attraverso l'educazione, divenendo un nuovo *ethos* capace di plasmare il *modus operandi* di intere comunità. Così il guadagno di denaro diviene l'espressione e il risultato dell'abilità nel *Beruf* e l'attività lucrativa lo scopo dell'esistenza umana (*ivi*, p. 76).

Questa concezione verrà successivamente criticata da Werner Sombart. Disapprovando le teorie che intercettano negli ordinamenti giuridici, nella tecnica, nel capitale o nell'incremento demografico le ragioni della diffusione del capitalismo e che – secondo Sombart – scambiano 'gli effetti per le cause', lo studioso va alla ricerca della forza motrice, vera ragione della diffusione dello spirito capitalista,



che per lui è l'uomo vivo (Sombart 1916, [1967, p. 498]). È l'imprenditore il vero protagonista, colui che ha favorito il dispiegamento del nuovo *Geist* (per la cui espansione si è attivato solo successivamente il sistema giuridico dello Stato moderno) (*ivi*, p. 538). Secondo quest'ottica, il protestantesimo analizzato da Weber assume un'importanza minima per la formazione di tale spirito nel salariato, mentre il processo di imitazione diventa preponderante. Con le parole di Sombart:

Io credo tuttavia che lo sviluppo e la diffusione di questo spirito nel proletariato come fra gli imprenditori siano dovuti prevalentemente al corso naturale delle cose: il capitalismo produce dal suo seno gradualmente anche il tipo di lavoratore a lui adatto: abbiamo già avuto varie occasioni di conoscere la forza educativa dell'automatismo. L'operaio, se non vuole "finire sotto le ruote", nel senso letterale dell'espressione, deve adottare una certa disciplina esterna ed interna. La danza intorno al vitello d'oro, che il capitalismo ha scatenato, lo attira contro la sua volontà nel vortice. L'imitazione, l'esempio, infine la tradizione servono a diffondere certe concezioni. Infine si forma un'atmosfera permeata di spirito capitalistico che chi viene al mondo respira fin dal primo istante ed in cui vive fino alla morte (*ivi*, p. 694).

In questo modo, il nuovo spirito capitalistico moderno penetra ovunque nella vita quotidiana delle persone e riesce a rendere la loro esistenza uno strumento in funzione della sua sopravvivenza. Ad esempio, per formare i nuovi lavoratori – ricorda Sombart – si è deciso di decomporre il lavoro in modo da rendere il lavoratore da qualificato a semi-qualificato e così molto più 'intercambiabile' rispetto a quelli del passato (*ivi*, p. 698); poiché il lavoro è scomposto, la selezione della manodopera deve basarsi su criteri puramente tecnico-materiali (nascita dei *tests* attitudinali) (*ivi*, pp. 700-701); agli imprenditori conviene accelerare la tendenza al continuo mutamento e così vengono preferiti materiali meno resistenti e di più bassa qualità. Pertanto, le cose più leggere diventano anche quelle più eleganti e le cose più pesanti invece, grossolane; «ciò vuol dire – con le parole dello studioso – che il 'gusto' del tempo si modifica nel senso delle cose leggere, un processo indefinito e indefinibile» (*ivi*, p. 759). Il processo di imitazione conduce inoltre i borghesi a voler assumere le sembianze

degli aristocratici ma ciò li induce ad utilizzare materiali di più scarsa qualità rispetto ai loro (*ivi*, p. 765).

Rimane tuttavia identica tra Weber e Sombart la descrizione della natura di tale spirito. Lo spirito borghese si esprime in una serie di virtù che – ed ecco l'avvio al processo di moralizzazione dell'interesse – «concordano nel ritenere moralmente buono quel comportamento che garantisce un'ordinata amministrazione del capitale» (*ivi*, p. 175). Pertanto, se lo spirito imprenditoriale mira alla conquista, lo spirito borghese vuole ordinare e conservare. Allo studio della nascita di tale spirito Sombart dedica un'intera opera, *Il borghese* (1913). In questa, lo studioso indica Firenze come luogo di nascita dello spirito borghese e Leon Battista Alberti con il suo *Libri della famiglia* del 1450 come colui che sistematizza per la prima volta i valori caratterizzanti di questo particolare spirito. «Da allora – Sombart ricorda – questo spirito borghese domina tutti i manuali di commercio dei paesi cattolici e di quelli protestanti e trova la sua espressione forse più perfetta nel sistema di norme di vita creato da *Benjamin Franklin*» (Sombart 1916, [1967, p. 336]), citato peraltro anche da Weber nel suo *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Il borghese è metodico, razionale e le sue azioni sono sempre orientate a un fine. Le sue virtù sono la parsimonia e il tener fede ai contratti. In particolare, si sviluppa l'idea innovativa dell'onorabilità del commerciante, il quale deve tener fede alla *solidità commerciale*. Concetto nuovo questo, sorto quando la vita economica «cominciò a dissolversi in una serie di contratti, dopo che le relazioni economiche persero il loro carattere un tempo puramente personale, dopo che la forza e l'arbitrio cessarono di dominare la vita economica» (*ivi*, p. 337).

L'epoca del primo capitalismo è, come abbiamo visto, una combinazione di vecchio e nuovo, in cui una sorta di etica continuava a cozzare con la forza preponderante del nuovo spirito. Pertanto veniva permesso il guadagno ma vietato quello senza scrupoli (*ivi*, p. 346); era 'doveroso' commerciare ma era proibito concorrere o ricorrere agli annunci commerciali perché il venditore doveva 'attendere' i clienti; l'imprenditore mirava certamente alla vendita ma il valore d'uso era più importante di quello di scambio, tant'è che si preferiva vendere meno ma a prezzo più alto e si

provava un senso di avversione per la vendita dozzinale dei prodotti. Insomma, durante l'epoca mista del primo capitalismo il soggetto economico non è ancora vincolato in senso naturalistico alle leggi del mercato ma, in senso etico, alla legge morale del guadagno onesto (*ivi*, p. 344). Questa fase di transito è richiamata anche da Weber quando descrive quanto violentemente agì l'ascesi protestante intramondana contro il godimento spensierato del possesso restringendo il consumo, poiché il dispendio di denaro era giustificato solo in funzione di cose necessarie e 'utili'. Questa fase è tuttavia destinata a scomparire con l'avvio verso l'epoca pura del capitalismo maturo, in cui l'intera società prende le sembianze richieste dal capitalismo. Un graduale cambiamento avviato nel primo capitalismo con il processo di meccanizzazione della società descritto da Tönnies e richiamato da Sombart come un processo volto all'imborghesimento, alla proletarizzazione e alla spersonalizzazione. Per descrivere quest'ultimo processo Sombart utilizza il termine 'tassametrizzazione', una felice intuizione per tratteggiare il processo di rottura definitivo con il tradizionalismo. La fine del vecchio rapporto personale fra vetturino e cliente è usato simbolicamente per descrivere tale spaccatura: il tassametro rompe l'impronta personale del rapporto, prima basato su accordi stabiliti tra le parti e ora stabiliti tacitamente dall'importo segnato sul tassametro (*ivi*, p. 447). La sua diffusione nel tempo è stata così potente da travolgere e influenzare lo stile di vita di tutti gli individui. L'intera società vive ormai in funzione della riproduzione del sistema capitalistico: «dobbiamo infatti tenere costantemente presente che nell'epoca del capitalismo maturo nulla, che abbia una certa importanza, si verificherebbe a questo mondo che non corrispondesse in qualche modo agli interessi di questo sistema economico» (*ivi*, p. 822). Secondo la visione weberiana il dispiegamento dell'ethos capitalistico ha segnato il passaggio all'epoca moderna e attraverso la tecnica e la produzione economica le sue caratteristiche originarie hanno subito una profonda metamorfosi. I beni esteriori inizialmente condannati iniziano ad acquistare un potere sugli uomini e la ricerca del profitto si spoglia del suo senso etico-religioso, finendo «ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono

addirittura il carattere dello sport» (Weber 1905, [1994, p. 240]). La razionalità rispetto allo scopo che domina l'agire economico moderno e il potere razionale legale che legittima l'apparato burocratico assumono la forma della spersonalizzazione. E anche in politica, la sensazione di Weber (1998, p. 33) è quella di un mondo alla ricerca di ordine e nient'altro, con un'umanità alla deriva. Una 'gabbia d'acciaio' abitata da uomini disumanizzati e spersonalizzati è l'immagine della società moderna lasciataci in eredità da Weber e

nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi (Weber 1905, [1994, pp. 240-241]).

La modernità, insieme progresso e regresso, è il punto nodale intorno a cui ruotano le analisi sociologiche classiche. Differentemente dal quadro lapidario tratteggiato dalle analisi di Weber e di Sombart, Simmel è lo studioso che più di tutti concentra le sue riflessioni sul carattere ambivalente della modernità. L'intera riflessione simmeliana sul processo di modernizzazione verte sull'idea secondo cui la modernità valorizza al contempo la soggettività dei soggetti da un lato e l'oggettività degli oggetti dall'altro. Se quindi da una parte si accentua il concetto dell'io, attribuendo una forte importanza al problema della libertà, dall'altra l'autonomia dell'oggetto accresce, in particolare attraverso l'idea che la natura obbedisce a leggi inviolabili. Ciò dà vita a due conquiste infrangibili da Poggi (1993, [1998, p. 174]) definite la 'relatività della conoscenza' e la 'desostanzializzazione della realtà'. La superiorità del pensiero moderno rispetto a quello pre-moderno consiste – secondo Simmel – nell'accettare la relatività di ogni verità, giacché qualunque cosa sia vera lo è soltanto in riferimento a qualche altra. Il relativismo che indica nel condizionamento reciproco delle cose la loro essenza porta alla desostanzializzazione della realtà. Emerge quindi da una parte una conoscenza maggiorata dei propri poteri rispetto alla pre-modernità e dall'altra, una maggiore insicurezza dovuta al decadimento delle antiche certezze.

Nel quadro qui tracciato risulta a nostro parere interessante porre in evidenza la riflessione simmeliana sul processo di tecnologizzazione. Simmel (1900, [2013, p. 1604]; 1903, [2002, p. 54]) nota la discrepanza tra l'avanzamento della cultura delle cose e l'arretratezza della cultura delle persone. La differenza di crescita da Simmel definita 'terrificante' (1903, [2002, p. 54]) è la sproporzione tra l'avanzamento dei progressi tecnici della modernità e il regresso delle conoscenze culturali individuali ed è in definitiva attribuibile alla divisione del lavoro (*ibidem*). Questa richiede infatti al singolo una prestazione sempre più *unilaterale* il cui esito è il deperimento della sua personalità complessiva (*ibidem*):

L'incredibile estensione della materia del sapere oggettivamente disponibile permette (anzi impone) l'uso di espressioni che passano di mano in mano come recipienti chiusi, senza che il contenuto di pensiero che vi è effettivamente compreso si manifesti al singolo utente. Come la nostra vita esterna viene invasa da un numero sempre crescente di oggetti il cui spirito oggettivo, lo spirito impiegato nel loro processo di produzione, neppure lontanamente concepiamo, così la nostra vita interiore e di relazione — come ho già posto precedentemente in rilievo in altra occasione — è riempita da strutture che sono divenute simboliche, strutture nelle quali è accumulato un ampio contenuto intellettuale; ma lo spirito individuale di solito ne utilizza soltanto una minima parte (1900, [2013, p. 1607]).

Nella società capitalistica moderna la maggior parte degli individui ha accesso ad una grande quantità di prodotti senza tuttavia potersene impadronire. Il risultato è che essi consumano gli oggetti culturali incapaci di apprezzarne realmente il valore. L'analisi simmeliana sul processo di tecnologizzazione è molto lungimirante se si considerano gli studi successivi su tale tema. Quelli di Walter Benjamin tra gli anni Dieci e Trenta sui 'media' ne sono una prova. Il 'medium' è per Benjamin tutto ciò che è in grado di ridefinire le coordinate della percezione, dei modi di vedere e di sentire, e più in generale dell'esperienza. La sua analisi sui moderni media si basa proprio su tale presupposto. La fotografia, il giornale, il cinema, i sistemi di illuminazione urbana, l'architettura di vetro sono per Benjamin capaci di trasformare la percezione dell'individuo moderno e lo conducono al passaggio dalla cultura ottocentesca permeata dall'aura a quella moderna che lo espone a continui 'choc'. L'aura è inconciliabile con la crescente importanza delle masse le quali

pretendono di impossessarsi delle cose e tentano continuamente di superare il concetto di unicità insito nell'opera d'arte attraverso la sua riproducibilità (Benjamin 1936). Come già notato da Simmel (1900, [2013, p. 1175]), il fascino del possesso puro, senza tuttavia godere della cosa posseduta domina incontrastato nella vita dell'uomo moderno. La vita frenetica della modernità conduce inoltre a cercare soluzioni sempre più agevoli per usufruirne, così poiché «l'occhio è più rapido ad afferrare che non la mano a disegnare» (Benjamin 1936, p. 272) si cercano nuove soluzioni per riprodurre le opere d'arte (ad esempio la fotografia sostituisce la litografia). Ma con la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte viene meno l'*hic et nunc*, ovvero il suo carattere unico e irripetibile (*ivi*, p. 273; 278). In definitiva, nel momento esatto della sua riproduzione, essa perde la propria autenticità e la sua 'aura', conducendo l'uomo a disabituarsi all'autenticità dei sentimenti, oltre che delle relazioni.

### *Conclusioni*

Le analisi di studiosi come Weber, Sombart, Tönnies e Simmel sulla nascita, le novità e la diffusione del nuovo spirito capitalistico sono utili al fine di comprendere il capitalismo di ieri ma – ne siamo convinti – anche quello di oggi. La forza dirompente di un capitalismo totalizzante, perfettamente descritta da Werner Sombart ad esempio, anticipa di molto alcune teorie sociologiche, e non, degli anni Settanta e ricorda le concezioni pasoliniane (1974a; 1974b) di 'mutazione antropologica' e di 'genocidio culturale'. La lungimiranza di questi studiosi ha inoltre dato vita a riflessioni sulla capacità del capitalismo di 'trasformarsi' e di 'trasformare' il *modus vivendi* di intere società. Ne sono un esempio le riflessioni di Tönnies sulla figura del commerciante che diffonde nel mondo intero il nuovo spirito capitalistico, lasciandosi alle spalle le vecchie abitudini della società tradizionale. E poi Weber, capace di cogliere la fredda razionalità del capitalismo che, spietato, persegue i suoi obiettivi senza voltarsi mai indietro. Non a caso, le teorie di Weber hanno influenzato notevolmente molti degli studi successivi sul capitalismo, in particolare quelli degli autori della Scuola di

Francoforte. Come non ricordare le riflessioni di Adorno e Horkheimer sul progresso tecnologico che si diramava nella società degli anni Cinquanta e Sessanta. ‘La macchina che ha gettato a terra il conducente’, così si esprimeva Horkheimer, nell’immagine desolante di un uomo distrutto dalle sue stesse creazioni. E poi, Simmel, che con la formulazione di ‘consumo’ inconsapevole degli oggetti culturali ha tracciato la strada a molte successive teorizzazioni. Fino agli studi sul ‘medium’ effettuati da Walter Benjamin tra gli anni Dieci e gli anni Trenta ad esempio, in un’incredibile anticipazione su ciò che sarebbe divenuta la società attuale. Lo studio sul processo di tecnologizzazione comincia – come abbiamo visto – con Simmel, passa per gli autori della Scuola di Francoforte ma non subisce un arresto. Negli anni Sessanta e Settanta prosegue con le innumerevoli analisi sui media di massa, sulla televisione in particolare, mezzo fondamentale per la riproduzione del sistema capitalistico attraverso le pubblicità, tese a creare ‘falsi bisogni’ (Marcuse 1964) e un consumismo di massa sempre più sfrenato che non tarda a modificare le abitudini e le pratiche sociali (Pasolini 1974b). Inarrestabile nella sua corsa, il capitalismo tecnologizzato trova oggi la sua dimensione più stabile nei social network, arricchiti continuamente dalle pubblicità, in un processo di perpetua implementazione del sistema capitalistico nelle sue più svariate forme.

## Parte Seconda

Origine e sviluppi dell'ideologia  
capitalistica



## CAPITOLO PRIMO.

### IL CONCETTO DI IDEOLOGIA DALLE ORIGINI ALLA SOCIETÀ DEI CONSUMI

#### *Premessa*

In quanto forma culturale, il capitalismo si è espanso e si è radicato nel tempo grazie soprattutto ad un'*ideologia* che ne ha sempre sostenuto il progetto. Karl Marx è stato il primo ad attribuire all'*ideologia* un ruolo fondamentale per la riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici. Dopo Marx, molte teorie di stampo marxista ne hanno ripreso l'analisi riadattandola a nuovi contesti storici. È il caso degli studiosi della Scuola di Francoforte, ma anche di Althusser e di Bourdieu che hanno analizzato la riproduzione culturale della società perpetuata dall'*ideologia* della classe dominante. La diffusione capillare e sempre più 'unidimensionale' della razionalità capitalistica ha palesato la debolezza di un marxismo piegato dal trionfo liberale e sempre più lontano dal sogno gramsciano della realizzazione di una 'mondanizzazione' del pensiero.

#### 1. *La metamorfosi del concetto di 'ideologia' da Marx a Gramsci*

Il concetto di *ideologia* ha subito notevoli variazioni nel corso del tempo. Lo stesso Antonio Gramsci (ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 4, 35, p. 453]), fautore di un'importante metamorfosi del concetto, nei suoi *Quaderni del carcere* si chiede come sia avvenuto il passaggio dall'*ideologia* come 'scienza delle idee' all'*ideologia* come 'sistema di idee'. La genesi del concetto è infatti da ricondurre a Destutt de Tracy, il quale, di orientamento filosofico di matrice sensista, nel 1796 coniò il termine per denominare una nuova scienza che avesse come scopo studiare l'origine delle idee (Dijk 2003 [2004, pp. 17-18]). L'attività di opposizione svolta dai seguaci di questa nuova scienza, gli *idéologues*, suscitò l'ostilità di Napoleone, il quale iniziò per primo a connotare negativamente il concetto di *ideologia* e chi ne

faceva uso (Mannheim 1953 [1957, p. 71]). Il marchio negativo impresso da Napoleone permane fino allo studio marxiano e marxista del concetto, in cui l'ideologia diviene 'falsa coscienza'. Più precisamente, possiamo affermare che fu Engels (1893 [1986, p. 192]), in una lettera a Mehring nel 1893, a definire l'ideologia come «un processo compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza» e in cui «le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe di un processo ideologico».

Un primo passo per comprendere cosa sia per Marx la 'coscienza' e come successivamente diventi 'falsa' deve sicuramente essere fatto in direzione della sua concezione materialistica della storia. Nella critica ai giovani hegeliani presente, tra gli altri, ne *L'ideologia tedesca*, riferendosi a Feuerbach, Marx si esprime in questi termini:

Di fronte ai materialisti 'puri' Feuerbach ha certo il grande vantaggio di intendere come anche l'uomo sia "oggetto sensibile" [ma ...] non concepisce gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono, egli non arriva agli uomini realmente esistenti e operanti ma resta fermo all'astrazione 'l'uomo' (1846 [1975, pp. 17-18]).

Per Marx (*ivi*, p. 18), il difetto principale di Feuerbach e dei giovani hegeliani risiede principalmente nella considerazione 'idealizzata' che essi hanno dell'uomo e del proprio spirito. Per i giovani hegeliani le relazioni fra gli uomini e le loro azioni sono infatti il prodotto della loro coscienza e, conseguentemente, credono di poter cambiare la società sostituendo alla coscienza attuale degli uomini una nuova coscienza. Secondo l'ottica marxiana (*ivi*, p. 14) l'errore principale di tale ragionamento risiede proprio nel ritenere la coscienza un «individuo vivente» da cui dipendono una serie di fattori secondari. Viceversa, per Marx (*ivi*, p. 20) la coscienza è un 'prodotto sociale' che «non esiste fin dall'inizio come 'pura' coscienza» ma è frutto delle azioni storiche degli uomini, ovvero della produzione della vita materiale, tanto della propria nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione. Se, quindi, per i giovani hegeliani è la coscienza a determinare la vita, per Marx (*ivi*, p. 13) è la vita che determina la coscienza.

Seguendo la concezione materialistica della storia marxiana ne deriva che anche la 'liberazione' dell'uomo, essendo un atto storico e non ideale, non può che avvenire nel mondo reale. A tal proposito, possiamo qui citare le illuminanti parole dello studioso di Treviri:

Essa [la concezione materialistica della storia] non deve cercare in ogni periodo una categoria, come la concezione idealistica della storia, ma resta salda costantemente sul *terreno* storico reale, non spiega la prassi partendo dall'idea ma spiega le formazioni di idee partendo dalla prassi materiale, e giunge di conseguenza anche al risultato che tutte le forme e prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale, risolvendoli nell' 'autocoscienza' o trasformandoli in 'spiriti', 'fantasmi', 'spettri', ecc., ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali queste fandonie idealistiche sono derivate; che non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria (*ivi*, p. 30).

In antitesi ad un'errata e superficiale lettura dell'analisi marxiana, occorre evidenziare che Marx non si ferma alla mera constatazione della superiorità della concezione materialistica della storia rispetto a quella idealistica e, tantomeno, ad una generalizzazione superficiale e categorica nel ritenere unidirezionale la relazione tra struttura (*Basis*) e sovrastruttura (*Überbau*), in un'analisi che conferirebbe unicamente alla struttura un'efficacia storica determinante. Di certo per Marx è sempre la struttura a determinare la sovrastruttura ma ciò non significa non considerare il ruolo decisivo della sovrastruttura per la riproduzione del modo di produzione capitalistico. Come nota Frosini (1999 [2001, p. 48]), la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura «serve a marcare [...] il rapporto di determinante a determinato, non a distinguere una pretesa sfera materiale-oggettiva da una ideale-soggettiva, cioè l' 'essere' dalla coscienza' (o, peggio, la realtà solida dall'illusione volatile)».

A riprova di questo, possiamo nuovamente affidarci alle parole di Marx contenute ne *L'ideologia tedesca* nella quale leggiamo che sono 'le circostanze a fare gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze' (Marx, Engels 1846 [1975, p. 30]). È vero infatti che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una somma di forze produttive, capitali e circostanze modificabili dalla nuova generazione, ma è altrettanto vero che la vecchia

generazione «impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere» (*ibidem*). Ogni generazione deve confrontarsi con una somma di forze produttive, capitali e relazioni sociali preesistenti, ormai ‘naturalizzati’ nella società. L’efficacia storica di questa ‘naturalizzazione’ è quindi fortemente presente nella concezione materialistica della storia marxiana. L’errore dei giovani hegeliani consiste piuttosto nel ritenere tali elementi ‘naturalizzati’ la base ‘reale’ della società. Con le parole di Marx:

Se un’epoca, per esempio, immagina di essere determinata da motivi puramente ‘politici’ o ‘religiosi’, benché ‘religione’ e ‘politica’ siano soltanto forma dei suoi motivi reali, il suo storico accetta questa opinione. L’‘immagine’, la ‘rappresentazione’ che questi determinati uomini si fanno della loro prassi reale viene trasformata nell’unica forza determinante e attiva che domina e determina la prassi di questi uomini. Se la forma rozza in cui la divisione del lavoro si presenta presso gli indiani e gli egiziani dà origine presso questi popoli al sistema delle caste nello Stato e nella religione, lo storico crede che il sistema delle caste sia la potenza che ha prodotto quella rozza forma di società. Mentre i francesi e gli inglesi per lo meno si fermano all’illusione politica, che è ancora la più vicina alla realtà, i tedeschi si muovono nel campo del ‘puro spirito’ e fanno dell’illusione religiosa la forza motrice della storia» (*ivi*, p. 31).

Il ‘capovolgimento’ attuato dai filosofi hegeliani nell’attribuire importanza basilare a fatti consequenziali o, per dirla con Marx, ‘sovrastrutturali’, non li pone affatto in contrasto con l’ideologia dominante come essi credono. Viceversa, opponendo a frasi altre frasi, i giovani hegeliani non cambiano realmente lo stato di cose esistente e rimangono, per Marx (*ivi*, p. 7), ‘i più grandi conservatori’. Se la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone anche dei mezzi della produzione intellettuale e se, quindi, le idee dominanti non sono che l’espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, è sbagliato cercare di cambiare le idee senza intaccare il modo di produzione esistente dal quale tali idee germogliano. Non solo è sbagliato, diventa anche controproducente: attraverso una ideologizzazione della realtà le idee della classe dominante diventano ‘leggi eterne’ che, rafforzandosi incessantemente col tempo, non possono più essere scalfite mediante la sola dialettica.

Il processo di ideologizzazione, che i giovani hegeliani contribuiscono a perpetuare, è per Marx sostanzialmente un processo di ‘universalizzazione’ di interessi particolari. In più occasioni Marx (*ivi*, p. 55) ricorda che sotto il dominio della borghesia gli individui sono solo nell’immaginazione più liberi di prima, ma, nella realtà, essi sono subordinati ad una forza oggettiva con la quale non possono – e non vogliono per l’effetto ideologico al quale sono sottoposti – competere. In questo modo, i proletari non regolano più le proprie condizioni di esistenza ma si affidano alla casualità, adattandosi alle condizioni di vita che gli sono state imposte (*ivi*, p. 56). L’ideologia in Marx ha quindi il potere di ‘naturalizzare’ un’idea particolare propria della classe dominante, sostituendola alla realtà. Nel capitolo XXIV de *Il capitale* dedicato all’accumulazione originaria, Marx oppone ad esempio il *falso* ‘idillio’ tra diritto e lavoro propagandato dall’economia politica, alla *realtà* in cui campeggiano «il soggiogamento, l’assassinio per rapina, insomma la violenza». E ancora, nel suo *Miseria della filosofia*, scritto tra il 1846 e il 1847, in cui, dopo aver stanato le contraddizioni dell’analisi di Proudhon<sup>3</sup>, Marx (1847 [2011, p. 675]) si scaglia contro la costruzione ideologizzata della realtà attuata dagli economisti. Lo studioso di Treviri mette in rilievo, da una parte, la tendenza degli economisti (e in generale degli ideologi) a voler dimostrare la superiorità della borghesia rispetto al feudalesimo; dall’altra, la loro attitudine nell’affermare che i rapporti della produzione borghese ‘si sviluppano conformemente alla natura’. L’origine del modo di produzione capitalistico appare in questo modo ‘spontaneo’ e le modalità utilizzate dalla classe dominante, per riprodurre costantemente gli elementi essenziali, risultano ‘necessarie’. Un meccanismo niente affatto scalfito dalle critiche dei giovani hegeliani

---

<sup>3</sup> Nel suo *Miseria della filosofia* Marx presenta in maniera dettagliata, attraverso sette osservazioni, le contraddizioni di Proudhon, il quale, continuando ad astrarre, non fa che ragionare sulle ‘idee’, senza smuovere in alcun modo l’assetto socio-economico dell’epoca. Esattamente come i metafisici che «astraendo, immaginano di analizzare e che più si allontanano dagli oggetti più immaginano di avvicinarvisi» (Marx 1847 [2011, p. 647]), Proudhon non tiene conto del movimento storico dei rapporti di produzione e trasforma ogni cosa in una categoria logica.

come abbiamo avuto già modo di notare in precedenza, e, tantomeno, da alcune delle fazioni politiche di sinistra del tempo. Stando infatti alla *Critica del programma di Gotha*, ovvero il saggio nel quale è contenuta la lettera del 1875 che Marx indirizza alla fazione *Eisenach* del movimento socialdemocratico tedesco, le espressioni utilizzate nel programma socialista contribuiscono a naturalizzare le idee dominanti, avvalorando il processo di occultamento della realtà. Nel criticare, tra le altre, l'espressione contenuta nel programma socialista «il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà»<sup>4</sup>, Marx nota:

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. Quella frase si trova in tutti i sillabari, e in tanto è giusta in quanto è *sottinteso* che il lavoro si esplica con i mezzi e con gli oggetti che si convengono. Ma un programma socialista non deve indulgere a tali espressioni borghesi tacendo le *condizioni* che solo danno loro un senso. E il lavoro dell'uomo diventa fonte di valori d'uso, e quindi anche di ricchezze, in quanto l'uomo entra preventivamente in rapporto, come proprietario, con la natura, fonte prima di tutti i mezzi e oggetti di lavoro, e la tratta come cosa che gli appartiene. I borghesi hanno i loro buoni motivi per attribuire al lavoro una *forza creatrice soprannaturale*; perché dalle condizioni naturali del lavoro ne consegue che l'uomo, il quale non ha altra proprietà all'infuori della sua forza lavoro, dev'essere, in tutte le condizioni di società e di civiltà, lo schiavo di quegli uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro. Egli può lavorare solo col loro permesso, e quindi può vivere solo col loro permesso (Marx 1875 [2011, p. 3178]).

L'ideologia ha quindi la capacità di 'occultare' i reali rapporti di produzione, ovvero i rapporti fondati sullo sfruttamento capitalistico. Il risultato di tale occultamento è la produzione di una coscienza 'falsa', ovvero una coscienza fuorviata dall'ideologia dominante. Un'idea, come sappiamo, ripresa anni dopo da Engels, il quale, riferendosi all'influenza che il modo di produzione economico

---

<sup>4</sup> La frase riportata nel nostro testo è solo una parte di un paragrafo più articolato che recita così: «Il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e civiltà, e poiché un lavoro utile è possibile solo nella società mediante la società, il frutto del lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società». Nel suo *Critica al programma di Gotha*, Marx critica minuziosamente ogni parte del paragrafo, argomentando ampiamente le ragioni del suo dissenso.

esercita sul diritto, in una lettera a Schmidt del 1890, si esprime in questi termini:

il rispecchiamento dei rapporti economici come principi giuridici è di necessità parimenti capovolto: avviene sempre senza che coloro che agiscono ne siano coscienti, il giurista immagina di operare con principi aprioristici, mentre questi non sono altro che riflessi economici – e così tutto è capovolto. [...] questo rovesciamento [...] fin quando resta ignoto costituisce quel che chiamiamo *visione ideologica* (Engels 1890 [1986, p. 170]).

Il tentativo marxiano (1867 [2013, Vol. I, Sezione quinta, cap. XIV]) di dimostrare scientificamente l'esistenza dello sfruttamento attraverso l'elaborazione del concetto di plusvalore, non è altro che la risposta a questo processo ideologico di 'occultamento' fin qui descritto. Un processo che Marx ha tentato di smascherare in quasi tutte le sue opere: nel suo *Per la critica all'economia politica* (1859) naturalmente, ma, ancor prima, nel suo *Lavoro salariato e capitale* (1847-49), in cui pone l'accento sull'origine dell'accumulazione capitalistica e poi ne il *Manifesto del Partito comunista* (1848), nel quale evidenzia il carattere cosmopolita del capitale che impone il suo modo di produzione – e, di conseguenza, la sua ideologia – a tutto il mondo.

Occorre a questo punto affrontare la questione dell'oggettività del reale, chiarendo quale sia per Marx il *criterio* di oggettività. La risposta naturalmente si annida, ancora una volta, nella sua concezione materialistica della storia. Come si evince dalla seconda tesi su Feuerbach, per Marx (1845 [2011, pp. 457-458]) non vi è una verità in sé e per sé, situata al di fuori del soggetto al quale lo stesso deve adeguarsi. La verità si afferma piuttosto nella prassi e nella sua capacità trasformatrice. Quindi, dichiara Marx, «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica, bensì una questione pratica» (*ibidem*). È questo il motivo per il quale secondo Marx i giovani hegeliani sbagliano quando cercano di porsi in contrasto con lo *status quo* limitandosi al solo campo ideologico. Non che le ideologie siano illusioni e apparenze. Esse sono anzi «una realtà oggettiva e operante» ma semplicemente – ricorda Gramsci (ed. or. 1930-32 [1977, Q. 4, 15, p. 436]) – per Marx, «non sono la molla della storia».

È necessario tornare quindi al punto di partenza, una questione fondamentale già evidenziata brevemente in precedenza, ovvero la funzione dell'ideologia nell'apparato teorico marxiano. Invero, la concezione materialistica della storia marxiana è stata soggetta ad interpretazioni errate, spesso riduzioniste, che ne hanno modificato l'essenza originaria. Lo stesso Engels, che potremmo considerare il 'ponte' che unisce la teoria dell'ideologia marxiana a quella gramsciana, è costretto più volte a chiarire il ruolo della sovrastruttura e la relazione tra essa e la struttura. Nella famosa lettera a Mehring del 1893, Engels (1893 [1986, p. 192]) definisce 'ideologo' colui che «si immagina delle forze motrici false o apparenti» e che «lavora con un materiale puramente intellettuale che, senza guardar troppo per il sottile, egli prende come creato dal pensiero e non indaga ulteriormente per trovare un'origine più remota, indipendente dal pensiero». L'ideologo agisce quindi con coscienza, ma con una 'falsa' coscienza, dato che le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute. Ma – e questo è il punto fondamentale – gli ideologi sono per Engels anche coloro i quali non vogliono capire l'efficacia storica dei processi ideologici:

A questo punto è connessa anche la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremmo ad esse anche ogni *efficacia storica*. Vi è qui alla base la banale rappresentazione non dialettica di causa e effetto come poli che si oppongono l'uno l'altro in modo rigido, l'assoluta ignoranza dell'azione e reazione reciproca. Il fatto che un fattore storico, non appena generato da altre cause in ultima istanza economiche, reagisce a sua volta e può esercitare una reazione sull'ambiente che lo circonda e perfino sulle sue proprie cause, questi signori lo dimenticano spesso in modo quasi premeditato (*ivi*, p. 193).

Da questo punto di vista ne deriva, quindi, una relazione biunivoca tra struttura e sovrastruttura. Nel 1894 in una lettera a Borgius, Engels chiarisce un punto centrale:

L'evoluzione politica, giuridica, filosofica, religiosa, letteraria, artistica, ecc. riposa sull'evoluzione economica. Ma esse reagiscono tutte anche l'una sull'altra e sulla base economica. Non è che la situazione economica sia la *sola causa attiva* e tutto il resto nient'altro che effetto passivo. Vi è al contrario un'azione reciproca sulla base della necessità economica che, in *ultima istanza*, s'impone sempre. Lo



Stato, ad esempio, esercita il suo effetto per mezzo dei dazi protettivi, del libero scambio, della buona o cattiva fiscalità. Perfino lo sfinimento morale e l'impotenza del filisteo tedesco, derivanti dalla situazione economica miserabile della Germania dal 1648 al 1830, che si espressero dapprima nel pietismo, poi nel sentimentalismo e nello strisciante servilismo verso i principi e la nobiltà, non furono senza conseguenze economiche. Questo sfinimento e questa impotenza furono uno dei più grandi ostacoli alla rinascita, e vennero scossi solamente grazie al fatto che le guerre della rivoluzione e di Napoleone fecero passare la miseria cronica allo stato acuto. Non si tratta, quindi, come talvolta ci si vuole comodamente immaginare, di un effetto automatico della situazione economica, ma sono gli uomini che fanno essi stessi la loro storia, in un ambiente dato però, che la condiziona, sulla base di rapporti reali, esistenti in precedenza, tra cui i rapporti economici, per quanto possano anch'essi venire influenzati dai rimanenti rapporti politici e ideologici, sono però in ultima istanza i decisivi e formano il filo conduttore che va da un estremo all'altro ed è il solo che permetta di capire (Engels 1894 [1986, p. 196]).

Le precisazioni di Engels in seguito alla morte del compianto amico Marx sull'originaria essenza della concezione materialistica della storia, in particolare sul ruolo dell'ideologia, verranno riprese ed evidenziate anni dopo da Antonio Gramsci. Lo studioso sardo combatte contro una superficiale lettura del materialismo storico marxiano che lo riduce a mera analisi di fatti materiali. Nel Quaderno 7, ad esempio, si scaglia contro Luigi Einaudi, il quale – secondo Gramsci (ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 7, 13, p. 863]) – parla di materialismo storico «da orecchiante, per sentito dire», ricavando alcune nozioni da Benedetto Croce e da Achille Loria, quest'ultimo definito da Gramsci come «il divulgatore, nel senso deteriore, del materialismo storico». Gli errori principali commessi da Einaudi nella ricezione del materialismo storico sono secondo Gramsci (*ivi*, p. 864) «confonde [re] lo strumento tecnico con lo sviluppo delle forze economiche in generale [...] e crede [re] che per il marxismo 'strumento tecnico' o 'forze economiche' significhi parlare delle cose materiali e non dei rapporti sociali, cioè umani, che sono incorporati nelle cose materiali e la cui espressione giuridica è il principio di proprietà».

Come nota Frosini (1999 [2001, p. 49]), il riduzionismo non è costituito soltanto dall'impoverimento della coppia rapporti di produzione/forze produttive materiali nella concezione dello 'strumento tecnico', ma si estende, di rimando, anche alla svalutazione delle ideologie, laddove definite semplici 'illusioni' e

‘apparenze’. È il caso di Benedetto Croce, per il quale il reale è lo Spirito (Gruppi 1972, p. 130). Presentando la storia come storia dello Spirito<sup>5</sup>, Croce la priva di ogni contenuto reale e, ponendo l’astratto al posto del concreto, attua il tipico rovesciamento idealistico (*ivi*, p. 132). Dal punto di vista gramsciano, questo tipo di storicismo isola il momento culturale, quello dell’egemonia, dalla sua base, ovvero dai rapporti di produzione. Il modo crociano di concepire la storia conduce inevitabilmente ad una lettura errata del materialismo storico marxiano. Croce rimane infatti convinto che per il materialismo storico solamente la vita economica sia reale, mentre la sovrastruttura sia illusione. Una lettura riduzionista del materialismo storico marxiano che Gramsci combatte duramente. Nel Quaderno 4 leggiamo:

Come Marx potrebbe aver pensato che le superstrutture sono apparenza ed illusione? Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di ‘realtà’: la sua teoria vuole appunto anch’essa ‘far prendere coscienza’ dei propri compiti, della propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. Ma egli distrugge le ‘ideologie’ dei gruppi sociali avversi, che appunto sono strumenti pratici di dominio politico sulla restante società: egli dimostra come esse siano prive di senso, perché in contrasto con la realtà effettuale (Gramsci, ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 4, 15, pp. 436-437]).

Da questo breve frammento si evince innanzitutto la determinazione di Gramsci nel ribadire la decisiva funzione dell’ideologia nell’assetto teorico marxiano, tentativo già intrapreso da Engels nelle sue lettere. Ma, cosa più importante, emerge una diversa lettura dell’ideologia marxiana. È infatti nota la connotazione negativa che Marx attribuisce alla concezione di ideologia. Proprio in considerazione di tale connotazione alcuni studiosi hanno rilevato delle mancanze nell’analisi marxiana e marxista del concetto. È il caso di Mannheim ad esempio, convinto che Marx sia caduto a sua

---

<sup>5</sup> Interessante è l’accostamento del pensiero crociano a quello hegeliano presente nel testo di Luciano Gruppi *Il concetto di egemonia in Gramsci*, da p. 137 a p. 140, in cui ci si interroga sul presunto svilimento del pensiero hegeliano che Croce attuerebbe e si approfondisce il contrasto Gramsci/Croce riflettendo sulle differenze rispetto alla disputa Marx/Hegel.

volta nella trappola ideologica quando non ha considerato la parzialità del proprio punto di vista. Nel tentativo, quindi, di portare avanti lo studio sull'ideologia attraverso la sua concezione 'relazionistica', Mannheim (1953 [1957, pp. 102-103]) sostiene che solo rendendosi conto della parzialità di ogni convinzione possiamo dire di essere sulla strada giusta per comprendere la realtà nel suo insieme. Eppure, quando Gramsci dichiara che 'anche le dottrine di Marx sono superstruttura' e che 'la sua teoria vuole far prendere coscienza dei propri compiti, della propria forza, del proprio divenire ad un determinato gruppo sociale', sembra intravedere una connotazione positiva del concetto di ideologia da parte di Marx. Lo si evince anche quando nel Quaderno 4, Gramsci (ed. or. 1930-32 [1977, Q. 4, 38, pp. 463-464]) ricorda la tesi di Marx secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali proprio nel terreno delle ideologie. Gramsci ha forse intercettato nella teoria marxiana una doppia valenza (negativa/positiva) del concetto di ideologia? Guido Liguori (2004) ne è convinto e ricorda, ad esempio, come Gramsci trovi già in Engels un piedistallo prezioso per la sua 'riabilitazione' del concetto di ideologia e quanto abbia inciso la tradizione marxista prima di lui nella formulazione di un uso del tutto nuovo e positivo del lemma. Si pensi solo al famoso *Che fare?* (1902 [1958]) nel quale Lenin propone l'idea di una ideologia socialista da contrapporre alla molto più organizzata e potente ideologia borghese.

Per Gramsci, l'ideologia assume una connotazione negativa solamente quando la propria verità viene concepita come assoluta ed eterna. A questo proposito, potremmo qui brevemente ricordare la critica gramsciana (ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 4, 40, p. 466]) al *Saggio popolare* di Bucharin, «confuso» – secondo Gramsci – «col materialismo volgare, con la metafisica della 'materia', che non può non essere eterna e assoluta». In tal caso l'ideologia perde la specificità che aveva in Marx, ovvero la consapevolezza del proprio carattere parziale, legata com'è a una classe e a un determinato momento storico. In effetti, se ripensiamo a ciò che per Marx rappresenta il comunismo ci rendiamo conto di quanto lo studioso di Treviri miri non tanto a stabilire un nuovo ordine e a diffondere una nuova verità, quanto, piuttosto, alla *distruzione* di ogni ideologia. Il comunismo, ricorda Marx (1846 [1975, p. 25]) «non è *uno stato di*

*cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente». Ecco allora che per Gramsci l'ideologia assume immediatamente una connotazione positiva laddove tenga presente il carattere parziale del proprio punto di vista.

Per essere *vera*, infatti, una filosofia deve confrontarsi con il fatto di non essere vera. Solo nel momento in cui, quindi, la filosofia si percepisce come ideologia riesce ad attingere il più possibile dalla verità. Il fatto che il materialismo storico marxiano concepisca se stesso come una fase transitoria del pensiero filosofico appare a Gramsci evidente. Più volte lo studioso sardo cita infatti l'affermazione di Engels secondo cui lo sviluppo storico sarà caratterizzato a un certo punto dal passaggio dal regno della necessità al regno della libertà. Il materialismo storico è, quindi, per Engels anch'esso espressione delle contraddizioni storiche, dal momento in cui rappresenta la necessità e non la libertà. Ed è per Gramsci proprio la consapevolezza del carattere parziale di questa ideologia a renderla 'superiore'. Nel Quaderno 4, 45 di Gramsci a un certo punto leggiamo:

Ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura: altrimenti gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare 'ideologie', non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle "credenze popolari" che hanno il valore di 'forze materiali'. [...] In un certo senso, dunque, il materialismo storico è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è la filosofia liberata da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni in cui lo stesso filosofo, individualmente inteso o come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento della contraddizione, e eleva questo elemento a principio politico e d'azione.

Ne deriva, quindi, – ricorda Frosini (1999 [2001, p. 53]) – che per Gramsci «l'ideologia è l'*unico* luogo nel quale può essere articolato il discorso sulla verità e l'oggettività; che non c'è verità se non all'*interno* di quelle 'forme di consapevolezza', sempre determinate (e praticamente, cioè politicamente, condizionate), grazie alle quali gli uomini agiscono e trasformano la realtà; e questo perché non c'è

‘realtà’ (alla quale la verità possa essere commisurata) se non *nel* processo pratico della sua trasformazione sociale».

Gramsci intercetta dunque le sfumature positive del concetto di ideologia, sempre più adombrate dalla connotazione unicamente negativa che la tradizione marxista le aveva per anni attribuito. L’ideologia diviene, quindi, per Gramsci un fattore positivo di conoscenza e di costituzione dell’agire storico. Così, la lotta di classe che per l’assetto teorico marxiano si attua principalmente nell’ambito economico, per Gramsci ha luogo nell’ambito ideologico, sul piano del confronto culturale e della diffusione delle concezioni del mondo (Finelli 1999 [2001, p. 106]). Da qui la concezione della filosofia della *praxis*, che aggiunge alle accezioni tradizionali della filosofia classica tedesca (che erano filosofie essenzialmente ordinatrici e ricettive), la caratteristica della *creatività*. Nella filosofia della *praxis* la creatività non è intesa solamente nel senso di una concezione relativistica, ovvero di una realtà creata dentro di noi, dal pensiero dell’uomo (che la farebbe sfociare nel solipsismo che Gramsci vuole combattere), bensì come una visione storicistica che pone alla base della filosofia la *volontà*,

una volontà razionale, non arbitraria, che si realizza in quanto corrisponde a necessità obiettive storiche, cioè in quanto è la stessa storia universale nel momento della sua attuazione progressiva; se questa volontà è rappresentata inizialmente da un singolo individuo, la sua razionalità è documentata da ciò che essa viene accolta dal gran numero, e accolta permanentemente, cioè diventa una cultura, un ‘buon senso’, una concezione del mondo, con una etica conforme alla sua struttura (Gramsci, ed. or. 1948 [1996, p. 24]).

Obiettivo dell’analisi e della politica gramsciana diviene, dunque, la creazione di una scienza della storia e della politica incentrata sulla questione della soggettività, in cui l’ideologia diviene strumento di costruzione di nuove e più consapevoli soggettività.

Nel suo *Materialismo storico e filosofia di Benedetto Croce* risuona la domanda ‘che cos’è l’uomo?’, interrogativo centrale della filosofia gramsciana. Ebbene, per Gramsci l’uomo deve essere concepito come un processo in divenire, diretto dalla volontà, che contribuisce a dominare il proprio destino e controllare i propri processi esistenziali. L’uomo, quindi, è ciò che potrebbe essere, è la

possibilità. La funzione della filosofia della *praxis* sarà proprio quella di soppiantare la filosofia ‘spontanea’, propria di tutto il mondo, distruggendo la categoria sovrastrutturale imposta dall’esterno che conduce a

‘pensare’ senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè ‘partecipare’ a una concezione del mondo ‘imposta’ meccanicamente dall’ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell’attività intellettuale’ del curato o del vecchione patriarcale la cui ‘saggezza’ detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza dalle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) (*ivi*, p. 13).

L’obiettivo per Gramsci diviene, allora, costruire una nuova consapevolezza che spinga l’uomo a «criticare la propria concezione del mondo [che] significa renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito» (*Ivi*).

## 2. *Marx tradito dalla storia*

Rileggere Marx attraverso gli occhi di Gramsci significa – come abbiamo visto – ritrovare l’essenza originaria del pensiero marxista, deviando la traiettoria rispetto alle innumerevoli teorie tese a stravolgerne la natura. La fonte vitale del pensiero di Marx era stata infatti dimenticata sia dal marxismo, sia dalle correnti liberali della filosofia borghese che se ne avvalevano per ringiovanirsi (Haug 1999, [2001], p. 82). Lo storicismo assoluto proposto da Gramsci, di cui la filosofia della *praxis* era l’emblema, promuoveva invece la completa fusione di teoria e prassi, per «una mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia» (ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 11, 27, p. 1437]). Lasciando da parte – solo per ora – le proposte politiche gramsciane volte a diffondere nella società un umanesimo in grado di elevare le masse, seguiamo ancora una volta il percorso del marxismo nella storia.

Tra le innumerevoli correnti marxiste, quella che ha colto maggiormente il cambiamento storico, politico e sociale e che, a sua

volta, è stata promotrice di un cambiamento della teoria marxiana originaria, è stata sicuramente la 'teoria critica' proposta dagli autori della Scuola di Francoforte. L'uso della critica consente certamente un ritorno alle origini, a discapito di quel marxismo involgarito dall'ortodossia comunista sovietica che ne ha dimenticato l'essenza dal momento in cui è divenuta una dottrina sociale al servizio del potere. Tuttavia, essa rappresenta anche un allontanamento dalla teoria marxiana, incapace, secondo i Francofortesi, di spiegare fatti nuovi e quindi, criticabile e, talora, superabile a sua volta.

Correva l'anno 1930 quando Horkheimer ereditò il comando dell'Istituto per la Ricerca Sociale. L'Istituto, fondato nel 1922, vide succedersi prima Kurt Albert Gerlach, poi Carl Grünberg, il quale portò allo sviluppo lo *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, nel cui ambito operava un gruppo di intellettuali di primissimo ordine: Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossmann, e, verso la fine degli anni Venti, Leo Lowenthal e Theodor W. Adorno. Più tardi, agli inizi degli anni Trenta, entrarono a far parte dell'Istituto Herbert Marcuse ed Erich Fromm (Bedeschi 1985, pp. 7-8). Le loro teorie subirono l'influenza di molteplici fattori. Innanzitutto dei totalitarismi, nello specifico del nazismo, che portò gran parte di loro ad emigrare dalla Germania verso gli Stati Uniti; in secondo luogo, delle vicende politiche della Russia sovietica, che contribuirono ad un ripensamento della teoria marxiana; e, infine, del consumo di massa. Ecco allora che il dominio sociale capitalista assume ai loro occhi una duplice forma: quella 'totalitaria', espressa dal nazismo e dal fascismo, e quella 'democratica', tipica del consumo di massa. Si tratta in entrambi i casi di un dominio 'totalizzante', che non lascia spazio alla connotazione positiva che Gramsci aveva dato al concetto di ideologia, quando aveva immaginato la possibilità di opporre all'ideologia capitalistica una nuova 'concezione del mondo'.

Nella rinuncia all'azione e all'opposizione collettiva degli intellettuali marxisti del tempo, il fallimento del socialismo ha avuto certamente un ruolo fondamentale. Nel suo *Marx e Freud*, Fromm (1962 [1968, p. 288]), ricorda ad esempio come il socialismo occidentale degli anni cinquanta soggiacque allo spirito del

capitalismo che, invece di portare a un crescente impoverimento dei lavoratori, diede loro la possibilità di beneficiare dei suoi progressi. «Mentre il fine del marxismo» – ricorda Fromm (*ibidem*) –

era una società umanista che trascendesse il capitalismo e si proponesse un pieno sviluppo della personalità dell'individuo, la maggioranza dei socialisti considerò il socialismo come un movimento atto a migliorare la situazione economica e politico-sociale all'interno del capitalismo; essi ritennero che per costituire una società socialista bastasse la socializzazione dei mezzi di produzione unita a un'adeguata assistenza statale. I principi di questo tipo di 'socialismo' erano essenzialmente uguali a quelli del capitalismo: massima efficienza economica, un'industria con un'organizzazione burocratica su larga scala e la subordinazione dell'individuo a tale sistema burocratico ma economicamente efficiente.

Una delle falle del marxismo è stata, pertanto, conservare di Marx soprattutto la critica economica del sistema capitalistico. Come Fromm evidenzia anche nel suo *I cosiddetti sani* (1991 [1996, p. 55]), lo sviluppo economico e sociale dell'America e di gran parte dell'Europa occidentale ha vanificato la tesi marxiana della pauperizzazione crescente dell'operaio. Viceversa, l'enorme aumento del reddito, del prestigio sociale e del potere politico della classe operaia in America rendeva obsoleto parlare di operai miseri e sfruttati.

Non solo il socialismo occidentale, bensì anche quello russo ha tradito i principi marxiani. Stalin – ricorda Fromm (1962 [1968, p. 294]; 1981 [1982, p. 57]) – fece propria una versione assai rozza del materialismo marxiano e, utilizzando il nome di Marx e di Lenin impropriamente, instaurò in Russia un capitalismo di Stato:

Organizzò un monopolio industriale di Stato diretto da una nuova classe dirigente a carattere burocratico, utilizzando il metodo dell'industrializzazione centralizzata e burocratica che si stava sviluppando, sia pure in misura minore e in modo meno drastico, nel capitalismo occidentale. Per trasformare la popolazione agricola e darle la disciplina adatta alla moderna industrializzazione e per indurre inoltre la nazione ad accettare quei sacrifici che si rendevano necessari nel settore dei consumi per una rapida accumulazione di capitali da impiegare per la costruzione delle industrie di base, egli usò due mezzi. Il primo consisteva nella forza e nel terrore, e, data la sua natura diffidente sino alla follia e il suo smodato desiderio di potere personale, si trattava di un terrore che andava molto al di là di quanto sarebbe occorso per conseguire gli obiettivi economici accennati; di fatto la cosa indebolì per molti aspetti la sua posizione economica e militare. L'altro mezzo



impiegato da Stalin non si differenziava da quello del capitalismo ed era costituito dall'incentivo dell'aumento di reddito in cambio di un'attività lavorativa prolungata e migliore. Questo è l'incentivo più importante per aumentare l'efficienza degli operai, dei dirigenti e dei contadini.

Il socialismo ha fallito, dunque, anche perché non è stato in grado di proporre soluzioni altre, rispetto a quelle avanzate in campo politico-economico. Non ha saputo cogliere, ad esempio, gli effetti alienanti del capitalismo sull'esistenza umana, in che modo agisce sulla psiche, sulla vita, sui sentimenti dell'uomo (Fromm 1991 [1998, p. 56]). Secondo Fromm (*ivi*, p. 57), il fascismo e lo stalinismo, ad esempio, sono riusciti a divenire così potenti proprio perché hanno proposto una sorta di nuova religione e la possibilità di votarsi a un ideale. Il socialismo così involgarito ha invece tradito i principi da cui è stato generato. A questo proposito, nel suo *La disobbedienza e altri saggi* Fromm si esprime in questi termini:

La meta del socialismo era l'individualismo, non già l'uniformità; la liberazione dai legami economici, non già il proposito di fare delle aspirazioni materiali il principale interesse della vita; l'esperienza della piena solidarietà tra tutti, non già la manipolazione e il dominio dell'uomo. Il principio del socialismo era che ognuno è fine a se stesso e non deve mai essere il mezzo di altri; e i socialisti volevano creare una società in cui ogni cittadino partecipasse attivamente e responsabilmente a tutte le decisioni, e potesse farlo perché era una persona e non una cosa, perché aveva convinzioni e non opinioni d'accatto [...] Il socialismo sperava nell'abolizione finale dello Stato, in modo che a essere amministrate fossero soltanto cose, non persone. Aspirava a una società senza classi, in cui all'individuo fossero riattribuite libertà e iniziativa (Fromm 1981 [1982, p. 166]).

Le vere aspirazioni di Marx sono state, invece, rimpiazzate dai totalitarismi e dal consumo di massa. L'ideologia ha ricominciato ad assumere la connotazione negativa di 'falsa coscienza', lasciando poco spazio alla illuminante concezione gramsciana di una concezione del mondo alternativa, da contrapporre all'ideologia borghese. Per i Francofortesi l'ideologia diviene infatti 'dominio totale'.

Di 'dominio totale' si parla sicuramente quando ci si riferisce ai totalitarismi, al cui potere sono state sottomesse intere società e le cui modalità di diffusione sono state oggetto di studio degli autori della Scuola di Francoforte, in particolare di Fromm. Grazie al suo

approccio psicanalitico, (Fromm 1981 [1982, pp. 22-23]) egli è riuscito a definire il carattere della 'coscienza autoritaria'. Questo tipo di coscienza è la voce interiorizzata di un'autorità che siamo bramosi di ingratiarci e alla quale temiamo di dispiacere. Fromm ricorda a questo proposito il Super-io freudiano che rappresenta gli ordini e i divieti interiorizzati del padre, accettati dal figlio per paura. La 'coscienza autoritaria' è cosa assai diversa dalla 'coscienza umanistica' la quale, invece, è la voce che ci richiama a noi stessi, alla nostra umanità, e che interviene indipendentemente da sanzioni o ricompense.

Secondo l'impianto teorico di Fromm (*ibidem*), l'autorità si divide a sua volta tra 'irrazionale' (che si ritraduce nel rapporto schiavo/padrone) e 'razionale' (che si ritraduce nel rapporto allievo/insegnante). Entrambi i rapporti, sia quello tra schiavo e padrone, che quello tra insegnante e allievo, si fondano sull'autorità di chi comanda, ma essi sono di natura diversa: mentre gli interessi dell'insegnante e dell'allievo vanno nella stessa direzione, viceversa, gli interessi dello schiavo e del padrone sono antagonistici, perché ciò che è vantaggioso per l'uno, diviene sconveniente per l'altro. Ecco come si esprime lo studioso a tal proposito:

La superiorità reciproca ha, nei due casi in esame, una funzione differente; nel primo è la condizione dell'avanzamento della persona assoggettata all'autorità; nel secondo è la condizione del suo sfruttamento. Parallela a questa, si delinea una seconda distinzione: l'autorità razionale è tale perché l'autorità, sia essa detenuta da un insegnante o dal comandante di una nave che impartisca ordini in una situazione di emergenza, agisce in nome della ragione la quale, essendo universale, può essere accettata senza che si abbia sottomissione. L'autorità irrazionale deve far ricorso alla forza o alla suggestione, perché nessuno si lascerebbe sfruttare se fosse libero di impedirlo (*ibidem*).

L'assoggettamento ai regimi ha luogo per la paura di essere uccisi o imprigionati ma, nota Fromm (1962 [1968, p. 245]), la repressione non si verifica solo nei regimi di terrore e di oppressione.

Veniamo qui a un punto focale degli studi degli autori della Scuola di Francoforte: l'assoggettamento ideologico nella società di massa. La repressione nelle società occidentali innescano delle paure più sottili che contribuiscono a riprodurre il sistema dominante. Fromm (*ibidem*) parlava, ad esempio, della paura dell'ostracismo o

dell'isolamento che sorge quando il comportamento di alcuni uomini non è conforme alla condotta della maggioranza. Ad agire, in questo caso, è ciò che Fromm chiamava 'inconscio sociale', in cui le ideologie sono proprio quelle che stabiliscono quale sia il comportamento 'giusto' da adottare e la condotta di vita 'migliore':

Noi siamo cristiani, siamo individualisti, i nostri capi sono saggi, siamo buoni, i nostri nemici (chiunque essi siano a seconda del momento) sono cattivi, i nostri genitori ci amano e noi li amiamo, il matrimonio è una buona istituzione, e così via. Gli Stati sovietici hanno costruito un altro sistema di ideologie. Essi sono marxisti, il loro sistema è il socialismo, esso esprime la volontà del popolo, i loro capi sono saggi e lavorano per l'umanità, l'interesse per il profitto nella loro società è un interesse per il profitto 'socialista', questo interesse è diverso da quello 'capitalista', il loro rispetto per la proprietà è quello per la proprietà 'socialista' ed è del tutto diverso da quello 'capitalista', e così via. Tutte queste ideologie vengono inculcate nella gente fin dall'infanzia dai genitori, dalla scuola, dalla Chiesa, dal cinema, dalla radio, dalla televisione, dai giornali, ed esse si impadroniscono della mente degli uomini come se fossero il risultato del loro pensiero e della loro osservazione. Se questo processo ha luogo in società a noi contrapposte, lo chiamiamo 'lavaggio del cervello' e, nelle sue forme meno estremiste, 'indottrinazione' o 'propaganda', se avviene nella nostra società, lo chiamiamo 'istruzione' e 'informazione'. Anche se è vero che le società si differenziano fra loro nel grado di consapevolezza e di condizionamento, e anche se il mondo occidentale è in qualche modo migliore di quello sovietico sotto questo profilo, la diversità non è comunque tale da cambiare il quadro fondamentale: un miscuglio di repressione dei fatti e di accettazione di finzioni (*ibidem*).

Un'analisi, questa, approfondita anche da Marcuse (1965 [2008, p. 160]) quando parla di 'introiezione'. Il termine – dichiara lo studioso (*ibidem*) – «suggerisce una varietà di processi relativamente spontanei mediante i quali il Sé (l'Io) traspone l'«esterno» in «interno»». Questo processo è la conseguenza della razionalità totalitaria della società industriale avanzata che i Francofortesi riescono a leggere unendo la teoria marxiana dell'alienazione a quella weberiana della razionalizzazione. Nello specifico, Marcuse si riferiva al processo di trasposizione dei bisogni sociali in bisogni individuali. L'immenso bisogno sociale di produzione e distribuzione di spreco nelle società industriali avanzate rende 'reali' i bisogni 'falsi', ovvero tutti quei bisogni che «servono a perpetuare la fatica, l'aggressività e i poteri costituiti (come il bisogno di comprare un'

automobile nuova ogni anno o ogni tre anni, il bisogno di rilassarsi davanti alla televisione, di lavorare in una fabbrica di armamenti, di mangiare brioche al posto del pane, di ‘mantenersi allo stesso livello dei vicini’» (*ivi*, p. 59). Il processo di ‘introiezione’ rende le persone incapaci di distinguere i bisogni ‘reali’ dai bisogni ‘falsi’ e consente alle classi dominanti di trincerarsi dietro al concetto di ‘libertà’:

La stessa induzione standardizzata di bisogni non è necessariamente repressiva. Al contrario, l'eliminazione del bisogno di una varietà sciocca e superflua, di libertà profittevoli e aggressive può costituire una premessa per la liberazione. La concentrazione di tutti gli sforzi nella produzione e nella distribuzione dei beni necessari per la vita di tutti implica il sacrificio delle scelte non necessarie, l'eliminazione dello spreco. [...] Si può fare della libertà un potente strumento di dominio. Non l'entità della scelta aperta agli individui decide del grado di libertà dell'uomo, ma il cosa può essere scelto, e cosa è scelto dagli individui. Il criterio per la libera scelta non può mai essere assoluto ma non è neanche del tutto relativo. La libera elezione dei padroni non abolisce i padroni né i servi; una libera selezione tra un'ampia varietà di beni e servizi non significa libertà, come cercheremo ora di dimostrare, se questi beni e servizi alimentano il controllo sociale su una vita di fatica e di angoscia, se essi alimentano l'alienazione (*ivi*, pp. 158-159).

Nel suo celebre *Uomo a una dimensione* Marcuse (1964 [1967, pp. 23-24]) ha definito i contorni della nuova ‘libertà’ proposta dalle società industriali avanzate. In tale contesto ‘la libera società’ si identifica con i bisogni materiali e intellettuali che la civiltà industriale avanzata richiede. Tali bisogni contrastano con il processo di liberazione dell’uomo, per il quale «libertà economica significherebbe libertà *dalla* economia», ovvero «libertà dal problema di guadagnarsi la vita»; «libertà politica significherebbe liberazione degli individui *da* una politica su cui essi non hanno alcun controllo effettivo»; infine, «libertà intellettuale equivarrebbe alla restaurazione del pensiero individuale, ora assorbito dalla comunicazione e dall’indottrinamento di massa, ed equivarrebbe pure all’abolizione dell’ “opinione pubblica” assieme con i suoi produttori».

Laddove Marcuse riutilizza l’idea marxiana di falsa coscienza per definire ‘ideologizzata’ la nuova concezione di libertà, si trova costretto ad interrogarsi sul criterio utile a discernere verità e falsità. Il *logos apofantico* aristotelico, ad esempio, è una logica del giudizio

al quale Marcuse (*ivi*, p. 146) fa riferimento, sottolineando l'intenzione critica che essa aveva in origine. Secondo Marcuse (*ivi*, p. 158), la verità deve essere ricercata proprio all'interno di uno stile di pensiero contraddittorio, bidimensionale, in cui le proposizioni che definiscono la realtà affermano come vero qualcosa che non esiste (al presente). Solo quando la logica proietta un altro modo di esistere produce verità. Solamente, quindi, in una razionalità di discorso a due dimensioni, in contrasto con i modi di pensare e di agire unidimensionali che si sviluppano nel corso del progetto tecnologico. Tuttavia, l'autenticità di tale pensiero può essere conservata quando non trascende se stesso nella pratica, bensì rimane astrattezza. Eppure – ricorda Marcuse (*ivi*, p. 150) –

L'astrazione è un evento storico in un continuum storico. Essa procede su terreno storico, e rimane in rapporto con la base da cui prende le mosse: l'universo sociale stabilito. Anche là dove l'astrazione critica arriva a negare l'universo stabilito di discorso, la base sopravvive nella negazione (nella sovversione) e limita le possibilità della nuova posizione.

Eccoci giunti ad un punto focale dell'analisi marcusiana e della differenza tra questa e quella marxiana sull'ideologia. La falsa coscienza marxiana era confinata all'interno della fabbrica e lasciava spazio, una volta fuori, alla possibilità di astrazione. Un fenomeno, questo, ancora realizzabile in periodi successivi: la connotazione positiva che Gramsci attribuì al concetto di ideologia ne è un esempio. La possibilità di immaginare un mondo altro e di creare nuove concezioni del mondo da opporre ad un pensiero capitalista, certamente dominante, ma non ancora totalizzante, era palpabile. Viceversa, l'*a priori* tecnologico, diffuso nella società industriale avanzata diviene un *a priori politico*, in quanto la trasformazione della natura, percepita solo in quanto strumento potenziale, equivale alla trasformazione dell'uomo stesso (*ivi*, p. 167). «I controlli tecnologici – ricorda Marcuse (*ivi*, p. 29) – appaiono essere l'incarnazione stessa della Ragione» e ogni tipo di contraddizione, che nella fase precedente della società industriale poteva rappresentare la possibilità di nuove forme di esistenza, appaiono ora completamente irrazionali. L'idea di una libertà interiore, di uno spazio privato in cui immaginare nuove esistenze è stato annientato

dalla realtà tecnologica. La produzione e la distribuzione di massa hanno, infatti, bisogno dell'uomo *intero* e il risultato di questa necessità non è l'adattamento ma la *mimesi*, ovvero una identificazione immediata dell'individuo con la società (*ivi*, p. 30).

In una delle conferenze tenute a Parigi presso l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* nell'a.a. 1958-1959 Marcuse spiega proprio questo aspetto:

Nella società industriale sviluppata, l'apparato tecnico della produzione e della distribuzione non è semplicemente tecnico, la razionalità tecnologica che in esso si incarna è una razionalità totale, che comprende il lavoro e lo svago, la pratica e il pensiero, la politica e la cultura. Si viene precisamente a scoprire che la tecnica è molto di più di un sistema di operazioni particolari, specifiche: è una nuova 'epoca del mondo', una nuova realtà dell'uomo e della natura, del pensiero e delle cose. La tecno-logia ha veramente rimpiazzato l'onto-logia: l'essere-in-sé e l'essere-per-sé risultano costituiti dalla tecnica, quale struttura strumentale che possiede il proprio 'fine', la sua vera 'ragion d'essere' al fuori di sé, nella razionalità collettiva e anonima di una produttività efficace ma cieca. In quanto totalità, l'apparato tecnico comprende le prestazioni che esige e le cose che produce; impone le proprie esigenze sugli atteggiamenti, le aspirazioni e i valori dell'uomo; costituisce il quadro ultimo dell'esperienza del mondo; definisce le speranze e i fallimenti, tutto ciò che è 'legittimo' temere e desiderare. La sua promessa suprema – che progressivamente si realizza nelle regioni industriali più avanzate – è quella di una vita sempre più confortevole e di una sicurezza crescente per una parte sempre più ampia della popolazione (Marcuse 1958 [2008, p. 86]).

Secondo Marcuse bisogna tornare a porre l'accento sul ruolo centrale del concetto di tempo nell'analisi marxiana: il plusvalore non è altro che 'tempo rubato' all'operaio, mentre la fine dello sfruttamento rappresenta il 'tempo ritrovato', il tempo libero al di là del regno della necessità. Nella società industriale avanzata la giornata lavorativa è considerevolmente ridotta ma ciò non altera in alcun modo la sottomissione dell'uomo all'apparato produttivo, laddove il tempo libero non è altro che un'appendice della produzione (*ivi*, p. 88). La televisione con le sue pubblicità, il cinema, la radio, la musica, i libri, i centri commerciali diventano tutti strumenti economici e ideologici, come evidenziano Adorno e Horkheimer in *Dialettica dell'Illuminismo*, nella lunga sezione dedicata all'industria culturale (1944 [2010, da p. 126 a p. 182]). Un 'assorbimento dell'ideologia nella realtà', così definisce Marcuse (1964 [1967, p.

31]) il processo di ideologizzazione della società industriale avanzata. Un processo che non indica assolutamente una riduzione o eliminazione dell'ideologia. Al contrario, la cultura industriale avanzata diviene *più* ideologica della precedente, in quanto l'ideologia è inserita nello stesso processo di produzione.

Risulta necessario a questo punto riflettere sulle proposte degli autori della Scuola di Francoforte. Come abbiamo già evidenziato in precedenza, Gramsci aveva interpretato la frase di Engels 'dal regno della necessità al regno della libertà' in senso ottimistico, volgendo il suo sguardo in direzione della libertà. Diverso è, invece, l'atteggiamento dei Francofortesi a riguardo. Nel suo *La fine dell'utopia* Marcuse si esprimeva in questi termini:

l'idea di una fine dell'utopia implica se non altro la necessità di porre in discussione una nuova definizione del socialismo e di chiedersi se la teoria marxiana del socialismo non appartenga ad uno stadio di sviluppo delle forze produttive ormai superato. Secondo me questa ipotesi risulta confermata nel modo più chiaro dalla famosa distinzione tra regno della libertà e regno della necessità. Il fatto che il regno della libertà possa essere pensato e possa sorgere solo al di là del regno della necessità significa che quest'ultimo è destinato a rimanere tale, estraniamento del lavoro compresa. Quindi, come dice Marx, qualunque cosa accada in questo regno, quale che sia il grado di razionalizzazione e la stessa riduzione del lavoro, quest'ultimo rimane sempre un'attività compiuta nel regno della necessità e per il regno della necessità, e dunque non libera (Marcuse 1967 [2008, p. 21]).

La rivalutazione dell'utopia in quanto processo in grado di creare una nuova antropologia che miri allo sviluppo del bisogno di libertà è ciò a cui i Francofortesi puntano. Questa è l'aspirazione della 'teoria critica', nata per opporsi a quella che Horkheimer aveva definito 'teoria tradizionale', ovvero la teoria che va da Decartes a Husserl. Quest'ultima pone la propria realtà a confronto con la propria legittimazione di senso, accettando senza consapevolezza quei rapporti socio-economici che sembrano provenire da un'entità 'sovra-umana'. Viceversa, la teoria critica «lotta contro un pensiero rassegnato che dipinge il mondo con le tinte del mito [...e] concepisce se stessa come il lato intellettuale del processo storico di emancipazione dell'umanità» (Donaggio 2005, xxvi). Essa non si

limita a fotografare la realtà in modo asettico, vuole, piuttosto, esprimere il dubbio, il contrasto allo *status quo*.

Il contributo dato dagli autori della Scuola di Francoforte per lo sviluppo dell'analisi dell'ideologia è stato innegabilmente decisivo. Tuttavia, la teoria critica non è stata in grado di porsi come teoria di contrasto al sistema politico-economico dominante e ha palesato la debolezza di un marxismo ormai inabile a reagire alla 'violenta' controffensiva capitalistica.

### *3. Il ruolo dello Stato nella costruzione e nella diffusione di un pensiero unico*

Negli anni del boom economico la diffusione capillare di una particolare idea di libertà, quella formulata dai sostenitori del capitalismo, ha provocato la sovrapposizione di un aspetto limitato del concetto al più ampio spettro di significazione che l'idea di libertà potrebbe e dovrebbe assumere. La 'libertà', quindi, diviene quella proposta dai liberali. Come abbiamo già avuto modo di chiarire, la nuova formulazione del concetto prende piede per la fragilità di un marxismo che non si è saputo imporre nel creare una società dal pensiero 'bidimensionale', come avrebbe detto Marcuse. Tale fragilità si è indubbiamente acuita grazie all'abilità del capitalismo nel periodo postbellico di riallacciare i propri rapporti con una classe operaia rafforzata in seguito alla guerra (Streeck 2013, p. 44). In tale rinnovato contesto, le organizzazioni economico-politiche dell'*embedded liberalism*, ristabilitesi dopo il conflitto mondiale, hanno infatti operato in favore della piena occupazione, della crescita economica e del benessere dei cittadini (Harvey 2005 [2007]). Attraverso l'inserimento della 'proprietà sociale' – che nella sua funzione sostituiva la 'proprietà privata' – la nuova società salariale veniva a far parte del nascente sistema di protezione sociale. Inoltre, l'inserimento del capitalismo all'interno di finalità sociali stabilite dalla politica permetteva una trasformazione della società tutta, che diveniva così una 'società di simili' (Castel 2003 [2004]).

Tale nuovo modo di gestire il mercato da parte dello Stato ha predominato fino a sostituire, da una parte, la logica del marxismo e,



dall'altra, quella del *laissez faire*. Come aveva evidenziato Karl Polanyi (1949 [2013]; 1944 [2000]) in una Conferenza tenuta presso il *Graduate Public Law and Government Club* e nel suo celebre *La grande trasformazione*, sia il marxismo che il *laissez faire* sono caratterizzati da un determinismo economico che li conduce inevitabilmente al fallimento. Il tentativo disperato – poi non andato a buon fine – di ristabilire un mercato autoregolantesi negli anni Venti ne è la prova. Nel descrivere ‘la grande trasformazione’, Polanyi nota, invece, che lo Stato liberale nel corso del XIX secolo ha compiuto due azioni di senso opposto l’una all’altra: da un lato, ha sostenuto la società di mercato, dall’altro, ha rinforzato un ‘contro-movimento’ di resistenza della società ai meccanismi di mercato. In questa schizofrenia, lo Stato diviene sia gestore dell’economia e della società di mercato, sia amministratore, nell’intento di contenere la dinamica spontanea del mercato e proteggere la società. Tale metamorfosi è la prova del fallimento definitivo del *laissez faire* e della ritrovata consapevolezza del decisivo ruolo dello Stato in una società di mercato. L’intervento dello Stato è necessario, infatti, per rendere la società una grande macchina di produzione e di scambio<sup>6</sup>.

La funzione delle varie istituzioni statali è stata peraltro determinante per la diffusione della razionalità capitalistica, come ha dimostrato Antonio Gramsci. Nell’evidenziare l’importanza dello Stato nel processo di legittimazione dell’economia di mercato capitalistica e nella creazione e diffusione di un *modus vivendi* correlato, lo studioso sardo ha sottolineato la concreta inesistenza ed inattuabilità dello Stato *veilleur de nuit*, ovvero di uno Stato le cui funzioni sono limitate alla tutela dell’ordine pubblico e del rispetto delle leggi (ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 26, 6, p. 2302]). «Naturalmente i liberali – nota Gramsci – sono per questo tipo di Stato e vorrebbero che l’iniziativa storica fosse lasciata alla società civile e alle diverse forze che vi pullulano con lo ‘Stato’ guardiano della ‘lealtà del gioco’ e delle leggi di esso» (*ibidem*). Tuttavia –

---

<sup>6</sup> In questo, l’analisi di Polanyi ha rappresentato una grande anticipazione, sebbene lo studioso rimanga intrappolato nell’idea di uno Stato comunque staccato dall’economia e non riesca a cogliere la trasformazione successiva, in cui lo Stato diventa mercato, come vedremo più avanti, quando volgeremo lo sguardo alla nascita e allo sviluppo del neoliberismo.

sottolinea Gramsci – l'idea di una distinzione tra società politica e società civile è solo illusoria:

si specula incoscientemente (per un errore teorico di cui non è difficile identificare il sofisma) sulla distinzione tra società politica e società civile e si afferma che l'attività economica è propria della società civile e la società politica non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma in realtà questa distinzione è puramente metodica, non organica e nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa (*ivi*, Q. 4, 38, p. 460).

In una delle sue lettere alla cognata Tatiana Schucht del 7 settembre 1931, Gramsci (ed. or. 1926-1937 [1996]) evidenzia il frequente (ed errato) accostamento del concetto di Stato alla sola società politica, per cui lo Stato viene inteso come «dittatura o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia in un momento dato». In realtà, lo Stato – evidenzia Gramsci – non è solo società politica, esso è piuttosto frutto dell'equilibrio tra la società politica e la società civile, ovvero «egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.» (*ibidem*). Secondo l'ottica gramsciana, la relazione tra la società politica e la società civile può quindi definirsi biunivoca: mentre l'egemonia all'interno della società civile supporta l'autorità del gruppo dominante della società politica, gli apparati giuridici della società politica tutelano l'egemonia del gruppo dominante della società civile mediante misure coercitive. Non a caso quando Gramsci si esprime sulla funzione del diritto nello Stato e nella Società dichiara:

attraverso il 'diritto' lo Stato rende 'omogeneo' il gruppo dominante e tende a creare un conformismo sociale che sia utile alla linea di sviluppo del gruppo dirigente. L'attività generale del diritto (che è più ampia dell'attività puramente statale e governativa e include anche l'attività direttiva della società civile, in quelle zone che i tecnici del diritto chiamano di indifferenza giuridica, cioè nella moralità e nel costume in genere) serve a capire meglio, concretamente, il problema etico, che in pratica è la corrispondenza 'spontaneamente e liberamente accolta' tra gli atti e le omissioni di ogni individuo, tra la condotta di ogni individuo e i fini che la società si pone come necessari, corrispondenza che è coattiva nella sfera del diritto positivo tecnicamente inteso, ed è spontanea e libera (più strettamente etica)

in quelle zone in cui la ‘coazione’ non è statale, ma di opinione pubblica, di ambiente morale ecc. (Gramsci ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 6, 84, p. 757]).

Come Gramsci evidenzia anche nel Quaderno 13 (*ivi*, Q. 13, 11, p. 1570) il diritto (accanto alla scuola e altre istituzioni ed attività) è lo strumento dello Stato per creare e mantenere un certo tipo di civiltà e di cittadino. Ecco come Gramsci si esprime a questo proposito:

In realtà lo Stato deve essere concepito come ‘educatore’ in quanto tende appunto a creare un nuovo tipo o livello di civiltà. Per il fatto che si opera essenzialmente sulle forze economiche, che si riorganizza e si sviluppa l'apparato di produzione economica, che si innova la struttura, non deve trarsi la conseguenza che i fatti di sovrastruttura debbano abbandonarsi a se stessi, al loro sviluppo spontaneo, a una germinazione casuale e sporadica. Lo Stato, anche in questo campo, è uno strumento di ‘razionalizzazione’, di accelerazione e di taylorizzazione, opera secondo un piano, preme, incita, sollecita, e ‘punisce’, poiché, create le condizioni in cui un determinato modo di vita è ‘possibile’, l’azione o l’omissione criminale’ devono avere una sanzione punitiva, di portata morale, e non solo un giudizio di pericolosità generica (*ivi*, Q. 13, 11, pp. 1570-1571).

In questo quadro l’opinione pubblica rappresenta (*ivi*, Q. 7, 83, p. 914] «il punto di contatto tra la società civile e la società politica, tra il consenso e la forza» tanto che – prosegue lo studioso – «lo Stato quando vuole iniziare un’azione poco popolare crea preventivamente l’opinione pubblica adeguata, cioè organizza e centralizza certi elementi della società civile» (*ibidem*).

Tale analisi viene ripresa negli anni Sessanta e Settanta da Louis Althusser, il quale ha a lungo riflettuto sul ruolo dello Stato per la creazione e per il consolidamento del *modus vivendi* capitalistico. Il riferimento allo studioso sardo è palesato in una delle note contenute nell’opera *Per Marx*, nel quale Althusser (1962 [2008, p. 104]) rileva come, dopo Marx e Lenin, l’unico che abbia tentato realmente di ‘esplorare’ la «teoria dell’efficacia specifica delle sovrastrutture» e la «teoria dell’essenza propria agli elementi specifici della sovrastruttura» sia stato proprio Antonio Gramsci. In effetti, Althusser e Gramsci condividono il proposito di sviscerare il concetto di sovrastruttura e ciò che lo lega a quello di struttura. Non a caso, con le sue analisi Althusser riporta in auge il dibattito

marxista sull'efficacia storica della sovrastruttura, come aveva fatto in precedenza Gramsci, oltre che Engels, quando, nella rilettura della teoria marxiana originaria, avevano evidenziato il ruolo niente affatto secondario della sovrastruttura nella determinazione del *modus vivendi* capitalistico (si veda il paragrafo 1 di questa sezione del nostro lavoro). Se possibile, Althusser preme ulteriormente sulla funzione determinante dell'ideologia, la quale acquista nella sua ottica addirittura una sorta di autonomia

Ma allora come *pensare queste sopravvivenze?* Come se non partendo da un certo numero di *realità*, che sono appunto in Marx delle *realità*, si tratti delle sovrastrutture, delle ideologie, delle 'tradizioni nazionali', cioè dei costumi e dello 'spirito' di un popolo, ecc.; se non partendo da questa *surdeterminazione di ogni contraddizione e di ogni elemento costitutivo di una società, che fa sì che:* 1) una rivoluzione nella *struttura* non modifichi *ipso facto* in un lampo (ma ciò avverrebbe precisamente se la determinazione economica fosse l'*unica determinazione*) le sovrastrutture esistenti ed in particolare *le ideologie*, poiché esse hanno, in quanto tali, sufficiente consistenza *per sopravvivere fuori dal contesto immediato della loro vita*, cioè per ricreare, 'secernere' lungo un periodo di tempo, delle condizioni d'esistenza sostitutive; 2) la nuova società, risultata dalla rivoluzione può, a causa delle forme stesse della nuova sovrastruttura, o attraverso 'circostanze' specifiche (nazionali, internazionali), *provocare essa stessa la sopravvivenza, cioè la riattivazione dei vecchi elementi* (*ivi*, p. 106).

E allora come permettere un'azione sull'ideologia e la sua trasformazione in strumento di azione ponderato sulla Storia, se la mera rivoluzione strutturale delle società non è sufficiente? La risposta fornita dallo studioso francese ci conduce ad un altro punto di contatto tra la sua analisi e quella gramsciana. Esattamente come per Gramsci, infatti, la risposta per Althusser (1963 [1996, p. 203]) risiede «nell'esistenza e nel riconoscimento della necessità» dell'ideologia, in netta contrapposizione rispetto a chi erroneamente crede che essa sia «un'aberrazione o un'escrescenza contingente della Storia» (*ibidem*). «Le società umane» – nota Althusser (*ibidem*) – «producono l'ideologia come l'elemento e l'atmosfera stessa indispensabili alla loro respirazione, alla loro vita storica», ed è per questo che «solo una concezione ideologica del mondo ha potuto immaginare delle società *senza ideologie*» (*ibidem*). Invero, nell'analisi althusseriana assistiamo ad un vero e proprio

appiattimento del concetto di ideologia su quello di identità (Raimondi 2011, p. 18), in una sorta di radicalizzazione dell'analisi dell'ideologia. Secondo Althusser (1963 [1996, p. 204]), infatti, nonostante comunemente si pensi che l'ideologia appartenga alla sfera della coscienza, in realtà essa ha ben poco a che vedere con la 'coscienza', tant'è che «gli uomini vivono la loro ideologia così come il cartesiano 'vedeva' o non vedeva – se non la fissava – la luna a duecento passi: *per niente come una forma della coscienza, ma come oggetto del loro "mondo"*, come il loro "mondo" stesso». Come lo stesso Althusser (*ibidem*) ricorda è proprio in questo senso che Marx diceva che è nell'ideologia che gli uomini *prendono coscienza* del loro posto nel mondo e nella storia: «in seno a tale incoscienza ideologica gli uomini riescono a modificare i loro rapporti 'vissuti' col mondo, e ad acquisire questa nuova forma di incoscienza specifica che chiamiamo 'coscienza'». Ma se dunque l'ideologia modifica il rapporto tra gli uomini entro un rapporto esso stesso immaginario, allora non si può pensare che gli uomini si servano dell'ideologia come uno strumento d'azione, poiché ne diverrebbero preda nel momento stesso in cui crederebbero di dominarla (*ivi*, p. 205). Ecco dunque che l'ideologia serve alla classe dominante non solo per dominare la classe sfruttata ma, soprattutto, per giustificare e rendere reale il suo rapporto vissuto con il mondo (*ivi*, p. 206). Uno degli strumenti della classe dominante è proprio lo Stato, che è «sempre lo Stato *della* classe dominante, non che sia sua 'proprietà' in senso giuridico [...] ma semplicemente perché esso è il *suo* Stato, lo Stato della borghesia, nel senso in cui essa *detiene* il potere di Stato e lo esercita» (Althusser 1995 [1997, p. 85]). Nello specifico, dichiarando di muoversi per il bene collettivo, lo Stato fa i propri interessi, ovvero quelli della classe borghese (Raimondi 2011, p. 185). In particolare, Althusser focalizza la sua attenzione sui due apparati utilizzati dallo Stato per il suo intento: gli apparati repressivi di Stato, che hanno un massiccio contenuto prevalentemente coercitivo e repressivo e solo in via secondaria ideologico; e gli apparati ideologici di Stato, che, per contro, hanno prevalentemente un contenuto ideologico e in via secondaria repressivo (Althusser 1995 [1997, p. 83]). L'intento di Althusser è quello di completare l'analisi dello Stato marxiana inserendo gli apparati ideologici di

Stato (*ivi*, pp. 78- 79). Questi apparati (AIS) si presentano come istituzioni distinte e specializzate e sono: l'AIS religioso, l'AIS familiare, l'AIS giuridico, l'AIS politico, l'AIS sindacale, l'AIS dell'informazione, l'AIS culturale e l'AIS scolastico (*ivi*, p. 81). Essi assicurano la riproduzione dei rapporti di produzione, grazie alla stampa, alla radio, alla televisione che ogni giorno propinano «dosi quotidiane di nazionalismo, sciovinismo, liberalismo, moralismo, ecc.» (*ivi*, p. 91); ma anche grazie alla religione che ricorda «nei sermoni e nelle cerimonie della nascita, del matrimonio, della morte che l'uomo non è che polvere, salvo che sappia amare i suoi simili fino a porgere l'altra guancia» (*ivi*, p. 92).

Sostituendo il ruolo ricoperto un tempo dalla Chiesa, l'istituzione scolastica assolve secondo Althusser, una funzione determinante per la riproduzione dei rapporti di produzione. Con le sue parole:

[la scuola] dispone di un ascolto obbligatorio [...] di cinque o sei giorni su sette per otto ore al giorno, da parte di tutti i ragazzi che sono sottoposti alla formazione sociale capitalistica. Ed è con l'acquisizione di alcuni *savoir faire* inculcati col sistema di massa dell'ideologia della classe dominante che vengono in gran parte riprodotti i *rapporti di produzione* di una formazione sociale capitalistica, cioè i rapporti da sfruttati a sfruttatori e da sfruttatori a sfruttati. Il meccanismo che produce questo risultato vitale per il regime capitalistico naturalmente sono ricoperti e dissimulati da una ideologia della scuola universalmente regnante, perché è una delle forme essenziali dell'ideologia borghese dominante: una ideologia che rappresenta la scuola come ambiente neutro, privo di ideologia, (perché laico), dove maestri rispettosi della 'coscienza' e della 'libertà' dei ragazzi che sono loro affidati (in piena fiducia) dai 'genitori' (che sono anch'essi liberi, cioè proprietari dei loro figli) li fanno accedere alla libertà, alla moralità e alle responsabilità di adulti con il proprio esempio, le proprie cognizioni, la letteratura e le sue virtù 'liberatrici' (*ivi*, pp. 93-94).

L'istituzione scolastica è stata oggetto di analisi di un altro studioso francese di quegli anni, Pierre Bourdieu. Secondo lo studioso, la scuola consacra le disuguaglianze sociali che ufficialmente vengono ignorate, premiando non tanto il talento quanto il background culturale da cui ciascuno studente proviene (Bourdieu, Passeron 1964 [1976, pp. 17-18]; Bourdieu, Passeron 1970 [1972, pp. 222-223]). Anche per Bourdieu la trasmissione della cultura e dei valori dominanti avviene in modo implicito, attraverso l'utilizzo di quella che stavolta viene denominata 'violenza simbolica'. Con tale

concetto lo studioso vuole indicare «ogni potere che riesce a imporre dei significati [...] come legittimi dissimulando i rapporti di forza su cui si basa la sua forza» (Bourdieu, Passeron 1970 [1972, p. 44]). In questo senso, la scuola istituzionalizza la violenza simbolica di cui lo Stato è detentore. Nello specifico, Bourdieu evidenzia che la violenza impiegata nella scuola si manifesta attraverso l'imposizione di un 'arbitrario culturale', bensì una violenza 'implicita', che si esprime per mezzo di un sistema di simboli e di significati che vengono imposti come legittimi. Come nota Bonichi (2010, p. 235-236-237), Bourdieu attribuisce al concetto di 'arbitrario culturale' almeno tre significati. Innanzitutto, un significato che evidenzia il carattere ideologico di ciascuna cultura, la quale non agisce in funzione dell'interesse generale ma aggiunge la propria forza simbolica ai rapporti di dominio. La cultura si presenta, quindi, come un universo autonomo ma è in realtà il prodotto dei rapporti di potere. Allo stesso modo, il sistema educativo gode di 'una autonomia relativa' grazie alla quale riesce a mantenere una distanza (apparente) dai condizionamenti, dissimulando le funzioni assolute e, quindi, assolvendole più efficacemente. In secondo luogo, Bourdieu sottolinea il carattere autoreferenziale del sistema educativo. La critica al metodo pedagogico inadeguato alla formazione di coscienze critiche e consapevoli è evidente. In questo caso la violenza simbolica agisce laddove viene imposto come legittimo un sapere che, al contrario, è arbitrario. Infine, l'*incoscient scolaire*, ovvero l'interiorizzazione dei metodi pedagogici, che sono percepiti come ovvi e indiscutibili, ma che affondano le loro radici in una particolare tradizione educativa nazionale.

Negli anni del boom economico la televisione ha assunto altresì un ruolo fondamentale. Veicolo basilare per la diffusione del consumo e della cultura di massa, è stata oggetto di innumerevoli analisi. Quella di Bourdieu, ad esempio, che ha sottolineato lo svilimento continuo della cultura perpetuato dalla televisione: avendo necessità di essere immediata, essa ha bisogno di *fast thinkers* a cui sottoporre il suo *fast food* culturale (1996 [1997, p. 33]). Ma la televisione non ha soltanto svilito una cultura, essa ha contribuito a diffonderne una nuova: si tratta della logica dell'individuo-consumatore, 'libero' di scegliere tra i prodotti e 'decisore assoluto'

delle sorti del mercato. Una logica che affonda le sue radici nella tradizione liberale, per la quale il termine 'libertà' viene utilizzato in contrapposizione a quello di razionalità e presa di coscienza critica. Viceversa, secondo quest'ottica la 'libertà' coincide con 'libertà di possedere' e di 'scegliere' tra i prodotti che vengono offerti dal mercato, attuando un sostanziale capovolgimento ideologico: il decisore assoluto, il 'sovrano' non è più l'imprenditore bensì il consumatore, che rende l'imprenditore servo e che plasma il mercato a suo piacimento. Ludwig von Mises, uno degli esponenti di spicco della Scuola Austriaca, è uno dei promulgatori di questa nuova concezione di libertà. Lo studioso, come vedremo più avanti, nelle sue teorie delinea i contorni di una nuova società e di un nuovo individuo e può essere considerato uno dei precursori del paradigma neoliberista.

### *Conclusioni*

Il pensiero 'unidimensionale', largamente diffusosi nella società dei consumi, ha profondamente mutato il *modus vivendi* degli uomini. Pierpaolo Pasolini (1974b [1999, p. 512] aveva parlato, ad esempio, di 'genocidio culturale', per descrivere il processo di assorbimento degli elementi culturali del capitalismo da parte del sottoproletariato urbano. Nell'utilizzo del termine 'genocidio' il riferimento a Marx è chiaro; ma, altrettanto chiare sono le differenze rispetto ai tempi di Marx, quando il capitalismo utilizzava ancora una «violenza esplicita, aperta, la conquista coloniale, l'imposizione violenta» (*ibidem*). Per Pasolini, infatti, il genocidio diviene 'culturale' dal momento in cui i nuovi valori vengono sostituiti di soppiatto a quelli antichi. Descrivendo la 'discesa agli inferi' nelle borgate romane, Pasolini nota i nuovi modelli imposti dalla classe dominante: innanzitutto, il modello che presiede a un certo edonismo interclassista, il quale impone ai giovani che incoscientemente lo imitano, di adeguarsi nel comportamento e nei vestiti a ciò che vedono nelle pubblicità (che, razzisticamente, si rivolgono principalmente al modo di vita piccolo-borghese) dei grandi prodotti industriali; in secondo luogo, il modello della falsa tolleranza, della



permissività, che ha soppiantato un certo tipo di morale popolare dato che – ricorda Pasolini – «a un certo punto il potere ha avuto bisogno di un tipo diverso di suddito, che fosse prima di tutto un consumatore, e non era un consumatore perfetto se non gli si concedeva una certa permissività in campo sessuale»; infine, il modello dell’afasia, dovuta ad una imposizione linguistica da parte della classe dominante al fine di soppiantare i dialetti e la capacità di inventare nuove parole, abbattendo quella che Pasolini chiamava «vitalità linguistica» (*ivi*, pp. 513-514). Il risultato di queste imposizioni è un uomo nuovo ma goffo, ridicolo, privo di caratteristiche che lo rendano unico.

Al di là dell’incisività dell’analisi pasoliniana sugli effetti della cultura e del consumo di massa sul sottoproletariato urbano romano, si assiste in quegli anni ad un ‘mutamento antropologico’ che interessa tutto il mondo occidentale. La facilità con cui l’ideologia delle classi dominanti è riuscita ad imporsi è dovuta sicuramente all’ausilio dello Stato e delle sue istituzioni che hanno favorito la riproduzione culturale dei valori borghesi, ma anche alla debolezza del marxismo che con gli anni ha perso la capacità di immaginare mondi ‘altri’ e di tentarne la realizzazione effettiva. Si tratta fondamentalmente di un allontanamento dall’idea gramsciana di contrapporre all’ideologia dominante una ideologia ‘creativa’, che descrivesse nuovi modi di esistere e di condividere. Come vedremo, la caduta del muro di Berlino nel 1989, ha soppiantato la speranza di immaginare un’alternativa e ha definitivamente consacrato il *modus vivendi* capitalistico.

## CAPITOLO SECONDO

### IL NEOLIBERISMO: VERSO UNA IDEOLOGIZZAZIONE DEL CONCETTO DI LIBERTÀ

#### *Premessa*

Il paradigma politico-ideologico neoliberista sostiene il capitalismo dagli anni Settanta ad oggi. Gli studiosi della Scuola di Chicago, i numerosi *think tanks* sorti per diffonderne il credo e la caduta del muro di Berlino nel 1989 ne hanno favorito la diffusione capillare. Tuttavia, la sua teorizzazione affonda le radici negli anni Trenta e Quaranta, quando l'esigenza di ricostruire teoricamente la dottrina liberale, favorì la nascita di nuove molteplici teorie. Tra queste, quelle degli autori della Scuola Austriaca meritano sicuramente un'analisi più approfondita. La loro concezione di libertà, infatti, si è radicata ideologicamente all'interno delle società fino a plasmare le nostre esistenze.

#### *1. La radicalizzazione del pensiero liberale in Europa dagli anni Settanta*

Il neoliberismo viene spesso descritto come uno squarcio che ha lacerato l'ordine sociale, politico ed economico delle nazioni in cui si è insediato a partire dagli anni Settanta. Sicuramente deve essere stato così per il Cile, teatro del primo esperimento di creazione di uno stato neoliberista. Proprio in Cile, infatti, l'11 settembre del 1973 il *golpe* irruppe contro il governo socialdemocratico di Salvador Allende, 'liberando' il mercato del lavoro dalle restrizioni derivanti da regolamenti e istituzioni (come i sindacati) e reprimendo con violenza tutti i movimenti sociali e qualsiasi forma di organizzazione popolare (come i centri sanitari di comunità nei quartieri più poveri) (Harvey 2005 [2007, p. 17]). Sebbene risulti netta anche in Europa la percezione di una spaccatura rispetto alle politiche keynesiane, qui il neoliberismo deve – almeno secondo noi – essere considerato il

prodotto di un processo di radicalizzazione del pensiero e della politica economica liberisti.

Innanzitutto, sarebbe utile chiederci come abbia fatto ad insinuarsi la percezione comune di un neoliberismo che irrompe nelle società europee come un fulmine a ciel sereno. Sicuramente, tra i motivi principali rientra l'incapacità del marxismo degli anni Sessanta di cogliere in tempo la metamorfosi imminente di un capitalismo ormai stremato dalle restrizioni imposte dalle politiche keynesiane. Wolfgang Streeck (2013, p. 32), ad esempio, punta il dito contro gli autori della Scuola di Francoforte, rei di aver eluso dalle loro teorie ogni riferimento alle problematiche "strutturali" del capitalismo, nella convinzione che il periodo di instabilità economica fosse ormai superato. In effetti, come abbiamo evidenziato già precedentemente (par. 2, cap. I di questa sezione), la teoria critica della Scuola di Francoforte nasce in risposta ad un marxismo (quello sovietico) troppo occupato a risolvere i problemi 'strutturali' e poco interessato agli effetti culturali – e psichici direbbe Fromm – del capitalismo sull'uomo. In altre parole, più il mercato capitalistico del periodo postbellico diveniva pianificato grazie a politiche intese come garanzie di crescita, di sviluppo e di occupazione, più si abbandonava l'idea di una crisi strutturale incombente. Come ricorda Streeck (*ivi*, p. 35), l'unica crisi rilevata dai marxisti del tempo era quella di legittimazione. Invero, in vista della nascita e della diffusione di quella che Castel (2003 [2004]) aveva definito 'società di simili', gli intellettuali del tempo si chiedevano piuttosto quanto sarebbe durato ancora l'oblio dell'uomo di fronte alla sua mercificazione.

Semplificando e schematizzando il ragionamento, potremmo affermare che mentre gran parte dei marxisti prima del boom economico avevano abbandonato l'idea dell'efficacia storica della sovrastruttura, interpretando a loro modo il materialismo storico marxiano (si veda par.1, cap. I di questa sezione), viceversa, i marxisti durante il boom economico si erano concentrati unicamente sull'analisi della 'sovrastruttura', abbandonando il campo analitico della 'struttura' sociale. Se ciò ha da un lato contribuito ad esplorare il campo dell'ideologia, a rispolverare, cioè, una parte fondamentale dell'analisi marxiana troppo spesso dimenticata, dall'altro, ha

rappresentato una forte debolezza del marxismo dell'epoca, incapace di percepire la travolgente ondata di trasformazioni a cui la società tutta sarebbe stata sottoposta. In questo modo, il neoliberismo è riuscito facilmente ad insediarsi in Europa presentandosi come un fenomeno imprevedibile e innovativo, ovvero costituito da elementi ideologico-politici completamente rinnovati rispetto a quelli liberisti (non a caso si parla di *neoliberismo*). Il nuovo modo di 'fare capitalismo' ha, in seguito, confermato definitivamente tale idea. Stiamo naturalmente parlando della finanziarizzazione del capitale, sorta in risposta ad una crisi strutturale del capitalismo verificatasi tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, quando – ricorda Gallino (2005, p. 99) – nei maggiori paesi fu saturata la domanda interna dei nuovi beni di massa, «la crescita economica rallentò, i ricavi diminuirono, il loro rapporto con gli investimenti e macchinari peggiorò, e con esso caddero il tasso di profitto e la redditività del capitale». La necessità del capitalismo degli anni Settanta di trovare uno strumento in grado di accrescere la redditività nonostante la stagnazione della domanda e la concorrenza dei paesi in via di sviluppo, lo condusse a concepire l'impresa «non più come un'istituzione che crea profitti producendo beni o servizi, ma piuttosto come un'entità capace di accrescere il capitale, misurato dal proprio valore in borsa, tramite varie modalità, di cui la produzione di beni e servizi è soltanto una delle opzioni possibili» (*ivi*, p. 100). Come suggeritoci dal titolo di un altro testo di Luciano Gallino del 2011, il capitalismo diventa 'finanzcapitalismo' e, nel corso del suo cambiamento, viene accompagnato da innumerevoli riforme volte a ridimensionare lo stato sociale consolidatosi nel secondo dopoguerra. Tra queste riforme Streeck (2013, p. 49) ne ricorda alcune, come «la riduzione dei diritti nella tutela dal licenziamento, l'apertura di mercati del lavoro in zone centrali o periferiche con differenti diritti di tutela, l'autorizzazione o la promozione di forme di occupazione a bassa retribuzione, l'accettazione di un alto tasso di disoccupazione strutturale, la privatizzazione dei servizi pubblici nel quadro della riduzione del pubblico impiego, il decentramento e dove possibile la de-sindacalizzazione della contrattazione salariale». Inoltre – ricorda Gallino (2005, p. 99) – si è optato per «la riduzione del costo del lavoro; l'aumento dei prezzi più rapido rispetto alle retribuzioni;

l'attacco ai sindacati condotto in molti paesi direttamente dallo stato; la delocalizzazione delle unità produttive in zone del mondo dove i salari sono minori». Su quest'ultimo punto potremmo evidenziare quanto le politiche di internazionalizzazione dei mercati avviate proprio dagli anni Settanta siano state decisive per favorire la specifica modalità operativa neoliberista. Non a caso, nel capitolo conclusivo del suo testo *Tempo guadagnato*, Streeck (2013, p. 118) ricorda l'importanza della relazione tra internazionalizzazione, denazionalizzazione e liberalizzazione per il consolidamento definitivo di un'Unione europea prevalentemente *economica*.

I cambiamenti strutturali dell'assetto capitalistico di cui abbiamo tracciato fin qui un sintetico quadro, sono stati profondi ed evidenti e possono essere considerati il prodotto dell'istinto di sopravvivenza del capitalismo degli anni Settanta. Tuttavia, l'ideologia che lo sostiene e ne permette la legittimazione (il neoliberismo) non è molto diversa dall'ideologia liberale classica, da sempre dedita ad assolvere queste funzioni. Pertanto, sarebbe più corretto secondo noi, parlare del neoliberismo come di un paradigma costituito da alcuni elementi 'radicalizzati' rispetto all'ideologia liberale classica.

Se riflettiamo sui cambiamenti apportati dal paradigma neoliberista dagli anni Settanta in avanti ci accorgiamo che essi riguardano principalmente la radicalizzazione delle funzioni espletate da due ambiti fondamentali per la legittimazione e la regolamentazione del sistema capitalistico: il diritto statale e l'ideologia. Pertanto, se negli anni Cinquanta e Sessanta lo Stato appoggia le politiche di mercato ma, al contempo, difende lo Stato sociale, dagli anni Settanta in poi lo Stato *diviene* esso stesso mercato, scacciando completamente la sua funzione di salvaguardia della società dagli eventuali 'attacchi' anarco-capitalistici. L'ideologia poi, da sempre strumento necessario per la legittimazione del sistema capitalistico, radicalizza ulteriormente la sua funzione, complici anche la caduta del muro di Berlino nel 1989, che ha reso più facile la pretesa universalizzante dei valori neoliberisti, e il nuovo ruolo del consumismo che ha diffuso l'ideologia del *self-help*.

La teorizzazione di tali elementi 'radicalizzati' è stata formulata sul finire degli anni Trenta, precisamente nel 1938, quando Louis

Rougier organizzò il Convegno Lippmann. Nato dall'esigenza di ricostruire teoricamente la dottrina liberale e di trarne una politica capace di limitare gli svantaggi del *laissez-faire*, il colloquio contribuì alla nascita di un liberalismo reinventato, o come verrà in seguito denominato, di un *nuovo liberalismo* (Dardot e Laval 2009, [2013 cap. 6]). L'importanza di quel convegno per la storia del neoliberalismo moderno e contemporaneo è data dal fatto che in esso si incrociarono posizioni teoriche diverse, provenienti rispettivamente dal liberalismo tradizionale, dall'ordoliberalismo di Röpke e Rüstow e dalle teorie degli esponenti della Scuola Austriaca, Hayek e Mises in particolare (Foucault 2004 [2012, p. 134]).

Analizzando attentamente le caratteristiche attuali dello Stato e del consumismo (attraverso i quali l'ideologia capitalistica si diffonde e si consolida continuamente) ci rendiamo conto che esse rispecchiano le teorizzazioni di Mises e Hayek degli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso. Per gli esponenti della Scuola Austriaca infatti, elementi costitutivi del modello economico da loro teorizzato sono soprattutto la 'competizione estrema' e il 'dispiegamento delle capacità decisionali', da essi ritenuti tali in quanto – questa almeno l'ideologia sottostante – considerati un mezzo con cui gli individui potrebbero differenziarsi e giungere ad una più distinta definizione di sé. Tale visione palesa un chiaro antagonismo nei confronti del modello socialista, pensato come ideologizzato, limitante e costrittivo sul piano delle autodeterminazioni, ed ha in una particolare radicalizzazione dell'idea di libertà il suo assunto più resiliente. I teorici della Scuola Austriaca subordinano infatti la libertà – e quella politica in particolare – alla libertà economica, teorizzando allo stesso tempo la riduzione dello Stato a ruolo ancillare rispetto al mercato e ai suoi bisogni. In altre parole, per questi studiosi non solo la 'libertà' è sinonimo di 'libertà di mercato' ma, proprio in ragione di ciò, pensano l'intera società come ad un ambito in cui formare un tipo nuovo di individuo il cui *modus vivendi* è improntato sull'auto-imprenditorialità e sull'acquisizione assillante di risorse in vista del successo in un regime di competizione.

Da tale formulazione del concetto di libertà emerge in maniera evidente l'inconciliabilità di questo principio con quello di

uguaglianza. Una inconciliabilità, questa, data comunemente per assodata ma, a nostro avviso, solo apparente. Basti riflettere – per adesso solo brevemente – sull’idea marxiana o gramsciana di libertà. Per questi autori la concezione di libertà coincide con la consapevolezza critica e la maturazione umanistica e risulta non solo compatibile ma addirittura necessaria per consolidare nella società il principio di uguaglianza. L’idea di una profonda incompatibilità tra i due principi è, quindi, strettamente legata al particolare significato che per anni il pensiero liberale le ha attribuito. La libertà intesa come ‘libertà di possedere’ cozza infatti inevitabilmente con il principio di uguaglianza. Tanto più quando, con l’ideologia neoliberista, il concetto di libertà viene ad identificarsi con la ‘libertà di mercato’. Dentro questo ordine di cose, la libertà individuale è protesa al massimo del profitto e stride inevitabilmente con il principio di uguaglianza. È il darwinismo sociale di Spencer, nel quale l’uguaglianza non solo è bandita come principio ma è addirittura pensata come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell’evoluzione individuale.

Ciò che ha permesso la concreta realizzazione delle teorie degli studiosi della Scuola Austriaca degli anni Trenta e Quaranta sono stati principalmente due elementi. Innanzitutto, l’influenza delle teorie della Scuola di Chicago degli anni Settanta, di Milton Friedman in particolare, sulle politiche dei governi Reagan e Thatcher negli anni Ottanta. Nei suoi ‘libri testamento’ *Capitalismo e libertà* e *Liberi di scegliere*, Friedman riprende rispettivamente la teorizzazione hayekiana di uno Stato ridotto e decentralizzato e l’idea già formulata da Mises di un consumatore sovrano, ‘libero’ di scegliere e di definire le sorti del mercato.

In secondo luogo, non bisogna dimenticare il ruolo dei numerosi Centri di ricerca, causticamente definiti scientifici e creati appositamente per diffondere il ‘credo’ neoliberista a livello di opinione pubblica. Tra questi, uno dei più noti è certamente il neo-conservatore *Freedom House* fondato nel 1941 e istituito appositamente per la misurazione della ‘democrazia’, quest’ultima intesa più come ‘libertà’ che come ‘eguaglianza’ o ‘giustizia sociale’ (Giannone 2010). Lo stesso Hayek ebbe l’occasione di fondare Centri simili, tra i quali l’*Institute of Economic Affairs*, fondato a

Londra nel 1955, e il *Fraser Institute*, fondato a Vancouver nel 1974, tutti favorevoli al libero mercato (*ivi*, cap. 1). Oltre che la Società del Monte pellegrino, fondato insieme a Röpke nel 1947, la cui importanza per la divulgazione delle idee neoliberali è nota e ampiamente analizzata da Mirowski (2009) nel suo *The Road from Mont Pèlerin. The making of the Neoliberal Thought Collective*. Una Società che oggi ha perso la sua influenza ma che continua ancora a svolgere funzioni importanti per l'espansione della logica neoliberalista agendo di fatto come una sorta di 'ponte' ideale tra il pensiero del suo fondatore e quello della successiva Scuola di Chicago.

## 2. Lo Stato neoliberalista e l'attacco ai sistemi pianificati

Abbiamo avuto già modo di chiarire (par. 3, cap. 1, di questa sezione) la fondamentale funzione dello Stato e delle sue istituzioni per la diffusione dell'ideologia capitalistica e per la regolamentazione delle norme necessarie al capitalismo per insediarsi e svilupparsi nella società. Abbiamo altresì evidenziato la schizofrenia dello Stato liberale che a partire dal XIX secolo ha, da un lato, sostenuto la società di mercato, e dall'altro, generato un contro-movimento di resistenza rispetto ad essa, soppiantando definitivamente sia le teorie liberiste legate al principio del *laissez faire* sia quelle marxiste (Polanyi 1944 [2000]). Le politiche keynesiane applicate dal periodo postbellico in Europa ne sono un chiaro esempio: esse, unite al tentativo di impedire il riemergere di quelle rivalità geopolitiche fra Stati che avevano portato alla guerra<sup>7</sup>,

---

<sup>7</sup> Le organizzazioni economico-politiche, chiamate *embedded liberalism*, condivisero l'idea che lo Stato dovesse porsi come obiettivo la piena occupazione, la crescita economica e il benessere dei cittadini, e che il potere statale dovesse agire liberamente accanto ai meccanismi di mercato. (si veda Harvey 2005 [2010 p. 20]). Inoltre, nel tentativo di impedire il riemergere di quelle rivalità geopolitiche fra Stati che avevano portato alla guerra, presero forma a livello internazionale sia un nuovo ordine mondiale, attraverso gli accordi di Bretton Woods, sia nuove istituzioni create per contribuire a stabilizzare le relazioni internazionali, come le Nazioni Unite, la Banca mondiale, l'FMI e la Banca dei regolamenti internazionali di Basilea (*ivi*, pp.17-18).



generarono infatti una situazione di grande ripresa economica per il capitale e, al contempo, garantirono una forte protezione sociale ai cittadini europei. Solamente inserendo il capitalismo all'interno di finalità sociali stabilite dalla politica esso poté, dunque, rinascere.

Ciò che Polanyi non aveva previsto è che lo Stato avrebbe ulteriormente modificato il suo ruolo. Dagli anni Settanta in avanti lo Stato perde infatti l'abilità di creare 'contro-movimenti' di resistenza alla società di mercato ma conserva e, laddove possibile, incrementa il sostegno che per anni le ha riservato. La conseguenza di tale metamorfosi è la continua riaffermazione del carattere prevalentemente *economico* dell'Unione europea (Enzesberger 2011 [2013]), ovvero di uno spazio sociale e politico comune sempre più modellato da una logica che sostiene la 'giustizia del mercato' e meno quella 'sociale' (Streeck 2013). Tutto ciò va storicamente ricondotto al periodo della crisi petrolifera e fiscale degli anni Settanta, quando le politiche neoliberiste si volsero verso la sfrenata privatizzazione dei sistemi pubblici, mettendo il 'mercato' al centro dei processi di cambiamento sociale. Con le istituzioni internazionali della World Bank, dell'Ue e dell'ONU, il neoliberismo ha cercato di prendere direttamente il controllo della situazione attraverso politiche volte al taglio dell'assistenza pubblica e all'aumento di quella flessibilità e incertezza sociale che Beck ha bene descritto nella sua 'società globale del rischio' (Beck 1986, [2000]). Ha infine travolto gli individui rimasti soli con un capitalismo sempre più 'finanziarizzato' (Gallino 2011). Una modalità operativa che, secondo Harvey (2010 [2011]), il 'nuovo' capitalismo userebbe per affrontare le frequenti crisi e che, insieme all'indebitamento pubblico, all'espansione del credito privato e all'acquisto del debito degli Stati da parte delle banche centrali, contribuirebbe a perpetuare il sistema e perciò, per usare una felice espressione di Streeck (2013), a 'guadagnare tempo'.

Convinto che la logica del mercato sia l'unica a garantire la libertà del singolo, il liberalismo – ormai diventato 'neo' – si pone l'obiettivo di impedire che forze esterne ad esso possano limitarne il potere. E, proprio in funzione di questa convinzione, si è sempre adoperato per ridefinire la relazione tra lo Stato e l'economia. L'esito finale è che, da difensore dello Stato sociale, lo Stato passa ad

assumere un ruolo ancillare rispetto al mercato. Che non significa però scomparsa dell'intervento statale, né tantomeno sua riduzione. Dal punto di vista neoliberaista, ancillare significa che lo Stato deve piuttosto appoggiare, tramite un sistema di norme adeguate, le politiche di mercato (spesso 'finanziario'). Lo Stato deve, in altre parole, diventare esso stesso *neoliberaista*, ovvero un apparato che deriva la propria legittimità dall'assumere come obiettivo quello di proteggere il funzionamento del libero mercato. In linea con questa tesi, Luciano Gallino (2013, cap. 3) parla ad esempio di 'Partito di Davos', ovvero di un campione rappresentativo della classe sociale che 'governa il mondo' contemporaneo, a difesa del quale interviene una 'costituzione ideale', non scritta, ma applicata in Europa ormai da decenni.

Un ruolo importante per la legittimazione della regolamentazione statale di norme atte a sostenere le politiche di mercato e ad abbandonare quelle di assistenza ai cittadini l'hanno sicuramente assunta le teorie anti-welfariste della Scuola di Chicago degli anni Settanta, di Milton Friedman in particolare.

La libertà, al centro di tutte le riflessioni nei suoi testi, è per Friedman categoricamente inconciliabile con il principio di uguaglianza. Secondo la sua visione, infatti, non si può trovare libertà se non nella preservazione del proprio benessere individuale. Nel suo *Capitalismo e libertà*, ad esempio, Friedman critica aspramente l'idea di uno Stato che governi in maniera standardizzata l'intera società, giacché – sostiene Friedman (1962 [1987, p. 14) – «il governo non può mai realizzare la varietà e la diversità dell'azione individuale». Proprio in considerazione di ciò, il governo deve essere considerato uno strumento utile a perseguire i *propri* fini individuali. Ecco come Friedman si esprime a tal proposito:

L'uomo libero, dunque, non si chiede che cosa il suo paese può fare per lui né che cosa egli può fare per il suo paese. Semmai egli si chiede: "che cosa io e i miei concittadini possiamo fare per mezzo del governo", perché questo ci aiuti nell'adempimento delle nostre individuali responsabilità, nel perseguimento dei nostri individuali obiettivi e fini e, soprattutto, affinché protegga la nostra libertà? E a questo interrogativo egli ne affiancherà un altro: come possiamo noi impedire che il governo, che è una nostra creazione, diventi una specie di Frankenstein

distruttore proprio di quella libertà per la difesa della quale noi lo costituiamo?» (*ivi*, p. 12).

Secondo Friedman il modo migliore per trarre beneficio dalla funzione governativa senza, tuttavia, rischiare di venire travolti da essa, risiede in due essenziali principi.

Innanzitutto, in un'attività del governo che si limiti a «mantenere la legalità e l'ordine, conferire forza operativa ai contratti privati, salvaguardare la competitività del mercato» (*ibidem*). Da quest'assunto deriviamo degli spunti di riflessione interessanti. Notiamo, ad esempio, quanta importanza Friedman attribuisca alla funzione governativa – per quanto limitata sia – per il perseguimento degli obiettivi individuali. Ciò che vogliamo porre in evidenza è, in sostanza, la netta differenza di tale approccio rispetto a quello dei liberali che prospettavano una completa esclusione dell'intervento statale (secondo la logica del *laissez faire*). Lo stesso Friedman sottolinea che «l'esistenza di un libero mercato naturalmente non elimina il bisogno di un governo. Al contrario, il governo è essenziale come foro per la fissazione delle regole del gioco, sia come arbitro per l'interpretazione delle regole stesse e per imporne il rispetto» (*ivi*, p. 28).

L'altro elemento essenziale per evitare la dispotica centralizzazione del potere sugli individui è per Friedman la necessaria decentralizzazione del potere governativo (*ivi*, p. 13). Da qui deriva l'aspra critica verso tutti i sistemi pianificati, incapaci – secondo lo studioso – di far fronte alla varietà degli interessi individuali e rei di sfruttare la propria autorità per imporre il proprio punto di vista:

attraverso la concentrazione del potere in mano alla politica, esso si converte anche in una minaccia alla libertà. Anche se gli uomini che detengono questo potere sono inizialmente uomini di buona volontà, e anche se essi non sono corrotti dal potere che esercitano, il potere tuttavia finisce con l'attirare a sé e formare uomini di tempra ben diversa (*ivi*, p. 12).

Bisogna rilevare la chiara derivazione hayekiana di questo punto di vista. Invero, Friedrich von Hayek (1944 [1995, p. 97]) è stato uno dei maggiori sostenitori dell'incapacità dello Stato di giungere ad una

visione ‘sinottica’ dei fatti rilevanti della società, soprattutto della società moderna, che rende più complessa la divisione del lavoro. In questo nuovo assetto sociale ed economico la decentralizzazione risulta necessaria per far fronte alla complessità. Ma una volta che la decentralizzazione è diventata necessaria sorge il problema della coordinazione. Siccome i diversi agenti devono essere liberi di adattare l’attività a quei fatti che loro soltanto possono conoscere, questa coordinazione non può che realizzarsi mediante l’abbattimento di ogni controllo centralizzato e tramite un sistema dei prezzi basato sul regime di concorrenza (*ivi*, 98). Insomma, in un sistema così complesso, com’è quello moderno, l’unico modo per coordinare gli individui è di lasciare che essi si adattino al sistema dei prezzi il quale, diviene così il ‘meccanismo impersonale per la trasmissione dei dati rilevanti’ (*ibidem*).

La critica ai sistemi pianificati è evidente ed è presente in quasi tutte le opere di Hayek, ma anche di Mises, altro esponente di spicco della Scuola Austriaca. Nei loro testi non mancano, ad esempio, parallelismi espliciti tra le dittature come il nazismo e il fascismo e le politiche socialiste, complice anche il contesto storico nel quale questi studiosi operarono (si parla del 1944, anno di pubblicazione de *La via della schiavitù* di Hayek e de *Lo Stato onnipotente* di Mises).

Secondo Mises, ad esempio, non è possibile o pensabile alcun punto d’incontro fra il sistema capitalista e quello socialista. La produzione deve essere diretta unicamente dal mercato che, in quanto autoregolantesi, non contempla alcun intervento esterno. Non rimane, pertanto, spazio alcuno per un’economia mista, per un sistema cioè in parte capitalista e in parte socialista (Mises 1949, [1959, p. 252]). L’incapacità del sistema pianificato di soddisfare le esigenze multiple del complesso sistema moderno è data dal fatto – questa almeno l’ideologia sottostante al pensiero di Mises – che esso può sostenere un *solo* piano per volta, con la conseguente eliminazione degli altri piani (Mises 1944, [1995, p. 334]). A differenza dell’economia di mercato, il socialismo favorisce quindi un accentramento del potere che viola il diritto di ciascuno di autodeterminarsi. Ne consegue un’impossibilità evidente di attuazione pratica del sistema socialista.

Mises (1922, [1989, p. 498]) evidenzia inoltre come il socialismo non possa fornire un reale calcolo economico e come esso sia quindi costretto a dimostrare le sue tesi attraverso la moralizzazione della società:

Poiché nella società socialista il calcolo economico è impossibile, il socialista utopista è obbligato a pretendere dagli uomini cose che sono diametralmente opposte alla sua natura. Questa inadeguatezza del modello umano, la quale causerebbe il fallimento del socialismo, può sembrare una inadeguatezza dell'ordine morale; a una più approfondita analisi si scopre che essa in realtà è di ordine intellettuale (*ivi*, p. 499).

Secondo Mises (*ivi*, p. 500) il socialismo tenta di imporre le sue regole morali (come l'altruismo) senza capire che «l'uomo non è cattivo perché ricerca il piacere ed evita il dolore, perché, in altre parole egli vuol vivere». In quest'ottica il collettivismo (dall'autore ridotto a 'altruismo') diviene quindi 'rinuncia', 'abnegazione' e 'sacrificio' (*ibidem*).

Tale idea è condivisa anche da Hayek (1944, [1995, pp. 108-109]), il quale sostiene che lo sviluppo della civiltà abbia condotto ad una sempre maggiore diminuzione di regole che costituiscono il nostro codice morale comune, così il tentativo del socialismo di voler creare una pianificazione economica sorretta da principi morali comuni (come l'altruismo) risulta perdente. Nella complessa società moderna in cui l'individualismo permette a ciascuno di attenersi alla propria scala di valori e di agire secondo i propri bisogni (*ivi*, 108-109), i presupposti del sistema socialista risultano quanto mai fallimentari e la sua critica all'individualismo il prodotto delle regole morali che impone.

Stando alla sua teoria della conoscenza l'individualismo diviene un valore indispensabile, giacché – ricorda Hayek (*ivi*, p. 109) «le scale di valori possono esistere soltanto nella mente degli individui» e, di conseguenza, «agli individui dovrebbe essere permesso – entro determinati limiti – di seguire i loro propri valori e le proprie preferenze piuttosto che quelli di qualche altro» (*ibidem*). Pertanto, l'individualismo deve necessariamente essere difeso come valore fondamentale nella modernità. E l'istituzione che deve salvaguardarne l'esistenza è, per gli esponenti della Scuola Austriaca

esattamente come per Friedman, proprio lo Stato. Ciò permette innanzitutto di chiarire quanto anche nella logica degli studiosi austriaci sia lontana l'idea di una sua totale inazione. Un'ipotesi del tutto irrealistica ai loro occhi, contrariamente a ciò che a riguardo pensavano i sostenitori del *laissez faire*. Per Mises e Hayek lo Stato deve piuttosto subire un profondo mutamento. Le sue funzioni non devono essere semplicemente ridotte, ma la direzione dei suoi obiettivi intrinseci deve subire una svolta. Esso deve appoggiare, attraverso un sistema di norme, la politica di mercato, occupandosi di salvaguardare la proprietà privata, la salute, la vita e il funzionamento del mercato (Mises 1944 [1995, pp. 194-195]).

La questione del ruolo dello Stato all'interno della cornice neoliberista diventa, a questo punto, di fondamentale importanza. In un capitolo dal titolo *La pianificazione e la sovranità della legge* presente all'interno de *La via della schiavitù*, Hayek (1944, [1995 cap. 6]) riflette sulla questione della sovranità della legge sostenendo che in una società liberale l'individuo dovrebbe poter prevedere l'azione dello Stato e far uso di questa conoscenza come di un dato su cui costruire i propri piani. Solo in questo modo lo Stato osserva i principi liberali, gli unici che garantiscono la libertà e che si attivano per il benessere individuale. Lo Stato deve quindi applicare leggi costanti, prevedibili e generali per tutelare l'interesse individuale. Nello specifico, per far sì che lo Stato di diritto funzioni *all'interno* dell'ordine economico, esso dovrà formulare delle leggi del tutto *formali* che non devono interferire in alcun modo nel gioco economico, stabilendo ciò che è più o meno giusto per il benessere collettivo. In altre parole, lo Stato deve evitare di dominare dall'alto i processi economici e lasciare che questi seguano il loro corso all'interno di una cornice giuridica *formale* (*ibidem*). Secondo questa visione, l'economia è un gioco e l'istituzione giuridica che la inquadra deve essere pensata come una sua regola (Foucault 2004, [2012, p. 146]). Gli attori del gioco rimangono gli individui e le imprese e a loro spetta tracciare il quadro più razionale per raggiungere, ciascuno, i propri scopi. Compito del liberalismo così rinnovato è, dunque, far emergere gli obiettivi individuali e di evitare che lo Stato controlli le risorse della società per ottenere fini determinati (Hayek 1944, [1995, cap. 6]).

Stando a questo quadro teorico, il superamento del nazionalismo in Europa appare una condizione necessaria per evitare che si creino all'interno della federazione delle "solidarietà di interessi" tra alcuni Stati membri a danno di altri (Hayek 1939, pp. 256-257) e di scongiurare il conflitto, la guerra e l'oppressione totalitaria di interi popoli (Mises 1944, [1995, p. 133]). Anche in questo caso bisogna porre in evidenza il contesto storico in cui le loro teorie sono state formulate. Proprio quel contesto, infatti, ha favorito la genesi delle loro riflessioni sulle condizioni più propizie alla creazione di un ordine internazionale improntato alla pace. Non a caso, il saggio di Hayek *The Economic Conditions of Interstate Federalism* del 1939 e il testo di Mises *Lo Stato Onnipotente* del 1944 muovono entrambi dalla convinzione che la nascita di una società mondiale di mutuo scambio di beni e servizi possa essere la base per una pacifica coesione tra gli Stati come tra le nazioni (Mises 1944, [1995, p. 172]). Partendo dal presupposto che in un'economia pianificata tutti sono costretti a sottostare ad una volontà stabilita da un unico ordine morale soggettivo, la conseguenza che ne traggono entrambi è che il socialismo sia del tutto inadeguato al conseguimento di una cooperazione pacifica (*ivi*, pp. 334-335). Per Hayek, poi, la complessità della società moderna rende improponibile, la convivenza pacifica delle persone all'interno di un unico schema morale ed economico, come quello auspicato dal regime socialista.

Nonostante il rifiuto di un dirigismo statale di matrice socialista, Mises e Hayek sono tuttavia consapevoli del fatto che la creazione di una federazione tra Stati comporti inevitabilmente una conseguente idea di *unità*. Questa però – ciò è almeno la loro convinzione – non deve produrre una visione unificante, come proposto dal socialismo, bensì un ordine economico *unico* che garantisca il mantenimento delle differenze interne. Ed ecco anche perché per gli studiosi della Scuola Austriaca, la formazione di una federazione di stampo liberista rappresenta infine lo scontato punto di approdo. Per questi studiosi solamente una federazione con un ordine economico basato sulla libera circolazione di merci, persone e capitali avrebbe la forza di superare il nazionalismo.

Hayek (1939, pp. 261-262) spinse in avanti le sue riflessioni fino a prefigurare le conseguenze dell'applicazione di un ordine economico

di stampo liberista all'interno della federazione europea. A suo giudizio, ciò avrebbe fortemente limitato le sovranità nazionali e il nazionalismo che poteva conseguire. Questo perché – per Hayek – la federazione impedisce ai singoli stati di continuare a promuovere una politica monetaria nazionale; oltretutto, con l'apertura delle frontiere e con la facilità di movimento all'interno della federazione, quest'ultima rende più difficile agli Stati tassare i propri cittadini. E anche lo spostamento di eventuali politiche regolative del mercato dagli Stati alla federazione è per Hayek del tutto inutile e deleterio. Non solo perché troppo debole è il sentimento di appartenenza sovranazionale che dovrebbe sorreggere il nuovo compito, ma anche perché ciò porta con sé il rischio di una riduzione del potere statale sovranazionale oltre che di quello nazionale. La conclusione, per Hayek (*ivi*, p. 256), è che se l'obiettivo è realizzare una federazione bisogna fare anche in modo che in definitiva ci sia 'meno governo'.

In sostanza, l'Unione europea, così come pensata da Hayek, risulta più come un semplice collettore di politiche economiche che un luogo di condivisione di valori e ideali. Anzi, in quest'ottica, la riflessione verte più che altro su quale sia il ruolo che la federazione debba assumere all'interno del gioco economico. Riconfigurando questa analisi all'ordine economico tuttora vigente nell'Unione europea ci si rende conto della lungimiranza degli studiosi austriaci. A fronte degli sviluppi attuali dell'Unione europea si può infatti avanzare l'ipotesi che il modello neoliberista abbia utilizzato l'Unione europea per radicare le sue politiche economiche. Il fenomeno della delocalizzazione può essere letto come una delle manifestazioni più lampanti di una *mirata* apertura dei confini nazionali e della riproposizione pratica delle convinzioni hayekiane di limitazione del potere dei governi.

### 3. 'Liberi di scegliere'

La razionalità capitalistica si è diramata nelle società in maniera sempre più estesa. Nel corso di questo lavoro abbiamo fin dall'inizio tentato di descriverne l'evoluzione utilizzando le analisi di studiosi come Weber, Sombart, Tönnies e Simmel sui processi di



imborghesimento e tecnologizzazione delle società (capitolo II, parte I di questo lavoro). Grazie alla formulazione del concetto di plusvalore di Karl Marx siamo poi riusciti a definire meglio i contorni del processo ideologico e ad identificarlo con la ‘falsa coscienza’, capace di naturalizzare i rapporti di produzione (di sfruttamento) capitalistici (capitolo I, parag.1, parte II di questo lavoro). Mediante gli studi degli autori della Scuola di Francoforte, in particolare di Marcuse e Fromm, abbiamo seguito il percorso di insediamento della razionalità capitalistica che dalla fabbrica si estende ad ogni ambito della società e della vita (anche privata) delle persone. Fino alla sovrapposizione totale dell’ideologia alla realtà, come mostratoci da Althusser e Bourdieu (capitolo I, parag. 1 e 2, parte II di questo lavoro). Non ci rimane che descriverne il definitivo consolidamento.

Il consumismo ha avuto in questo senso un ruolo preponderante. Oltre a garantire la riproduzione economica del sistema capitalistico, esso è stato utilizzato anche per radicare i suoi tratti culturali nella società. Nel periodo del boom economico, in un periodo cioè di forte benessere diffuso, la sua crescita è stata esponenziale e, attraverso i mass media e le pubblicità, è riuscito a raggiungere le coscienze di chiunque, in ogni momento e in ogni luogo, riducendo il mondo ad una sua ‘spettacolarizzazione’ (Debord, 1967). Esso è diventato, in pratica, un ‘fenomeno totale’, che abbraccia l’intera esistenza dell’individuo, lo condiziona e lo conduce alla ricerca continua di bisogni superflui. È per soddisfare questa ricerca che, secondo Ritzer (1999, [2000, p. 49]) sarebbero così sorti luoghi di culto speciali, le ‘cattedrali del consumo’, – come le chiama lui – spazi anonimi adibiti ad agevolare, incoraggiare e ad indirizzare verso gli acquisti frenetici. Una logica, quella ‘iperconsumistica’, la quale, sempre secondo quanto sostiene Ritzer (*ivi*, p. 56), è anche paradossalmente democratica, nel senso che – grazie anche alla diffusione di nuovi strumenti tecnologici e di comunicazione, come i social network e gli smartphone – non esclude nessuno. La facilità con cui oggi il consumismo riesce sempre meglio a penetrare nella quotidianità dell’individuo e ad assoggettarlo alle logiche di riproduzione culturale e sociale, favorisce l’espansione di quei tratti originari fin

qui evidenziati di un modello di consumismo che potremmo chiamare 'liberista'.

Tale incessante ricerca del capitalismo di riprodursi culturalmente e socialmente attraverso una 'invasione' capillare del consumismo è rimasta fondamentale stabile nel tempo fino agli anni Settanta, quando lo scopo di questa 'invasione' consumistica sembra mutare di forma. Ciò che infatti il consumismo cerca di fare oggi è piuttosto di diffondere i meccanismi della concorrenza e di far così germogliare il carattere dell'imprenditorialità del singolo o – come affermato da Dardot e Laval (2009, [2013, p. 425]) – a diffondere il *self-help*. Quest'ultimo tratto si riferisce alla concezione secondo cui l'individuo-imprenditore non avrebbe, o non dovrebbe più avere, altro mezzo che aiutarsi da solo. Un processo in atto a partire già dagli anni Settanta, attivamente sostenuto dall'ideologia neoliberista che ha operato per una graduale eliminazione del carattere previdenziale dello Stato e delle politiche welfariste, ree, secondo essa, di aver incoraggiato la pigrizia del povero. Basti qui a mo' di esempio ricordare la posizione di Friedman sul tema delle politiche contro la povertà

Il liberale, quindi, distingue nettamente tra eguaglianza di diritti ed eguaglianza di opportunità, da una parte, ed eguaglianza materiale o eguaglianza di risultato dall'altra. Egli può vedere con simpatia il fatto che una società liberale tenda, in realtà, verso un'eguaglianza materiale maggiore di quella mai tentata o realizzata da altri tipi di società. Ma egli deve considerare questo risultato come un auspicabile prodotto secondario di una società libera, non come la sua giustificazione essenziale. Egli deve fornire l'adozione di misure che promuovono sia la libertà, sia l'eguaglianza, come ad esempio misure idonee ad eliminare il potere monopolistico e a migliorare la funzionalità del mercato. Egli deve considerare la carità privata volta all'aiuto dei meno fortunati come un esempio dell'uso appropriato dell'uso della libertà. Egli può anche approvare l'azione dello Stato per l'alleviamento della povertà come un metodo più efficace, perché la comunità, nel suo complesso, possa realizzare una finalità comune. Ma pur approvandole, non può tuttavia non rammaricarsi del fatto che in questo modo si sostituisce l'azione forzata all'azione volontaria (Friedman 1962 [1982, 263]).

Secondo quest'ottica l'azione volontaria del singolo individuo deve avere la prerogativa rispetto all'obbligo di ciascun cittadino di pensare al benessere collettivo, oltre che al suo. Questa semplice tesi

è di centrale importanza poiché diventerà il punto focale della propaganda politica degli anni Settanta e Ottanta. Il sostegno ai poveri dovrà quindi essere il risultato finale di un'azione caritatevole *volontaria* e non dell'azione *forzata* della tassazione richiesta dallo Stato ai suoi cittadini; allo stesso modo, viene criticata l'edilizia pubblica, la legge sui minimi salariali, la nazionalizzazione del sistema di pensionamento e, infine, l'obbligatorietà dei contributi per le pensioni (*ivi*, cap. 11).

La conseguenza inevitabile di tutto ciò è un soggetto solo e abbandonato, costretto a dimostrare continuamente le proprie conoscenze e a contare solo sulla propria professionalità, per non essere superato dagli altri. La rimozione degli eccessivi vincoli burocratici per le aziende e la riorganizzazione di queste in forme sempre più flessibili e a rete hanno favorito, secondo Sennett (1998 [1999]), tale stato di 'solitudine', con ciò rendendo inoltre molto più semplice l'espulsione dai processi produttivi dei lavoratori in esubero. L'esito, scontato potremmo dire, è l'esclusione dal mercato del lavoro di chi non dispone di mezzi propri e sempre rinnovabili, nonché la diffusione di uno spirito competitivo adatto alla nuova situazione. Tale spirito competitivo altro non è che l'elemento fondamentale del *nuovo* modello di consumismo.

I tratti di questo modello di consumismo, qui brevemente evidenziati, hanno trovato ampia diffusione grazie a Friedman, il quale dagli anni Settanta divulga articoli, libri e partecipa a moltissime trasmissioni televisive con il fine deliberato di raccogliere rinnovato consenso per il mercato, stigmatizzando, parallelamente, qualsiasi sostegno alla funzione pubblica e statale (Dardot e Laval 2009 [2013, p. 304]). A tal proposito, Harvey (2005 [2007, pp. 56-57]) ricorda che da uno dei libri di Friedman, *Liberi di scegliere*, venne addirittura realizzata una trasmissione televisiva finanziata dallo Scaife, una delle tante fondazioni nate con l'obiettivo di diffondere l'ideologia neoliberista. Ciò che in sostanza accade negli anni Settanta è un sostanziale aumento di finanziamenti che avevano l'obiettivo di influenzare il dibattito politico. Nascono tanti e nuovi *think tanks* – come l' *Heritage Foundation*, l' *Hoover Institute*, il *Center for the Study of American Business*, l' *American Enterprise Institute* e il *National Bureau of Economic Research* – tutte

istituzioni tese ad avvalorare le concezioni neoliberiste e a diffonderle il più possibile (*ivi*, pp. 55-56).

Tuttavia, la teorizzazione di un mercato autoregolantesi e la definizione della nuova concezione di libertà affonda le sue radici nelle analisi degli autori della Scuola Austriaca, di Mises in particolare. Sebbene le loro teorizzazioni abbiano preso vita nel periodo del boom economico del consumo di massa (in un contesto socio-economico molto differente rispetto all'attuale), questi autori avevano già delineato gli elementi essenziali di ciò che oggi potremmo definire *modello di consumismo neoliberista*. Ad esempio, nel suo testo più noto, *L'azione umana*, Mises si occupa delle *scelte* individuali dell'individuo-consumatore. Secondo la sua visione, il soggetto, in una sorta di stato di autarchia, sarebbe *per natura* in grado di compiere azioni di mercato. Quest'ultimo poi, proprio in virtù della sua capacità di rendere *razionali* le scelte degli attori, assumerebbe addirittura il ruolo di agente *formativo*. In altre parole, per Mises, il soggetto, sebbene in maniera graduale, ha l'effettiva capacità di determinare i prezzi di mercato e le sue leggi di funzionamento, così che quest'ultimo, nella sua ottica, è un 'corpo sociale', sempre mutevole, 'risultante dell'attiva partecipazione di tutti' (Mises 1949 [1959, p. 301]). Con le sue parole:

il mercato non è luogo, cosa, o entità collettiva. È processo attuato dalle interazioni dei vari individui cooperanti nella divisione del lavoro. Le forze che determinano lo stato, perennemente mutevole del mercato, sono i giudizi di valore degli individui e le azioni dirette dai loro giudizi di valore. Lo stato del mercato ad ogni istante è la struttura del prezzo, cioè la totalità dei rapporti di scambio stabilita dalle interazioni di quelli che desiderano comprare e vendere. Non vi è nulla di inumano o di mistico riguardo al mercato. Il suo processo è in tutto risultante dalle azioni umane. Ogni suo fenomeno può essere ricondotto alle differenti scelte dei membri che vi interferiscono (*ivi*, pp. 251-252).

Per questo esponente della Scuola Austriaca, il mercato opera come la costituzione democratica. Se in questa si assume (e si riconosce) che i cittadini abbiano la capacità e la sovranità di giudicare la condotta di governo, lo stesso dovrebbe valere per i consumatori nel mercato. Così che, nel suo ragionamento, ogni centesimo speso dal consumatore equivarrebbe a un voto in democrazia (*ivi*, p. 264).

Inoltre, differentemente, e meglio della democrazia si potrebbe dire, Mises coglie nel mercato una maggiore attenzione per le minoranze, in quanto non escluse dai produttori per ciò che concerne desideri e bisogni espressi. In altre parole, come per la democrazia parlamentare, per Mises gli imprenditori sarebbero virtualmente dei mandatari per i consumatori (*ibidem*), con un ruolo, oltretutto, più rilevante. Sono infatti questi ultimi ad assegnare ai primi, attraverso gli acquisti o l'astensione, il posto e il peso nella società che compete loro. Ecco come Mises descrive questo processo:

L'accesso ad una branca definita d'industria è virtualmente libero ai nuovi venuti soltanto nella misura in cui i consumatori approvano l'espansione di questa branca o nella misura in cui i nuovi venuti riescono a soppiantare quelli già occupati in essa sopperendo meglio o in modo più conveniente alle domande dei consumatori. L'investimento addizionale è ragionevole soltanto nella misura in cui soddisfa il più urgente tra i bisogni dei consumatori non soddisfatti. Se gli stabilimenti esistenti sono sufficienti, sarebbe uno spreco investire ulteriori capitali nella stessa industria. La struttura dei prezzi di mercato spinge i nuovi investitori verso altre branche (*ivi*, p. 268).

Diversamente dalla 'concorrenza biologica', in cui la rivalità naturale tra gli animali per la ricerca del cibo è 'ostile', la 'concorrenza sociale' per Mises (*ivi*, p. 266) – in quanto esito del sistema di cooperazione sociale nella divisione del lavoro – è il risultato della partecipazione e della mutualità. Questo tipo di concorrenza è possibile solo quando il mercato non subisce interferenze esterne e quando ciascuno ha la possibilità di agire liberamente in vista di obiettivi di successo economico e sociale. Mises definisce 'catallattica' questo tipo di concorrenza. Tramite l'offerta di prodotti e servizi sempre migliori e più convenienti, i venditori si eliminano utilmente a vicenda mentre i compratori, a loro volta, sono disposti ad offrire di più e a marginalizzare chi non ne ha le possibilità (*ivi*, p. 267). Con altre parole, ciò che accade è in sostanza questo: con la concorrenza catallattica l'uomo agente influisce sul mercato e questo, a sua volta, retroagisce sulle sue azioni. I soggetti condizionano il mercato a seconda della presenza di bisogni insoddisfatti, ma così facendo, ciascuno diventa un potenziale imprenditore, alla ricerca incessante e ossessiva di autoaffermazione (anticipando con ciò di

gran lunga il fenomeno attuale del prosumer<sup>8</sup>). Il principio regolatore del mercato è perciò capovolto: non più rivolto al mero scambio di merci, bensì verso la diffusione dei ‘meccanismi della concorrenza’ (Foucault 2004 [2012, 129]). È la nascita del modello di consumismo neoliberista.

In questo ridisegno complessivo della logica di mercato, anche la concezione della libertà muta. Questa viene ora a coincidere con un suo particolare aspetto, la concorrenza, e con un suo tratto psicologico, l’egoismo (Mises 1949 [1959, p. 275]). Lo sdoganamento di quest’ultimo può essere a sua volta considerato un punto di svolta rispetto al vecchio modello di consumismo liberista. Secondo gli studiosi della Scuola Austriaca, la complessità della modernità induce infatti a rivedere i principi morali, da Hayek considerati addirittura come dei *limiti* (Hayek 1944 [1995, p. 108]). In ragione di ciò, si ritiene che la propensione verso il totale soddisfacimento dei bisogni conduca di fatto anche ad una demolizione dei principi morali socialisti, improntati sull’egualitarismo. Ne *L’azione Umana* Mises esprime la stessa idea. Se il compito dell’imprenditore, dice in proposito lo studioso, è di offrire una serie specifica e richiesta di prodotti per soddisfare le esigenze dei consumatori, questo significa anche non avere nessuna responsabilità morale su ciò che viene offerto. Per comprendere cosa significhi nei fatti, basti qui a mo’ di esempio ricordare come per l’economista austriaco la stessa propaganda commerciale altro non è che uno strumento competitivo neutrale usato dall’imprenditore allo scopo di raggiungere un fine legittimo:

---

<sup>8</sup> ‘Prosumer’ è un termine coniato da Toffler nel suo *The Third Wave* (1980) ed è il risultato della crisi dei termini *producer* e *consumer*. Il termine nasce per descrivere il protagonismo dei consumatori in un’epoca che usciva dalla produzione seriale di massa per captare le molteplici esigenze dei cittadini. Ne sono un esempio i siti che incorporano le reazioni del cliente: i motori di ricerca, in cui l’attività del visitatore è determinante per fissare il prezzo delle inserzioni pubblicitarie; il commercio elettronico, in cui la reputazione del venditore, o dell’articolo posto in vendita, è costruito sui giudizi dei precedenti utilizzatori; i blog; i siti pervasi da uno spirito *wiki*, cioè di collaborazione attiva delle comunità dei loro frequentatori. Anche la televisione, invitando gente comune a impersonare *reality show*, ha cercato di abbassare la soglia che divide il pubblico da coloro che producono e interpretano lo spettacolo.

La propaganda dev'essere invadente e clamorosa. Suo scopo è di attirare l'attenzione della gente tarda, di eccitarne i desideri latenti, di spingerla a innovare distogliendola dalla *routine* tradizionale. Per riuscire, la pubblicità deve adattarsi alla mentalità della gente cui sollecita il favore. Deve essere adatta ai suoi gusti e parlare il suo idioma. La pubblicità è squillante, rumorosa, volgare, esagerata, perché il pubblico non reagisce alle allusioni composte. È il cattivo gusto del pubblico che costringe a ricorrere al cattivo gusto nelle campagne pubblicitarie (Mises 1949 [1959, p. 306]).

Questo esempio dimostra inoltre quanta diversità esista tra la teoria neolibera del consumismo e quella marcusiana dei 'falsi bisogni'. Se da una parte c'è la critica dei francofortesi alla razionalità assoggettata degli individui, i quali subiscono media e pubblicità come qualcosa che invade il loro spazio privato e li induce ad allinearsi alla logica capitalistica, dall'altra ci sono gli economisti austriaci del neolibera *ante-litteram* che contemplano invece una razionalità perfetta che si esplica nella capacità dei soggetti di scegliere competentemente in un mondo di prodotti alternativi.

La caduta del muro di Berlino, nel 1989, ha rappresentato simbolicamente anche il crollo della possibilità di una visione alternativa al liberalismo, facilitando al contempo la pretesa universalizzante dei suoi valori. Ciò ha certamente contribuito alla nascita della logica del TINA (*there is no alternative*), secondo la quale il neolibera rappresenta l'unica soluzione e per la quale nessuna alternativa è in fondo possibile. Una logica che ha avuto la sua consacrazione internazionale con l'istituzione dell'*International Democrat Union* (IDU) nato nel 1983, il cui compito è competere ideologicamente con le grandi 'Internazionali' della storia, con quella Comunista in particolare ma, anche e soprattutto, con quella Liberale (IL, *Liberal International*), fondata nel 1947. Mentre quest'ultima enfatizza infatti i temi della giustizia sociale, della povertà e della comunità, insieme a quelli del mercato, l>IDU s'incena piuttosto su quelli dell'individuo, della libera impresa, del libero scambio, del governo minimalista e della proprietà privata. La sua divaricazione dai temi liberali di giustizia sociale, insieme alla pretesa universalizzante dei suoi valori, è cioè, più che mai più netta.

## *Conclusioni*

In quanto ideologia totalizzante, il neoliberismo può essere considerato il prodotto della sconfitta dei pensatori e delle politiche di sinistra. L'abbandono dell'idea gramsciana e leniniana di opporre ideologicamente resistenza al pensiero capitalista è costato caro a tutti noi, come evidenzia anche Luciano Gallino nel suo ultimo testo *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione europea* (2016). E non solo dal punto di vista politico. L'assorbimento culturale attuato dall'ideologia neoliberista è stato così efficace da fagocitare anche lo spirito critico di giornalisti, scrittori e studiosi, troppo spesso ammutoliti di fronte alla travolgente ondata neoliberista. Complice anche la caduta del muro di Berlino che ha definitivamente sancito la vittoria e il continuo consolidamento di un'*unica* visione del mondo. Essendo oggi tutto improntato alla logica del mercato risulta addirittura obsoleto ormai parlare della differenza politica tra il pensiero di destra e il pensiero di sinistra. Non a caso, i partiti politici spostano sempre più il proprio asse verso il 'centro' (Gallino 2013, cap. x). L'Unione europea poi, rimasta una Comunità fondamentalmente economica, appare oggi uno strumento nelle mani del neoliberismo, più che un agente autonomamente attivo.

Risulta, quindi, quanto mai necessario riflettere sulle reali forme di resistenza che si sono susseguite nel corso degli anni e sulla possibilità di crearne di nuove.



## Parte terza

Forme di resistenza (im)possibili

CAPITOLO PRIMO  
CONCEZIONI DI LIBERTÀ DIMENTICATE

*Premessa*

Dall'analisi condotta nel precedente capitolo è emerso come il paradigma neoliberista abbia prodotto una sovrapposizione del concetto di 'libertà' con quello di 'libertà di mercato'. Così facendo, esso ne ha però ridotto il significato, decretandone altresì la rottura con il principio di 'uguaglianza'.

Viceversa, mostrando altri modi in cui il concetto di 'libertà' può essere declinato, ci proponiamo di ampliarne lo spettro di significazione; un compito, quest'ultimo, che intendiamo assolvere analizzando le concezioni di libertà di alcuni esponenti del pensiero anarchico (Stirner, Proudhon e Bakunin) e comunista (Marx e Gramsci). Nello specifico, le prime, seppur non ancorate alla realtà empirica, consentono di abbattere la patina ideologica che avvolge la concezione di libertà propria del liberismo. L'analisi del pensiero anarchico permette di mettere a nudo le contraddizioni interne a quest'ultima. È in questo intento decostruttivo che il pensiero anarchico riesce, a nostro avviso, a cogliere maggiormente nel segno. A esso dedicheremo la prima sezione di questo capitolo, non prima però di aver fatto accenno al processo di ideologizzazione della libertà generato dal neoliberismo e aver spiegato quanto sia urgente e necessario un lavoro decostruttivo rispetto allo stesso.

Le concezioni di libertà di matrice anarchica, tuttavia, rappresentano per noi solo il primo passo verso una più piena comprensione della 'libertà' come realtà de-ideologizzata. Alla decostruzione operata dagli esponenti del pensiero anarchico deve seguire un ripensamento costruttivo del concetto di libertà, che crediamo si possa ricondurre soprattutto al quadro concettuale della teoria gramsciana. Dopo aver ricomposto la relazione libertà/uguaglianza, Gramsci ne tenta infatti la realizzazione effettiva attraverso una riformulazione del concetto di Stato che, da 'borghese', diviene 'integrale'.

### 1. *Decostruire il concetto ideologizzato di libertà*

Nella seconda parte di questo lavoro abbiamo mostrato la duplice faccia del marxismo: da una parte, perfettamente capace di perlustrare e approfondire tematiche fondamentali come quella di ideologia, dall'altra, totalmente inabile a proporsi come alternativa rispetto all'assetto politico-ideologico dominante. Spettatori eruditi ma inermi del consolidamento del paradigma politico-ideologico liberista, i marxisti ne sono stati abili decostruttori, senza però risultare capaci di proporre ipotesi alternative.

Non a caso, come abbiamo già mostrato precedentemente, la concezione marxiana di ideologia intesa come 'falsa coscienza' risulta dominante dagli anni del secondo dopoguerra ad oggi, oscurando l'idea di ideologia formulata da Gramsci, il quale proprio nella stessa aveva intravisto un fattore positivo di conoscenza e di costituzione dell'agire storico.

Ad aumentare la difficoltà degli interpreti del pensiero marxiano nel costruire un'alternativa valida ai rapporti sociali esistenti non è solo un limite interno, legato alle categorie concettuali utilizzate, ma anche un 'limite esterno', rappresentato dal consolidarsi del neoliberalismo come paradigma dominante. Quella neoliberista, infatti, si è imposta come la sola visione della realtà possibile, sulla base della quale è giunto a definitiva maturazione il processo di identificazione della realtà nell'ideologia, già descritto da Althusser negli anni Sessanta (Althusser 1963 [1996, p. 204]; Raimondi 2011, p. 18).

Il concetto di libertà oggi dominante è il frutto di un lento processo di radicalizzazione che ha interessato l'ideologia liberista. Per legittimare la sfrenata applicazione di politiche economiche neoliberiste dagli anni Settanta, è stato infatti necessario diffondere un'idea di libertà sempre più schiacciata sul mercato e, per questo, intesa principalmente come libertà di scelta, lontana, cioè, dalle sue significazioni più complesse. Secondo quest'ottica, l'uomo agente, *sempre razionale anche quando compie delle scelte dettate unicamente dall'emotività*, acquisisce le conoscenze necessarie per districarsi nel mercato attraverso la sola pratica, senza esercizio riflessivo. La libertà di scelta così intesa non è necessariamente la

conseguenza diretta di un processo di conoscenza consapevole. Si tratta di un processo che dispiega i suoi effetti soprattutto a partire dagli anni Settanta quando, sulla spinta del pensiero di studiosi come Milton Friedman, la concezione di libertà propria del liberismo si diffonde come criterio fondamentale per stabilire il grado di libertà umana.

Tale tentativo, già avviato negli anni del boom economico, quando le società europee si stavano trasformando in società tecnologiche e la logica consumistica produceva nuovi *modus vivendi*, aveva trovato una netta opposizione nelle teorie di Marcuse. Tra le pagine de *L'uomo a una dimensione* ritroviamo quanto segue:

Non è nell'ambito delle scelte aperte dell'individuo il fattore decisivo nel determinare il grado di libertà umana, ma *che cosa* può essere scelto e che cosa è scelto dall'individuo. Il criterio della libera scelta non è un criterio assoluto, ma non è nemmeno del tutto relativo. La libera elezione dei padroni non abolisce né i padroni né gli schiavi. La libera scelta tra un'ampia varietà di beni e di servizi non significa libertà se questi beni e servizi alimentano i controlli sociali su una vita di fatica e di paura – se, cioè, alimentano l'alienazione. E la riproduzione spontanea da parte dell'individuo di bisogni che gli sono stati imposti non costituisce una forma di autonomia: comprova soltanto l'efficacia dei controlli (Marcuse 1964 [1967, pp. 27-28]).

Qui Marcuse si riferiva evidentemente agli effetti della società industriale avanzata sulla capacità effettiva, e non soltanto formale, degli individui di attuare delle scelte consapevoli e, dunque, libere. La fase descritta da Marcuse è comunque, a nostro avviso, solo parte di un processo più ampio, che termina con il neoliberismo e comincia con il processo di imborghesimento delle società tradizionali. Come abbiamo mostrato all'inizio del nostro lavoro, Sombart (1916 [1967, p. 757] aveva infatti già descritto la capacità del capitalismo di incidere sul *modus vivendi* delle persone, influenzandone gusti e comportamenti.

Entrando maggiormente nei dettagli di questo ragionamento, potremmo affermare che la libertà di scegliere tra una serie di prodotti selezionati *a priori* implica generalmente una 'concessione' che si pone inevitabilmente in conflitto con il principio di libertà. Ne aveva discusso anche Pier Paolo Pasolini, il quale, in una lunga intervista rilasciata al suo amico giornalista e regista Gideon

Bachmann, ebbe a dire: «*nelle società tolleranti la libertà concessa è falsa, si tratta di adeguarsi ad una libertà che viene concessa. Le società repressive reprimono tutto e quindi gli uomini possono fare tutto, le società permissive permettono qualcosa e si può fare soltanto quel qualcosa*» (tratto da *Pasolini prossimo nostro* di Bertolucci, corsivo nostro)<sup>9</sup>. E quando – aggiungiamo noi – la ‘concessione’ non viene percepita come tale, anzi, viene scambiata per capacità di autodeterminazione, ci troviamo di fronte ad una concezione di libertà *ideologizzata*.

Nel corso del nostro lavoro abbiamo già avuto modo di approfondire molte delle questioni legate all’ideologia intesa come ‘falsa coscienza’, soffermandoci in particolare sulla necessità di riflettere sul criterio utilizzato per discernere il vero dal falso. Grazie a Marcuse, abbiamo chiarito l’urgenza di ricercare la ‘verità’ all’interno di uno stile di pensiero contraddittorio, bidimensionale, in cui le proposizioni che definiscono la realtà affermano come vero qualcosa che non esiste (al presente). Solo quando la logica proietta un altro modo di esistere produce ‘verità’. Solamente, quindi, in una razionalità di discorso a due dimensioni, in contrasto con i modi di pensare e di agire unidimensionali che si sviluppano nel corso del progetto tecnologico. Non a caso, la missione della teoria critica, di cui gli autori della Scuola di Francoforte si facevano portavoce, è da sempre proprio quella di scardinare lo *status quo*, ponendosi in netto contrasto con esso e con la rete ideologica entro il quale vive e, di volta in volta, si rinsalda. Confermando la necessità di tale approccio e consci dell’esigenza di pensare criticamente la realtà rimanendo al contempo convinti del bisogno di *costruire* nuovi modi di interpretarla e di viverla, siamo persuasi dell’urgenza di leggere il mondo attraverso le lenti del pensiero anarchico.

---

<sup>9</sup> Il riferimento pasoliniano era chiaramente volto alla demitizzazione della falsa libertà estesa nelle società consumistiche, in antitesi all’organizzazione esplicitamente repressiva del fascismo che – secondo Pasolini – non aveva minimamente intaccato i valori e la cultura della società italiana.

## 2. Il concetto di libertà nel pensiero anarchico

Ponendosi nettamente contro ogni forma di autorità, il pensiero anarchico è l'unico a collocarsi realmente in antitesi rispetto a quello dominante. Inoltre, la sua peculiarità di contenere in sé un ventaglio di posizioni che oscillano dall'individualismo estremo al collettivismo è molto interessante ai fini della nostra analisi. Grazie a questa corrente di pensiero, infatti, è possibile declinare il concetto di libertà in numerosissimi modi: dalla decostruzione più assoluta in cui si teorizza un concetto di libertà 'puro', totalmente astratto e, quindi, inconciliabile con qualsivoglia elemento politico concreto, fino ai tentativi di 'costruzione' politica di una società in cui libertà e uguaglianza diventano necessari l'una all'altra. Le concezioni di libertà di Max Stirner, di Pierre-Joseph Proudhon e di Michail Bakunin incarnano perfettamente tale tendenza oscillatoria. Esse vanno rispettivamente da un grado di astrazione molto alto ad uno molto basso, legandosi a un'analisi o puramente filosofico-speculativa, o rivolta alla trasformazione dell'assetto socio-economico. Prima di soffermarci sull'eterogeneità di tali teorie, bisogna però considerare la costante e marcata presenza dell'elemento 'de-costruttivo'. Per gli anarchici 'decostruire' significa innanzitutto scardinare lo *status quo* e scalfire i principi cardine della società borghese, ovvero quelli di 'Dio' e di 'Stato'. Approfondiamo, di seguito, entrambi gli aspetti.

Innanzitutto, occorre rilevare come i sostenitori del pensiero anarchico siano concordi nel ritenere l'anarchia come effetto del processo di evoluzione umana. Proudhon (1849 [2001, p. 64]), ad esempio, contrappone alla *gerarchia*, tipica condizione d'esistenza delle società primitive, l'*anarchia*, condizione d'esistenza delle società adulte e prodotto dell'incessante progresso dall'una all'altra. Nelle società 'adulte' non viene riconosciuta alcuna autorità fissa, costante e universale, il che non significa – ricorda Bakunin (1871b [2008, pp. 47-48]) – respingere ogni autorità. Si tratta, piuttosto, di affidarsi liberamente al sapere di autorità specializzate, ovvero «autorità relative, transitorie e circoscritte» (*ivi*, p. 50), senza mai decretarne l'infallibilità.

L'uomo anarchico, critico e consapevole, non si affida a nulla che non sia la sua ragione. Responsabile della propria esistenza, non subisce l'autorità fissa e travolgente, divina o terrena che sia, perché non sente *il bisogno* di idolatrare niente e nessuno. Secondo l'opinione condivisa anche da buona parte del pensiero marxista, la fede in Dio è infatti legata a due elementi caratterizzanti del popolo, che molto hanno a che fare con l'idea di *bisogno*: l'ignoranza e la povertà. Tali elementi, spesso correlati tra loro, inibiscono l'evoluzione mentale e la capacità critica che ne deriva. L'ignoranza del popolo, condizione essenziale per la conservazione della potenza dei governi, impedisce la riflessione critica, favorendo il consolidamento dell'ideologia religiosa che, avviluppando le menti degli individui, si trasforma in «un'abitudine mentale» (*ivi*, p. 27). La povertà, poi, costringe gli individui a rimanere ancorati alla loro condizione d'esistenza. Invasi dalla perenne necessità di soddisfare i propri bisogni primari, gli individui non hanno tempo alcuno da dedicare alla lettura, alle arti, allo studio, alle passioni. Non che essi non cerchino di uscire da tale misera condizione – sia ben inteso – ma, talvolta, non ne posseggono i mezzi sufficienti, rimanendo perennemente imprigionati nel loro *status*. Bakunin (*ibidem*), ad esempio, sosteneva esistessero tre mezzi per la 'liberazione': la 'taverna', la 'chiesa' – quelli più utilizzati ma allo stesso tempo 'illusori' – e la 'rivoluzione sociale', l'unico mezzo 'reale'. Come avvenga la scelta tra queste alternative che Bakunin pone può essere illustrato attraverso il concetto di 'realtà della giustizia' elaborato da Proudhon (1858 [2001, p. 114]). Quando il valore della giustizia viene percepito come qualcosa di esterno e superiore a se stessi, si rientra nel 'sistema della rivelazione' (*ibidem*), in cui non vi è spazio per la coscienza, giacché le formule divine precostituite e imposte dall'alto sono fatte per l'uomo, non dall'uomo (*ivi*, p. 121). Nel caso contrario, in cui la giustizia viene partorita dall'individuo, ci troviamo immersi nel 'sistema della rivoluzione', ovvero il sistema dell'immanenza della giustizia nella coscienza (*ivi*, p. 118), l'unico in cui l'uomo riesce ad evolversi e rendersi protagonista della propria esistenza.

In quest'ottica, l'idea dell'esistenza di Dio si pone fortemente in contrasto con i concetti di libertà e di pensiero critico.

Tramandandosi di generazione in generazione, essa si è radicata nelle società come un fatto ‘universalmente accettato’, sulla cui veridicità non è ammesso alcun dubbio (Bakunin 1871 [2008, p. 31]). Potremmo dire che la fede nell’esistenza di Dio si sia *naturalizzata* nelle società a partire da un processo costruito dall’alto, assumendo così le vesti di una ‘falsa coscienza’. Come si può notare, l’idea di ideologia intesa come falsa coscienza pervade le teorie di questi esponenti del pensiero anarchico, anche in assenza di un collegamento diretto con la teoria marxiana dell’ideologia. Lungi dall’attribuire accezioni positive all’ideologia, il passaggio ‘dall’animalità primitiva dell’uomo all’umanità’ (*ivi*, p. 33) si delinea per gli anarchici come la fuoriuscita collettiva dall’impianto ideologico nel quale la società tutta è immersa, giungendo al suo definitivo abbattimento. In quest’ottica, lo Stato, accentratore di potere che dall’alto pretende di imporsi sulla società, si configura come ulteriore elemento di intralcio allo sviluppo dell’umanità. La sua stessa esistenza pone in essere dei confini e delle differenze, precludendo la possibilità di costituire una «solidarietà universale di tutti gli uomini sulla terra» (Bakunin 1872 [2000, p. 64]). Imponendo dall’alto le sue regole, inoltre, lo Stato «subordin[a] la persona privata alla persona pubblica, sottomettendo l’individuo al gruppo» (Proudhon 1849 [2001, p. 79]) e, in definitiva, mortificando le singole soggettività in nome della collettività (Stirner 1844 [2012, p. 70]).

Sulla base di questa ricostruzione è più agevole comprendere quale sia il significato attribuito dagli anarchici al concetto di libertà. Per questi autori, esso è indissolubile dall’esigenza di realizzare una società composta da soggettività critiche e consapevoli, e pertanto si pone in netta contrapposizione con quello tematizzato dai liberisti. Per tutti gli autori qui analizzati, la strutturazione e l’affermazione della soggettività vengono ritenute centrali ai fini dell’evoluzione umana. Tuttavia, significative differenze interpretative emergono nel momento in cui si tratta di definire quando il processo di evoluzione umana – insieme al ruolo che in esso svolge la libertà – debba essere inteso come ‘completo’. Per Stirner, l’uomo giunge al massimo grado di evoluzione con l’affermazione del proprio ‘io’; per Proudhon, quando la libertà del singolo è posta in relazione *con*



quella degli altri e, per Bakunin, con l'armonia totale di ciascuno *nella* collettività, ovvero nel connubio 'libertà/uguaglianza'<sup>10</sup>. Cerchiamo di approfondire nel dettaglio tali eterogeneità.

### 2.1. Dalla libertà individuale a quella collettiva

Particolare rilevanza assume a questo punto la riflessione degli autori anarchici sulla funzione della collettività per lo sviluppo delle singole soggettività, ovvero sulla relazione tra soggetto e società. In altre parole, la domanda principale da porsi è: una volta liberatosi dalla gabbia ideologica nella quale è tradizionalmente imprigionato, in che modo il soggetto si inserisce nella collettività e che funzione essa soddisfa in relazione ad esso? Le risposte sono diverse a seconda delle concezioni di libertà di volta in volta proposte dai tre esponenti del pensiero anarchico.

Per Max Stirner, ad esempio, la libertà si configura non solo come la completa liberazione del soggetto da qualsiasi elemento sovrastrutturale imposto dall'esterno (Stato e Dio), ma anche come la spietata lotta dell'individuo per difendere e conservare la propria unicità, contro forme organizzative sia collettiviste (comuniste) sia esclusiviste (liberiste). Ponendosi il problema del fondamento della realtà, la filosofia di Stirner si configura quindi come critica radicale di qualsiasi ideologia (Bonanno 2004, p. 57). È emblematico come la sua opera *L'Unico e la sua proprietà* inizi con la frase: 'io ho fondato la mia causa su nulla'. Come ben ricorda Alfredo Bonanno, tale 'nulla' è «l'esclusiva e assoluta eliminazione di qualunque sovradeterminazione dell'Io, che Stirner definisce 'santità', cioè

---

<sup>10</sup> Non a caso, il materialismo di Bakunin si scontra ferocemente con l'idealismo di Stirner, secondo cui 'l'uomo è spirito' (Stirner 1844 [2012, p. 87]), e di Proudhon. Le critiche bakuniane a Proudhon e a Stirner sono condivise altresì da Marx, il quale contrappone il suo materialismo al loro idealismo. Non facendo altro che 'astrarre', Proudhon si limita – secondo Marx (1847 [2011, p. 650]) – a proporre una 'metafisica applicata', tant'è che: «ciò che Hegel ha fatto per la religione, il diritto, ecc., il signor Proudhon cerca di farlo per l'economia politica» (*ibidem*). La terza parte de *L'ideologia tedesca* è invece interamente dedicata a Max Stirner e al suo *Unico*, da Marx sarcasticamente rinominati 'San Max' e la nuova Bibbia [1846 [1975, p. 99]].

come concetto di copertura. Dio, autorità, famiglia, ideale, sacrificio, mondo, morale, etica, tutti elementi che costituiscono l'estraniamento dell'io, la sua negazione, la sua alienazione. Partire dal nulla per Stirner, come dire, è il solo fondamento possibile per l'unico» (*ivi*, p. 60). Secondo quest'ottica, solo l'unico 'puro', non incasellato in categorie di qualunque tipo, è realmente 'libero'. Emblematica a questo proposito è la distinzione proposta da Stirner tra 'rivolta' e 'rivoluzione': la prima – sprovvista di vita autonoma dato che di essa non esiste una dimensione oggettiva e fissa – si configura come una proprietà dell'unico, non esterna ad esso e, pertanto, espressione della sola forma di resistenza possibile. Viceversa, la seconda è una dimensione strumentale che concorre alla costituzione di nuove istituzioni e, come tale, si configura come una forma di resistenza fittizia (*ivi*, pp. 81-82). Nel suo *Unico* troviamo in effetti alcuni riferimenti al principio inconsistente e inefficace della rivoluzione, con particolare riferimento a quella francese:

La rivoluzione non era diretta contro *l'ordine stabilito*, ma contro *quell'ordine stabilito*, contro un determinato ordine. Essa sopprime *quel* dominatore, non *il* dominatore come tale, anzi i Francesi finirono per essere dominati nel modo più spietato; essa uccise i vecchi viziosi, ma volendo assicurare ai virtuosi un'esistenza più sicura, cioè essa sostituì semplicemente il vizio con la virtù (vizio e virtù si distinguono fra di loro solo come un ragazzo turbolento da un filisteo), ecc. Fino al giorno d'oggi il principio rivoluzionario è rimasto fermo a quel punto: ha lottato contro *questo* o *quell'ordine stabilito*, cioè è stato *riformista*. Per quanto si *migliori*, per quanto si mantengano le premesse del 'progresso ragionato', non si farà che sostituire il vecchio *padrone* con uno *nuovo* e il crollo non sarà che – ricostruzione. È sempre la storia della differenza fra il filisteo giovane e quello vecchio. La rivoluzione ebbe inizio in modo grettamente borghese con la sollevazione del terzo stato, del ceto medio, e in modo grettamente borghese si esaurisce. Non *l'uomo singolo* (e solo questi è *l'uomo*) divenne libero, bensì il *cittadino* (il borghese), il *citoyen*, l'uomo *politico*, che appunto per questo non è *l'uomo*, bensì un esemplare della specie umana, e più precisamente un esemplare della specie borghese, un *libero cittadino*, un *libero borghese* (Stirner 1844 [2012, p. 75]).

La libertà per Stirner si configura, quindi, unicamente come libertà di autodeterminazione del singolo e il suo principio non può avere in alcun modo un'origine esterna. In quest'ottica, la libertà non esiste laddove viene 'concessa', ma *solo quando l'unico se ne impossessa*.

In questo modo, Stirner finisce con il ritenere il possesso e la proprietà la medesima cosa (Bonanno 2004, p. 66)<sup>11</sup>.

Da qui è facile comprendere il motivo per il quale la concezione di libertà di Stirner è categoricamente incompatibile con quella liberale. Secondo Stirner, la generale percezione di una completa libertà di autodeterminazione, così come pensata dal liberalismo, è del tutto erronea in quanto basata su un modo di concepire la libertà individuale semplicemente come libertà *dalle persone* e assenza di responsabilità nei confronti degli altri. Nel suo *Unico* Stirner ricorda, infatti, che la libertà individuale borghese significa indipendenza da ogni forma personale di subordinazione, motivo per cui «ogni intrusione *personale* nella sfera dell'altro offende il senso borghese» (Stirner 1844 [2012, p. 73]), e niente affatto libertà *dallo* Stato e *dalla* legge. La legge per i liberali non esprime un potere personale dell'altro e, quindi, essere personalmente liberi, per il borghese, «significa solo essere liberi nella misura in cui nessun'altra persona può disporre di me» (*ibidem*), sebbene la sua esistenza sia plasmata da un dominatore impersonale che impone le *proprie* regole e stabilisce cosa è legale e cosa no. Per Stirner:

la libertà di stampa è una di queste libertà del liberalismo, il quale combatte la costrizione della censura solo in quanto arbitrio personale, ma per il resto sembra dispostissimo a tiranneggiare quella libertà con 'leggi sulla stampa'; i liberali borghesi, insomma, vogliono scrivere le *loro* cose; siccome essi sono *legalitari*, i loro scritti non rientreranno nei casi previsti dalla legge. Soltanto ciò che è liberale,

---

<sup>11</sup> Talvolta Stirner sembra invocare la forza personale come fonte di autoaffermazione, delineando un'organizzazione societaria a tutti gli effetti conflittuale o che, proprio in virtù di questa tendenza, tende all'equilibrio (so di avere la forza per impormi ma so anche che la mia forza trova ostacolo in quella altrui). Emblematica a questo proposito risulta la sua critica nei confronti di Proudhon: «Proudhon chiama la proprietà 'il furto'. Ma la proprietà altrui (e solo di questa egli parla) esiste d'altronde solo grazie al sacrificio, alla rinuncia e all'umiltà, è un dono. Perché allora prendere quest'atteggiamento sentimentaleggiante da poveri derubati e invocare compassione se si è in realtà soltanto stolti e vigliacchi donatori? Perché addossare anche in questo caso la colpa ad altri, come se ci derubassero, quando in realtà la colpa è nostra, dal momento che non li derubiamo? Se ci sono i ricchi, la colpa è dei poveri» (Stirner 1844 [2010, p. 209]).

cioè legale, deve poter essere stampato; per tutto il resto vengono minacciate le punizioni delle 'leggi sulla stampa' (*ibidem*).

Con le sue regole lo Stato borghese protegge inoltre la proprietà e, quindi, i possidenti a discapito dei lavoratori. Questi ultimi, non potendo valorizzare il proprio lavoro come vorrebbero, cadono sempre nelle mani dei primi, i possidenti, che Stirner giunge a definire «servi dello Stato» (*ivi*, p. 78), con il risultato di non riuscire ad esprimere la propria soggettività. La concezione di libertà liberale si configura inoltre per Stirner come recisa, ovvero *concessa*, fruibile da pochi e inaccessibile ai più. D'altra parte, anche la concezione comunista di libertà, sostenitrice di uno Stato che difende ed estende i beni della società, è concepita da Stirner come un'imposizione che privilegia l'uguaglianza a discapito della libertà (*ivi*, p. 205).

Come abbiamo avuto modo di affermare, Stirner fornisce una concezione filosofica di libertà interamente spostata sulla valorizzazione personale del soggetto. Per lui, la libertà non necessita dell'uguaglianza, la cui esistenza è vista piuttosto come deleteria per lo sviluppo delle singole soggettività. Contrariamente a Stirner, Proudhon cerca di ricomporre la contraddizione tra soggetto e società inserendo nelle sue riflessioni il tema dell'uguaglianza e discostandosi, quindi, significativamente dalle ideologie individualistiche e comunitarie che caratterizzano la prima metà del XIX secolo (Bevilacqua 2015; Bevilacqua, Gioia 2012). La differenza posta da Proudhon tra possesso e proprietà è un esempio lampante del suo tentativo di inglobare il tema dell'uguaglianza nelle sue riflessioni. «La proprietà è un furto» risuona la celeberrima affermazione di Proudhon (1846 [2001, p. 41]), ma, come vedremo, il possesso non lo è affatto. Ciò che per Proudhon rende la proprietà un furto è il diritto del proprietario di ottenere benefici grazie al lavoro altrui. I mezzi necessari alla produzione non avrebbero infatti alcun valore senza il lavoro, come Marx in seguito descriverà nella sua 'teoria del valore lavoro'. Il 'furto' esiste quindi per Proudhon laddove regna la suddivisione tra il dominio e l'uso degli strumenti necessari alla produzione. Tra le pagine del suo *Sistemi di contraddizioni economiche* leggiamo infatti:

Che gli economisti appoggiati sulle loro induzioni utilitarie vengano a loro volta a dirci: l'origine della proprietà è il lavoro. La proprietà è il diritto di vivere lavorando, di disporre liberamente e sovranamente dei propri risparmi, del proprio capitale, del frutto della propria intelligenza e della propria industria. Il loro sistema non è più solido. Se il lavoro, l'occupazione effettiva e feconda, è il principio della proprietà, come spiegare la proprietà presso colui che non lavora? come giustificare l'affitto? come dedurre dalla formazione della proprietà mediante il lavoro il diritto di possedere senza lavoro? come concepire che da un lavoro sostenuto durante trent'anni risulta una proprietà eterna? Se il lavoro è la sorgente della proprietà, questo vuol dire che la proprietà è la ricompensa del lavoro; ora, qual è il valore del lavoro? qual è la misura comune dei prodotti, il cui scambio conduce a così mostruose disuguaglianze nella proprietà? (*ivi*, pp. 46-47]).

A Proudhon si deve il merito di aver saputo cogliere le contraddizioni insite nel concetto di proprietà, che è «diritto di occupazione» ma anche «di esclusione», «premio» e «negazione del lavoro», «prodotto spontaneo della società» e sua «negazione, «giustizia» ma anche «furto» (*ivi*, p. 48). Nella sua ottica, la proprietà risulta quindi incapace così com'è di porre rimedio alla tensione tra individuo e società, punto focale delle sue riflessioni.

Secondo l'ottica proudhoniana, l'abolizione della proprietà e l'organizzazione centralizzata della società da parte di un sistema statalista disattenderebbero totalmente il proposito di porre un equilibrio tra uguaglianza e libertà, esaltando la prima a discapito della seconda (Proudhon 1849 [2001, p. 79]; Proudhon 1858 [2001, pp. 103-104]). A fronte degli aspetti positivi rilevati da Proudhon nella proprietà, lo studioso francese opta piuttosto per la ricomposizione delle funzioni di dominio e uso della proprietà, tradizionalmente suddivise tra proprietario e lavoratore. Ciò a cui Proudhon mira è un'universalizzazione della proprietà, con il fine di garantire l'emancipazione sociale e di allentare la tensione tra la libertà e l'uguaglianza. Differentemente da Stirner, e nel tentativo di ovviare al problema della disuguaglianza senza sacrificare la libertà individuale, Proudhon valorizza quindi la differenza tra possesso e proprietà, attribuendo al possesso numerose qualità positive. Diversamente dalla proprietà, il possesso è infatti l'uso socialmente responsabile di un bene che esclude il diritto assoluto di proprietà, permettendo così a ciascuno di usufruire a pieno del frutto corrispondente al lavoro individualmente fornito. La necessità di

difendere l'iniziativa individuale rende inoltre Proudhon fortemente scettico nei confronti delle teorie contrattualistiche della società, *in primis* del contratto sociale rousseauiano (Proudhon [2001, pp. 164-165] e lo conduce verso una visione policentrica e federalista di ogni nucleo produttivo.

L'esigenza di difendere il federalismo pluralista in quanto progetto libertario ed egualitario, spinge Proudhon a concepire l'economia mutualistica come la sola in grado di rendere operante tale impianto strutturale. Quest'ultima, però, porta con sé la necessità, avvertita dallo stesso autore, di difendere, in campo economico, la teoria della creazione del valore attraverso lo scambio, giustificando così il meccanismo stesso della rigenerazione permanente della disuguaglianza. Se il salario-valore dipende infatti dalla quantità di lavoro prodotto, lo scambio non avviene secondo i bisogni, bensì secondo l'eguaglianza dei valori. In questo modo, Proudhon finisce col difendere l'economia monetaria e la piccola proprietà.

Nonostante il suo tentativo di porre in equilibrio libertà e uguaglianza, ci sembra perciò che la valorizzazione delle singole soggettività rimanga il punto focale dell'intera riflessione proudhoniana. Il ruolo centrale assegnato all'istruzione intesa come attività di crescita manuale e pratica oltre che intellettuale ne è una chiara manifestazione (Bevilacqua 2015, p. 128). Ai fini della nostra analisi, potremmo affermare che la riflessione proudhoniana si erge come un ponte tra Stirner e Bakunin. Nonostante Proudhon privilegi il principio della 'giustizia' al fine di preservare l'uguaglianza sociale, egli rimane ancorato all'idea – potremmo dire smithiana – secondo cui è il soggetto a creare la società, tenendo ben distante l'ipotesi di una mimesi soggetto/collettività (si veda anche Honneth 2015 [2016, p. 48]). Con Proudhon, quindi, né siamo ancora totalmente usciti dalla sfera del 'particolare', né tantomeno siamo approdati a una riflessione che consideri vicendevolmente necessari libertà e uguaglianza. Tenteremo ora questo 'salto' con la teorizzazione della società bakuniana.

Per comprendere la concezione di libertà di Bakunin occorre innanzitutto considerare il materialismo e l'aspra critica nei confronti dell'idealismo che attraversano la sua intera riflessione. L'anarchico

russo critica aspramente una concezione idealistica dell'uomo e, conseguentemente, della società. Questo risulta ad esempio molto chiaro in alcuni dei suoi scritti, nei quali Bakunin evidenzia l'«abbaglio» degli idealisti nel considerare l'uomo un essere etereo, staccato dalla società. Secondo tale concezione, l'uomo, originariamente libero e immortale, finisce col diventare schiavo nel tentativo di soddisfare gli «spregevoli» bisogni della carne. Per gli idealisti, il motivo principale per cui l'uomo tenta di associarsi risiederebbe infatti nella schizofrenia del suo essere, dotato com'è di uno spirito infinito e di un corpo materiale. Come Bakunin ricorda:

la società pertanto si forma solo per una specie di sacrificio degli interessi e dell'indipendenza dell'anima ai bisogni spregevoli del corpo. La società per gli idealisti non può che essere dunque una vera degenerazione e un asservimento per l'individuo interiormente immortale e libero, una rinuncia, quanto meno parziale, alla sua primitiva libertà (Bakunin 1871b [2008, p. 115]).

Pensando quindi che la libertà sia realizzabile soltanto *fuori* dalla società, alla stregua dei liberali (*ivi*, p. 106), gli idealisti non considerano l'importanza della collettività per lo sviluppo delle soggettività individuali. La concezione di libertà di Stirner sopra esposta ne è la dimostrazione lampante. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto a tale concezione, Bakunin (e tutti i materialisti) fanno invece derivare «la libertà individuale degli uomini dalla società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità» (*ivi*, p. 116). Secondo la visione «materialistica», «collettivistica» e «realistica» della libertà, l'uomo perviene alla sua umanità soltanto *nella* società; si emancipa solo col lavoro collettivo e sociale, senza il quale non sarebbe possibile un'emancipazione morale e intellettuale; riesce a sviluppare la propria personalità e controllare i propri istinti grazie all'educazione e all'istruzione, ovvero attraverso mezzi «sociali». Infine, l'uomo realmente libero deve essere riconosciuto tale dagli uomini che lo circondano, giacché «la libertà non è mai un fatto d'isolamento ma di reciproca considerazione» (*ibidem*). Non a caso, in una delle conferenze tenute nel maggio del 1871, Bakunin (1871a [1995, p. 19]) si scaglia proprio contro gli «individualisti», «i moralisti» e gli «economisti borghesi», convinti che la nascita della società coincida

con la stipulazione di un contratto tra uomini di per sé già liberi. Di chiara derivazione rousseauiana, questa convinzione non può che essere considerata totalmente errata da Bakunin. Secondo l'anarchico russo infatti, Rousseau – da lui considerato «lo scrittore più malefico del secolo passato» – ha sbagliato profondamente nel ritenere possibile l'esistenza di un'era organizzata sulla base di un libero contratto, poiché non è l'uomo a creare la società ma, al contrario, la società a creare l'uomo (Bakunin 1871b [2008, p. 122]). Al pari della natura, la società, infatti, non può essere messa in discussione poiché «è anteriore ad ogni coscienza, ad ogni idea, ad ogni apprezzamento intellettuale e morale, è la base stessa, è il mondo in cui fatalmente e successivamente si sviluppa per noi ciò che chiamiamo il bene e il male» (*ibidem*)<sup>12</sup>. Un rovesciamento netto, questo, anche nei confronti della sopra esposta teoria proudhoniana. Nell'ottica bakuniana *l'uomo è infatti l'animale sociale per eccellenza* che non può desiderare, amare, pensare o parlare se non in società. Lo stesso pensiero è inseparabile dalla parola: nessuno – ricorda Bakunin (*ibidem*) – può pensare senza il linguaggio. Ma *il linguaggio nasce per il bisogno di comunicare con gli altri* e, dunque, l'individualità umana non può che essere il prodotto della collettività.

Per Bakunin l'uomo diviene ciò che è grazie alla società e quindi, la libertà soggettiva non può prescindere dalla collettività<sup>13</sup>. La relazione libertà/uguaglianza diviene dunque il punto centrale della

---

<sup>12</sup> Potremmo a questo punto addirittura leggere un riferimento (sebbene indiretto) alla teoria marxiana dell'ideologia, ovvero alla convinzione secondo cui una serie di apparati sociali contribuiscono alla naturalizzazione di idee di volta in volta assorbite dagli individui. Il riferimento alle 'idee innate' che plasmano i soggetti e alla 'coscienza collettiva' ne sono un esempio e sono palesate nel suo *Dio e lo Stato* (pp. 125 e ss.).

<sup>13</sup> In uno scritto dal titolo *Federalismo, socialismo e anti-teologismo*, parlando di morale, Bakunin si esprime chiaramente in merito al fatto che l'uomo diventa ciò che è per l'ambiente in cui vive: «Se si prende il criminale più incallito, o l'uomo dalla mente più povera, – sostiene l'anarchico russo – a meno che non esistano lesioni organiche causa di idiozia e insanità, la criminalità dell'uno e l'incapacità dell'altro a sviluppare la coscienza della propria umanità e dei propri doveri umani non sono errori imputabili a loro, né dovuti alla loro natura; sono soltanto il prodotto dell'ambiente sociale in cui sono nati e cresciuti» (Bakunin 1872 [2000, p. 77]).



sua riflessione. Nella già citata seconda conferenza del 1871, Bakunin chiarisce proprio questo punto:

la libertà non è possibile che nell'uguaglianza. Se c'è un essere umano più libero di me, divengo forzatamente suo schiavo; se lo sono più di lui, egli sarà mio schiavo. Dunque, l'uguaglianza è una condizione assolutamente necessaria della libertà (Bakunin 1871a[1995, p. 21]).

L'interessante concezione di libertà bakuniana si pone quindi in netto contrasto rispetto a quelle degli autori anarchici precedentemente presi in considerazione. Non tanto per la convinzione secondo cui non c'è libertà senza consapevolezza critica che, in realtà, attraversa fortemente le riflessioni di tutti e tre gli studiosi (Stirner, Proudhon, Bakunin). L'aspetto originale della riflessione bakuniana risiede piuttosto nell'idea dell'esistenza di una correlazione diretta tra i principi di libertà e di uguaglianza e nella sua concezione materialistica della storia, che rende concretamente 'praticabile' un ripensamento organizzativo dell'intera società. Tale aspetto – per noi centrale – colloca Bakunin fuori dagli schemi teorici tradizionali dell'anarchia. Per quanto le sue riflessioni divergano in parte dalle teorizzazioni comuniste, ci sembra tuttavia necessario inserirle proprio accanto alla visione marxiana. Proprio riguardo alla relazione libertà/uguaglianza Marx ha delle idee molto simili a quelle di Bakunin. Le riflessioni dei due studiosi possono aiutarci a delineare un quadro più chiaro sia del necessario legame tra libertà e uguaglianza sia della funzione organizzativo-politica che esso ricopre. Su questo argomento ci soffermiamo nel prossimo paragrafo.

### *3. Libertà e uguaglianza: una relazione possibile*

La concezione di libertà tematizzata da Bakunin si intreccia per molti versi con quella di Marx, per la quale la collettività assume un ruolo essenziale ai fini dello sviluppo della libertà soggettiva. Sebbene tra i due studiosi non siano mancati i dissensi, soprattutto quando si è trattato di decidere in che modo estendere il principio di uguaglianza, le loro concezioni di libertà combaciano quasi perfettamente.

Per entrambi, la libertà si configura innanzitutto come la fuoriuscita dall'impianto ideologico (borghese) nel quale la società tutta è immersa. Per Bakunin e per Marx l'ideologia è principalmente 'falsa coscienza', ovvero un sistema di idee 'naturalizzato' nelle menti degli individui. Per questi due autori, la società ha una duplice valenza. Se da una parte, rappresenta il luogo della prosperità materiale e intellettuale, dall'altra, la società può divenire veicolo per la diffusione di idee malsane. In *Dio e lo Stato*, Bakunin chiarisce proprio questo aspetto:

Dal punto di vista della morale assoluta, cioè dal punto di vista del rispetto umano – e dirò tra poco che cosa io intenda con questa espressione – questo potere della società può essere benefico oppure nocivo. È benefico quando tende allo sviluppo del sapere, della prosperità materiale, della libertà, dell'uguaglianza e della fraterna solidarietà degli uomini; è dannoso quando ha inclinazioni opposte. Un uomo nato in una società di bruti resta, salvo rarissime eccezioni, un bruto; nato in una società governata dai preti, diventa un idiota, un bigotto; nato in una banda di ladri diventerà probabilmente un ladro; nato tra la borghesia, sarà uno sfruttatore del lavoro altrui; e se ha la sfortuna di nascere nella società dei semidei che governano questa terra – nobili, principi, figli di re – sarà, a seconda delle sue capacità, dei suoi mezzi e delle sue forze, uno spregiatore, un oppressore dell'umanità, un tiranno (Bakunin 1871b [2008, p. 121]).

Anche lo studioso di Treviri, a dispetto delle sbagliate interpretazioni del materialismo storico marxiano, non intende affatto sottovalutare l'importanza della sovrastruttura per la riproduzione del modo di produzione capitalistico. Ne *L'ideologia tedesca*, Marx sottolineava ad esempio quanto gravasse sulle nuove generazioni il peso della somma di forze produttive, capitali e relazioni sociali preesistenti, ormai 'naturalizzate' nella società (Marx, Engels 1846 [1975, p. 30]). In accordo totale con Marx, Bakunin (1871b [2008, p. 126]) parla a tal proposito di 'coscienza collettiva' che permea ogni nuova generazione fin dalla più tenera età. Per i due studiosi, il sistema di idee liberali si è diffuso proprio grazie a tale meccanismo, radicandosi nella coscienza collettiva e divenendo veicolo per lo sfruttamento capitalistico e per la diffusione di una concezione di libertà 'falsata'. Secondo l'ottica liberale, la libertà si manifesterebbe infatti spontaneamente, *fuori* dalla società e verrebbe, al contrario, fortemente osteggiata *dentro* la società (*ivi*, p. 106). Nel tentativo di

conservare la libertà, i liberali ricorrono dunque all'individualismo e alla difesa della proprietà privata. Tuttavia, una libertà che non si configuri come consapevolezza critica e che rimanga distante dal principio dell'uguaglianza non può che diventare parte integrante di quel sistema di idee falsato prodotto e diffuso dalla classe dominante per mantenere intatto lo *status quo*.

Come sostituire dunque la libertà 'falsata' con quella 'reale'?

Per Marx e per Bakunin l'unico mezzo reale per scardinare la patina ideologica che avvolge l'assetto socio-economico liberale e giungere ad una consapevolezza critica necessaria alla diffusione della nuova e 'reale' concezione di libertà è la rivoluzione. Al di là delle divergenze sostanziali tra i due autori – su cui ci soffermeremo più avanti – sul tipo di rivoluzione da attuare (dal basso per Bakunin, dall'alto per Marx), l'esito finale a cui entrambi tendono ci sembra identico: *la ricerca umanista di una nuova condizione umana*.

Seguendo l'ottica materialista, la 'rivoluzione', ovvero la 'liberazione', deve essere un atto storico, non ideale (Marx, Engels 1846 [1975, p. 15]; Bakunin 1871b [2000, p. 27]). L'abolizione della proprietà privata, della divisione del lavoro e del diritto di ereditarietà rappresentano, dunque, il primo approdo verso la 'liberazione' (Bakunin 1866 [2000, pp. 105-106]; 1869 [2000, pp. 175-176]) Marx; Engels 1846 [1975, pp. 21-22-23-24]). Secondo questi due studiosi, la conservazione di tali 'diritti' comporta infatti lo sviluppo di un'umanità divisa in due, nella quale una parte è esclusa da ogni partecipazione al godimento e al consumo (di beni intellettuali, oltre che materiali), mentre l'altra ne ha l'esclusivo privilegio<sup>14</sup>.

L'idea dell'uomo 'unilaterale' attraversa invero tutta la produzione scientifica marxiana, come abbiamo già ampiamente mostrato in precedenza nel nostro lavoro. Tale idea si ripresenta fortemente nell'opera bakuniana, come appare evidente nel suo *L'istruzione integrale*, nel quale egli ricorda:

Se partiamo insieme, nello stesso momento, da due punti diversi, voi cento passi davanti a me, se fate sessanta passi ogni minuto e io soltanto trenta, trascorsa

---

<sup>14</sup> Su questo punto rimandiamo in particolare all'analisi che ne fa Mario Alighiero Manacorda nel suo *Marx e la pedagogia moderna* (pp. 60 e ss.).

un'ora la distanza che ci separerà non sarà più di cento ma di millenovecento passi. Questo esempio dà un'idea assolutamente corretta dei progressi rispettivi della borghesia e del proletariato. Fin qui i borghesi hanno marciato sulla via della civiltà più rapidamente dei proletari non perché la loro intelligenza fosse di natura superiore a quella di questi ultimi – oggi si potrebbe a ragione affermare l'opposto – ma perché l'organizzazione economica e politica della società è stata fino ad ora tale che solo i borghesi hanno potuto istruirsi, perché la scienza è esistita solo per loro e perché il proletariato è stato condannato a una tale ignoranza forzata che se esso malgrado tutto avanza, e i suoi progressi sono indubbi, non è certo grazie alla società ma suo malgrado (Bakunin 1873 [2000, p. 116]).

La ricomposizione di quell'«umanità divisa in due» diviene allora il principale obiettivo di Marx e di Bakunin. Da «unilaterale», l'uomo deve diventare «onnilaterale»<sup>15</sup>. Tale espressione, di origine marxiana, comparsa per la prima volta nei suoi *Manoscritti del 1844*, indica l'uomo completo: l'uomo onnilaterale si riappropria del prodotto del proprio lavoro e, quindi, del godimento; unisce poi l'istruzione e lo sviluppo artistico e scientifico al proprio lavoro, occupandosi in questo modo del proprio benessere spirituale, oltre che corporeo (Marx 1844 [2011, p. 276]). In una delle pagine più belle de *L'Ideologia tedesca* vengono a nostro avviso delineati i caratteri essenziali della concezione di libertà marxiana. Quest'ultima si pone in antitesi diretta all'alienazione e nasce da un processo di ricomposizione del lavoratore col frutto della propria produzione:

fin tanto che esiste, quindi, la scissione tra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico. Questo fissarsi

---

<sup>15</sup> Per un'analisi filologica del concetto si veda nuovamente Manacorda (1976).

dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino ad oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico (Marx, Engels 1846 [1975, p. 24]).

Questa concezione dell'uomo onnilaterale permea anche l'impianto teorico di Bakunin attraverso i suoi continui riferimenti all'«uomo completo» e all'«istruzione integrale». Ponendosi in antitesi rispetto al socialismo borghese che vuole conservare le classi giacché immagina che ciascuna debba svolgere una funzione sociale diversa, Bakunin mira invece all'istruzione integrale, «tanto completa quanto è consentito dal potenziale intellettuale del secolo, affinché al di sopra della massa lavoratrice non possa trovarsi più alcuna classe cui sia possibile saperne di più e possa quindi, proprio perché sapiente, dominarla e sfruttarla» (Bakunin 1873 [2000, p. 113]).

In quest'ottica, l'emancipazione soggettiva – che per i due studiosi va di pari passo con la libertà individuale – non si pone affatto in contrasto con l'uguaglianza. Viceversa, quest'ultima è per loro necessaria al pieno sviluppo delle soggettività. Per Marx e Bakunin, l'uguaglianza non si configura affatto come livellamento e appiattimento generale, bensì come la base per la corretta valorizzazione delle diversità (Bevilacqua 2016, pp. 163-164). Il principio di 'onnilateralità' ne è la prova più lampante. Esso si configura, tra le altre cose, come la risposta alle feroci critiche rivolte alle teorie marxiane dai sostenitori del neoliberalismo. Come descritto in precedenza, le teorie di molti sostenitori del neoliberalismo, di Mises e Hayek *in primis*, sono riuscite a trovare una stabile collocazione nell'impianto socio-economico attuale proprio grazie ad un'ideologia secondo cui le teorie marxiane, o comuniste in senso lato, sono incapaci di far fronte ai bisogni individuali, sempre crescenti con l'arrivo della modernità. Nell'ideologia neoliberalista il principio dell'uguaglianza ha assunto perciò più connotazioni negative che positive, configurandosi come appiattimento, livellamento e omogeneizzazione delle differenze. Le concezioni di libertà di Bakunin e di Marx dimostrano l'inconsistenza di tale ideologia. Per queste, l'uguaglianza delle opportunità diviene il principio fondante per giungere ad una

universalizzazione della libertà, l'unica che permetta a tutti di divenire *diversi nell'uguaglianza*.

Fino ad ora abbiamo considerato gli aspetti comuni delle teorie di Bakunin e di Marx, quelli attinenti alle loro concezioni di libertà. Nel prosieguo di questo paragrafo affronteremo, invece, lo scarto che separa il pensiero di questi due autori e che riguarda, come vedremo, soprattutto il meccanismo concreto da utilizzare per estendere l'uguaglianza delle opportunità, ovvero il progetto rivoluzionario

Conosciutisi a Parigi tra il 1844 e il 1848, il turbolento rapporto tra Marx e Bakunin prosegue tra scontri e confronti fino al 1872, quando Marx riuscirà a far espellere Bakunin dalla Prima Internazionale durante il Congresso dell'Aja. In risposta all'espulsione, Bakunin invia una lettera alla redazione de *La Liberté* nella quale vengono enucleati i punti di discordia principali tra la sua idea di rivoluzione e quella di Marx. Bakunin non accetta la concezione verticistica dell'organizzazione sociale di Marx. Nonostante per quest'ultimo 'comunismo' significhi «fine di ogni ideologia» (Marx, Engels 1846 [1975, p. 25]), il periodo transitorio di dittatura del proletariato rimane infatti lo strumento necessario per rovesciare l'assetto socio-economico imperante. La rivoluzione marxiana prende le mosse dall'alto. Lo stesso Engels ha più volte ricordato l'urgenza di attraversare il 'regno della necessità' per giungere a quello 'della libertà'; un'idea inaccettabile per Bakunin. L'esistenza, seppur transitoria, dell'organizzazione statale governata dal proletariato pregiudica completamente il proposito di giungere alla 'liberazione', rendendo – agli occhi di Bakunin – il comunismo marxiano nient'altro che «socialismo borghese» (Bakunin 1872a [2000, p. 157]). Particolarmente chiara appare una parte della lettera inviata a *La Liberté* in cui l'anarchico russo si esprime in questi termini:

Noi non accettiamo, nemmeno al fine di una transizione rivoluzionaria, convenzioni nazionali, assemblee costituenti, governi provvisori o dittature cosiddette 'rivoluzionarie', perché siamo convinti che la rivoluzione è sincera e permanente solo tra le masse; che se si concentra nelle mani di pochi individui immediatamente e inevitabilmente diventa reazione. Tale è la nostra idea, ma non è questo il luogo per andare più a fondo. I marxisti professano idee esattamente contrarie. Come si addice a dei buoni tedeschi, venerano lo Stato e sono

necessariamente profeti di disciplina politica e sociale, campioni dell'ordine sociale costruito dall'alto in basso, sempre nel nome del suffragio universale e della sovranità delle masse, alle quali concedono l'onore di obbedire ai leader, ai loro padroni eletti. I marxisti non ammettono altra forma di emancipazione se non quella che loro si aspettano dal cosiddetto 'Stato popolare' (*Volksstaat*).

Tra noi e i marxisti c'è un abisso. Essi sono statalisti, noi siamo anarchici, a dispetto di tutti (*ivi*, p. 153).

Secondo Bakunin, lo Stato, per la sua stessa essenza, non può in alcun modo rappresentare il popolo perché *si erge al di fuori e al di sopra* di esso. Legittimato dalla sua presunta superiorità intellettuale rispetto al popolo, lo Stato popolare marxiano preserva il potere delle élites che lo compongono, conservando la sua indole tradizionale. Con ciò rendendo completamente nullo il proposito rivoluzionario originario, che prevede l'abolizione dei privilegi, non la sua preservazione per una minoranza dominante. Non distruggendo il sistema statalista *tout court*, i 'dittatori rivoluzionari' – sostiene Bakunin – non fanno altro che *sostituire* il potere borghese con il proprio, cadendo miseramente in contraddizione con l'obiettivo marxiano originario. Lo Stato popolare finirebbe con il riprodurre, secondo Bakunin, la dicotomia dominato/dominatore. In tale nuovo assetto – egli si chiede – chi assumerà il ruolo del dominato? Forse i contadini plebei? E se lo Stato popolare ideato da Marx fosse davvero 'popolare' perché dovrebbe a un certo punto essere abolito? (*ivi*, pp. 167-168-169). Le contraddizioni dell'impianto teorico marxiano rilevate da Bakunin sono molteplici.

L'idea di Bakunin di assegnare un ruolo attivo ai contadini, conduce il suo progetto rivoluzionario ben lontano da quello di Marx e, quindi, dall'impianto statale tradizionale caratterizzato dalla dicotomia governato (contadino) *versus* governante (operaio). Ma in che modo convincere una massa di contadini ignoranti ad insorgere contro le istituzioni borghesi? La risposta di Bakunin non si fa attendere:

Poiché la rivoluzione non può essere imposta alle aree rurali, bisogna farla germinare all'interno delle comunità agricole, stimolando un movimento rivoluzionario degli stessi contadini, incitandoli a distruggere, con la loro azione diretta, ogni istituzione politica, giuridica civile e militare, e a stabilire e organizzare l'anarchia in tutte le campagne. Questo può essere fatto solo in un

modo: parlando ai contadini in termini che li spingano nella direzione dei loro propri interessi. Essi amano la terra? Ebbene, che si prendano la terra, cacciando via i padroni che vivono con il lavoro degli altri! Non vogliono pagare ipoteche, tasse, rendite e debiti privati? Smettano di pagarli! Odiano la leva militare? Non siano più costretti a fare i soldati! (Bakunin 1870 [2000, p. 193]).

La rivoluzione immaginata da Bakunin è allora a tutti gli effetti una rivoluzione dal basso che ha senso solo se prende vita dalle menti o dalle viscere (come nel caso dei contadini) degli individui.

La proposta rivoluzionaria di Bakunin è certamente più coerente di quella di Marx, soprattutto se si pensa alla sua idea di proporre una rivoluzione dal basso, senza intermediazioni statali di alcun tipo. Viceversa, il progetto rivoluzionario marxiano promuove la fuoriuscita dall'impianto ideologico nel quale la società tutta è immersa ma, in maniera del tutto contraddittoria, si auto-propone in sostituzione dell'ideologia borghese, conservando la modalità organizzativa statale tradizionale. A Bakunin va il merito di aver saputo cogliere tale contraddizione e di aver provato a scioglierla, senza però riuscirci. Anche quella dell'anarchico russo, infatti, è una proposta non priva di criticità, il cui limite principale risiede, secondo noi, nella considerazione eccessivamente ottimistica della natura umana. Nel suo *Lettera a un francese* Bakunin stesso riflette sul periodo 'post-rivoluzionario' immaginando gli esiti dell'abolizione dello Stato, della proprietà e del diritto di ereditarietà. L'anarchico russo, in una visione del tutto realistica, immagina lo scoppio di una guerra civile, durante la quale ciascuno tenta affannosamente di appropriarsi dei beni altrui. Subito dopo, però, scrive:

E non pensiate che i contadini comincino a scannarsi l'un l'altro una volta che venga a mancare la costrizione dell'autorità e il rispetto per la legge penale e civile. Può darsi che questo succeda all'inizio, ma presto si renderanno conto che è economicamente e fisicamente impossibile comportarsi in quel modo. Allora smetteranno di combattersi, arriveranno a un'intesa e daranno vita a qualche forma di organizzazione che sappia evitare future contese e favorire i loro mutui interessi. Il bisogno fondamentale di nutrire se stessi e le proprie famiglie, di riprendere a coltivare la terra, la necessità di difendere le proprie case, le proprie famiglie e la loro stessa vita contro attacchi imprevisti, tutte queste considerazioni li costringeranno ben presto a contrattare nuove e reciprocamente soddisfacenti soluzioni (*ivi*, p. 194).



L'idea di un equilibrio spontaneo che ricompone gli scontri attraverso la gran parte delle teorie anarchiche. Anche quella di Stirner, secondo cui la lotta reciproca per il possesso non può essere infinita. La presenza di forze contrapposte produce infatti un contro-bilanciamento necessario all'equilibrio sociale.

Tuttavia – dal nostro punto di vista – se l'organizzazione sociale tendesse spontaneamente all'equilibrio non si spiegherebbe l'esistenza di un capitalismo così poco attento alle disuguaglianze economiche e sociali, avido e spietato come quello che attanaglia le società contemporanee. Per questo, l'idea marxiana di porre un vincolo alla spontaneità dell'organizzazione sociale ci sembra corretta. Tuttavia, crediamo altresì giusto il proposito bakuniano di valorizzare la spinta positiva che arriva 'dal basso'. Da qui l'esigenza di ricercare una 'sintesi' tra le due posizioni. Le riflessioni di Antonio Gramsci si inscrivono esattamente in questo solco. Al centro tra i progetti rivoluzionari di Marx e di Bakunin, la sua concezione di 'Stato integrale' appare infatti davvero illuminante.

### 3. *Costruire la libertà: Gramsci e lo 'Stato integrale'*

La concezione di libertà marxiana assume una veste rinnovata nell'intera riflessione gramsciana. Se da una parte, infatti, Marx fa derivare la libertà dall'uguaglianza, Gramsci, al contrario, fa derivare l'uguaglianza dalla libertà, attuando un vero e proprio rovesciamento della teoria marxiana. In Marx, la libertà si configura come l'esito del disfacimento della struttura economico-sociale borghese. In Gramsci, viceversa, il campo sovrastrutturale assume un ruolo essenziale, specificatamente nell'estensione di un 'pensiero altro' a seguito dello scontro egemonico di questo con quello dominante. In altre parole, se in Marx il 'nuovo uomo' è l'esito di una modifica delle condizioni materiali di esistenza, viceversa, in Gramsci è la modifica strutturale a configurarsi come esito della costruzione e della successiva diffusione di una nuova *Weltanschauung*.

Occorre innanzitutto ricordare che la complessa e sterminata riflessione gramsciana subisce delle modifiche lungo l'avvicinarsi degli avvenimenti storici. Il passaggio dal concetto di 'guerra di

movimento' a quello di 'guerra di posizione' ne è l'emblema. Tale 'trapasso' coincide con il passaggio da un acceso entusiasmo per l'avvento delle rivoluzioni russe nel febbraio e nell'ottobre del 1917 a una forte disillusione legata al fallimento sia del 'biennio rosso' italiano sia dell'esperienza dei Consigli di fabbrica. Infervorato dal successo dell'azione della classe operaia russa, Gramsci definì per la prima volta sull'edizione nazionale dell'«Avanti» nel 1917 e, in un secondo momento, nel 1918 su «Il grido del Popolo», la rivoluzione bolscevica la 'rivoluzione contro il Capitale'<sup>16</sup>. Dimostrando il suo anti-giacobinismo e anti-elitarismo più ferventi, Gramsci appariva inizialmente convinto della forte efficacia dell'azione rivoluzionaria del proletariato ai fini dell'abbattimento del regime borghese capitalistico. In seguito, il fallimento del biennio rosso e i nuovi sviluppi della Rivoluzione russa – sempre più lontana nell'organizzazione dal progetto iniziale e, viceversa, sempre più orientata alla dittatura e alla centralizzazione del potere del Partito Comunista russo – conducono il pensiero gramsciano al giacobinismo e all'elitismo<sup>17</sup>. Da qui l'idea che il partito debba comportarsi come un 'moderno Principe', che si pone come guida di una massa disorganizzata. Questa idea, in linea con la concezione leniniana di 'guerra di posizione' (Gramsci ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 7, 16, p. 866]), raffigura il partito come lo strumento per il raggiungimento della 'società regolata', l'unica capace di inglobare la società politica in quella civile.

La concezione gramsciana di 'egemonia' risulta centrale per comprendere sia in che modo la cultura dominante si impone sulla società, sia per costruire e diffondere concezioni del mondo in contrasto con quelle dominanti. Non è un caso che essa si ripresenti in tutte le analisi dei processi storico-sociali effettuate dallo studioso

---

<sup>16</sup> Secondo Gramsci, *Il Capitale* di Marx era in Russia «un libro di borghesi più che di proletari». Definendo dunque la Rivoluzione bolscevica 'contro il Capitale', Gramsci sottolineava lo slancio rivoluzionario della volontà e della coscienza della massa popolare russa.

<sup>17</sup> L'elitismo dell'«ultimo Gramsci» si pone comunque in netto contrasto rispetto alle concezioni elitarie classiche. Differentemente da queste, lo studioso sardo prevede infatti il superamento della divisione dirigente/diretto, in seguito ad un processo di estensione dell'educazione alle masse.

sardo nel periodo carcerario (si vedano Buzzi 1967 [1973, pp. 309-323]; Gruppi 1977, pp. 83-86; Nardone 1971, pp. 127-135).

Occorre innanzitutto comprendere in che modo, nell'ottica gramsciana, la forza egemonica agisca sulla società. Differentemente dal gruppo 'dominante' che si impone con l'esercizio della forza repressiva, quello 'egemonico' si pone come guida, trasmettendo dei principi di condotta ad un altro gruppo, spesso di più ampie dimensioni. Tale forza egemonica investe tutti i livelli societari, ovvero struttura e superstruttura, formando un 'blocco storico' (Gramsci 1948 [1996, p. 39]). Bisogna ricordare come per Gramsci lo Stato non imponga il suo potere solo coercitivamente ma anche attraverso le forme culturali, utilizzando il diritto e quegli organismi societari come la scuola e la chiesa, così investendo l'intera società nei panni di 'educatore' e 'moralizzatore'<sup>18</sup>.

Centrale risulta a tal proposito la riflessione gramsciana sulla relazione classe dominante/classe subalterna, soprattutto in merito al ruolo di 'guida' che investe tradizionalmente la prima rispetto alla seconda<sup>19</sup>. «Il popolo (cioè l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita) – nota Gramsci (1950, pp. 215-216) – per definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo». Tanto che, secondo lo studioso sardo, non è infatti possibile delineare una storia delle classi subalterne. Esse infatti «subiscono l'iniziativa della classe dominante, anche quando si ribellano» (Gramsci ed. or. 1930-1932 [1977, Q. 3, 14, p. 300]). Se non si può parlare di una storia

---

<sup>18</sup> Lo studio gramsciano del materialismo storico marxiano si volgeva proprio in direzione di una rivalutazione della funzione ideologica nella riproduzione dei rapporti di produzione capitalistici, come abbiamo dettagliatamente chiarito nel cap. primo della seconda parte di questo lavoro.

<sup>19</sup> Differentemente da Marx, Gramsci non utilizza il termine proletariato per definire la classe dominata ma la definisce 'classe subalterna', 'strumentale' o, in maniera ancora più generica, 'massa popolare'. In effetti, in Gramsci è presente la generale tendenza ad estendere la concezione di proletariato. Ciò è particolarmente evidente ne *La questione meridionale*, in cui, in un'ottica leniniana più che marxiana, Gramsci evidenzia l'importante ruolo che assumerebbe l'alleanza dei contadini del Mezzogiorno col proletariato industriale del Nord per la risoluzione dei problemi sociali.

autonoma delle classi subalterne, è possibile però definirne una storia 'ridotta', ovvero una storia vissuta parallelamente a quella delle classi dominanti (Buzzi 1967 [1973, p. 221]). Per Gramsci, le organizzazioni sindacali sono, ad esempio, le manifestazioni più concrete dell'esistenza della 'storia ridotta' delle classi subalterne della società industriale e liberale (*ivi*, p. 224). Tuttavia, sebbene abbiano un natura rivendicativa, tali organizzazioni non garantiscono affatto l'emancipazione e l'autonomia delle classi subalterne, perché funzionano all'interno dell'ideologia e dell'organizzazione della società imposta dalla classe dominante. Per Gramsci diviene allora essenziale ai fini dell'emancipazione sociale la costruzione e la diffusione di un'ideologia in contrasto con quella dominante. Tale compito deve essere conseguito attraverso una riformulazione del ruolo del partito e degli intellettuali. Nello specifico, la suddivisione tradizionale 'dirigente del partito/massa del popolo' non sarebbe – secondo lo studioso sardo – affatto sufficiente per raggiungere una reale emancipazione e necessiterebbe dell'aiuto di un terzo elemento, «un elemento medio, che articoli il primo con il secondo elemento, che li metta a contatto, non solo 'fisico' ma morale e intellettuale» (Gramsci 1923-1926 [1971, p. 114]), il solo che riesca a rendere il partito un «tutto organico» (Gramsci 1949, p. 24). Tale organicità è la fonte di un continuo collegamento tra il partito e il movimento costituente ed è finalizzata all'estensione di capacità di direzione proprio all'interno della massa, favorendo il continuo ricambio della relazione dirigente/diretto e scongiurando anche il rischio della 'palude stagnante' del 'centralismo burocratico', un pericolo avvertito in precedenza già da Weber. Il partito ideale immaginato da Gramsci assume nel corso delle varie trattazioni le sembianze de *Il moderno Principe* machiavelliano. Lo studioso sardo è affascinato dal Principe forse proprio perché quest'ultimo si erge come il simbolo della volontà collettiva (*ivi*, p. 3), battendosi per educare il popolo ad una nuova e più promettente concezione del mondo. Nella parte conclusiva de *Il moderno Principe* il Machiavelli stesso si confonde con il popolo, divenendone coscienza ed espressione. Un finale che deve essere molto piaciuto a Gramsci. Dopo aver assolto il compito di guida per una massa disorganizzata, il partito immaginato

dallo studioso si dissolve infatti nella volontà collettiva, proprio come il Machiavelli.

Secondo Gramsci, gli intellettuali dovrebbero rappresentare l'elemento di congiuntura tra i dirigenti del partito e la massa popolare, identificandosi con il sopra citato 'terzo elemento' del partito. Anche in questo caso, lo studioso sardo attua una distinzione tra intellettuali tradizionali e organici. I primi si auto qualificano come autonomi e indipendenti dal gruppo dominante ma non contribuiscono in alcun modo all'innalzamento culturale delle masse popolari rinsaldando, di fatto, lo *status quo*; i secondi, si pongono l'obiettivo di diffondere tra la massa la consapevolezza critica. Quest'ultima si configura come l'acquisizione di conoscenze volte non alla mera elevazione culturale, bensì alla presa di coscienza del proprio posto all'interno dell'organizzazione societaria. La libertà, per Gramsci, è il prodotto dell'acquisizione di tale conoscenza che va considerata non come un 'a priori' presente nell'uomo in natura, fuori cioè dalla collettività, ma come l'esito di un processo di diffusione di consapevolezza critica. In uno dei suoi articoli per *Il Grido del Popolo* Gramsci si esprimeva in questi termini:

logicamente il principio dell'organizzazione è superiore a quello della libertà pura e semplice. Esso è la maturità in confronto della fanciullezza; ma storicamente la maturità ha bisogno della fanciullezza per svilupparsi, e il collettivismo presuppone necessariamente il periodo individualistico, durante il quale gli individui acquistano le capacità necessarie per produrre indipendentemente da ogni pressione del mondo esteriore, imparando a proprie spese come niente di più reale e di più concreto esiste del dovere della laboriosità, e come il desiderio della sopraffazione, la concorrenza brutale e sfrenata debba, per il bene di tutti, essere sostituita dall'organizzazione, dal metodo, che assegna a tutti un compito specifico da svolgere, e a tutti assicura la libertà e i mezzi di sussistenza (Gramsci 1918 [1973, p. 71]).

L'acquisizione della consapevolezza critica è per Gramsci la base fondante per comprendere l'importanza della collettività per lo sviluppo materiale e spirituale di ciascuno. Lo studioso rivolge dunque la sua attenzione al modo in cui le 'concezioni del mondo' si insediano nelle menti degli uomini e alla funzione che queste svolgono su di essi. La celebre frase gramsciana «tutti gli uomini sono intellettuali» riassume la sua posizione secondo la quale la

distinzione tra intellettuali e non-intellettuali è «legata alla immediata funzione sociale della categoria professionale degli intellettuali, cioè si tiene conto della direzione in cui grava il peso maggiore della attività specifica professionale, se nell'elaborazione intellettuale o nello sforzo muscolare-nervoso» (Gramsci 1948, p. 17). Siccome però, secondo lo studioso sardo, anche coloro i quali svolgono un lavoro che coinvolge principalmente lo sforzo muscolare-nervoso utilizzano inevitabilmente un certo grado di attività intellettuale, i «non-intellettuali non esistono» (*ibidem*).

L'uomo possiede, dunque, intrinsecamente una filosofia per così dire 'primordiale' o 'spontanea' che è contenuta nel linguaggio stesso, nel senso comune e nel 'folclore'. Da tale filosofia 'spontanea' si snodano due possibilità. La prima consiste nell'accettare supinamente una categoria sovrastrutturale imposta dall'esterno e, quindi, «'pensare' senza averne consapevolezza critica, in modo disgregato e occasionale, cioè 'partecipare' a una concezione del mondo 'imposta' meccanicamente dall'ambiente esterno, e cioè da uno dei tanti gruppi sociali nei quali ognuno è automaticamente coinvolto fin dalla sua entrata nel mondo cosciente (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'«attività intellettuale» del curato o del vecchione patriarcale la cui 'saggezza' detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza dalle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare)». La seconda possibilità consiste, invece, nel compiere un balzo verso la consapevolezza critica e riuscire ad «essere guida di se stessi [...] criticare la propria concezione del mondo [che] significa renderla unitaria e coerente e innalzarla fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito» (*ibidem*).

Quanto sostenuto è ancor più evidente nella contrapposizione che Gramsci delinea tra la sua *filosofia della praxis* e il ruolo educativo svolto dalla religione. Per Gramsci, mentre la Chiesa ha affrontato le varie rotture con i fedeli abbassando il livello degli intellettuali per limitarne la distinzione culturale, viceversa, la filosofia della *praxis* si propone di *innalzare* il livello culturale dei semplici per condurli verso «una concezione superiore della vita» (*ivi*, p. 17).

Il senso comune e la filosofia sono quindi oggetto di un processo di trasformazione che li vede fortemente compenetrati:

nella filosofia sono specialmente spiccati i caratteri di elaborazione individuale del pensiero, nel senso comune invece i caratteri diffusi e dispersi di un pensiero generico di una certa epoca in un certo ambiente popolare. Ma ogni filosofia tende a diventare senso comune di un ambiente anche ristretto – di tutti gli intellettuali –. Si tratta pertanto di elaborare una filosofia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi 'semplici' (*ivi*, p. 16).

Come abbiamo dettagliatamente mostrato in precedenza, l'attribuzione di una valenza positiva al concetto di ideologia marxiano è parte fondante dell'intera riflessione socio-politica gramsciana. La lotta diviene in Gramsci 'egemonica' ed è volta alla diffusione di un nuovo senso comune, fondato sulla consapevolezza critica. Solo l'acquisizione collettiva della libertà conduce al superamento dello Stato borghese e alla sua sostituzione con quello 'integrale'. In tale rinnovato assetto politico-sociale, le società politica e civile si fondono, abbattendo la tradizionale spaccatura governato/governante. Tutta la società diviene in questo modo interamente 'politica': tutto è Stato. Ma se lo Stato diviene, per l'appunto, 'integrale' e si fonde con la società tutta, esso si dissolve, inaugurando di fatto una forma di organizzazione sociale completamente rinnovata, i cui veri protagonisti sono gli uomini tutti e le loro idee.

### *Conclusioni*

In questo capitolo dedicato alle 'concezioni di libertà dimenticate' abbiamo sottoposto a critica la concezione ideologizzata di libertà tematizzata dal neoliberalismo, eccessivamente riduttiva. Il compito che ci siamo preposti è stato quello di ampliarne lo spettro di significazione. Tale tentativo è stato condotto sulla base delle concezioni di libertà anarchiche e comuniste. Tra queste, quelle di

Marx e di Bakunin hanno assunto particolare rilievo, proprio perché caratterizzate da un legame indissolubile con il principio di uguaglianza. La necessità di estendere concretamente tale rinnovata concezione di libertà ci ha portato a riflettere sulla proposta di resistenza teorizzata da Gramsci. Quest'ultima ci è sembrata quella più coerente con il proposito umanista di creare una nuova condizione umana. Complice il contesto storico, la proposta di resistenza gramsciana si inserisce tra la proposta di Bakunin e quella di Marx, aggiungendo nuovi elementi, sciogliendone i nodi e, in definitiva, superandole.

Nella parte finale del lavoro cercheremo di mettere in luce le criticità della teoria gramsciana del progetto rivoluzionario. Il rinnovato contesto storico e la forza radicalizzante del sistema capitalistico contemporanei rendono infatti la teoria della resistenza gramsciana obsoleta. In particolare, non è possibile sorvolare sul processo di estensione culturale del capitalismo. L'ideologia neo-liberista ha fagocitato ogni valore culturale alternativo al suo, rinnovandosi progressivamente attraverso il *modus operandi* di ognuno di noi, che immagazziniamo i suoi valori e ne diveniamo riproduttori più o meno consapevoli fin dalla nostra venuta al mondo. L'unidimensionalità descritta da Marcuse rappresenta alla perfezione i caratteri di tale processo di cui è stato, peraltro, un fervente osservatore anche Pasolini, quando parlava dell'inglobamento dei valori del sottoproletariato urbano romano nel 'nuovo' capitalismo. Tale visione – dobbiamo ammetterlo – si pone effettivamente in netto contrasto rispetto a quella gramsciana, per cui l'ideologia non è solo falsa coscienza ma assume altresì un ruolo di contrasto egemonico fondamentale rispetto a quella dominante. In altre parole, Gramsci riusciva ancora a intravedere nel periodo storico in cui è vissuto delle sacche culturali vuote, tutte da riempire con valori alternativi rispetto a quelli dominanti e ad immaginare l'estensione e la vittoria finale di tali valori.

Alla luce della rinnovata condizione storica, dobbiamo forse interrogarci sul ruolo attuale della teoria della resistenza gramsciana e chiederci: 'cosa salvare di tale teoria in un contesto globalizzato?', 'esistono ancora delle sacche di popolazione su cui puntare per diffondere valori alternativi rispetto a quelli dominanti?', 'chi sono i



destinatari eventuali di tale rinnovata teoria?'. Cercheremo di offrire delle risposte a questi interrogativi nelle prossime pagine.

## CAPITOLO SECONDO IL MODELLO GRAMSCIANO OGGI: REALTÀ O UTOPIA?

### *Premessa*

Dall'analisi condotta nel capitolo precedente è emersa una nuova concezione di libertà che, differentemente da quella promossa dal liberismo, ci permette di ricomporre la relazione libertà/uguaglianza. La necessità di rendere tale nuova concezione un modello di riferimento concreto per la società nel suo complesso ci ha condotti all'analisi dei progetti rivoluzionari di vari studiosi. Tra questi, quello di Gramsci ci è sembrato il più convincente. La sua idea di utilizzare una controffensiva ideologica guidata dal partito, per espugnare definitivamente lo Stato e i suoi numerosi apparati per mezzo dei quali riproduce i valori borghesi, è davvero illuminante.

In questo capitolo cercheremo di comprendere se, ed eventualmente in che modo, sia possibile rendere concreto il progetto rivoluzionario gramsciano. Sarà necessario, pertanto, soffermarci sulle modifiche apportate dal neoliberismo, concentrandoci in particolare sui processi di sgretolamento dei sistemi di pensiero coesi e organici da cui erano composte le ideologie e di abbattimento della funzione di guida tradizionalmente riservata al partito.

Considerando gli effetti devastanti di tali modifiche sulla realtà socio-economica odierna, sarà necessario cercare un modo alternativo a quello della politica per diffondere il pensiero critico, l'unico in grado di sconfiggere la patina ideologica liberista. Porremo, quindi, la nostra attenzione sul modello pedagogico gramsciano e su un esempio di applicazione concreta di tale modello, cercando di comprenderne l'efficacia effettiva.

### *1. Le forme di resistenza dopo Gramsci*

Il progetto rivoluzionario di Gramsci si configura come l'esito del processo di *rielaborazione* del lascito teorico di Marx; un processo, questo, reso necessario per lo studioso sardo che aveva recepito le

prime falle della Rivoluzione bolscevica. Pertanto, se per Marx il comunismo è il prodotto dello sfaldamento strutturale della società capitalistica, per Gramsci esso è irrealizzabile in assenza di una modifica del campo sovrastrutturale. Da qui l'idea gramsciana di concepire l'ideologia come strumento di azione, *in primis* per la realizzazione di un impianto ideologico alternativo, fondato sullo spirito critico.

La portata innovativa di tale intuizione è imponente. Grazie a Gramsci, il campo sovrastrutturale diviene oggetto di numerosi studi volti ad esplorarne il funzionamento. Ne sono un esempio, tra le altre, le analisi sull'ideologia condotte dagli autori della Scuola di Francoforte, da Pierre Bourdieu e da Louis Althusser. Esse hanno svolto una duplice funzione: se da una parte, hanno contribuito ad arricchire la portata teorica di quella costellazione di studi che dal secondo dopoguerra in avanti ha avuto come oggetto l'ideologia, dall'altra, hanno decretato la rottura di quest'ultima con l'accezione positiva attribuita in precedenza da Gramsci. Complici le conseguenze disastrose della dittatura comunista in Russia, una sorta di 'rassegnazione' pervade gli intellettuali marxisti del tempo. I progetti rivoluzionari originari si riducono, pertanto, a forme individualistiche, frammentarie e, per forza di cose, elitarie di resistenza al capitale. Ad oscurare il sogno rivoluzionario dello studioso sardo una nube di disincanto, dietro alla quale, dopo Gramsci, si trincerano tutti, ripetendo in coro: 'non c'è più niente da fare'.

Secondo Magatti (2009, p. 20), assistiamo oggi ad una vera e propria autolimitazione della critica al decostruzionismo sistematico, quest'ultimo capace di mettere in evidenza le contraddizioni e i fallimenti dello *status quo*, ma non abbastanza da costituirsi come alternativa valida. Tale incapacità della critica si è acuita con l'andare del tempo, fino a divenire schiacciante negli ultimi anni, quando il capitalismo – sostenuto dal paradigma neoliberista – ha cambiato nuovamente faccia e conquistato i più inaccessibili anfratti dell'esistenza individuale.

Per agire indisturbato, il neoliberismo ha fatto leva principalmente sulla dirompente forza disgregatrice che lo contraddistingue. Esaltando l'azione individuale, ha distrutto l'etica della collettività

(Magatti 2009, p. 154) e ridotto esponenzialmente la capacità di progettare un sistema organizzativo per la società nel suo complesso (Han 2013 [2015, p. 19]). Complice la sua estensione globale – che rende difficile la produzione di significati culturali stabili e validi per tutti –, il neoliberismo favorisce una sempre maggiore frammentarietà culturale. La nozione di ‘spazio estetico deterritorializzato’ (SED), utilizzata per la prima volta da Lull e Bauman, ci torna utile per delineare i contorni di tale processo di sgretolamento culturale. Lo SED indica, infatti, un nuovo spazio comunicativo nel quale i riferimenti culturali sono sempre in movimento, accessibili a tutti senza mediazioni istituzionali e sprovvisti di una vera e propria gerarchia di valori. Contrariamente all’idea tradizionale di ordine sociale, lo SED è votato all’instabilità e all’incoerenza, «incarnando – sostiene Magatti (2009, p. 84) – il sogno dell’immediatezza, della semplicità, della fruibilità universale, della completa orizzontalità». In assenza di parametri di riferimento stabili, il criterio veritativo della realtà odierna si sposta quindi sull’‘estasi’ (ivi, p. 86), decretando con ciò la definitiva vittoria del neoliberismo. Quest’ultimo – lo abbiamo approfondito in precedenza – ha assecondato la latente tendenza umana a ‘liberarsi’ dalle regole morali e, quindi, anche dall’etica della collettività, e ad agire *seguendo unicamente le proprie emozioni*.

In tale rinnovato assetto socio-culturale, la nozione stessa di ideologia (politica) si svuota di significato, rendendo – così sembrerebbe almeno per adesso – ‘obsoleto’ l’intero progetto rivoluzionario gramsciano. Configurandosi come coeso e organico, il sistema di pensiero ideologico risulta infatti incompatibile con quello frammentato e disorganico tipico delle società contemporanee. Per questo motivo, alcuni studiosi hanno ideato concetti alternativi a quello di ideologia, più adatti a descrivere il sistema di pensiero odierno. Tra questi, Santambrogio (2013, pp. 169-188), che propone la nozione di ‘immaginario sociale’. Differentemente dall’ideologia, quest’ultimo si configura come «un insieme poco coerente di valori, idee, simboli, aspirazioni, molto eterogenee e differenziate, prodotte da soggetti sociali anche molto diversi tra loro» (ivi, p. 177). La precarietà che lo caratterizza è dovuta all’assenza di connessioni culturali tra esso e un vertice politico. L’immaginario sociale

scaturisce, infatti, da un processo di produzione culturale di tipo ‘orizzontale’, configurandosi come un prodotto autonomo della società.

La transizione da una strutturazione sociale di tipo ‘verticale’ a una di tipo ‘orizzontale’ ha generato, tra le altre cose, nuovi modi di intendere i concetti di ‘costrizione’ e di ‘libertà’, incidendo sulla possibilità di creare nuove ed efficaci forme di resistenza al capitale. Un’analisi interessante è stata formulata a tal proposito da Han. Secondo questo studioso, la ‘società disciplinare’ – così come descritta anni addietro da Foucault – è stata ormai sostituita da quella della ‘prestazione’ (Han 2010 [2012, p. 21]). In quest’ultima, i cittadini si sono liberati dall’istanza *esterna* del dominio – il che li ha resi ‘soggetti di prestazione’ e non più ‘di obbedienza’ – ma non sono divenuti affatto più liberi. Nella ‘società della prestazione’, il soggetto diviene infatti imprenditore di se stesso, abbandonandosi «alla *libertà costrittiva* o alla *libera costrizione* volta a massimizzare la prestazione» (*ivi*, p. 28). L’eccesso intenzionale di lavoro o di prestazione aumenta fino all’auto-sfruttamento, che – ricorda Han – «è più efficace dello sfruttamento da parte di altri in quanto si accompagna a un sentimento di libertà» (*ibidem*). In tale nuovo assetto, la costrizione non cede pertanto il passo alla libertà, ma si fonde con essa.

La relazione libertà/costrizione – esito del processo di strutturazione ‘orizzontale’ delle società – si rinsalda anche grazie alla connessione digitale. Han, ad esempio, contrappone il panottico di Bentham – chiara manifestazione della società disciplinare – al ‘panottico digitale’. «Mentre – sostiene Han (2012 [2014, p. 77]) – i detenuti del panottico benthamiano sono coscienti della presenza costante dell’ispettore, gli abitanti del panottico digitale si credono liberi». Qui il bisogno di abbandonare la propria sfera privata non scaturisce da una costrizione esterna ma è auto-prodotto: «ciascuno – ricorda Han (*ivi*, p. 83) – si consegna *volontariamente* allo sguardo panottico. [...] Il detenuto del panottico digitale è, al tempo stesso, carnefice e vittima». Mentre nella strutturazione verticale della società la costrizione si palesava nel comando, in quella orizzontale si auto-genera, configurandosi subdolamente come ‘libertà’. In questo processo di sovrapposizione della libertà con la costrizione

non vi è nulla che si ponga come ‘esterno’ allo *status quo*, come qualcosa di ‘realmente libero’.

Di conseguenza, la funzione stessa della critica allo *status quo* muta profondamente. Laddove la libertà combacia con la costrizione – ovvero tra tutte quelle persone che il neoliberismo è riuscito ad attrarre a sé – la critica scompare; laddove, invece, la critica rimane ancora viva – tra gli intellettuali, ad esempio – essa risulta inabile a costituirsi come alternativa concreta al neoliberismo. La critica risulta pertanto fortemente indebolita, sia per la sua incapacità di estendersi collettivamente – data la forza disgregatrice del neoliberismo di cui sopra – sia per l’abilità di quest’ultimo di inglobarla in esso. Il ‘consumo critico’ ne è – a nostro avviso – un esempio lampante.

Occorre innanzitutto chiarire che quando si parla di ‘consumo critico’ ci si riferisce generalmente a tre forme di azione: il boicottaggio, la scelta volontaria di riduzione dei propri consumi e il *buycottaggio*, intendendo con ciò una forma di acquisto responsabile (Forno, Graziano 2016, p. 14). Tutte queste forme d’azione sono volte ad influenzare il comportamento delle aziende produttrici agendo sul circuito del reddito: attraverso l’acquisto o il mancato acquisto di un determinato prodotto si favoriscono o si ostacolano le varie forme produttive (*ivi*, p. 15). Nonostante tale forma di resistenza ci appaia apprezzabile, essa risulta ai nostri occhi poco incisiva. Ci pare, infatti, che essa intacchi solo superficialmente l’economia e la cultura prodotte dal capitalismo.

Innanzitutto, la filosofia alla base del consumo critico non si pone affatto in contrasto con quella che anima il consumo capitalistico tradizionale. Le accomuna, infatti, l’idea che il consumatore sia libero di scegliere e decisore delle sorti del mercato. Una convinzione, questa, che affonda le proprie radici nelle teorie di studiosi come Mises, Hayek e, sulla loro scia, Friedman, i quali, proprio in nome di tale idea, hanno sostenuto il paradigma neoliberista. In tal senso, neanche il *buycottaggio* promosso dal consumo critico si sottrae a questa logica. Attraverso questa forma di consumo, il soggetto orienta i suoi acquisti sulla base di criteri soggettivi, sceglie di acquistare solo merce prodotta con materie prime di qualità, creata da aziende che rispettano l’ambiente e i diritti

umani (ad esempio, da quelle che non utilizzano il lavoro minorile per la produzione), ma non si esime dall'acquisto in quanto tale. Il *buycottaggio* è, quindi, volto alla limitazione degli effetti perversi generati dal consumo capitalistico tradizionale, più che alla sostituzione della logica consumistica in quanto tale. Quest'ultima – la vera responsabile della proliferazione di quella 'libertà falsata' di cui spesso abbiamo parlato nel corso del nostro lavoro – continua perciò a rinsaldarsi attraverso il *buycottaggio*, nel quale il consumo non si riduce, ma diviene semplicemente 'più responsabile'. È facile comprendere, pertanto, come tale forma di resistenza diventi un'esca appetibile per il capitalismo, che ne capta le intenzioni, fagocitandola. Basti pensare, a titolo esemplificativo, all'abilità del capitalismo di assecondare l'incremento del fenomeno del 'veganismo' con l'immissione nel mercato di prodotti pensati *ad hoc*.

Le altre forme di consumo critico, come gli eco-villaggi, le *transition towns* e il *downshifting* (per un approfondimento: *ivi*, cap. 5 e 6) sono – a nostro avviso – espressione di quel complesso disorganico e frammentato di opinioni, idee e punti di vista che caratterizzano i sistemi di pensiero contemporanei. Innanzitutto, occorre ricordare che esse sono tutte volte al rifiuto, più o meno radicale, della logica consumistica e alla formulazione di nuovi modi di intendere il vivere comune. Le prime due sono comunità basate sulla sostenibilità ambientale e volte ad incrementare la propria autonomia a tutti i livelli. La terza è la filosofia di chi sceglie di 'vivere in semplicità', auto-riducendo volontariamente le proprie ore di lavoro (e quindi il proprio salario) per godere di maggiore tempo libero. In assenza di un collante ideologico, tali forme di resistenza risultano – questa almeno la nostra opinione – frammentate, individualistiche ed elitarie. *Frammentate*, perché innestate da individui che rifiutano il *modus vivendi* dominante per ragioni differenti: per il recupero di una dimensione spirituale, per la salvaguardia ambientale, per ragioni etiche, ecc.; di conseguenza, *individualistiche*, perché soggette a interpretazioni soggettive, che mal si coniugano con l'idea di estendere valori alternativi validi per l'intera società; infine, *elitarie*, perché presuppongono un grado di consapevolezza critica che solitamente si acquista con la cultura e, spesso, con una buona condizione socio-economica di partenza.

Costituite da sistemi di pensiero frammentati e disorganici, le forme di resistenza sopra descritte risultano profondamente deboli rispetto al neoliberismo che, viceversa, si impone come *ideologia*. Anzi, come *l'ideologia* di riferimento per noi tutti, che ne riproduciamo i dettami ogni giorno attraverso il nostro *modus operandi*. Un'ideologia, quella neoliberista, sempre più solida anche grazie allo stabile e costante supporto politico di cui gode. Occorre ricordare, infatti, che in suo aiuto sono intervenuti, oltre agli apparati ideologici di Stato, attraverso cui tradizionalmente l'ideologia capitalistica si diffonde (la scuola, la televisione, i mezzi di informazione in generale ecc.), anche – ed è questo il motivo per cui oggi parliamo di un'ideologia *neoliberista* – il diritto, che legifera in suo favore (come quando, ad esempio, emana decreti come il *Jobs Act*, con cui si abolisce l'articolo 18, restringe o elimina i sistemi di *welfare*, legalizza il fenomeno della delocalizzazione, ecc.).

Fagocitando anche il diritto e, in definitiva, facendo dello Stato una marionetta tra le sue mani, il neoliberismo ha ampliato il suo potere fino a divenire *espressione della società nel suo complesso*.

In tale ordine di cose, solo la diffusione di un sistema di pensiero alternativo al neoliberismo altrettanto organico e coeso potrebbe mettere in discussione la stabilità dello *status quo*. Nel prossimo paragrafo cercheremo di capire quale sistema di pensiero si adatta di più a questo compito e in che modo è possibile diffonderlo.

## *2. Il pensiero critico contro la logica neoliberista*

Da quanto emerso dal precedente paragrafo, il neoliberismo si consolida come paradigma dominante sia per la sua abilità di insediarsi minuziosamente in ogni organo societario, sia per la sua opera di sfaldamento avviata negli anni Settanta nei confronti dei sistemi di pensiero coesi e organici di cui erano composte le ideologie. In assenza di queste ultime, il neoliberismo non deve confrontarsi con 'nemici pericolosi', ma solo con forme di resistenza fittizie, illusorie e inefficaci, incapaci di bloccare la corsa neoliberista verso il 'dominio socio-economico totale'.



Da qui la nostra idea di rivolgerci verso quei sistemi di pensiero organici che il neoliberismo ha prontamente provveduto a frantumare e a pensarli come i soli capaci di intaccare la stabilità dello *status quo*. Per scuotere i pilastri su cui si poggia l'assetto socio-economico neoliberista, siamo convinti sia necessario contrapporre a quest'ultimo un sistema di pensiero altrettanto forte e organizzato. In altre parole, occorre recuperare l'idea gramsciana di 'guerra di posizione'. Per Gramsci – lo abbiamo descritto nel capitolo precedente – esistono solo due modi per espugnare lo Stato borghese: la guerra di 'movimento' e quella di 'posizione'. La prima – per cui caldeggiavano Marx e Bakunin – è un attacco violento, in cui la forza fisica di una fazione si contrappone a quella dell'altra; la seconda – proposta da Gramsci in seguito agli avvenimenti sorti dopo la Rivoluzione bolscevica – promuove, invece, una *controffensiva ideologica*, organizzata e guidata dal partito. E così, alla logica individualista del liberalismo, Gramsci oppone quella collettivista del comunismo, allo Stato borghese quello integrale, all'ignoranza delle masse la consapevolezza critica.

Recuperare la concezione gramsciana di 'guerra di posizione', significa, però, dover fare i conti con le profonde trasformazioni apportate dal neoliberismo, *in primis*, con quella concernente lo Stato. Come abbiamo più volte ricordato, dagli anni Settanta in avanti abbiamo assistito ad un vero e proprio processo di metamorfosi delle funzioni statali in favore della logica neoliberista. Ciò ha comportato un appiattimento delle differenze tra i vari orientamenti politici e la perdita della funzione di 'guida' tradizionalmente riservata al partito. Da qui la nostra esigenza di ricercare una nuova 'guida' che sostituisca nelle sue funzioni il partito politico e un nuovo campo d'azione in cui la nostra 'controffensiva ideologica' possa diffondersi.

Ma procediamo con ordine. Innanzitutto, occorre specificare quale sistema di pensiero crediamo di contrapporre al neoliberismo. Per fare ciò, ci occorre in aiuto ancora una volta Gramsci. Lo studioso sardo aveva a lungo riflettuto sulla possibilità di estendere tra la massa popolare un sistema di pensiero capace di abbattere la patina ideologica liberista ed aveva trovato nel *pensiero critico* il punto di

approdo obbligato. *Solo il pensiero critico* – Gramsci ne è convinto – *rende l'uomo libero*.

L'obiettivo principale dell'intero progetto rivoluzionario gramsciano diviene, dunque, estendere la cultura tra la massa popolare. Ma – e qui urge una precisazione fondamentale – ciò a cui Gramsci si riferisce è una forma di cultura ben precisa: quella capace di radicare tra la massa popolare la razionalità critica. Non bisogna dimenticare, infatti, che Gramsci divide la cultura in due tipologie, la cui diffusione nella massa popolare ha effetti completamente contrapposti.

Il primo tipo di cultura – che Gramsci rifiutava categoricamente – si riferisce ad un «sapere enciclopedico, in cui l'uomo non è visto se non sotto forma di recipiente da empire e stivare di dati empirici; di fatti bruti e sconnessi che egli poi dovrà casellare nel suo cervello come nelle colonne di un dizionario per poter poi in ogni occasione rispondere ai vari stimoli del mondo esterno» (Gramsci 1916 [1973, p. 15]). Gramsci definisce questa forma di cultura «veramente dannosa specialmente per il proletariato» (*ibidem*), tanto che ad essa, in uno dei suoi articoli per *Il Grido del popolo*, dedica parole dure:

Serve solo a creare degli spostati, della gente che crede di essere superiore al resto dell'umanità perché ha ammassato nella memoria una certa quantità di dati e di date, che snocciola ad ogni occasione per farne quasi una barriera fra sé e gli altri. Serve a creare quel certo intellettualismo bolso e incolore, così bene fustigato a sangue da Romain Rolland, che ha partorito tutta una caterva di presuntuosi e di vaneggiatori, più deleteri per la vita sociale di quanto siano i microbi della tubercolosi o della sifilide per la bellezza e la sanità fisica dei corpi. Lo studentucolo che sa un po' di latino e di storia, l'avvocatuozzo che è riuscito a strappare uno straccetto di laurea alla svogliatezza e al lasciar passare dei professori crederanno di essere diversi e superiori anche al miglior operaio specializzato che adempie nella vita ad un compito ben preciso e indispensabile e che nella sua attività vale cento volte di più di quanto gli altri valgano nella loro. Ma questa non è cultura, è pedanteria, non è intelligenza, ma intelletto, e contro di essa ben a ragione si reagisce (*ibidem*).

Viceversa, il tipo di cultura che Gramsci promuove è «organizzazione, disciplina del proprio io interiore, è presa di possesso della propria personalità, è conquista di coscienza superiore, per la quale si riesce a comprendere il proprio valore

storico, la propria funzione nella vita, i propri diritti e i propri doveri» (*ibidem*). Esattamente come emerge – ricorda Gramsci (*ibidem*) – dall'interpretazione politica di Gian Battista Vico del detto di Solone 'conosci te stesso', con cui «Solone volle ammonire i plebei, che credevano se stessi d'*origine bestiale* e i nobili di *divina origine*, a riflettere su se stessi per riconoscersi *d'ugual natura umana co' nobili*, e per conseguenza a pretendere di essere con quelli uguagliati in civil diritto».

Per Gramsci il fine della cultura è, dunque, acquisizione di spirito critico e consapevolezza, come evidenzia in maniera chiara nel suo articolo *Socialismo e cultura*, di cui proponiamo il seguente estratto:

Critica vuol dire appunto quella coscienza dell'io che Novalis dava come fine alla cultura. Io che si oppone agli altri, che si differenzia e, essendosi creata una meta, giudica i fatti e gli avvenimenti oltre che in sé e per sé anche come valori di propulsione o di repulsione. Conoscere se stessi vuol dire essere se stessi, vuol dire essere padroni di se stessi, distinguersi, uscire fuori dal caos, essere un elemento di ordine, ma del proprio ordine e della propria disciplina ad un ideale (*ibidem*).

Il comunismo stesso, fine e ispirazione della sua teoria rivoluzionaria, si configura per Gramsci come esito dell'estensione del pensiero critico tra la massa popolare. Ciò risulta chiaro quando lo studioso sardo oppone la «maturità» del collettivismo alla «fanciullezza» dell'individualismo (Gramsci 1918 [1973, p. 71]), intendendo con ciò che solo l'uomo 'maturo', cioè provvisto di spirito critico, sarà capace di comprendere il valore della collettività e «come il desiderio della sopraffazione, la concorrenza brutale e sfrenata debba, per il bene di tutti, essere sostituita dall'organizzazione, dal metodo, che assegna a tutti un compito specifico da svolgere, e a tutti assicura la libertà e i mezzi di sussistenza» (*ibidem*).

Questi due opposti modi di intendere la cultura – a ben riflettere – non sono altro che espressione di due diversi modi di concepire il mondo. Il primo tipo di cultura, quello che Gramsci rifiutava, si rispecchia – almeno secondo la nostra chiave di lettura – in quel complesso di informazioni acquisite all'interno del sistema scolastico statale e, pertanto, non può che configurarsi come prodotto della logica liberista. Questa forma di cultura, che prevede l'acquisizione

di dati e informazioni, è ‘strumentale’, nel senso che è finalizzata all’acquisizione di conoscenze specifiche da utilizzare concretamente nel mondo del lavoro.

Il secondo tipo di cultura descritto, quello promosso da Gramsci, è razionalità critica e la sua acquisizione è una tappa fondamentale per ‘decostruire’ lo *status quo* e giungere alla libertà. Questa forma di cultura si pone in contrasto con quella promossa dal liberismo, e, pertanto, non si acquisisce all’interno dell’istituzione scolastica statale. Essa si configura, piuttosto, come il prodotto di un’azione educativa nuova, come quella svolta da Gramsci nelle innumerevoli attività culturali da lui promosse. Tra queste, possiamo ricordare, in primo luogo, il giornale *L’Ordine Nuovo* che lo studioso fonda nel 1919 insieme a Togliatti, Tasca e Terracini, mediante il quale prova a diffondere tra la massa popolare la consapevolezza del proprio ruolo nella società, promuovendo, tra gli altri, l’operato dei Consigli di Fabbrica; e ancora, l’azione educativa svolta al confino e poi in carcere, quando organizza scuole per gruppi di confinati o dà indicazioni di studio a compagni carcerati; infine, il modello pedagogico applicato nella sua vita privata, come testimoniano le innumerevoli lettere inviate ai suoi familiari dal carcere, nelle quali lo studioso si accerta continuamente del tipo di educazione fornita ai suoi due bambini e ai suoi nipoti (Manacorda 1972, p. XVIII).

Obiettivo principale del progetto educativo gramsciano è – come abbiamo approfondito nel capitolo precedente – allentare la distanza tra intellettuali e massa popolare, creando le condizioni per uno «sviluppo collettivo» (Gramsci 1948a [1971, p. 127]). Per questo motivo, elabora un nuovo progetto scolastico, la scuola ‘unitaria’, che si pone in contrasto sia con la scuola umanista tradizionale sia con quella professionale, in cui i ragazzi sviluppano unicamente capacità ‘strumentali’ da applicare nel proprio lavoro (*ivi*, p. 128). Secondo Gramsci (*ibidem*), la tendenza di abolire ogni tipo di scuola ‘disinteressata’ e ‘formativa’ o di lasciarne solo un esemplare ridotto per una piccola *élite* di signori e donne che non devono pensare a prepararsi un avvenire professionale, ha reso l’educazione uno strumento utile solo a soddisfare gli interessi pratici immediati. Viceversa, il fine della scuola unitaria deve essere quello di fornire alle classi strumentali tutti i mezzi per innalzare il proprio livello

culturale fino a renderle capaci di assumere ruoli dirigenziali nella società. In questo modo, mentre la scuola professionale dello Stato borghese riproduce le differenze tra le classi, la scuola unitaria dello Stato integrale promossa da Gramsci le eliminerà per sempre, creando un nuovo uomo, l'«uomo collettivo» (*ibidem*).

Siamo convinti occorra recuperare oggi proprio *questa dimensione pedagogica* del progetto rivoluzionario gramsciano. Secondo il nostro punto di vista, l'unica arma vincente per contrastare il neoliberismo rimane, infatti, il pensiero critico. Solo quest'ultimo ha il potere di abbattere la logica dominante e il neoliberismo ne è consapevole. Non è un caso che, nel corso degli anni, il neoliberismo abbia cercato di scovare il pensiero critico in ogni dove per poi sradicarlo e abbatterlo definitivamente. I suoi continui attacchi alla scuola e all'università, ovvero ai luoghi nei quali il pensiero critico dovrebbe formarsi, ne sono un esempio. Luciano Gallino (2015, p. 122), uno dei pochi sociologi italiani che si è occupato di quanto abbia influito negativamente il neoliberismo sulla capacità di pensare criticamente, ha descritto il processo di smantellamento della razionalità critica in favore di quella neoliberista. Nel suo *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Gallino (*ibidem*) descrive l'attacco alla scuola avviato negli anni Ottanta dai governi e dalle istituzioni della Unione europea con il fine di renderla in tutto e per tutto un'organizzazione simile ad un'impresa, la cui finalità non consiste affatto nel creare cittadini consapevoli, bensì individui che si concepiscono come *imprenditori di se stessi*. Ne è un esempio la dichiarazione dei ministri europei dell'Istruzione superiore con la quale nel 1999 sono state promosse una serie di modifiche, tra le quali, l'adozione di un sistema di titoli di semplice leggibilità e comparabilità al fine di favorire l'*employability*, ovvero le competenze utili per trovare un'occupazione; l'adozione di un sistema fondato su due cicli fondamentali (triennio più biennio); il consolidamento di un sistema di crediti didattici; la promozione della cooperazione europea al fine di definire criteri e metodologie comparabili (*ivi*, p. 125). Quello che è successo a Lisbona nel 2000 è un ulteriore esempio di come l'Unione europea negli ultimi decenni abbia tentato di trasformare la scuola in un'impresa. In quella data, infatti, il Consiglio europeo ha definito le competenze fondamentali

da acquisire in nome della *competitività*, mettendo in rilievo in particolare le competenze in materia di teorie dell'informazione, le lingue straniere, la cultura tecnologica, l'imprenditorialità e le competenze sociali (*ivi*, p. 126).

Queste direttive hanno fortemente inciso sulle scelte politiche attuate dai Ministri della Pubblica Istruzione di tutti i Paesi membri dell'Unione europea, Italia inclusa. Tra le riforme italiane fortemente influenzate da questo nuovo modo tutto europeo di concepire la scuola rientrano:

- la riforma Berlinguer del 1996, con la quale vengono attuate principalmente due modifiche: in primo luogo, viene avviato il processo di sdoppiamento degli insegnamenti universitari in un ciclo di tre anni al quale segue, facoltativamente, uno di due; in secondo luogo, viene introdotto il sistema dei crediti. Una riforma – ricorda Gallino (*ivi*, p. 125) – che con lo sdoppiamento degli insegnamenti non ha fatto altro che tagliare un quarto della didattica complessiva e che, con il sistema dei crediti, ha avallato la malsana convinzione di chi crede di poter misurare in modo uguale per tutti le ore di studio necessarie per assimilare i contenuti di un dato testo;
- la riforma Moratti del 2003, grazie alla quale i criteri ispiratori fondamentali della scuola diventano le tre 'I', 'Inglese-Internet-Impresa';
- la riforma Gelmini del 2008, che ha prodotto, tra le altre cose, notevoli tagli ai finanziamenti per l'istruzione pubblica, ovvero drastici tagli dei docenti, del personale tecnico e amministrativo e dei fondi per la gestione ordinaria;
- la riforma Giannini del 2015, la quale ha riconfermato, in primo luogo, le lingue, le competenze digitali e l'economia come le materie di riferimento, rinsaldando con ciò il ruolo 'strumentale' che la scuola ricopre. Ha promosso, inoltre, il metodo degli invalsi per misurare le competenze dei ragazzi, penalizzando le forme più creative di studio.

In quanto apparato ideologico di Stato, l'istituzione scolastica – lo abbiamo descritto nella seconda parte di questo lavoro – imprime nei bambini e nei ragazzi la logica liberista, insegnando loro che solo ciò che è 'utile' conta davvero. In questo modo, distrugge il pensiero

critico e, conseguentemente, la possibilità che essi diventino uomini e donne consapevoli. Per contrastare tale processo di ‘mistificazione del pensiero’ riprodotto di anno in anno dallo Stato, siamo convinti sia necessario diffondere tra bambini e ragazzi un nuovo modo di intendere il mondo e se stessi. Per farlo, potremmo farci ispirare da chi, in passato, ha dedicato la propria esistenza a diffondere lo spirito critico, adoperando (seppure in maniera inconsapevole) il modello pedagogico gramsciano. Nel paragrafo successivo scopriremo di chi si tratta e in che modo pensiamo sia riuscito a rendere concreto il sogno gramsciano di diffondere la razionalità critica tra i ragazzi.

### *3. Un esempio di applicazione del modello pedagogico gramsciano*

Il paradigma neoliberista occupa tutto lo spazio culturale a disposizione, non lasciando ai sistemi di pensiero alternativi ad esso alcuno spiraglio. I mezzi di informazione, parte fondamentale di quel complesso di elementi che compongono gli ‘apparati ideologici di Stato’, sono aumentati a dismisura: oltre alla stampa e alla televisione, si è aggiunto il web che contribuisce a perpetuare quel processo di sgretolamento dei sistemi di pensiero coesi e organici di cui sopra. Nel turbinio di informazioni e opinioni che circolano voracemente grazie alla rete, risulta davvero difficile costruire e diffondere un sistema di pensiero organico, capace di contrastare quello neoliberista. Per questo motivo, siamo convinti occorra piuttosto puntare sull’educazione, recuperando il modello pedagogico gramsciano, l’unico in grado di formare uomini nuovi, capaci di costruire delle alternative allo *status quo*.

L’esigenza gramsciana di diffondere un modello pedagogico alternativo a quello proposto dal sistema scolastico statale riemerge in più occasioni nel secondo dopoguerra, in particolare negli anni Sessanta e Settanta, quando numerosi studiosi si propongono di analizzare l’apparato scolastico statale, in quanto fonte di riproduzione culturale dei valori borghesi.

Nel corso di questo lavoro, abbiamo già menzionato le analisi di Althusser e di Bourdieu, nelle quali la scuola si configura come uno dei più importanti apparati ideologici di stato. In particolare, abbiamo

fatto principalmente riferimento al concetto di ‘violenza simbolica’, con cui Bourdieu e Passeron (1970 [1972, p. 44]) indicano ogni potere che riesce a imporsi dissimulando «i rapporti di forza sui si basa la sua forza». Tuttavia, le ricerche di questi studiosi non si sono fermate con la formulazione di questo concetto. Per dimostrare in che modo la scuola istituzionalizza la violenza simbolica di cui lo Stato è detentore, ne *La reproduction* Bourdieu e Passeron mettono in discussione il sistema nazionale degli esami. Secondo questi due studiosi (*ivi*, p. 204), «l’esame non è soltanto l’espressione più leggibile dei valori scolastici e delle scelte implicite del sistema d’insegnamento: nella misura in cui impone come degna della sanzione universitaria una definizione sociale del sapere e del modo di manifestarlo, offre uno dei suoi strumenti più efficaci all’impresa di inculcamento della cultura dominante e del valore di questa cultura». In quest’ottica, il sistema degli esami assolve la funzione di ‘consacrazione sociale’ (si veda Bonichi 2010, p. 234), poiché attraverso di esso non si valutano e riconoscono le competenze ma si ratifica «il possesso di certe qualità che identificano tradizionalmente i membri della classe dominante» (Paolucci, 2010, p. 232). Una conclusione, questa, a cui Bourdieu e Passeron giunsero già negli anni Sessanta nel loro *Les héritiers*, nel quale descrivevano quanto le abitudini culturali e le disposizioni ereditate dall’ambiente culturale di origine incidessero nella buona resa scolastica (Bourdieu, Passeron 1964 [1976, pp. 17-18]).

Nello stesso periodo, in Italia, Pier Paolo Pasolini (1976 [2009, p. 27]) scriveva il trattatello pedagogico dedicato a *Gennariello*, un fantomatico ragazzo napoletano che, a causa del ‘genocidio culturale’ provocato dalla borghesia nei riguardi di alcuni strati delle classi subalterne (Pasolini 1974b [1999]), perde gradualmente la sua ‘napoletanità’, ovvero – almeno per il modo in cui questa viene intesa da Pasolini – la propria spontaneità sottoproletaria. Per il poeta (Pasolini 1976 [1999, p. 29]), così ferocemente anti-borghese e anti-classista, Napoli rimaneva «l’ultima metropoli plebea». Conservando la cultura sottoproletaria, essa resta, infatti, una città prettamente anti-borghese. Una peculiarità, questa, che Napoli avrebbe custodito ancora per poco. Il neocapitalismo degli anni Sessanta, infatti, avrebbe esteso velocemente i suoi valori borghesi mediante l’utilizzo



dei numerosi apparati ideologici di Stato a sua disposizione, dell'istituzione scolastica *in primis*. Proprio a quest'ultima Pasolini dedica una parte del dialogo immaginario che intrattiene con *Gennariello*, simbolo della tradizione morente, brutalmente fagocitata dal nuovo modello culturale neocapitalista:

passeremo poi alla scuola, cioè a quell'insieme organizzativo e culturale che ti ha completamente diseducato, e ti pone qui davanti a me come un povero idiota, umiliato, anzi degradato, incapace a capire, chiuso in una morsa di meschinità mentale che, fra l'altro ti angoscia. L'antiscuola (cioè la polemica politica contro la scuola, che tu hai recepito e assimilato attraverso una contestazione in questi anni ormai completamente depauperata ed esautorata) non è meno diseducativa. Essa ti impone un conformismo non meno degradante e angosciante di quello della scuola. Ti parlerò prima dei tuoi maestri elementari e poi dei tuoi professori: questi duplicati dei padri e delle madri, autori della tua diseducazione. (Se qualcuno invece ti avesse educato, non potrebbe averlo fatto che col suo essere, non col suo parlare. Cioè, col suo amore e la sua possibilità di amore: non è detto che, in qualche caso, il più umile dei tuoi insegnanti possa essere un uomo che non appartiene alla sottocultura ma alla cultura) (*ivi*, p. 44).

Divulgatrice di messaggi autoritari, classisti e unilaterali il sistema scolastico statale – esattamente come la televisione, contro cui l'intellettuale di Casarsa si scaglia frequentemente (si vedano Pasolini 1958 [1999]; Pasolini 1966 [1999]; Pasolini 1975 [1999]) – è pensato da Pasolini (1975 [1999, p. 697]) come altamente diseducativo e pertanto, prima provvisoriamente abolito, poi, sostituito da un sistema scolastico fatto di libere letture, in cui s'insegni la vera vita, senza ipocrisie e senza maschere.

In questo contesto socio-culturale prende vita *Lettera a una professoressa*, un testo che diverrà il simbolo delle proteste studentesche in Italia<sup>20</sup>. Pasolini stesso ne rimane piacevolmente colpito tanto da definirlo «un libro straordinario» (Pasolini 1968 [1999, p. 830]). Scritto dai ragazzi della Scuola di Barbiana, *Lettera*

---

<sup>20</sup> A ben vedere, *Lettera a una professoressa* è intriso dello spirito anti-classista e anti-borghese di Lorenzo Milani che mal si addice alla natura 'borghese' – così è stata definita da una parte degli intellettuali di quel periodo – delle proteste studentesche del Sessantotto italiano. Pasolini, ad esempio, si scagliò contro il movimento studentesco, perché composto – secondo lui – da «figli di papà» «pavidì, incerti, disperati».

*a una professoressa* è da considerarsi come il frutto dell'azione pedagogica di don Lorenzo Milani, «una sorta di testamento spirituale» (Braccini, Taddei 1999, p. 50). Grazie alla notorietà che ha acquisito, questo testo ha fornito ai più gli elementi essenziali necessari per comprendere – almeno per sommi capi – l'originalità dell'azione educativa di don Milani. Tuttavia, solo approfondendone il pensiero sottostante se ne riesce a captare realmente la grandezza.

A noi, che abbiamo tentato di esplorare gli elementi più interessanti dell'azione educativa di Milani, sembra che quest'ultima sia la riproposizione concreta del modello pedagogico progettato – e in parte messo in pratica – da Gramsci. Per don Milani, come per Gramsci, la cultura deve essere patrimonio di tutti; entrambi sostengono la necessità di trasmettere ai poveri non i valori della cultura borghese, bensì gli strumenti necessari per costruire una nuova cultura (*ivi*, p. 107). L'educazione, strumento indispensabile allo Stato per riprodurre culturalmente i valori borghesi, diviene in Gramsci e in don Milani il modo migliore per diffondere lo spirito critico e *liberarsi dall'ideologia borghese*.

Coerente con questa linea di pensiero, sin da subito, don Milani rivolge la sua attenzione soprattutto alla scuola popolare, dedicandosi alle classi meno abbienti, ai poveri e agli analfabeti. L'obiettivo della sua azione educativa – ricordano Braccini e Taddei (*ivi*, p. 38) – era *eliminare le differenze di classe attraverso una scelta, almeno inizialmente, di classe*, assicurando, cioè, più scuola ai poveri. Una scuola, questa per i poveri, con tre regole: «non bocciare; a quelli che sembrano cretini dargli la scuola a pieno tempo; agli svogliati basta dargli uno scopo» (Scuola di Barbiana 1967, p. 80). Da qui la generale convinzione che don Milani abbia richiesto una scuola più facile, accessibile a tutti, indistintamente. Una convinzione, questa, completamente errata se pensiamo al profondo rispetto che Milani riserva per la cultura contadina. Come ricorda Bussagli (2005, p. 3) nella bella prefazione al testo *La parola fa eguali*, «don Lorenzo Milani non ha mai pensato che il figlio del contadino fosse più ignorante del figlio del farmacista o del dottore. Al contrario lui osservava che il figlio del contadino è portatore di una cultura diversa da quella del figlio del farmacista, ma *non inferiore*». Per don Milani, questa cultura alternativa, ricca di valori importantissimi, va

valorizzata, innanzitutto, fornendo a chi la possiede tutti i mezzi per esprimerla al meglio (Milani 1957, p. 210). Nel 1956, prima di essere ‘esiliato’ da San Donato a Barbiana per i continui contrasti con la curia fiorentina, Milani scrive una lettera a Ettore Bernabei, direttore del ‘Giornale del Mattino’ di Firenze, nella quale si legge:

Caro Direttore, credi proprio che uno dei miei ragazzi di montagna abbia un numero di cognizioni molto inferiore di un suo coetaneo di città? [...] Va bene che sui libri c’è una *concentrazione* di osservazioni che con gli occhi nostri e basta non si potrebbe raggiungere. Ma qui, in compenso, nel grande libro del bosco e del campo, c’è una *concretezza* di osservazioni che sui libri non si raggiungerà mai [...] Tutto questo discorso solo per concludere che è da presumersi a priori che per es. un boscaiolo di vent’anni sia ricco di cognizioni e una visione del mondo pari a quella d’un universitario di vent’anni. Non voglio dire eguale, ma equivalente sì. Più ricca da una parte, più povera da un’altra. In conclusione, certo non inferiore [...] Ebbene, ora a questi due uomini che abbiamo detto certo non inferiori l’uno all’altro per ricchezza interiore, mettiamoli di fronte l’uno all’altro in discussione. Oppure di fronte ai problemi quotidiani che la vita moderna impone, e vedremo il mio figliolo cadere al primo colpo. Umiliato, battuto in mille occasioni dal primo bellimbusto di studentello cittadino. [...] Forse che fra le cognizioni c’è una gerarchia di valori? [...] *Io son sicuro dunque che la differenza tra il mio figliolo e il vostro non è nella qualità né nella quantità del tesoro chiuso dentro la mente e il cuore, ma in qualcosa che è sulla soglia fra il dentro e il fuori, anzi è la soglia stessa: la Parola.* I tesori dei vostri figlioli si espandono liberamente da quella finestra spalancata. I tesori dei miei sono maturati dentro e insteriliti» (Milani 1956 [2005, pp. 17-18], corsivo nostro).

Il priore di Barbiana comprende subito che solamente con un modello pedagogico alternativo si può pensare di costruire una cultura diversa, parallela a quella dominante. Proprio per questo, i ragazzi della scuola di Milani non acquisiscono sterilmente nozioni e fatti con cui finirebbero inevitabilmente per riprodurre i valori della classe dominante, ma imparano a formulare dei pensieri propri e a costituirsi come personalità libere e indipendenti.

A proposito di ciò che abbiamo appena asserito, potremmo riportare numerosi esempi ma, per ora, ci soffermiamo sui punti che riteniamo più significativi. *In primis*, sul valore attribuito da don Milani allo sciopero. Nella Conferenza ai direttori didattici organizzata a Firenze nel 1962 dall’Assessore della Pubblica Istruzione Fioretta Mazzei, don Milani ebbe modo di esprimere la

sua idea sull'istituzione scolastica statale. Dopo aver sottolineato 'alla Bourdieu' la tendenza generale della scuola statale a premiare chi proviene da famiglie borghesi a discapito di chi proviene da quelle contadine e operaie, don Milani (1962 [2005, p. 85]) dichiara che bisognerebbe insegnare ai ragazzi il valore dello sciopero, innescando un dibattito acceso con uno dei direttori didattici presenti. Quest'ultimo taccia don Milani di inneggiare alla rivoluzione (*ivi*, p. 86), ma «studiare non è un sovvertimento» (*ibidem*), tuona di pronta risposta don Milani, che difende fieramente il diritto alla cultura. Come quella volta, nel 1961, quando fece scioperare i suoi bambini per protestare contro i continui ritardi della maestra. Lo sciopero consisteva nel rimanere a scuola fino quando la maestra non avrebbe garantito la puntualità dell'orario e, in caso contrario, di tornare da don Milani dove, in assenza della maestra, i bambini più grandi avrebbero fatto scuola a quelli più piccoli. Un giorno, trovando la scuola chiusa, la maestra si recò da don Milani per riprendersi i bambini ma ricevette un rifiuto da quest'ultimo, il quale in seguito raccontò: «le ho risposto che non li mandavo perché sono in sciopero e che se la cosa non risulterà sul registro e cioè se ci apparissero le loro assenze come giustificate la denuncerò per falso ideologico» (Milani 1961 [2005, p. 60]). «La parola sciopero è sacra ai poveri, unica loro arma contro i Signori» – dichiara convinto il priore di Barbiana (Milani 1956a [2004, p. 67]) – e, per questo, va insegnata ai ragazzi.

Una delle peculiarità dell'azione educativa di don Milani risiede nell'incessante tentativo di trasmettere lo spirito critico ai ragazzi. Il priore di Barbiana aveva capito l'importanza dello studio delle strutture ideologiche della società per formare e diffondere razionalità critica, riprendendo in questo modo – sebbene inconsapevolmente – uno dei temi portanti del progetto rivoluzionario gramsciano. Occorre ricordare che dagli sterminati scritti di Gramsci emerge in maniera evidente la necessità di una comprensione critica del modo in cui è organizzata la struttura ideologica di una classe dominante attraverso lo «studi[o] in concreto, per un singolo paese, [del]l'organizzazione culturale che tiene in movimento il mondo ideologico» (Gramsci 1948 [1996, p. 21]). Secondo Gramsci (1951 [1996 p. 118]), la parte più

ragguardevole e più dinamica di questo ‘fronte’ ideologico è la stampa in generale: «case editrici (che hanno implicito ed esplicito un programma e si appoggiano a una determinata corrente), giornali politici, riviste di ogni genere, scientifiche, letterarie, filologiche, di divulgazione, ecc., periodici vari fino ai bollettini parrocchiali». Se non si vuole finire impelagati nella trappola ideologica promossa dalle classi dominanti risulta necessaria, dunque, la comprensione di com’è organizzata la stampa e la funzione di propaganda che essa svolge. Una necessità, questa, sentita anche da don Milani, il quale ne aveva fatto materia di studio per i suoi ragazzi. Nel programma di revisione della didattica, don Milani aveva inserito anche il rifiuto dell’utilizzo dei libri di testo e la ricerca di quegli strumenti (tra cui i giornali) al fine di introdurre «le cose vive e non le morte» (Braccini, Taddei 1999, p. 103). Per questo, nella scuola di don Milani i ragazzi di Barbiana leggono le notizie del giorno commentandole e ricercano i nomi e l’orientamento politico dei finanziatori dei giornali in questione. Lo stesso Milani nel 1961 realizzò, insieme al professor Capitini, il *Giornale scuola* col preciso intento di creare un giornale semplice e breve per gli operai e i contadini dell’Umbria, che affrontasse ogni volta un solo argomento di attualità e di interesse del mondo del lavoro e che contenesse una rubrica di lotta contro l’analfabetismo, nella quale venivano spiegate l’origine e il significato di parole fondamentali ma incomprensibili per i contadini, come ‘colonialista’, ‘civiltà’, ‘indipendente’, ‘violenza’, ‘funzionari’, ‘creazione culturale’ e così via.

Un altro aspetto fondamentale dell’azione educativa di don Milani – che rientra negli intenti di smascherare le forme ideologiche che il liberismo diffonde capillarmente e di costruire una cultura realmente alternativa rispetto a quella dominante – è il suo schieramento netto contro la logica della ricreazione. Convinto che al lavoro manuale sia necessario contrapporre il lavoro intellettuale piuttosto che la ricreazione, don Milani l’aveva completamente abolita nella sua scuola (Milani 1958 [2007, p. 33). *Nell’ottica milaniana il divertimento è un’arma utilizzata dalla classe dominante per attirare a sé quelle subalterne*, per questo, – il priore di Barbiana ne era convinto – bisogna assolutamente rifuggire da esso e dedicare il

proprio tempo libero allo sviluppo culturale. Nel suo *La ricreazione* Don Milani stesso racconta un episodio emblematico:

nell'anno 1951-52 non ci fu vera scuola perché stetti malato. Quando ripresi la scuola nel 1952-53 avevo ormai superato ogni interiore esitazione: la scuola era il bene della classe operaia, la ricreazione era la rovina della classe operaia. Con le buone o con le cattive bisognava dunque che tutti i giovani operai capissero questo contrasto e si schierassero dalla parte giusta. Mi perfezionai allora nell'arte di far scoprire ai giovani le gioie intrinseche della cultura e del pensiero e smisi di far la corte ai giovani che non venivano. Non perdevo anzi occasione di umiliarli e di offenderli. Per esempio capitava che andando in paese a telefonare trovassi uno di loro nel bar a arrabattarsi coll'elenco del telefono. Se mi chiedeva di aiutarlo, invece di contentarlo alzavo la voce e lo infamavo: 'Se avessi avuto a che fare io la figura che hai fatto te ora, di doverti raccomandare a un prete, te operaio, sarei stato a' patti di non mangiare e non dormire e di non conoscere domeniche né ferie finché non ce l'avessi sfangata da me. Gli operai come te sono proprio come li vogliono i signori. Non lo vedi che organizzano apposta il Giro d'Italia e il cine per imbambolarti e tenerti lontano dalla scuola e dal sindacato? Ma loro la Gazzetta non la leggono e badano a star dietro al loro sindacato e mandare i loro figlioli all'università e poi ridono alle tue spalle...'. E via di seguito per un'ora finché non l'avevo fatto verde (*ivi*, pp. 18-19).

Indicativa, a tal proposito, è la formulazione di uno schema delle attività ricreative, che don Milani (*ivi*, p. 38) distingue in quattro categorie: «ricreazioni con malizia propria oltre a quella della sterilità; ricreazioni cattive solo perché sterili; ricreazioni buone solo per la salute fisica; ricreazioni buone perché istruttive». Tra le prime, don Milani colloca il cinematografo, la tv e il bar, tutte tese ad estendere valori borghesi, oltre *che l'illusione di poter scegliere e, quindi, di essere liberi*. Questo interessante punto è stato toccato da Milani in più occasioni, ma riteniamo sia stato sviscerato al meglio durante una lezione a delle ragazze della scuola media di Borgo S. Lorenzo, nel 1965. In quella occasione, ad una ragazza che era convinta della sua capacità di scegliere, Milani rispose:

senti cara, a Parigi o a New York, otto o dieci anni fa, un ricco signore padrone, oppure un gruppetto di ricchi signori padroni di tutta una catena di case discografiche, decisero di far ballonzolare le bambine dal polo nord fino al polo sud, compreso la sala di Borgo o di Vicchio. Lo decisero, fissarono tutto, fecero fare questi dischi, fecero gli stampi, li stamparono in milioni di copie, poi fecero in modo che i giornali e la televisione presentassero quel dato ballo e,

improvvisamente, nello stesso giorno, appena pigiarono il bottone da New York o da Parigi, tutti i ragazzini e le ragazzine del mondo hanno fatto finta di amare quel ballo. [...] Nessuno di voi ha scelto nessuno dei balli che ballare, ma li avete presi così come ve li hanno dati. Se qualcuna di voi avesse scelto di ballare il minuetto, non c'è verso, il minuetto lo ballava la vostra trisnonna (Milani 1965 [2004, pp. 28-29])

Tra le ricreazioni cattive perché sterili, don Milani inseriva gli sport 'passivi', ovvero portare i ragazzi allo stadio, accompagnarli a veder le corse, far seguire loro le manifestazioni sportive alla televisione, leggere la Gazzetta, ecc. (Milani 1958 [2007, p. 55]). Infine, tra quelle utili alla salute fisica inseriva gli sport attivamente esercitati dai ragazzi (*ivi*, p. 61). Tutte queste forme di ricreazione deviano dall'obiettivo principale che don Milani si era posto con la sua azione educativa, ovvero – lo dichiara lo stesso Milani (1962 [2005, p. 77]) – fare «lotta di classe». Il messaggio principale che Milani desidera impartire ai suoi ragazzi è, con le sue parole: «Senti ragazzo, la tua classe sociale, gli oppressi, gli infelici di tutto il mondo, dall'Algeria, al Congo, a Barbiana, al Monte Giovi, nell'officina, nei campi, gli oppressi di tutto il mondo, i proletari di tutto il mondo, soffrono di questa data sofferenza che tu hai. Dedica tutta la tua vita a fare sortire questa classe da questa situazione» (*ivi*, p. 77). Con questo, giungiamo al punto forse più alto dell'intera azione educativa milaniana, quello da cui emerge maggiormente la relazione tra il suo pensiero e quello gramsciano: la funzione e il senso della collettività. Per don Milani, come per Gramsci, non esiste libertà senza uguaglianza e non esiste individuo senza collettività. All'«ignobile» discorso in cui si consiglia ad un ragazzo di studiare per se stesso, egoisticamente, «per fare i quattrini», don Milani ne oppone un altro: «studia per tutta una classe, che è il 90% degli uomini, allarga il tuo cuore al resto del mondo» (*ibidem*).

L'azione educativa esercitata da don Lorenzo Milani, per i metodi didattici alternativi, per le sue finalità e per la sua originalità, è – almeno secondo il nostro punto di vista – la trasposizione concreta della scuola 'creativa' immaginata da Gramsci. Quest'ultima, che lo studioso sardo (1948a [1971, p. 134]) definisce il «coronamento della scuola attiva» assolve una funzione precisa, come lo stesso (*ivi*, pp.

134-135) precisa nel suo *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*:

[scuola creativa] non significa scuola di 'inventori e scopritori'; essa indica una fase e un metodo di ricerca e di conoscenza, e non un 'programma' predeterminato con l'obbligo dell'originalità e dell'innovazione a tutti i costi. Indica che l'apprendimento avviene specialmente per uno sforzo spontaneo e autonomo del discente, e in cui il maestro esercita solo la funzione di guida amichevole come avviene o dovrebbe avvenire all'Università. Scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verità è creazione, anche se la verità è vecchia, e dimostra il possesso del metodo; indica che in ogni modo si è entrati nella fase di maturità intellettuale in cui si possono scoprire verità nuove. Perciò in questa fase l'attività scolastica fondamentale si svolgerà nei seminari, nelle biblioteche, nei laboratori sperimentali; in essa si raccoglieranno le indicazioni organiche per l'orientamento professionale. L'avvento della scuola unitaria significa l'inizio di nuovi rapporti tra lavoro intellettuale e lavoro industriale non solo nella scuola, ma in tutta la vita sociale. Il principio unitario si rifletterà perciò in tutti gli organismi di cultura, trasformandoli e dando loro un nuovo contenuto.

Alla base della scuola creativa di Gramsci e don Milani vi è, dunque, l'obiettivo concreto di creare e diffondere un nuovo umanesimo, interamente fondato sulla nuova concezione di libertà. Solo l'estensione di questa – ne siamo convinti – potrà garantire la nascita di un modo critico di concepire se stessi e la realtà circostante.

### *Conclusioni*

Abbiamo deciso di terminare il nostro lavoro di tesi con un paragrafo interamente dedicato all'azione educativa di don Milani per una serie di ragioni. Innanzitutto, perché riteniamo il suo operato la riproposizione concreta del modello pedagogico progettato da Gramsci. E questo ci rassicura, perché ci dà l'opportunità di considerare realizzabile il progetto rivoluzionario formulato da Gramsci.

In secondo luogo, perché riteniamo di poter reputare l'azione educativa di don Milani ancora attuale. Come ricorda anche Bussagli nella prefazione alla *Parola fa eguali*, non è lecito pensare che l'azione educativa di don Milani sia stata 'digerita' dalla nostra scuola. Sebbene il contesto storico in cui questa prende vita sia molto



diverso da quello attuale, e, quindi, siano lontani i tempi dei ‘mezzadri’ e dei ‘signorini’, esistono ancora i poveri e, potremmo aggiungere, gli ‘analfabeti’. Questi ultimi si ripropongono oggi in una veste rinnovata: non sono più quelli incapaci di leggere e scrivere ma quelli per cui la realtà è il mondo digitale e la cultura è *wikipedia*. In un testo pubblicato pochi anni fa dal titolo emblematico *Internet ci rende stupidi?*, l’autore (Carr 2010 [2011, pp. 27-28]) analizza gli effetti del web sulla vita di ciascuno e sulla effettiva capacità di riflettere criticamente sul mondo. Ciò che emerge è che più si usa il web e più si deve lottare per concentrarsi su testi lunghi. Il pensiero, abituato com’è a scorrere velocemente mentre cerca di catturare il contenuto di brevi passi on line, assomiglia ormai ad uno ‘staccato musicale’. Per questo, non si ha più voglia di leggere libri lunghi per comprendere un concetto e si ricorre al web per la ricerca di qualsiasi informazione, perdendo la capacità di comprendere e produrre ragionamenti lunghi e complessi. Pertanto, crediamo non sia errato considerare il mondo digitale l’ultimo potentissimo apparato ideologico creato dal capitalismo per riprodurre i valori dello Stato neoliberista.

Negli ultimi anni, il neoliberismo ha trovato un forte sostegno da parte dello Stato e questo si ripercuote sempre più nell’organizzazione del sistema scolastico statale. Per questo motivo, potremmo dichiarare senza dubbio alcuno che la scuola neoliberista – laddove possibile – è addirittura peggiore rispetto a quella degli anni Sessanta. Ponendo come obiettivo principale la costruzione del carattere competitivo dei ragazzi, la scuola neoliberista finisce per ‘arruolare’ o dei frustrati (quelli che non riescono a raggiungere gli obiettivi performanti che la società pretende da loro) o, al massimo, (quelli che ci riescono) dei ragazzi che credono di trovare nell’individualismo la soluzione per ogni problema, racchiusi come sono nella loro dimensione egoistica della realtà e sempre pronti a sbandierare la libertà falsata che pensano erroneamente di essersi conquistati.

In tale ordine di cose, siamo convinti sia necessario opporre una visione del mondo alternativa, che comprenda la concezione di libertà marxiana. L’applicazione del modello pedagogico gramsciano/milanesiano (ad esempio in nuove associazioni culturali e

simili) potrebbe diventare, quindi, parte essenziale di un progetto più ampio, che miri alla formazione di futuri/e uomini e donne *realmente* capaci di scegliere e di dominare la propria esistenza.

## Conclusioni

Il capitalismo è riuscito a radicarsi nelle società professando valori come 'libertà' e 'dignità'. Lo stesso ha fatto lo Stato liberale (all'interno del quale il capitalismo ha potuto svilupparsi), quando ha diffuso per il mondo il baluardo della libertà, intesa innanzitutto come libertà di 'possedere'. Si tratta di un diritto che lo Stato liberale ha tradizionalmente *concesso* a ciascuno, sebbene non tutti l'abbiano potuto esercitare appieno. Soprattutto, per come è stato congeniato, il diritto di libertà si è trovato spesso in tensione con quello di 'uguaglianza', sostenuto com'era da una ideologia capitalista che ha puntato soprattutto su di esso, sancendo la sua definitiva inconciliabilità con il diritto di uguaglianza.

Lungi dal considerare la libertà come consapevolezza critica e maturazione umanistica, il liberalismo ha fatto coincidere l'idea di libertà con la rivendicazione dei diritti di 'possedere' e, successivamente, – coll'avvento del neoliberalismo – con la 'libertà di mercato'. Dentro questo ordine di cose, la libertà individuale è protesa al massimo del profitto e cozza inevitabilmente con l'uguaglianza. È il darwinismo sociale di Spencer, nel quale l'uguaglianza non solo è bandita come principio ma è addirittura pensata come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell'evoluzione individuale. Una concezione, questa, ripresa ed esplosa definitivamente inizialmente nelle teorizzazioni degli esponenti della Scuola economica Austriaca degli anni Trenta e Quaranta e successivamente con la concezione turbo-liberista della scuola economica di Chicago di Milton Friedman, degli anni Settanta. Tutte queste teorie sono tappe dell'evoluzione del nuovo paradigma neoliberalista, oggi dominante.

Se si tentasse di allargare lo spettro di significazione del concetto di libertà, si scoprirebbe che la libertà non stride con l'uguaglianza ma che, anzi, la prima non può in alcun modo svilupparsi in mancanza della seconda. Quando, ad esempio, il concetto di libertà viene a coincidere con quello di 'consapevolezza esistenziale', la relazione tra esso e il principio di uguaglianza non è certo

conflittuale. Ciò è almeno quanto affermato da quegli intellettuali che hanno considerato la libertà come conseguenza diretta del processo di autocoscienza e maturazione intellettuale dell'individuo. In tali casi, si è piuttosto asserito il connubio tra la libertà e l'uguaglianza (o tra individualismo e collettivismo). Le concezioni di libertà di Bakunin, Marx e Gramsci ne sono un esempio. Per questi studiosi, una libertà che non si configuri come consapevolezza critica e che rimanga distante dal principio dell'uguaglianza non può che diventare parte integrante di quel sistema di idee falsato prodotto e diffuso dalla classe dominante per mantenere intatto lo *status quo*. In quest'ottica, la libertà non si configura affatto come un *a priori* presente nell'uomo dalla nascita, bensì come il prodotto delle relazioni che l'individuo instaura all'interno della collettività.

L'estensione di questa idea di libertà rappresenterebbe – almeno secondo noi – la possibilità di costruire una nuova condizione umana, in cui la collettività non si configuri come un ostacolo, bensì come elemento essenziale per il corretto sviluppo delle singole soggettività. Tuttavia, il neoliberismo pone dinanzi a questa possibilità numerosi ostacoli. La difficoltà maggiore risiede nell'impossibilità quasi totale di competere con la sua forza dirompente sia per la sterminata quantità di strumenti in suo possesso grazie ai quali diffonde continuamente i propri valori, sia per la forza attrattiva che questi ultimi esercitano sugli individui. Come sosteneva Dostoevskij (1879 [2017, p. 341]) nel suo *Il grande inquisitore* «solo colui che acquieta la coscienza degli uomini può dominare la loro libertà» e il neoliberismo – aggiungiamo noi – ci riesce benissimo. Celandosi dietro quella parvenza di libertà che concede, il neoliberismo attrae gli individui soddisfacendo i loro bisogni più beceri. In questo modo, toglie loro il peso della scelta consapevole e programma *in toto* le loro esistenze, agendo esattamente nel modo descritto nel romanzo di Dostoevskij (*ivi*, p. 360):

Sì, noi li costringeremo a lavorare, ma nelle ore di riposo noi organizzeremo la loro vita come un gioco di bimbi, con canzoncine, cori, danze innocenti. Oh, noi permetteremo persino che essi commettano peccato – sono creature così deboli e fragili – ed essi ci ameranno come bambini per il fatto che noi permetteremo loro di peccare. Noi diremo loro che qualsiasi peccato sarà espiato a patto che venga compiuto con il nostro permesso; e noi permetteremo loro di peccare perché li

amiamo e ci accolleremo la punizione per questi loro peccati. Ci accolleremo la punizione e loro ci adoreranno come i benefattori che hanno assunto su di sé il peso dei loro peccati davanti a Dio. E non avranno nessun segreto per noi. Noi permetteremo – o vieteremo – loro di vivere con mogli e amanti, di avere o non avere figli – tutto secondo la loro docilità – e loro ubbidiranno con gioia e allegria. Anche i segreti più tormentosi della loro coscienza, tutto, tutto essi ci riferiranno e noi troveremo una soluzione per tutto e loro confideranno nella nostra soluzione con gioia, poiché essa libererà loro dal grande assillo e dalle tremende pene che adesso patiscono per giungere a una decisione libera, personale.

Lorenzo Milani aveva colto alla perfezione questa capacità dell'ideologia capitalista e, proprio per questo, aveva oculatamente dedicato parte della sua azione educativa alla comprensione della funzione attrattiva del divertimento promosso dall'ideologia dominante. Aveva quindi pensato – e ne siamo convinti anche noi – che l'educazione fosse il modo migliore per trasmettere nuovi valori e formare uomini consapevoli. La straordinarietà di Lorenzo Milani risiede proprio nella sua capacità di trasmettere una visione del mondo alternativa, fatta di condivisione, creatività e spirito critico. Una prospettiva, questa, nettamente anti-borghese e anti-classista, che i critici del capitalismo hanno ormai accantonato.

Siamo convinti che don Milani e, prima di lui, Gramsci, avessero ragione. Solo attraverso un'azione educativa possiamo dare spazio ad una concezione di libertà diversa da quella promossa per anni dal liberismo, allargando gli orizzonti a nuove prospettive e modi di vedere il mondo e se stessi. Recuperare la capacità di insegnare 'maieuticamente' a ragionare più che trasmettere sterilmente nozioni e valori atti solo a plasmare le personalità soggettive a proprio piacimento, diventa, dunque, l'ultima possibilità di lasciare spazio ad una nuova e più dignitosa condizione umana.

## Bibliografia

- ADORNO T. W. , HORKHEIMER M. (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies, New York; trad. it. R. Solmi, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.
- ADORNO T. W. (1951), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino.
- ALTHUSSER L. (1962), 'Contraddizione e surdeterminazione', trad. it. A. Cavazzini, in *Per Marx*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2008.
- ALTHUSSER L. (1963), 'Marxismo e Umanesimo', trad. it. F. Del Lucchese, in *Per Marx*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2008.
- ALTHUSSER L. (1995), *Sur la reproduction*, Presses universitaires de France, Paris; trad. it. M. T. Ricci, *Lo Stato e i suoi apparati*, Ed. Riuniti, Roma 1997.
- BAKUNIN M. A. (1866), *Catechismo del rivoluzionario*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BAKUNIN M. A. (1869), *Programma della Fratellanza internazionale*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BAKUNIN M. A. (1870), *Lettera un francese*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BAKUNIN M. A. (1871a), *Tre conferenze sull'anarchia*, Manifestolibri, Roma 1995.
- BAKUNIN M. A. (1871b), *Dio e lo Stato*, BFS Edizioni, Pisa 2008.
- BAKUNIN M. A. (1872), *Federalismo, socialismo, anti-teologismo*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BAKUNIN M. A. (1872a), *Lettera alla redazione de La Liberté*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BAKUNIN M. A., (1873) *L'istruzione integrale*, in G. N. Berti (a cura di), 2000.
- BECK U., (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000.

- BEDESCHI G. (1985), *Introduzione a La Scuola di Francoforte*, Edizioni Laterza, Roma-Bari.
- BENJAMIN W. (1936), 'Das Kunstwerk im Zeiter seiner technischen Reproduzierbarkeit', trad. it. F. Boarini, 'L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica', in Tiedemann R., Schweppenhäuser H., (eds.), 1972-1989.
- BERTI G. N., (a cura di), (2000), *La libertà degli uguali*, Elèuthera, Milano.
- BERTI G. N., (a cura di), (2001), *Critica della proprietà e dello Stato*, Elèuthera, Milano.
- BEVILACQUA E., GIOIA V., (2012), 'Markets, Science and Social Changes. Proudhon and the legacy of Enlightenment', *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, (n. 2), pp. 129-148.
- BEVILACQUA E., (2015), 'La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana. Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva', *Quaderni di teoria sociale*, (n. 1), pp. 123-136.
- BEVILACQUA E., (2016), 'Karl Marx. Il soggetto oltre la proprietà', in Pendenza M. (a cura di) 2016.
- BLUMER H. (1969), *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey; trad. it. R. Rauty, *Interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2008.
- BOLTANSKI L., CHIAPPELLO È. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Éditions Gallamard, Paris; trad. it. M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.
- BONANNO A. M. (2004), *Teoria dell'individuo. Stirner e il pensiero selvaggio*, Edizioni Anarchismo, Trieste.
- BONICHI F. (2010), 'Istituzioni educative e riproduzione dell'ordine sociale', in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, De Agostini, Novara 2010.
- BOURDIEU P., PASSERON J. C. (1964), *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Minit, Paris; trad. it., *Gli student e la cultura. I delfini*, Guaraldi Editore, Rimini-Firenze 1976.
- BOURDIEU P., PASSERON J. C. (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minit, Paris; trad. it. *La riproduzione*, Guaraldi Editore, Rimini 1972.

- BOURDIEU P. (1996), *Sur la television; suivi de l'emprise du journalisme*, Quetigny, Seuil; trad. it., *Sulla television*, Feltrinelli, Milano 1997.
- BRACCINI F., TADDEI R., (1999), *La scuola laica del prete. Don Milani*, Armando Editore, Roma.
- BUZZI A. R. (1967), *La théorie politique d'Antonio Gramsci*, Éditions Nauwelaerts, Paris-Louvain; trad. it. di S. Genovali, *La teoria politica di Gramsci*, La nuova Italia, Firenze 1973.
- CARR N. (2010), *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, trad. it. di S. Garassini, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Corina Editore, Milano 2011.
- CASTEL R. (2003), *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Éditions du Seuil et la République des Idées; trad. it. *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi Editore, Torino, 2004.
- CAVALLI A. (1981), 'La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia', in Veca S. *et al.* (1981).
- COTESTA V. (2015), *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando editore, Roma.
- DARDOT P., LAVAL C. (2009), *La nouvelle raison du monde. Essais sur la société néolibérale*, La découverte, Paris; trad. it. R. Antoniucci, M. Lapenna, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013.
- DEBORD G. (1967), *La société du spectacle*, Éditions Buchet-Chastel, Paris; trad. it. *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Bolsena (VT), 2002.
- DELLA VOLPE G. (1946), *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion 'pura' pratica*, Edizioni Avanti, Milano 1963.
- DIJK VAN T. A. (2003), *Ideology and discourse. A multidisciplinary introduction*, Ariel, Barcelona; trad. it. P. Villano, *Ideologie. Discorso e costruzione sociale del pregiudizio*, Carocci editore, Roma 2004.
- DOSTOEVSKIJ F. M. (1879), *I fratelli Karamazov*, Feltrinelli, Milano 2017.



- ENGELS F. (1890), Lettera a Schmidt, in K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti 1986.
- ENGELS F. (1893), Lettera a Mehring, in K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti 1986.
- ENGELS F. (1894), Lettera a Borgius, in K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti 1986.
- ENZESBERGER H. M. (2011), *Gentle Monster Brussels: Or the Disenfranchisement of Europe*, University Chicago Press, Chicago; trad. it. P. Severi, *Il mostro buono di Bruxelles ovvero l'Europa sotto tutela*, Giulio Einaudi, Torino 2013.
- FANELLI R. (1999), 'Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto', in G. Petronio, M. Paladini Musitelli, (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma 2001.
- FISCHOFF E. (1944), 'L'Etica Protestante e lo spirito del capitalismo. La storia di una controversia', in Weber M. (1905).
- FOUCAULT M. (2004), *Naissance de la Biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Seuil; trad. it. M. Bertani, V. Zini, *La nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2012.
- FORNO F., GRAZIANO P. R. (2016), *Il consumo critico*, Il Mulino, Bologna.
- FORTE F. (2001), Grandezza e attualità di Joseph A. Schumpeter, Introduzione in Schumpeter J. (1942).
- FRIEDMAN M. (1962), *Capitalism and Freedom*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. R. Pavetto, *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987.
- FRIEDMAN M., FRIEDMAN R. (1979), *Free to chose. A Personal Statement*, Harcourt Brace Jovanovich, New York and London; trad. it. G. Barile, *Liberi di scegliere*, Ibl Libri, Milano 2013.
- FROMM E. (1962), *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Simon and Schuster, New York; trad. it. L. Pecchio, *Marx e Freud. Una visione unitaria delle due dottrine che hanno cambiato il mondo*, Il Saggiatore, Milano 1968.

- FROMM E. (1981), *On Disobedience and other Essays*, Seasbury Press, New York; trad. it. F. Saba Sardi, *La disobbedienza e altri saggi*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1982.
- FROMM E. (1991), *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft von Menschen*, Beltz, Weinheim; trad. it. M. Bistolfi, *I cosiddetti sani. La patologia della normalità*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996.
- FROSINI F. (1999), “Il ‘ritorno a Marx’ nei Quaderni del carcere (1930)”, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli, (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità* Manifestolibri, Roma 2001.
- GALEAZZI U. (1978), *La Scuola di Francoforte. “Teoria critica” in nome dell’uomo*, Città Nuova, Roma.
- GALLINO L. (2005), *L’impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino.
- GALLINO L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino.
- GALLINO L., (2013), *Il colpo di Stato di Banche e Governi. L’attacco alla democrazia in Europa*, Einaudi, Torino.
- GALLINO L., (2015), *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.
- GALLINO L., (2016), *Come (e perché) uscire dall’euro ma non dall’Unione europea*, Laterza, Bari-Roma.
- GIANNONE D. (2010), *La democrazia neoliberista. Concetto, misure, trasformazioni*, Franco Angeli, Milano.
- GRAMSCI A. (1916), ‘Socialismo e cultura’, in *Scritti politici*, Vol. I., (a cura di) P. Spriano, Einaudi, Torino 1973.
- GRAMSCI A. (1918), ‘Individualismo e collettivismo’, in *Scritti politici*, Vol. I., (a cura di) P. Spriano, Einaudi, Torino 1973.
- GRAMSCI A. (1923-1926), *La costruzione del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1971.
- GRAMSCI A. (1926-1937), *Lettere dal carcere*, Sellerio Editore, Palermo, 1996.
- GRAMSCI A. (1930-1932), *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (a cura di), Einaudi Editore, Torino 1977.
- GRAMSCI A. (1948), *Materialismo storico e filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Torino 1996.

- GRAMSCI A. (1948a), *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura* Editori Riuniti, Roma 1971.
- GRAMSCI A. (1949), *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino.
- GRAMSCI A. (1950), *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino.
- GRAMSCI A. (1951), *Passato e presente*, Editori Riuniti, Torino 1996.
- GRUPPI L. (1977), *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.
- HAN B. C. (2010), *Müdigkeitsgesellschaft*, MSB, Berlin; trad. it. F. Buongiorno, *La società della stanchezza*, nottetempo, Roma 2012.
- HAN B. C. (2012), *Transparenzgesellschaft*, MSB, Berlin; trad. it. F. Buongiorno, *La società della trasparenza*, nottetempo, Roma 2014.
- HAN B. C. (2013), *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, MSB, Berlin; trad. it. F. Buongiorno, *Nello Sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma 2015.
- HAYEK F. A. VON (1939) *The Economic Conditions of Interstate Federalism*, in Hayek F.A. von (1948).
- HAYEK F. A. VON (1944), *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. D. Antiseri, *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995.
- HAYEK F. A. VON (1958) [1948], *Individualism and Economic Order*, The university of Chicago Press, Chicago.
- HARVEY, D. (2005) *A brief history of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. P. Meneghelli, *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano, 2007.
- HARVEY D. (2010), *The enigma of Capital: and the Crisis of Capitalism*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. A. Oliveri, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano 2011.
- HAUGH W. F. (1999), *Materialismo storico e filosofia della praxis. Da Marx a Gramsci-da Gramsci a Marx*, in *Marx e Gramsci*, in *Memoria e attualità*, G. Petronio, M. Paladini Musitelli, (a cura di), Manifestolibri, Roma 2001.

- HONNETH A. (2015), *Die Idee Des Sozialismus*, Suhrkamp, Berlin; trad. it. M. Solinas, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016.
- INGLIS D. (2016), 'Ferdinand Tönnies oggi. Globalizzazione, globalità e spirito del capitalismo', in M. Pendenza (a cura di), (2016).
- LENIN V. I. (1902), 'Che fare?', in *Opere complete. 1901-1902*, Editori Riuniti, Roma 1958.
- LIGUORI G. (2004), 'Ideologia', in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, F. Frosini, G. Liguori (a cura di), Carocci, Roma 2004, pp. 131 - 149.
- MAGATTI M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo techno.nichilista*, Feltrinelli, Milano.
- MANACORDA M. A. (1972), (a cura di), *Antonio Gramsci. L'alternativa pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze.
- MANACORDA M. A. (1976), *Marx e la pedagogia moderna*, Editori Riuniti, Roma.
- MANNHEIM K. (1953), *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan, New York; trad. it. A. Santucci, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.
- MARCUSE H. (1958), 'Lezioni parigine', in *La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, trad. it. L. Scafoglio, Manifestolibri, Roma 2008.
- MARCUSE H. (1964), *One dimensional man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston; trad. it. L. Gallino, T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industrial avanzata*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1967.
- MARCUSE H. (1965), 'Il problema del mutamento sociale nella società tecnologica', in *La società tecnologica avanzata. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, trad. it. L. Scafoglio, Manifestolibri, Roma 2008.
- MARCUSE H. (1967), *La fine dell'utopia*, trad. it. S. Vertone, Manifestolibri, Roma 2008.
- MARX K. (1844), 'Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844', trad. it. F. Andolfi, 'Manoscritti economici-

- filosofici 1844', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K. (1845), 'Thesen über Feuerbach', trad. it. a cura delle Edizioni in lingue estere di Mosca, 'Tesi su Feuerbach', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K., ENGELS F. (1846), *Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen propheten*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau; trad. it. F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Ed. Riuniti, Roma 1975).
- MARX K. (1847), 'Misère de la philosophie. Réponse à la "Philosophie de la misère" de M. Proudhon', trad. it. di E. Agozzino, 'Misericordia della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K., ENGELS F. (1848), *Manifest der Kommunistischen Partei*, Dietz Verlag, Berlin; trad. it. D. Fusaro, *Manifesto e principi del comunismo*, Bompiani, Milano 2009.
- MARX K. (1847-49), 'Arbeitslohn und Kapital', trad. it. U. Cerroni, 'Lavoro salariato e capitale', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K. (1859), 'Zur Kritik der politischen Ökonomie', trad. it. B. Spagnuolo Vigorita, 'Per la critica dell'economia politica', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Verlag von Otto Meissner, Hamburg; trad. it. Bruno Maffi, *Il capitale*, Vol. I, De Agostini, Novara 2013.
- MARX K. (1867), *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Verlag von Otto Meissner, Hamburg; trad. it. Bruno Maffi, *Il capitale*, Vol. III, De Agostini, Novara 2013.

- MARX K. (1875), 'Randglossen zum Program der deutschen Arbeiterpartei', trad. it. Edizioni in lingue straniere di Mosca, 'Critica al programma di Gotha', in *Marx. Le opere che hanno cambiato il mondo*, Newton Compton Editori, Roma 2011.
- MARX K. (1905), *Theorien über den Mehrwert. Aus dem nachgelassenen Manuskript «Zur Kritik der politischen Ökonomie» von Karl Marx, herausgegeben von Karl Kautsky. I. Die Anfänge der Theorie vom Mehrwert bis Adam Smith*, Dietz, Stuttgart; trad. it. E. Conti, *Storia delle teorie economiche. I. La teoria del plusvalore da William Petty a Adam Smith*, Giulio Einaudi editore, Torino 1954.
- MEAD G. H. (1934), *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. R. Tettucci, *Mente, Sè e Società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.
- MILANI L. (1956), 'Lettera a Ettore bernabei', in (a cura di) M. Gesualdi, *La parola fa eguali. Il segreto della Scuola di Barbiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2005.
- MILANI L. (1956a), 'Lettera a una sposa il giorno del matrimonio', in M. Gesualdi, (a cura di), *Una lezione alla Scuola di Barbiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2004.
- MILANI L. (1957), *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- MILANI L. (1958), *La Ricreazione*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2007.
- MILANI L. (1961), 'Lettera al Direttore didattico di Vicchio dell'8 marzo 1961', in (a cura di) M. Gesualdi, *La parola fa eguali. Il segreto della Scuola di Barbiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2005.
- MILANI L. (1962), 'Conferenza ai Direttori Didattici', in M. Gesualdi, (a cura di), *La parola fa eguali. Il segreto della Scuola di Barbiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2005.
- MILANI L. (1965), 'Lezione ad un gruppo di ragazze della scuola media di Borgo S. Lorenzo salite a Barbiana nel Carnevale 1965', in M. Gesualdi, (a cura di), *Una lezione alla Scuola di Barbiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2004.

- MIROWSKI P., PLEHWE D. (2009), *The Road from Mont Pèlerin. The making of the Neoliberal Thought Collective*, Harvard University Press, London.
- MISES L. VON (1922), *Socialism. An Economic and Sociological Aanalysis*, Liberty Fund, Indiana; trad. it. D Antiseri, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano 1989.
- MISES L. VON (1944), *Omnipotent Government. The Rise of the Total State & Total War*, Liberty Fund, Yale; trad. it. *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano 1995.
- MISES L. VON (1949), *Human Action*, The Ludwig Mises Institute, Alabama; trad. it. *L'azione umana*, UTET, Torino 1959.
- MONTALTO M. (2015), *Moses Hess, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Kuno Fischer, Szeliga. La questione Stirner*, Mimemis, Milano-Udine.
- NAPOLEONI C. (1973), *Smith Ricardo Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Editore Boringhieri, Torino.
- NARDONE G. (1971), *Il pensiero di Gramsci*, De Donado, Bari.
- PAOLUCCI G. (2010), (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, De Agostini, Novara.
- PASOLINI P. P. (1958), 'Il neocapitalismo televisivo', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1966), 'Contro la televisione', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1968), 'La cultura contadina della Scuola di Barbiana', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1974a), 'Studio sulla rivoluzione antropologica in Italia', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1974b), 'Il genocidio', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1975), 'Le mie proposte su scuola e tv', in Siti W., De Laude S., (a cura di), (1999).
- PASOLINI P. P. (1976), *Lettere Luterane*, Grazanti, Milano 2009.
- PENDENZA M. (2016), (a cura di), *Sociologia classica contemporanea. Prospettive di teoria sociale oggi*, UTET, Novara.

- POGGI G. (1993) *Money and the Modern Mind. Georg Simmel's Philosophy of Money*, University of California Press, Berkeley; trad. it. C. Poggi, *Denaro e modernità. La "Filosofia del denaro" di George Simmel*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 1998.
- POLANYI K. (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Farrar & Rinehart, New York; *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino 2000.
- POLANYI K. (1949), 'La storia economica e il problema della libertà', in *Per un nuovo Occidente. Scritti 1919-1958*, Il Saggiatore, Milano 2013.
- PROUDHON P. J. (1846), *Système des contradictions économiques*, in Berti G. N. (a cura di), 2001.
- PROUDHON P. J. (1849), *Les confessions d'un révolutionnaire*, in Berti G. N. (a cura di), 2001.
- PROUDHON P. J. (1858), *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, in Berti G. N. (a cura di), 2001.
- RAIMONDI F. (2011), *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona.
- RICARDO D. (1817), *On the Principles of Political Economy and Taxation*, John Murray, London; trad. it. A. Bagiotti, *Principi di economia politica e dell'imposta*, Unione tipografica torinese, Torino 1986.
- RITZER G. (1999), *Enchanting a Disenchanted World. Revolutionizing the Means of Consumption*, Pine Forge Press, California; trad. it. N. Rainò, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna 2000.
- RUSCONI G. E. (1981), 'Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione', in Veca S. *et al.* (1981).
- RUSSEL B. (1935), *In Praise of Idleness*, George Allen & Unwin Ltd, London; trad. it. Elisa Marpicati, *Elogio dell'ozio*, Gruppo Editoriale Mauri Spagnol, Milano 2014.
- SANTAMBROGIO A. (2013), 'Dall'ideologia politica all'immaginario sociale. Forme e processi di cambiamento del pensiero collettivo', in *Metamorfosi sociali. Attori e luoghi del*



- mutamento nella società contemporanea*, E. Recchi, M. Bontempi, C. Colloca, (a cura di), Rubbettino Editore, Roma.
- SCHOPENHAUER A. (1818), *Die Welt als Wille und Vorstellung*; trad. it. P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- SCHUMPETER J. A. (1912), *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. L. Berti, *Teoria dello sviluppo economic*, Sansoni editore, Firenze 1977.
- SCHUMPETER J. A. (1942), *Capitalism, Socialism and Democracy*, George Allen & Unwin, London; trad. it. E. Zuffi, *Capitalismo, socialism e democrazia*, Etas, Milano 2001.
- SCUOLA DI BARBIANA (1967), *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- SENNETT R., (1998), *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton & Company, New York- London; trad. it. M. Tavosanis, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- SIMMEL G. (1900), *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, Leipzig; trad. it. A. Cavalli, *La filosofia del denaro*, UTET, Novara 2013.
- SIMMEL G. (1903), *Die Großstädte und das Geistleben*, Petermann, Dresden; trad. it. P. Jedlowski e R. Siebert, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 2002.
- SITI W., DE LAUDE S., (a cura di), (1999), *Saggi sulla politica sulla politica e sulla società*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- SMITH A. (1776), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, W. Strahan and T. Candell, London; trad. it. A. Baglioni, *La ricchezza delle nazioni*, Unione Tipografico Editrice torinese, Torino 1975.
- SOMBART W. (1911), *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker&Humblot, Leipzig.
- SOMBART W. (1913), *Der Bourgeois; zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München; trad. it. H. Furst, *Il Borghese*, Longanesi, Milano 1983.

- SOMBART W. (1916), *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Munchen und Leipzig; trad. it. A. Cavalli, *Il capitalismo moderno*, Tipografia torinese, Torino 1967.
- STIRNER M. (1844), *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig; trad. it. *L'unico e la sua proprietà*, Edizioni Anarchismo, 2012.
- STREECK W. (2013), *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin; trad. it. B. Anceschi, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano 2013.
- TIEDEMANN R., SCHWEPPEHÄUSER H., (eds), (1972-1989), *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. *Walter Benjamin. Opere complete*, E. Ganni, (a cura di), Vol. VI, Giulio Einaudi editore, Torino 2004.
- TÖNNIES F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; trad. it. G. Giordano, *Comunità e società*, La terza, Roma-Bari 2011.
- TRIGILIA C. (1993), Introduzione in Weber M. (1958).
- VECA S. et al. (1981), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.
- WEBER M. (1905), *Die Protestantische Ethik Und der Geist des Kapitalismus*, I.C.B. Mohr, Tübingen; trad. it. A. M. Marietti, *L'Etica Protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1994.
- WEBER M. (1918), *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1948.
- WEBER M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen; trad. it. *Economia e Società*, Vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1961.
- WEBER M. (1958), *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin; trad. it. S. Barbera, *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli editore, Roma 1993.
- WEBER M. (1998), *Scritti politici*, Donzelli Editore, Roma.
- ZANINI A. (2000), *Joseph A. Schumpeter. Teoria dello sviluppo economico*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano.