

Il libro sviluppa una teoria della rivoluzione come atto di emancipazione delle classi subalterne e una visione della storia come un lungo processo di espansione della libertà. Dopo aver ricostruito nei primi due capitoli alcuni fatti riguardanti i regimi d'oppressione e i movimenti di liberazione verificatisi nella storia, nei successivi due capitoli vengono elaborati i concetti di libertà e autonomia, che definiscono le motivazioni dei rivoluzionari. Altri due capitoli affrontano i problemi dell'azione collettiva, separando il comportamento ordinario, che si risolve nell'adattamento all'ordine costituito, dal comportamento sovversivo, che genera i movimenti di contestazione. I due capitoli finali descrivono alcune istituzioni di un sistema politico ed economico post-capitalistico in cui si realizza la "vera democrazia" nella sfera politica e il "lavoro libero e associato" nella sfera economica. È un modello di società tutt'altro che utopistico, poiché quelle istituzioni possono essere realizzate qui e ora, date le conoscenze tecnologiche esistenti.

ERNESTO SCREPANTI

**ERNESTO
SCREPANTI**

LIBERAZIONE

Ernesto Screpanti è uno studioso dell'economia e della politica che ha lavorato in modo originale al rinnovamento del pensiero critico. Tra le sue pubblicazioni più rilevanti: *The fundamental institutions of capitalism*, Routledge, London 2001; *Libertarian communism: Marx Engels and the political economy of freedom*, Palgrave Macmillan, New York 2007; *Global imperialism and the great crisis: The uncertain future of capitalism*, Monthly Review Press, New York 2014; *Labour and Value: Rethinking Marx's theory of exploitation*, Open Book Publishers, Cambridge 2019.

LIBERAZIONE

**IL MOVIMENTO REALE
CHE ABOLISCE
LO STATO DI COSE
ESISTENTE**

TeDaliber
Firenze

LIBERAZIONE

Ernesto Screpanti

LIBERAZIONE

Il movimento reale che abolisce
lo stato di cose esistente

TEDALIBER
Firenze

Liberazione: Il movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente
Ernesto Screpanti – Firenze: Tedaliber, 2023.
Graphic design: Gaia Screpanti e Francesco Tocci

© Ernesto Screpanti

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0



screpanti@unisi.it
ernesto.screpanti@gmail.com

INDICE

INTRODUZIONE	9
--------------	---

Prima Parte FATTI

1. REGIMI D'OPPRESSIONE	23
La schiavitù	27
La servitù	34
Il lavoro salariato	39
Il patriarcato	45
Lo stato	55
Il potere e la personalità narcisistica	57
Una classificazione delle forme di sfruttamento	70
Fonti	77
2. MOVIMENTI DI RIVOLTA	79
Rivolte di schiavi	80
Rivolte di servi	85
Rivolte operaie	90
Donne in lotta	99
Fonti	110

Seconda Parte CONCETTI

3. LA LIBERTÀ	113
Vincoli economici e istituzionali	123
I beni sociali	127
Vincoli di tempo	133
La sfera produttiva e il progresso tecnico	139
Appendice: Una rappresentazione geometrica	142
Fonti	146

4. L' AUTONOMIA	149
Bisogni, aspirazioni e desideri	166
Autodeterminazione e autoregolazione	170
Società e cultura	176
Molteplicità di motivazioni e pluralità dell'io	181
Emozioni, abitudini e istituzioni	189
Fonti	199

Terza Parte AZIONI

5. L' ADATTAMENTO INFELICE	205
L'azione collettiva ordinaria	207
Alienazione ed estraniamento	212
I congegni difensivi	217
Gli stati d'animo	224
Il benessere soggettivo	230
Slittamento verso l'edonismo	234
Fonti	241
6. IL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE	245
La depressione da oppressione sociale	248
Strategie di liberazione	255
Il flusso sociale	259
La riduzione della paura	263
L'intelligenza collettiva	268
I mezzi giustificano i fini	274
La struttura sociale e politica del movimento	278
Due schemi di rivoluzione	283
Appendice: Il movimento come catastrofe	287
Fonti	292

Quarta Parte LIBERTALIA

7. LA VERA DEMOCRAZIA	297
Regole di decisione pubblica	301
La rappresentanza politica	313
Democrazia partecipativa e deliberativa	322
La partecipazione nelle "democrazie realizzate"	329

Il carattere oligarchico delle “democrazie realizzate”	337
La democrazia elettronica	342
Il sistema politico di Libertalia	350
Fonti	357
8. LAVORO LIBERO E ASSOCIATO	363
L'autogestione	372
Le asimmetrie informative nella cooperazione	377
Il finanziamento delle cooperative	388
La cooperazione in Libertalia	394
Stato e mercato	398
A ciascuno secondo i suoi bisogni	406
La cultura come bene sociale	417
Fonti	429
BIBLIOGRAFIA	431

INTRODUZIONE

“La storia di ogni società esistita fino a questo momento è storia di lotte di classe”. Così Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito Comunista*. Successivamente Engels propose un aggiornamento per cui la tesi andrebbe riformulata nel seguente modo: La storia di ogni società esistita fino a questo momento è storia di lotte di classe e di genere.

È un’interpretazione della storia e un presupposto teorico per fondare l’azione politica rivoluzionaria. In ogni caso, se la si vuole rendere veramente utile nella scienza e nella politica, bisogna articolarla – cosa che mi ripropongo di fare in questo libro, in cui tento di leggere la storia come una successione di regimi d’oppressione e un susseguirsi di lotte di liberazione. In realtà è il secondo aspetto quello che m’interessa. E non si meravigli il lettore se un libro sulla liberazione comincia con un capitolo sui sistemi istituzionali di oppressione. È necessario per far capire ciò contro cui gli esseri umani si sono sempre ribellati, l’oppressione, appunto, e lo sfruttamento che ne consegue.

Tradurre “lotte di classe” con “lotte di liberazione” consente un affinamento della tesi. Messo in chiaro che i due concetti convergono in un aspetto fondamentale, entrambi riferendosi a lotte condotte da classi di oppressi contro classi di oppressori, bisogna osservare che il secondo detiene un connotato valutativo che il primo non ha. La liberazione è il punto di vista degli oppressi sulla lotta di classe, un punto di vista che ne fa cosa degna d’apprezzamento. Leggere la storia come un’evoluzione sociale determinata dalle lotte di liberazione significa leggerla come progresso. L’idea che cercherò di sviluppare in questo libro è che la storia umana si è evoluta per il meglio sotto la spinta delle rivolte popolari, ogni diritto in più conquistato essendo frutto di lotte. Di vittoria in vittoria e di sconfitta in sconfitta, i popoli sono stati in grado d’imprimere all’organizzazione politica e sociale dell’umanità “fino a questo momento” un continuo miglioramento, cioè a determinare un succedersi di regimi istituzionali in cui gli oppressi hanno visto espandersi la propria libertà. Va da sé che il progresso evolutivo non si svolge in modo liscio. Ci sono cicli, rotture, avanzamenti e arretramenti. E a volte è accaduto perfino che dei popoli travati dalle ideologie degli oppressori abbiano lottato contro la liberazione, come nelle rivolte della Vandea durante la rivoluzione francese. Ma sono stati casi eccezionali.

Vista in quest'ottica, *la storia è un processo di liberazione*, cioè di espansione della libertà. Il che solleva subito un grosso problema filosofico. La parola Storia va scritta con l'iniziale maiuscola? Il progresso va visto quale processo teleologico? Aveva ragione Hegel quando sosteneva che "la storia è storia della libertà" mossa dall'Idea, ovvero dall'intrinseca Razionalità del cammino di Dio in essa storia? O peggio ancora, Croce, quando vedeva "la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia", e sosteneva che essa "è, per un verso, il principio esplicativo del corso storico e, per l'altro, l'ideale morale dell'umanità"? L'incongruenza di queste proposizioni si capisce subito alla luce di un'analisi logica che mostri il modo in cui un ideale astratto – l'Idea, la Razionalità, la Morale, la Libertà – viene trattato come un *soggetto* capace di agire concretamente. Non c'è bisogno di molte parole per stigmatizzare lo storicismo idealista mostrando che è una forma di metafisica destituita di ogni pretesa di scientificità.

La mia interpretazione della storia quale processo di liberazione non ricade in questa aberrazione. Tanto per cominciare, mi attengo scrupolosamente alla delimitazione temporale posta da Marx ed Engels: "fino a questo momento". È soprattutto un'interpretazione della storia passata, non una profezia di quella futura. Se in passato abbiamo assistito a un'evoluzione liberatoria, nulla garantisce che così possa continuare ad andare in futuro, anche se si può formulare una ragionevole aspettativa. Ma un'aspettativa non è una previsione. Non c'è nessuna ragione metafisica per cui la storia debba avere un senso, quale che sia. E l'unica verità assoluta che possiamo formulare intorno alla direzione della storia è che in ogni momento si può aprire una biforcazione tra liberazione e barbarie.

Resta aperta la domanda: perché in passato è andata così? Dopo tutto, nella miriade di lotte condotte dagli oppressi nei secoli passati, gli obiettivi non sempre erano esplicitati in termini di libertà. Normalmente erano formulati come specifiche rivendicazioni economiche o politiche. E se è lecito supporre che tutti gli obiettivi economici e parte di quelli politici mirano ad accrescere il benessere delle persone, allora si potrebbe sostenere che tutta la storia delle lotte di classe passate è stata una storia di tentativi volti ad espandere il benessere dei poveri, ovvero, se i poveri sono tali perché sfruttati, una storia di tentativi di ridurre lo sfruttamento.

Entrambe queste visioni sono problematiche. Se è plausibile sostenere che il lavoratore afroamericano medio di oggi è più libero di quello di due secoli fa, o che il bracciante italiano di oggi lo è più di quello di due millenni fa – plausibile se non altro perché i lavoratori moderni non sono schiavi – è più difficile poter sostenere che i due soggetti contemporanei godono di un maggior benessere. Il benessere

è definito come capacità di ottenere una qualche gratificazione dal consumo dei beni e quindi dipende dai desideri degli individui cioè, nel gergo degli economisti, dalle loro preferenze. E certamente le preferenze dell'italiano medio di oggi sono molto diverse da quelle di due millenni fa. Quindi come si fa a escludere la possibilità che il benessere sia diminuito invece che aumentato? Né le cose cambierebbero se volessimo valutare il progresso storico in termini di sfruttamento, quale può essere misurato da un saggio di plusvalore, un rapporto tra plusvalore e lavoro necessario. Anche osservando che la storia delle lotte sociali e delle innovazioni tecnologiche ha portato a ridurre il tempo di lavoro e incrementare il reddito guadagnato dai lavoratori, si deve ammettere che uno strepitoso aumento della produttività ha fatto aumentare anche il plusvalore. E non si può essere sicuri che abbia contribuito a ridurre il saggio di sfruttamento.

Problemi del genere non sorgono quando si vuole definire il progresso storico in termini di libertà, perché questa grandezza, nella concezione che prevale oggi tra gli scienziati sociali, detiene caratteristiche di oggettività e misurabilità tali da rendere possibili confronti interpersonali e intertemporali, almeno in linea di principio.

Una definizione accurata della libertà è sviluppata nel capitolo 3. Ma intanto è necessario fornirne subito una semplice. La libertà di un determinato individuo è l'insieme delle sue possibilità di scelta, cioè delle cose che può decidere di fare, dati i vincoli cui deve sottostare. È un *insieme* d'opportunità. Come tale è misurabile, e quindi è possibile effettuare confronti. Ad esempio, si può dire inequivocabilmente che un individuo che vive sotto un regime dittatoriale è meno libero di uno che vive in un regime liberale perché, poniamo, nel primo regime non c'è libertà di organizzazione e quindi, *ceteris paribus*, nel secondo può fare cose, come iscriversi a un partito o a un sindacato, che nel primo non può fare. Oppure si può dire che un individuo ricco è più libero di uno povero perché può scegliere di comprare cose che il secondo non può permettersi. La libertà è una grandezza oggettiva in quanto l'insieme di tutte le cose che un individuo può fare è determinato ex ante rispetto alla decisione di fare qualcosa. Dipende dai fattori materiali, economici, giuridici che delimitano ogni specifico insieme d'opportunità. Non dipende dalle preferenze, i desideri, le capacità di calcolo degli individui.

Essendo la libertà determinata da vincoli oggettivi, il suo concetto è particolarmente utile quale strumento d'interpretazione della storia e dell'azione politica. È possibile generalizzare il senso di molti obiettivi delle lotte rintracciandone la funzione di espansione della libertà. Un aumento salariale può essere letto come strumento di liberazione perché allenta un vincolo di reddito. Una riduzione dell'orario di lavoro si

risolve in aumento del tempo libero per un lavoratore che sottostà a un sistema produttivo oppressivo. Una riduzione delle corvée dei servi della gleba o una riforma agraria che distribuisce terra ai contadini si possono leggere anch'esse come provvedimenti che espandono la libertà. Lo stesso discorso si può fare per molte lotte civili. Una legge che consente il divorzio mira a espandere l'insieme d'opportunità di tutti gli individui sposati perché aggiunge un'opzione ai loro insiemi d'opportunità. Una legge che impone l'obbligo scolastico ai minori – e che quindi limita la loro libertà presente – mira a espandere la loro libertà futura poiché gli fornisce gli strumenti necessari per fare certe scelte, ad esempio leggere libri. In questo modo, quasi tutte le lotte degli oppressi possono essere interpretate come lotte di liberazione. E si può sostenere che l'espansione della libertà è il senso di molti obiettivi delle lotte sociali.

Non è detto che tutti i contestatori e i ribelli siano consapevolmente motivati dalla libertà. A volte accade, ma non sempre e non in generale. Allora come si fa a dire che la liberazione costituisce il senso delle lotte? Escludiamo subito l'idea crociana che la libertà spiega la storia in quanto è “l'ideale morale dell'umanità”. La libertà non è un valore morale universale. Non lo è nei singoli individui che lottano per obiettivi concreti, quali aumenti salariali e riduzioni di orario lavorativo, che sono chiaramente determinati da interessi personali e non da preferenze etiche. Certo non si può escludere che gli individui e i gruppi d'individui siano motivati anche da aspirazioni morali. Ma non c'è ragione di aspettarsi che tutti abbiano gli stessi principi, anche solo in termini di libertà. E quindi, seppure l'interprete può generalizzare molti obiettivi concreti delle lotte enucleandone il contenuto implicito di liberazione, non può però vedere in questa un'universale motivazione morale dei rivoluzionari.

Si può dire allora che gli individui lottano almeno inconsciamente per la liberazione? Questo forse sì, si può dire. Lo si può fare se si riesce a trovare una motivazione profonda della partecipazione individuale alle lotte che abbia implicazioni pratiche in termini di libertà.

Quando ci si mette alla ricerca di motivazioni profonde dell'agire si corre il rischio di cadere in una qualche forma di antropologia metafisica. Lo si fa nel momento in cui si definisce assiomaticamente la “natura umana”, come fanno ad esempio due delle più diffuse ontologie sociali contemporanee, quella secondo cui gli esseri umani sarebbero naturalmente dotati di senso morale e quella secondo cui sarebbero atomi sociali egoisti e razionali.

Nell'approccio che seguo in questo libro non postulo nessun assioma antropologico. Più che di “natura umana” preferisco parlare di “bisogni degli individui”. E per definirli mi avvalgo dei risultati della

ricerca empirica. Un importante filone d'indagine in psicologia della motivazione ha portato ad accertare che gli individui sono mossi dalla voglia di soddisfare dei bisogni edonici (come il consumo e la sicurezza) ed eudemonici (come l'autonomia, l'autorealizzazione e la socialità). Insisto: non si tratta di assiomi. Sono proposizioni giustificate induttivamente. Dunque non hanno nessun carattere di universalità e necessità. Non è detto che tutti gli esseri umani si comportino così, né che si siano sempre comportati così, né che continueranno a comportarsi sempre così. Risulta semplicemente che quei tratti caratteriali sono presenti nella stragrande maggioranza degli esseri umani di oggi.

A questo punto, visto che sono alla ricerca di un'interpretazione della storia, sono costretto a fare un'ipotesi sotto forma di generalizzazione: che nella storia passata la stragrande maggioranza degli esseri umani si siano comportati così. È l'unica concessione che faccio alla metafisica – una metafisica debole, comunque, e giustificata solo metodologicamente, cioè con il metodo cui ricorreva Marx quando postulava che l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia.

Il bisogno umano che mi dà la chiave di lettura per interpretare la storia quale processo di liberazione è il bisogno di *autonomia*. Questa è definita come la condizione in cui si trova l'individuo che decide un'azione volontariamente e consapevolmente. È definita *ex post* rispetto a una decisione, ed è uno *stato psicologico*. Non va confusa con la libertà, che è un *insieme d'opportunità*. La libertà riguarda tutte le cose che un individuo può decidere di fare, l'autonomia riguarda la decisione di fare una cosa particolare.

C'è tuttavia un collegamento tra il bisogno di autonomia e la lotta per la libertà. Infatti i vincoli che gli insiemi d'opportunità pongono alle scelte possono essere vissuti da un individuo come eccessivamente restrittivi. Il soggetto vorrebbe fare delle cose ma le regole o i valori determinati dai vincoli glielo impediscono. Quindi sente di non essere autonomo, di non poter compiere le azioni che vorrebbe. Si sente oppresso. La probabilità che l'individuo sviluppi questo sentimento sarà tanto più alta quanto più ristretti sono gli insiemi d'opportunità e quanto più forte è il bisogno di autonomia. Un individuo che può non percepire direttamente la limitatezza del proprio insieme d'opportunità, può tuttavia trovarsi a vivere in uno stato di scontento a causa della difficoltà a soddisfare il bisogno di autonomia. E può ricevere da tale stato una motivazione ad agire e lottare per liberarsi. Ciò perché effettivamente i vincoli alle opportunità di scelta spesso limitano la possibilità di agire autonomamente, soprattutto quando sono vincoli molto forti, come accade tra le classi sociali oppresse, sfruttate e impoverite. Un certo sabato vorrei andare a vedere la partita della mia squadra del

cuore, una decisione che sicuramente prenderei in modo autonomo, però non posso prenderla perché una minaccia del padrone mi costringe a fare gli straordinari. Ciò mi predispone a lottare per ridurre l'orario lavorativo e abolire gli straordinari, chiaramente una lotta volta a espandere il mio insieme d'opportunità. Non solo, ma potrei decidere autonomamente insieme ai compagni di lavoro di fare sciopero proprio quel sabato. In tal modo espanderei immediatamente le mie opportunità di scelta rompendo dei vincoli, e mi metterei in condizione di decidere autonomamente di andare a vedere quella partita. Per di più, se la lotta fosse vincente espanderei il mio insieme d'opportunità futuro. L'individuo che rompe i vincoli rifiuta i valori e le norme che limitano la propria libertà di scelta, così espandendola, e può prendere decisioni autonome basate su nuovi valori e nuove norme.

I concetti di "libertà" e "autonomia" vengono spesso confusi nel linguaggio comune. Ciò accade perché nell'esperienza pratica dei movimenti di liberazione si verificano due fenomeni che sono l'uno la condizione dell'altro: la libertà di scelta si espande perché gli individui decidono di trasgredire le norme e i valori vigenti nelle specifiche azioni in cui vogliono essere autonomi; e gli individui possono agire autonomamente in quanto non rispettano i vincoli posti da quelle norme e quei valori. Ma i due concetti vanno distinti, altrimenti non si capisce cosa accade nei movimenti di liberazione. È il bisogno insoddisfatto di autonomia che può far percepire l'oppressione e quindi può generare la spinta ad agire. Quando si prende una decisione autonoma il bisogno è soddisfatto; quando non è possibile soddisfarlo la frustrazione può trasformarsi in motivazione ad agire per liberarsi.

Il libro si apre con due capitoli che espongono i fatti da spiegare, cioè i regimi di oppressione e i movimenti di liberazione verificatisi storicamente. Benché siano scritti nello stile della narrazione storica non sono capitoli di storia. Non mirano a ricostruire una storia dei sistemi d'istituzioni e delle lotte di liberazione. Si limitano a fornire dei casi esemplari che illustrano dei concetti. Peralto i casi li ho selezionati anche sulla base della quantità d'informazioni che sono riuscito a raccogliere, e quindi sulla base delle ricerche che sono state fatte. Ciò spiega perché sono viziati da un pregiudizio eurocentrico, una pecca che considero poco grave solo perché non sono mosso da ambizioni storiografiche.

Nel primo capitolo tratto di quattro sistemi di oppressione e sfruttamento, e lo faccio concentrando l'attenzione su tre istituzioni che regolano i rapporti di lavoro, *schiavitù*, *servitù* e *lavoro salariato*, e una, il *patriarcato*, che regola il rapporto tra i generi. Le prime tre erano prevalenti in quelli che Marx chiamava "modi di produzione" – "antico", "feudale" e "capitalistico". La quarta è stata sempre presente

nella storia dell'umanità, assumendo forme diverse nelle diverse epoche storiche ma senza che venissero mai alterati i caratteri fondamentali del rapporto regolato dal "contratto sessuale", l'istituzione con cui viene determinata la divisione del lavoro e del potere tra i generi. In questo capitolo inoltre tratto anche dello stato come apparato politico presente in tutti i modi di produzione con la duplice funzione di dare forza di legge alle istituzioni prodotte dalla società civile e di fornire a questa beni e servizi che i privati non sono in grado di produrre. Poi, per spiegare perché lo stato e i rapporti sociali che sanziona sono governati da ceti d'individui interessati al potere, faccio un primo excursus nella psicologia, cioè nelle ricerche sulla personalità narcisista. Infine propongo una ricostruzione schematica delle varie forme di sfruttamento che sono rese possibili dalla combinazione di tre tipi di sistemi istituzionali: quelli che regolano il rapporto di lavoro, l'appropriazione delle risorse e lo scambio dei beni; cioè i contratti relazionali, i diritti di proprietà e le forme di mercato.

Il secondo capitolo presenta il contraltare dei fatti ricostruiti nel primo, ed ha lo scopo d'illustrare con degli esempi significativi le lotte sociali condotte dagli oppressi nei vari regimi istituzionali. Quindi racconterò alcune rivolte di schiavi, alcune rivolte di contadini e alcune rivolte di operai, per concludere con la narrazione delle lotte condotte dalle donne contro il patriarcato. Mentre il primo capitolo è centrato sui temi dell'oppressione e dello sfruttamento, il secondo si focalizza su quelli della libertà e dell'autonomia, nei quali si esprime la soggettività degli oppressi. In questi primi due capitoli tali concetti li uso per lo più facendo ricorso al senso comune e quindi senza approfondirne le definizioni. Cosa che faccio nei capitoli della seconda parte, dedicati alle teorie della libertà e dell'autonomia.

Nel terzo capitolo, dopo aver richiamato una concezione marxiana e gramsciana della libertà intesa come possibilità di scelta, definisco gli insiemi d'opportunità nei termini delle condizioni che possono limitare le scelte. Mi soffermo dapprima sui vincoli economici costituiti dal reddito, la ricchezza e i prezzi dei beni. Poi tratto dei vincoli istituzionali posti da obblighi e proibizioni. Successivamente mi soffermo sui diritti a prestazioni sociali e mostro che lo stato può contribuire a espandere la libertà, soprattutto dei cittadini più svantaggiati, assicurando il godimento gratuito o a prezzi sussidiati di certi "beni sociali" – un termine generale che include i beni pubblici, i beni meritori e le risorse comuni, ad esempio le strade, la sanità e l'ambiente. Anche la disponibilità di tempo libero pone dei limiti alla capacità di scegliere. Quindi spiego come i vincoli di tempo possono intersecarsi con quelli di reddito nel delimitare gli insiemi d'opportunità. Infine affronto il tema della libertà di scelta nella sfera produttiva, mostrando il modo in

cui può essere limitata dalle forme di mercato e dalle tecniche disponibili. Nel terzo capitolo lo faccio in modo piuttosto semplificato, concentrandomi sulla libertà di scelta nell'attività produttiva di un lavoratore autonomo. Nel capitolo finale del libro estenderò l'analisi all'impresa capitalistica e a quella cooperativa.

L'autonomia la studio nel quarto capitolo, dove la definisco come la condizione del soggetto che prende una decisione consapevolmente e volontariamente. Traccio alcune condizioni motivazionali che rendono possibili decisioni autonome in gradi diversi. C'è piena autonomia quando l'individuo è mosso da motivazioni intrinseche, cioè dalla soddisfazione che ottiene dall'atto stesso in cui realizza una decisione, e inoltre ha deciso lo scopo e i fini dell'azione e fatto propri i valori e le norme che la regolano. Gradi più bassi di autonomia si hanno quando non sono presenti motivazioni intrinseche e quando l'individuo non ha fatto propri i valori. Siccome l'autonomia richiede la consapevolezza delle decisioni e quindi l'attivazione di facoltà cognitive, ci si aspetta che il soggetto agisca in modo razionale. Non si tratta però di una razionalità olimpica, del tipo che massimizza i risultati. L'economia sperimentale e quella comportamentale hanno dimostrato che la razionalità umana è limitata e che gli individui tendono a risultati soddisfacenti piuttosto che ottimali. La ricerca neurologica poi ha dimostrato che quasi sempre le decisioni sono assistite dalle emozioni oltre che dalle facoltà cognitive. Quindi sviluppo la seguente tesi: l'autonomia di un individuo si risolve in atti volontari e consapevoli innescati da decisioni che si avvalgono sia delle facoltà cognitive che di quelle emotive.

Nella terza parte del libro studio l'azione collettiva e la suddivido in due tipologie: l'azione collettiva ordinaria e l'azione collettiva rivoluzionaria. La prima, che affronto nel capitolo 5, la definisco nei termini della partecipazione individuale alle azioni che servono per far funzionare un dato sistema istituzionale. Gli individui definiscono la propria personalità come identità sociale e lo fanno attraverso un processo che è allo stesso tempo di socializzazione e d'individuazione. In tale processo assimilano i valori e le norme sociali e quindi tendono a partecipare volontariamente ad azioni collettive quali quelle di pagare le tasse, andare a votare eccetera. Avendo assimilato i valori e le regole del sistema sociale, partecipano per lo più in modo autonomo, ma si tratta di autonomia adattiva, l'autonomia di un soggetto che si adatta ai vincoli posti dal sistema. Una condizione psicologica della partecipazione individuale risiede nella tendenza a percepire la società come oggetto d'amore, il che presuppone che l'individuo riceva una certa quantità di soddisfazione dalla partecipazione. Dunque si pone un problema: perché partecipano volontariamente anche gli individui che dalla società ricevono poca soddisfazione e anzi sono fatti oggetto di

oppressione, alienazione e sfruttamento? Per rispondere a questa domanda faccio un altro excursus nella psicologia, e argomento che la maggior parte degli individui oppressi ricorre a vari congegni difensivi per mettersi in grado di sopportare la frustrazione generata dall'oppressione. In tal modo riescono a reprimere o rimuovere i sentimenti di rabbia sociale e a considerarsi abbastanza soddisfatti. Lo scontento e la rabbia sociale però non vengono cancellati, ma restano latenti e persistono come un potenziale di sovversione che può esplodere in certe circostanze particolari. La rimozione e la repressione dei sentimenti di rabbia sociale possono spingere gli individui a entrare in uno stato d'animo più o meno depresso proprio mentre si convincono di essere abbastanza soddisfatti del proprio lavoro e della propria vita. La rabbia sociale viene nascosta alla coscienza in forza di un'*attribuzione interna* della responsabilità delle emozioni negative provate dall'individuo. L'*attribuzione interna* genera un *senso di colpa* che porta alla depressione mentre rende la frustrazione latente.

Quando la frustrazione raggiunge certi livelli, alcuni individui tendono ad assumere atteggiamenti più critici nei confronti del sistema istituzionale e dei soggetti politici e sociali che lo governano. È così che si scatenano i movimenti di liberazione. Questo è il tema del capitolo 6, il clou dello spettacolo, il capitolo più importante del libro. E sarei quasi tentato di dire che i precedenti cinque capitoli sono una lunga premessa agli ultimi tre, quelli che trattano della rivoluzione, cioè di come si forma un movimento di liberazione e di come si potrebbe strutturare un sistema istituzionale post-rivoluzionario. Cruciale, tra i fattori psicologici che favoriscono la formazione di un movimento di liberazione, è il modo di elaborare la depressione. Nel capitolo 6 tratto di un tipo di depressione di natura diversa da quella esposta nel capitolo 5. Non è più la depressione causata da *senso di colpa*, bensì la depressione causata da *senso d'impotenza*. L'individuo integrato può reagire alla malinconia usando delle strategie di svelamento, cioè di rievocazione e ricostruzione degli episodi e delle emozioni deprimenti. Il fine è di liberarsi del senso di colpa identificando gli induttori esterni delle emozioni, cioè attivando un'*attribuzione esterna* di responsabilità. In questo modo la rabbia sociale accede alla coscienza, cosicché la frustrazione cessa di essere latente. Se l'individuo non fa nulla per cambiare il mondo esterno che ha causato la sofferenza, l'emersione della rabbia ha l'effetto di sostituire il senso di colpa con un senso d'impotenza. La depressione cambia natura, ma resta. Però la presa di coscienza delle sue cause oggettive crea le condizioni per un aumento dell'autostima e del coraggio che possono spingere l'individuo all'attivismo. A questo punto diventa possibile fare un passo avanti e adottare una strategia di liberazione. Un passo

del genere però è difficile che l'individuo lo faccia da solo. Per liberarsi è necessario mobilitare risorse psichiche che accrescano l'autostima e il coraggio, e quindi è più facile farlo insieme ad altri. Dentro un movimento di liberazione, la forza della massa fa crescere il coraggio e i feedback sociali fanno crescere l'autostima. Viene attivato un fenomeno psichico noto come "esperienza di flusso". Per la precisione, un movimento di liberazione genera un "flusso sociale" che coinvolge e stravolge gli individui incoraggiandoli a lottare per cambiare il mondo e per cambiare se stessi. Nel movimento poi vengono sperimentate forme nuove di convivenza, di regole e di valori che anticipano un mondo migliore.

La quarta e ultima parte del libro delinea alcune istituzioni di Liberalia, un modello "utopico" di organizzazione sociale, economica e politica che potrebbe oggi realizzarsi in seguito a una rivoluzione liberatrice. È un'utopia di tipo molto particolare. Non descrive il fine ultimo della storia. E non è neanche un disegno normativo, dal momento che non è dedotta da principi di giustizia universali. È un'utopia nel senso più limitato di *progetto politico* – un progetto concepibile sulla base di una spinta delle lotte degli oppressi per espandere la libertà. Descrive un tipo di organizzazione sociale che non esiste, ma che è possibile conquistare *qui e ora*, data la tecnologia disponibile, e al quale manca per realizzarsi solo l'azione rivoluzionaria, insomma – per dirlo con Machiavelli – un ideale di "quello che ragionevolmente potrebbe essere".

Nel capitolo 7 mi concentro su alcune istituzioni *politiche* di questa utopia: le istituzioni che fondano il suo sistema democratico. Definisco dapprima le caratteristiche teoriche della democrazia diretta, e lo faccio sulla base del famoso *teorema di May*. Il teorema postula alcune condizioni di equità – come quella di uguaglianza di tutti i decisori e quella di neutralità di tutte le opzioni decisionali – che sono necessarie per assicurare l'autonomia politica di ognuno. Poi affronto alcune problematiche poste dalla democrazia rappresentativa, la principale delle quali riguarda la responsabilità dei rappresentanti verso i rappresentati. Sostengo che per assicurare l'autonomia politica di tutti i cittadini bisogna che tutti possano eleggere i propri rappresentanti. Il che richiede un sistema elettorale proporzionale. Poi bisogna che i rappresentanti siano responsabili verso i propri specifici elettori sulla base d'istruzioni formali. Il che implica un vincolo di mandato. Infine bisogna che i rappresentati possano controllare effettivamente i propri rappresentanti. Il che comporta che siano dotati di un diritto di revoca. Una volta delineati teoricamente i tratti salienti della *vera democrazia*, faccio un breve excursus storico per mostrare che non è stata mai, non dico realizzata, ma neanche ben approssimata in nessuno stato. Infine entro in alcuni dettagli delle

istituzioni democratiche di Libertalia per mostrare cosa si può fare per realizzare la vera democrazia. In particolare mostro come si possono usare le moderne tecnologie dell'informazione e della comunicazione per instaurare una forma di e-democrazia capace di assicurare una vera autonomia politica a tutti i cittadini di uno stato moderno.

L'ultimo capitolo tratta di alcune istituzioni *economiche* di Libertalia. Parte dall'ipotesi che la maggioranza dei cittadini abbia voluto inserire nella costituzione alcuni diritti di prestazione nella sfera delle attività economiche e abbia voluto assegnare allo stato il compito di espandere la libertà, di eliminare lo sfruttamento e di creare le condizioni che consentano ai cittadini di agire più autonomamente possibile nella produzione e nel consumo. La più importante istituzione è l'impresa cooperativa. Serve soprattutto ad assicurare l'autonomia decisionale dei produttori e a espandere la loro libertà. Elimina lo sfruttamento nella produzione in quanto assegna ai lavoratori tutto il valore da essi prodotto. E aumenta l'efficienza produttiva rispetto alle imprese capitalistiche in quanto consente di gestire meglio le asimmetrie informative. Nella sfera degli scambi lo stato agisce innanzitutto regolando il funzionamento dei mercati con severe leggi antitrust che mirano ad approssimare il funzionamento della concorrenza perfetta, in modo da minimizzare lo sfruttamento determinato dal potere di mercato. Inoltre esercita una forma debole di programmazione che si avvale di vari strumenti di politica economica – fiscale, monetaria, sociale, industriale – finalizzati al raggiungimento della piena occupazione, all'orientamento del progresso tecnico verso finalità socialmente benefiche, allo sviluppo equilibrato della struttura industriale. È una forma debole perché la facoltà di fare le scelte produttive e di scambiare i prodotti nel mercato è assegnata alle singole imprese. Infine lo stato opera per offrire ai cittadini beni sociali in modo da espandere la loro libertà. L'offerta dei beni sociali a prezzi nulli o sussidiati crea le condizioni che consentono a ognuno di riceverne la quantità necessaria per soddisfare i propri bisogni. Il loro finanziamento con l'imposizione progressiva fa sì che ognuno contribuisca alla loro produzione più che proporzionalmente rispetto alle proprie capacità.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare gli amici e i colleghi che hanno letto parti del libro mentre era in gestazione e mi hanno permesso di migliorarlo fornendomi critiche e suggerimenti. Particolarmente utili mi sono stati i commenti di Stefano Bartolini, Marina Boscaino, Daniela Danna, Daria Frezza, Mariolina Graziosi, Ugo Pagano, Franco Russo, Fiammetta Salmoni, Gaia Screpanti, Francesco Tocci, Ermanno Tortia, Stefano Vannucci. Ovviamente nessuno di loro è responsabile per gli eventuali errori.

Prima Parte

FATTI

CAPITOLO 1

REGIMI D'OPPRESSIONE

Questo capitolo propone una schematica ricostruzione dei sistemi di oppressione osservati nella storia. L'oppressione è funzionale allo sfruttamento, che è perpetrato innanzitutto nel processo produttivo. In sostanza sono tre i tipi di rapporto di lavoro oppressivi verificatisi storicamente: il lavoro schiavile, il lavoro servile e il lavoro salariato. A questi bisogna aggiungere una relazione sociale di oppressione e sfruttamento che va ben oltre il rapporto di lavoro: il patriarcato.

Nella schiavitù il lavoratore è considerato una cosa e fatto oggetto di appropriazione privata. Il potere del proprietario è totale e può arrivare fino al punto di dare la morte. In effetti, la “paura della morte, signora assoluta” – come dice Hegel – è la condizione psicologica dell'obbedienza dello schiavo. Normalmente lo schiavo viene nutrito e accudito in modo da preservarne l'efficienza produttiva. I suoi consumi sono consumi necessari, s'intende: necessari per mantenerlo in condizioni di buon funzionamento. Tutto ciò che lo schiavo produce appartiene al padrone. La differenza tra il prodotto del suo lavoro e i suoi consumi necessari costituisce il sovrappiù che resta al padrone alla fine del processo produttivo. Alla base dello sfruttamento sta dunque l'oppressione nel processo produttivo, il potere del padrone.

La condizione servile si differenzia da quella schiavile¹ in una caratteristica giuridica essenziale: il servo non è un oggetto di proprietà del padrone. È però legato a lui da vari obblighi (decima, corvée, banalità), obblighi che accetta in cambio della concessione dell'uso della terra e di altri mezzi di produzione. L'estrazione di un sovrappiù si realizza con l'adempimento degli obblighi servili. Con la corvée il servo svolge attività lavorativa nei campi riservati all'uso padronale, con la

¹ Un chiarimento terminologico è necessario. Nella Roma repubblicana il termine usato per “schiavo” era *servus*. La parola ha subito uno slittamento semantico verso il concetto di “servo” nel tardo impero, quando si affermò una tendenza a liberare gli agricoltori schiavi mantenendoli però alle dipendenze dei padroni in condizioni di lavoro appunto servile. Il termine “schiavo”, *sclavus*, *slavus*, si diffuse verso la fine del primo millennio, quando Ottone I di Sassonia e i suoi successori importarono in Germania molti schiavi dalla Slavonia.

decima paga una parte del prodotto del proprio lavoro. Nell'Europa medievale le bannalità erano degli obblighi di svolgere servizi a favore del feudatario: albergaria, alloggio dei guerrieri, trasporto di materiali, turni di guardia eccetera. A partire dal quattordicesimo secolo molti obblighi bannali furono trasformati in pagamenti di tributi, tasse, taglie e simili.

In situazioni di lavoro standardizzato e regolato da usi e consuetudini tradizionali, molti proprietari terrieri possono trovare conveniente trasformare il lavoro schiavile in lavoro servile, se non altro perché in tale maniera riducono il costo del controllo nel processo produttivo. Il servo si controlla da sé nel produrre le proprie sussistenze e i redditi pagati come decime e tasse, e il padrone riesce a estrarre un sovrappiù in forme organizzative che non richiedono l'impiego di un articolato e costoso apparato di controllo. Il vero problema nello sfruttamento della servitù è che in certe circostanze il servo potrebbe trovare conveniente cambiare padrone o emigrare in città. Di qui la necessità di esercitare un potere di coercizione per impedire l'abbandono della terra. L'istituzione che ha assicurato tale potere ha assunto tradizionalmente la forma di "servitù della gleba", un'istituzione in forza della quale il servo è legato alla terra che ha in uso e non può abbandonarla senza il consenso del padrone.

La forma di coercizione tipica del rapporto di servitù viene meno nel lavoro salariato. Con questo tipo di rapporto il lavoratore è considerato un soggetto giuridico dotato di piena libertà contrattuale: può decidere di sottoscrivere o rescindere il contratto di lavoro in qualsiasi momento. L'aumento di autonomia decisionale nella sfera giuridica è tuttavia compensato da una perdita di libertà nel processo produttivo. Il lavoro salariato infatti consiste in lavoro subordinato. Con la sottoscrizione del contratto il lavoratore assume un obbligo di obbedienza nel processo produttivo: in cambio di un salario fissato contrattualmente, s'impegna a obbedire ai comandi del datore di lavoro per un certo numero di ore al giorno. I padroni preferiscono questo tipo di rapporto di lavoro quando si sviluppa, col capitalismo, l'industria moderna e la concorrenza tra le imprese. Il processo produttivo è sottoposto a continui cambiamenti in relazione all'innovazione tecnologica, principale strumento di competizione. Quindi la produzione richiede l'uso di un'attività lavorativa pronta ad adattarsi continuamente al cambiamento delle forme organizzative, dei tempi di lavoro, delle qualifiche, delle conoscenze.

Sulla base della distinzione di questi tre tipi di rapporto di lavoro, Marx ha individuato quattro diversi modi di produzione che ha definito: asiatico, antico, feudale e capitalistico. Il modo di produzione capitalistico, quello basato sul lavoro salariato, si è affermato pienamente

con la rivoluzione industriale. Il modo di produzione feudale si è affermato nell'Europa medievale ed è basato sul lavoro servile. Il modo di produzione antico è basato sul lavoro schiavile come proprietà privata ed è quello che si è affermato in età classica, ad esempio nella civiltà greco-romana. Il modo di produzione asiatico, che sembrerebbe essere stato in vigore nelle antiche civiltà della Mesopotamia, dell'India, della Cina e dell'Egitto, è un sistema istituzionale in cui la proprietà individuale è assente e il lavoro è mobilitato da un sovrano assoluto nella forma di *lavoro coatto*, una combinazione di *schiavitù* e *servitù* di stato².

È vero però che tutti e tre i tipi di relazione sono sempre stati praticati simultaneamente in tutte le epoche storiche. Ad esempio il lavoro salariato, nella istituzione giuridica nota come *locatio operarum*, era ampiamente usato nel mondo romano, nel quale in effetti l'impresa capitalistica era viva già almeno in epoca tardo-repubblicana. Ugualmente praticata, nella figura giuridica del *colonato*, era la servitù. Era in uso già da tempo quando fu regolamentata alla fine del terzo secolo dall'imperatore Diocleziano. D'altra parte è noto che nelle situazioni più avanzate della società tardo-medievale (ad esempio nelle città dell'Italia Centro-settentrionale, in quelle della Lega Anseatica e in quelle delle Fiandre), accanto alla servitù della gleba nelle campagne si sviluppò il lavoro salariato nell'industria e nel commercio. Ed è altrettanto noto che anche la schiavitù era ampiamente praticata nel Medio Evo, soprattutto come lavoro "domestico" femminile e come forza motrice nelle galee. Infine, per fare un salto nel mondo contemporaneo, accanto alla forma prevalente del lavoro salariato nell'industria capitalistica, si pratica ancora una qualche forma di schiavitù più o meno illegale, oltre al traffico di esseri umani, ad esempio nello sfruttamento della prostituzione, in certi tipi di lavoro forzato nell'edilizia e nell'agricoltura, nel lavoro forzato infantile e nel matrimonio forzato. Quanto al lavoro servile, una forma simile sopravvive oggi nel rapporto mezzadrile.

Più pervasivo e più arcaico del capitalismo e dei modi di produzione asiatico, antico e feudale è il patriarcato. Il quale, come forma di oppressione e sfruttamento delle donne da parte degli uomini, è presente

² Schematicamente, il modo di produzione asiatico, che Marx ha solo tratteggiato per grandi linee, è caratterizzato dalle seguenti condizioni: 1) la terra appartiene al sovrano; 2) i contadini, organizzati in villaggi autosufficienti, gestiscono la terra in possesso collettivo; 3) il sovrano e la casta amministrativa impongono il lavoro totalmente coatto per costituire l'esercito e costruire grandi opere pubbliche (piramidi, fortificazioni, canali d'irrigazione ecc.); 4) un'altra parte di lavoro è parzialmente coatto e consiste in corvée imposte ai contadini sotto forma di pluslavoro erogato oltre la produzione delle sussistenze.

in tutti e quattro i modi di produzione. La donna è oppressa soprattutto in forza di un confinamento nella sfera del lavoro domestico, attuato per mezzo di una istituzione sociale che Carole Pateman ha definito “contratto sessuale”. Il *contratto sessuale* genera un tipo di rapporto di “lavoro” che ha assunto forme diverse nel corso della storia, in alcuni casi essendo assimilabile alla schiavitù, in altri alla servitù. In tutti i casi comunque resta il fatto che, data la ripetitività del lavoro e la relativa staticità dei metodi produttivi, la libertà di scelta della casalinga è estremamente limitata. Per questo, una volta che la donna ha accettato, col matrimonio, di farsi relegare nel lavoro domestico, ottiene una certa autonomia decisionale. D'altronde, avendo accettato volontariamente tale funzione, e magari essendosi impegnata a svolgerla perfino con amore, non ha bisogno di essere controllata nel processo lavorativo familiare: si controlla da sola.

Il patriarcato è stato ampiamente studiato dalle femministe fin dai primordi del movimento di liberazione delle donne, verso la fine del '700. Ma i contributi più profondi e radicali alla critica del patriarcato e alle lotte di liberazione delle donne sono emersi durante la “seconda ondata” del movimento, negli anni '70 del Novecento. La “terza ondata” invece, quella verificatasi nel ventennio a cavallo del passaggio di millennio, è stata interessante per gli approfondimenti filosofici, avendo contribuito a mettere in chiaro che alla base dell'oppressione delle donne non c'è un'essenza naturale dei generi e che perfino le scelte sessuali sono culturalmente costruite.

Tutte le istituzioni sociali dell'oppressione – schiavitù, servitù, lavoro salariato, patriarcato – e i valori che gli danno senso, sono normalmente strutturate in un complesso al vertice del quale c'è lo stato. Questo quindi deve essere considerato l'apparato istituzionale supremo di ogni sistema di oppressione. Non a caso le lotte di liberazione, quando vanno al cuore dei problemi tendono a travalicare i limiti strettamente economici delle rivendicazioni e ad assumere valore politico, cioè di lotta contro lo stato. In questo capitolo tratto l'argomento soprattutto per focalizzare due questioni: il ruolo dei ceti politici nella gestione dello stato e il grado di indipendenza sociale dei soggetti che prendono decisioni politiche.

Il ceto politico è l'insieme degli individui che praticano la politica come professione. Le tradizionali categorie economiche sono inadeguate per spiegare il comportamento dei politici e il loro interesse di ceto. Lo sono quelle d'impostazione utilitarista, il principio della massimizzazione dell'utilità o del profitto non cogliendo il nocciolo delle motivazioni che sottostanno alle scelte dei politici di professione. E lo sono quelle di tipo socialista, non essendo possibile assimilare la “classe politica” alla borghesia in termini di controllo del processo

produttivo e della distribuzione del plusvalore.

Osservazioni interessanti sui politici di professione vengono dalla sociologia politica, specialmente dalla ricerca che si rifà ai contributi di Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Charles Wright Mills, i quali identificano questo ceto sociale sulla base di un interesse individuale all'accumulo di potere. Come si spiega la sete di potere dei politici di professione? Qui viene in soccorso la psicologia, nell'ambito della quale si è sviluppato nell'ultimo mezzo secolo un fiorente filone di ricerca sul tema del narcisismo. Sembra infatti che gran parte dei politici di professione siano dotati di una personalità narcisistica. Ma il narcisismo spiega anche le motivazioni e gli "interessi di classe" dei manager d'azienda oltre che gli atteggiamenti machisti che stanno alla base della violenza maschile sulle donne.

Infine, per chiudere questo capitolo proporrò una classificazione delle varie forme di sfruttamento che possono sorgere in diversi contesti istituzionali. Combinando le diverse modalità con cui si articolano tre parametri – rapporto di lavoro, forma di mercato e forma di proprietà – mostrerò che i meccanismi di sfruttamento possono essere molteplici. Sosterrò anche che, sotto le condizioni controfattuali della concorrenza perfetta e del lavoro autonomo e cooperativo, lo sfruttamento può essere eliminato. L'argomento lo riprenderò nel capitolo finale di questo libro, dove proporrò alcune riforme istituzionali capaci di realizzare un sistema economico che approssima le condizioni controfattuali.

Lo sfruttamento costituisce la spiegazione economica dell'oppressione: il potere che le classi dominanti esercitano su quelle assoggettate viene usato per costringerle a produrre un sovrappiù a beneficio delle prime. Ecco perché in questo capitolo do molta importanza allo sfruttamento. E poiché ancora non tratto della soggettività che muove gli oppressi alla ribellione, non parlo se non marginalmente della libertà e dell'autonomia. Per lo più ne parlo solo in quanto la loro perdita nel processo produttivo è una conseguenza del potere esercitato dagli oppressori.

La schiavitù

Secondo una definizione della Lega delle Nazioni del 1926, la schiavitù è "la condizione di una persona su cui vengono esercitati alcuni o tutti i poteri associati al diritto di proprietà". Lo schiavo è un lavoratore privo di ogni libertà di scelta. Lo è nella sfera produttiva perché le decisioni di produzione sono prese dal padrone. Lo è nella sfera dei

consumi perché è il padrone a decidere la composizione e i livelli del sostentamento. Non parliamo della libertà nella sfera politica. La condizione dello schiavo è la condizione di un individuo che non decide nulla della propria vita ma, in quanto essere umano capace di intendere e di volere, è tuttavia in grado di determinare almeno il fine della propria attività, il quale fine si riduce a quello di salvare la pelle. Peraltro è considerato responsabile della propria condotta, ed è soggetto a punizione ogni volta che disobbedisce agli ordini e trasgredisce le regole. Normalmente è anche succube di una qualche forma di soggezione ideologica, venendo indottrinato con la religione e i valori dei padroni così da rendergli difficile perfino la possibilità di concepire la liberazione. Lo schiavo è uno strumento materiale dell'esecuzione delle decisioni del padrone, un'appendice animata della sua volontà. L'autonomia decisionale del padrone, nel momento in cui si manifesta nella forma di comando su un essere umano, diventa potere. Di fronte all'obbedienza incondizionata dello schiavo si erge il potere assoluto del padrone. Ed è l'uso di questo potere che rende possibile lo sfruttamento.

Probabilmente la schiavitù nacque nella mezzaluna fertile in seguito alla rivoluzione agricola del neolitico. Con i metodi di coltivazione primitivi ad alta intensità di lavoro, la produzione agricola deve essere stata organizzata nell'ambito di clan più o meno ampi, essendo la manodopera fornita dai membri delle famiglie coadiuvati da qualche schiavo. Successivamente, quando gli insediamenti stanziali diedero origine alle prime città, si venne formando una classe dominante di proprietari terrieri interessata all'accumulazione della ricchezza fondiaria. Gli stati, come agenti pubblici delle classi dominanti, si proiettarono verso la conquista militare, l'acquisizione di nuove terre e la sottomissione di schiavi per coltivarle³.

Così, insieme alla crescita economica e demografica delle città, si verificò anche la crescita della popolazione che lavorava in condizioni di schiavitù. Si stima che all'epoca della guerra del Peloponneso (431-404 a.C.) ci fossero ad Atene 100.000 schiavi su una popolazione di 150.000 abitanti. A Sparta invece, secondo Erodoto, nella battaglia di Platea furono assegnati sette iloti a ogni spartiate.

La forma più nota e più studiata di economia schiavistica è quella dell'antica Roma. La classe dominante era costituita da latifondisti che assumevano il controllo (o in possesso o in affitto o in proprietà) delle

³ Tra l'altro, in un'economia ad alta intensità di lavoro l'attività riproduttiva svolta dalle donne è di fondamentale importanza per accrescere la manodopera. È probabile quindi che in queste società si sia affermata una completa sottomissione delle donne, la proibizione dell'incesto, l'esogamia e la pratica dello scambio di donne tra comunità, oltre che quella della razza di donne.

terre conquistate con l'espansione militare. La guerra si affermò come la principale forma di attività economica. Portava all'acquisizione di nuove terre, all'accumulo di grossi bottini di suppellettili e metalli preziosi, all'imposizione di tributi alle popolazioni sottomesse e all'importazione di vaste masse di schiavi. Prigionieri di guerra schiavizzati e terre centuriate costituivano la forma prevalente di liquidazione dei legionari congedati, i quali perciò si capisce che si dedicavano al combattimento con un valore degno della gloria di Roma.

Le stime sulla percentuale di popolazione schiavile sono incerte. Nel primo secolo d.C. oscillano tra un 15% e un 30% della popolazione dell'impero, con una densità variabile nelle diverse provincie e regioni, essendo la più alta quella dell'Italia, dove si estendevano i grandi latifondi senatoriali. Gli schiavi erano impiegati nelle più disparate mansioni oltre che nel lavoro agricolo: nell'industria, nel commercio, nel lavoro domestico, nelle miniere, nella prostituzione e nelle navi come forza motrice, ma anche nelle professioni più rispettabili di pedagogo, amministratore, scriba e medico.

Si poteva diventare schiavi in diversi modi. Il più noto e diffuso era quello di essere fatti prigionieri in guerra o in razzie. Inoltre erano schiavi: i figli di schiave (anche se i padri erano cittadini liberi); i figli illegittimi che venivano abbandonati dai genitori; i figli venduti dai padri, avendo il *pater familias* potere di vita e di morte sulla prole; i criminali condannati ai lavori forzati; i debitori insolventi, che potevano essere schiavizzati su istanza dei creditori.

Un'interessante forma particolare di schiavizzazione era quella generata con l'*auctoramentum*, un contratto a tempo determinato basato su un giuramento di sottomissione *perinde ac cadaver* (alla maniera di un cadavere, come un corpo morto). Spesso la formula era la seguente: "Giuro in nome di [un dio] di sopportare di essere bruciato, legato, frustato con le verghe e ucciso con la spada, e di sopportare qualsiasi altra cosa ordinerai, anche contro la mia volontà". Veniva pronunciato da cittadini liberi, spesso anche rampolli di famiglie di rango equestre o senatoriale, che aspiravano a raggiungere la fama facendo il mestiere di gladiatore. Il lanista, l'impresario di gladiatori, non avrebbe accettato come dipendente un uomo che potesse rifiutare un combattimento in cui la probabilità di morte fosse stata elevata. Di qui la necessità di usare solo schiavi nella professione gladiatoria. Ma l'*auctoramentum* era usato anche per esercitare altri mestieri che normalmente erano riservati agli schiavi, come nell'arte del mimo e nella prostituzione. Questa forma di schiavizzazione divenne così preoccupante per i genitori di figli scapestrati e avventurosi, che nel 19 d.C. il Senato emanò un decreto con cui la proibiva.

Nei primi secoli della storia romana era prevalsa la piccola e media

proprietà terriera. Il cittadino romano, anche patrizio, coltivava il proprio podere con le forze lavoro della propria famiglia e qualche schiavo o lavoratore salariato. La diffusione della schiavitù di massa nel lavoro agricolo si ebbe nel periodo di più rapida espansione del potere di Roma, cioè nell'epoca della tarda repubblica e dell'alto impero (II secolo a.C. - II secolo d.C.), che fu anche il periodo dell'espansione del grande latifondo.

In un'attività produttiva ad alta intensità di terra e di lavoro e bassa intensità di capitale, la manodopera schiavile costituiva probabilmente la forma più efficiente di lavoro agricolo. Nel primo secolo d.C. uno schiavo costava dai 2.400 ai 6.250 sesterzi, un mulo 500 sesterzi. Lo stipendio di un legionario semplice si aggirava tra i 900 e i 1.200 sesterzi l'anno. Il reddito di un'azienda agricola di 100 iugeri (25,2 ettari) andava dai 10.000 ai 20.000 sesterzi l'anno. Il terreno agricolo costava sui 5.000 sesterzi a iugero, cioè 20.000 sesterzi l'ettaro. Le necessità alimentari di una famiglia di 4 persone potevano arrivare a 760 sesterzi l'anno. Considerando che il mantenimento annuo di uno schiavo era limitato alle strette sussistenze fisiologiche e che il salario di un operaio non doveva essere molto più basso del soldo di un legionario, è evidente che il costo diretto del lavoro di uno schiavo era inferiore a quello di un salariato. Certo, gli schiavi richiedevano un investimento nell'acquisto iniziale. Tuttavia poi si riproducevano naturalmente, consentendo un remunerativo ammortamento. Entrambi i tipi di manodopera avrebbero richiesto un certo costo del controllo, ed è vero che non si hanno notizie di rivolte armate di salariati mentre se ne hanno di massicce ribellioni di schiavi. Ma il controllo e la repressione di questo tipo d'indisciplina erano quasi interamente a carico dello stato. Tutto considerato, quindi, si può ritenere che l'uso della schiavitù nella produzione agricola sia stato economicamente conveniente per il singolo proprietario, specialmente nel periodo in cui la rapida espansione della repubblica e dell'impero determinava una costante offerta di schiavi a basso costo.

Data l'importanza del rapporto schiavile nell'economia romana, nel tempo si sviluppò una legislazione che lo regolava. Ad esempio, la *Lex Poetelia-Papiria* (326 o 313 a.C.) decretò l'abolizione della schiavitù debitoria, la *Lex Cornelia* (82 a.C.) proibì l'uccisione arbitraria di schiavi, la *Lex Fufia Caninia* (2 a.C.) e la *Lex Aelia Sentia* (4 d.C.) posero restrizioni all'affrancamento, il *Senatus Consultum Claudianum* (52 d.C.) impose l'obbligo di prestare cure mediche agli schiavi malati. Insomma sembrerebbe che lo stato agisse in qualche modo come garante dell'uso efficiente degli schiavi, ciò che faceva sia assumendosi l'onere della repressione nei casi di rivolta sia legiferando per limitare l'uso irrazionale degli schiavi da parte dei singoli padroni.

La schiavitù ha continuato a essere ampiamente praticata nel Medio Evo. Mercanti arabi importavano costantemente in Medio Oriente schiavi razzati in Africa, mentre pirati saraceni v'importavano schiavi cristiani. Gli schiavisti europei non erano da meno. Nonostante l'azione moralizzatrice della religione, la schiavitù era legalmente riconosciuta in tutti gli stati cristiani e giustificata dalla Chiesa. Tra il IX e il XII secolo furono soprattutto mercanti e predoni amalfitani e genovesi che si distinsero nel traffico europeo degli schiavi, mentre a partire dal XIII si affermò il predominio di Venezia. Parte della massa di schiavi venduti in Europa era costituita da prigionieri mussulmani e parte proveniva da popolazioni slave razziate nel mar Nero e in Dalmazia.

L'avvio dello sviluppo capitalistico dopo il sedicesimo secolo aumentò il ruolo economico della schiavitù, perché i coloni europei in America avevano bisogno di un abbondante flusso di manodopera a basso costo da utilizzare nelle piantagioni di caffè, tabacco, cacao, canna da zucchero, cotone, oltre che nelle miniere. Inizialmente, sia in Nord che in Sud America la manodopera schiavile veniva razzata tra le popolazioni native, ma con questo metodo era difficile adeguare l'offerta alla domanda, anche in ragione delle capacità di resistenza delle popolazioni. I Guaranì del Paraguay, ad esempio, organizzati e armati dai Gesuiti, inflissero pesanti sconfitte ai predoni schiavisti brasiliani.

Nel Nord America fu vivace anche l'importazione di schiavi a contratto (*indentured servants*). Erano lavoratori poveri, provenienti soprattutto dall'Inghilterra, l'Irlanda, la Scozia e la Germania, che acquistavano il biglietto di viaggio per l'America sottoscrivendo un contratto con cui s'impegnavano a lavorare gratis sotto il comando della controparte per un certo numero di anni, solitamente dai 5 ai 7. I capitani delle navi, appena giunti in porto, monetizzavano l'obbligazione rivendendo il contratto, dando così vita a un vero e proprio mercato di schiavi. Ma neanche questo tipo di offerta fu sufficiente a soddisfare la domanda crescente.

Il problema fu risolto con il commercio triangolare atlantico. Schiavisti europei esportavano in Africa merci come stoffe, conterie e armi, con le quali acquistavano schiavi dai capi tribù locali, quando non li razzavano direttamente. Poi esportavano gli schiavi in America, dalla quale infine esportavano in Europa le commodity da essi prodotte. Si stima che, tra il 1519 e il 1867, circa il 41% degli schiavi importati nel Nuovo Mondo erano dislocati nell'America portoghese e il 28% nell'America anglosassone.

Nel 1794 fu inventata la *cotton gin*, una macchina per la separazione delle fibre di cotone dai semi che fece aumentare notevolmente la produttività nella produzione di cotone e rese conveniente la coltivazione su larga scala per l'esportazione. Ne approfittarono soprattutto i latifondisti

del profondo Sud degli Stati Uniti, in cui esisteva il clima adatto per questo tipo di produzione. Nel 1808 il Congresso proibì l'importazione di schiavi negli Stati Uniti, ma il Sud Carolina continuò a consentirla. Il flusso di schiavi verso il profondo Sud non si arrestò, e fu alimentato dall'importazione da altri stati dell'Unione e dall'importazione illegale. Così, mentre negli anni 1776-1800 furono importati negli Stati Uniti 67.443 schiavi, nel periodo 1801-1825 ne furono importati 109.545. Il Congresso inasprì le pene per il commercio illegale degli schiavi, però il contrabbando continuò, pur diminuendo d'intensità, fino allo scoppio della guerra civile. Ad ogni modo, il numero di schiavi negli Stati Uniti quasi quadruplicò tra il 1810 e il 1860. In questa data c'erano 3.953.760 di schiavi, pari al 13% della popolazione complessiva.

Le modalità con cui si poteva diventare schiavo in America erano più o meno le stesse usate nel mondo greco-romano: innanzitutto le razzie effettuate da bande di predoni; in secondo luogo le guerre fra tribù rivali in Africa; poi l'indebitamento (in questo caso si trattava di *indentured servants*); infine la nascita da madre schiava (nelle colonie britanniche e negli Stati Uniti fu applicato il principio di diritto romano *partus sequitur ventrem*).

C'è stato ampio dibattito sull'efficienza economica della schiavitù nella produzione di cotone, e oggi la maggior parte degli storici e degli economisti è concorde sulla tesi che, specialmente nelle piantagioni più grandi, il lavoro schiavile era gestito in modo efficiente e rendeva profitti comparabili e talvolta superiori a quelli guadagnati in fattorie che non usavano schiavi. È il caso di notare che questo tipo di efficienza, intesa come produzione di profitti individuali, presuppone l'assunzione pubblica di parte dei costi del controllo, proprio allo stesso modo che nell'economia schiavistica romana. Le ribellioni venivano represses dalla milizia bianca e gli schiavi fuggitivi venivano ricercati e catturati dalle *slave patrols*, pattuglie di polizia composte di cittadini bianchi.

Per quanto incredibile possa sembrare, la schiavitù è una relazione sociale ancora molto diffusa in tutto il mondo. Non è riconosciuta legalmente in nessun paese. Però esiste come istituzione *de facto* in forme organizzative diverse. Secondo una definizione dell'International Labor Organization, la schiavitù è "un rapporto di sfruttamento da cui il lavoratore non si può sottrarre perché esposto a minacce, violenza, coercizione, inganno o abuso di potere", e include fenomeni quali il lavoro forzato, la schiavitù debitoria, il matrimonio forzato. Fra gli strumenti di coercizione più diffusi ci sono: il non pagamento o la minaccia di non pagamento dei salari, la minaccia di violenza fisica, atti di effettiva violenza anche sessuale, minacce contro i familiari.

I dati quantitativi sono impressionanti. Ovviamente non si riesce ad

avere cifre precise. Comunque stime dell'ILO (2017) hanno portato ad accertare che nel 2016 ci sono stati nel mondo circa 40,3 milioni di schiavi, tra i quali 24,9 milioni in condizioni di lavoro forzato e 15,4 milioni di matrimonio forzato. Il 71% sono donne e il 25% bambini. Il 37% delle donne costrette al matrimonio sono bambine. I settori produttivi in cui si fa maggior uso di schiavi oggi sono il lavoro domestico (24%), l'edilizia (18%), la manifattura (15%) e l'agricoltura (11%).

Un fenomeno sociale ed economico assimilabile alla schiavizzazione è quello del traffico di esseri umani, che è particolarmente grave e in crescita nei processi di migrazione di massa. Non si hanno stime attendibili sulla sua entità, ma l'US Department of State (2017) parla di decine di milioni d'individui che subiscono questa forma di violenza. Per mezzo di pratiche come il rapimento, il ricatto, l'inganno, la violenza fisica, l'abuso sessuale, masse di migranti irregolari dal Sud del mondo sono pirateggiate da organizzazioni criminali internazionali e assoggettate a forme di supersfruttamento in imprese del Nord. Nei paesi "avanzati" in cui approdano, questi lavoratori sono tenuti in soggezione in forza delle difficoltà d'integrazione culturale e sociale, delle limitazioni nelle capacità comunicative e informative, degli impedimenti nell'ottenere permessi di soggiorno e di lavoro, dei sentimenti razzisti delle popolazioni locali, dello scarso potere contrattuale sui luoghi di lavoro, del ricatto economico. Molti immigrati vanno a fare lavoro nero in settori informali dell'economia. Le donne sono ampiamente impiegate nella prostituzione. Spesso sono attratte dai trafficanti con promesse di trovare lavoro come cantanti, ballerine o modelle. In certi casi sono ricattate con la schiavitù debitoria o condizionate con cerimonie voodoo.

Col passare del tempo molti di questi lavoratori e lavoratrici s'integrano nelle comunità in cui sono immigrati. Nei luoghi di lavoro, soprattutto le fabbriche capitalistiche, solidarizzano con i lavoratori locali, s'iscrivono ai sindacati e partecipano alle lotte sociali insieme agli altri sfruttati. Ma in diversi paesi del Nord del mondo le lotte sono ostacolate dall'elevata disoccupazione di massa e dall'aumento della povertà, fenomeni causati in parte dalla globalizzazione e in parte (come in Europa) dalle politiche neoliberiste di austerità e di "riforma" del mercato del lavoro. Per di più la stampa di regime e i politici non solo di destra mestano nel torbido alimentando sentimenti xenofobi tra gli strati più svantaggiati delle popolazioni locali.

La servitù

A Roma la schiavitù andò regredendo nel Tardo Impero. Da una parte la fine dell'espansione territoriale causò una riduzione dell'offerta di lavoro schiavile e un aumento del suo prezzo, il che comportò la necessità di ricorrere all'impiego anche di lavoratori liberi. Dall'altra una strisciante rivoluzione culturale portò alla diffusione dell'idea che "non c'è più né Giudeo né Greco, non c'è più né schiavo né libero; non c'è più maschio e femmina, ma tutti voi siete uno nel Cristo Gesù" (Gal. 3, 28). Molti proprietari di schiavi misero mano all'emancipazione e divennero *patroni* dei loro liberti. E molti prigionieri barbari furono impiegati nel lavoro agricolo senza essere fatti schiavi.

Il liberto era un individuo a libertà limitata. Aveva diritto di voto nelle assemblee popolari ma non aveva accesso alle magistrature. Soprattutto, restava legato al proprio *patronus* con un forte vincolo di dipendenza. Ne assumeva nome e prenome, aveva un obbligo di prestazioni lavorative gratuite nei suoi confronti, non poteva sposarsi senza il suo consenso, non poteva citarlo in giudizio, doveva lasciargli in eredità una parte del proprio patrimonio.

Benché molti liberti avessero successo negli affari e nelle arti liberali, la maggior parte di essi era impiegata nella coltivazione delle terre in sostituzione degli schiavi. Si affermò la figura del colono (da *colere*, coltivare), un contadino cui il proprietario terriero concedeva l'uso di un appezzamento di terra. Il colono assumeva degli obblighi di fedeltà e deferenza mentre si impegnava a offrire doni e prestazioni lavorative gratuite sul tipo della *corvée*. Era libero di coltivare il podere che aveva in uso per produrre le proprie sussistenze, ma tra affitti, doni e *corvée*, i *patroni* puntavano ad appropriarsi dell'intero surplus prodotto col pluslavoro. Come forma di ricatto e strumento disciplinare il *patronus* deteneva il diritto di decidere la *revocatio in servitatem* (ritorno alla condizione di schiavo), oltre che la facoltà di fustigazione.

Si capisce che molti coloni tentavano di sottrarsi a tale forma di dipendenza e di sfruttamento fuggendo nelle città. Fu forse anche per questo motivo che Diocleziano varò la *iugatio-capitatio*, un'imposta che assumeva come base imponibile l'estensione del fondo e il numero di persone che vi erano impiegate, in forza della quale si arrivava a proibire ai coloni di abbandonare le proprietà cui erano legati. In seguito Costantino decretò che i coloni fuggitivi fossero riportati sotto il controllo dei loro legittimi *patroni*. Così nacque la servitù della gleba, o almeno un'istituzione che le somiglia molto.

La servitù della gleba in senso stretto si affermò come forma prevalente di rapporto di lavoro in agricoltura nell'Europa medievale. Ma è

accertato che nell' antichità forme simili furono in vigore anche in Persia, in Mesopotamia, in Egitto, in India, in Cina, in Giappone. In Spagna era diffusa l' *encomienda*, con la quale il re concedeva ai vassalli il dominio su un territorio e sui suoi abitanti. L' *encomendero* aveva un quasi assoluto potere economico e politico sui suoi contadini, e poteva imporre tributi, lavoro forzato e servizio militare. In era coloniale l' *encomienda* si affermò anche in America Latina, dove tra i doveri legali dell' *encomendero* rientrava quello di cristianizzare i nativi a lui sottoposti, tra i poteri di fatto quello di ridurli in schiavitù. Durò fino al XVIII secolo.

Le differenze fondamentali tra servitù della gleba in senso stretto e colonia romana sono due: innanzitutto il proprietario feudale deteneva una potestà bannale di cui il latifondista romano era privo, ad esempio il potere di esigere tasse entro un determinato territorio, e anche di esercitarvi funzioni giudiziarie. La bannalità si affermò in Europa nel periodo della disgregazione dell' impero carolingio come conseguenza di ripetuti atti di prepotenza di signori locali, i quali arrivavano ad espropriare con la forza o l' intimidazione le terre detenute dai contadini in proprietà allodiale. In seguito fu legalizzata nel rapporto feudale costituito col vincolo vassallatico. La potestà bannale fu conservata, ma la sua legittimazione feudale implicava che il contadino la doveva accettare con un "libero" atto di sottomissione. Questo si configurava come una specie di contratto sancito da un giuramento. Nella colonia romana invece il rapporto di servitù sorgeva quale conseguenza di un atto unilaterale di manomissione da parte del *dominus* dello schiavo.

Come un vassallo acquisiva il proprio potere su un territorio in seguito a un giuramento di fedeltà verso un signore di rango superiore, così il contadino accettava la condizione di servitù sulla base di un giuramento nelle mani di un signore⁴. Il giuramento esprimeva l' intenzione di essergli fedele e di non fare nulla contro la sua volontà. In cambio il signore s' impegnava a trattare il servo con probità e a rispettare gli accordi con lui presi. Tali accordi prevedevano la concessione di un fondo per uso personale del servo e, da parte di questi, la fornitura di certi servizi e beni, oltre al pagamento di determinate tasse. Tipica era la taglia, un' imposta sulla superficie dei terreni che poteva essere emanata o dal signore locale o dai suoi superiori vassallatici fino al re.

⁴ Originariamente il signore non era neanche proprietario della terra, avendola ricevuta in beneficio aleatorio dal proprio superiore feudale. Il beneficio era un possesso, ed era aleatorio nel senso che poteva essere ritirato in qualsiasi momento e tornava nella disponibilità del concedente al momento della morte del beneficiario. Nel 1037 l' imperatore Corrado II il Salico emanò la *Constitutio de feudis*, con cui tra le altre cose concedeva ai feudatari minori di trasmettere in eredità i propri possessi. Il possesso aleatorio si trasformava così in una vera proprietà.

Nobili ed ecclesiastici ne erano esentati. L'impegno del servo a non fare nulla contro la volontà del signore comportava, tra le altre cose, che non poteva abbandonare il podere, addirittura che non poteva neanche sposarsi senza la sua autorizzazione. Così il rapporto di dipendenza tipico del liberto si ricostituiva quasi identico nella sostanza, sebbene sotto un'altra veste giuridica. Bisogna peraltro considerare che il "libero" atto di sottomissione di un individuo normalmente impegnava anche i propri figli, cosicché chi nasceva servo rimaneva tale contro la propria volontà. Dunque persisteva anche una certa somiglianza con la schiavitù, sia nel senso che in molti casi i figli dei servi restavano legati alla terra cui erano legati i padri, sia nel senso che il signore poteva vendere i servi, se non singolarmente, senz'altro collettivamente: li cedeva insieme alla terra che vendeva.

La servitù della gleba fu abolita in Europa in epoche diverse, e innanzitutto nei paesi in cui il capitalismo si sviluppò per primo, cioè nei comuni italiani, per esempio a Bologna nel 1257, a Firenze nel 1289. In Scozia fu abolita nel XIV secolo, in Inghilterra tra il XV e il XVI. Un'altra ondata di leggi abolizioniste si ebbe nel secolo dei lumi in vari paesi europei, prima della rivoluzione francese (Moldavia, Savoia, Baden, Danimarca) e subito dopo (Francia nel 1789, Svizzera e Olanda nel 1798). Una terza ondata di abolizioni si ebbe nel XIX secolo (Polonia, Prussia, Hannover, Sassonia, Ungheria, Baviera, Bulgaria, Russia). Tra le ultime abolizioni nel mondo ci furono quelle del Bhutan e del Tibet (1959).

Molto spesso la servitù della gleba fu sostituita dalla mezzadria o dalla colonia parziaria. Con questo tipo di rapporto giuridico il contadino riceveva un podere in uso. Non era tenuto a pagare un affitto ma doveva consegnare al proprietario terriero la metà (una proporzione diversa, nella colonia parziaria) del ricavo netto della produzione.

La mezzadria era in uso nell'antica Roma, tuttavia se ne hanno notizie già nel codice di Hammurabi. Ce ne sono tracce anche nell'alto Medioevo, ad esempio (nei regni longobardi) nella figura del contadino "manente", un servo che pagava al padrone una quota del prodotto, oltre a certi servizi personali. Cominciò ad affermarsi nell'Italia centro-settentrionale e nella Francia sud-orientale nel basso Medio Evo⁵, quando l'aristocrazia fondiaria prese a fondersi con la borghesia cittadina. Sia attraverso matrimoni sia attraverso l'acquisto di terre, molti

⁵ In diversi casi la servitù della gleba fu sostituita da affittanze. In Italia, soprattutto su terre di proprietà ecclesiastica, era abbastanza diffusa l'enfiteusi, per lo più nella forma di contratto di "livello" (da *libellus*, il documento su cui era scritto il contratto), con il quale il contadino s'impegnava a pagare un affitto vita natural durante. Spesso poteva anche trasmettere gli obblighi e i diritti contrattuali agli eredi.

borghesi tentavano di nobilitarsi investendo nella proprietà fondiaria. Nella quale poi introducevano, con la mentalità capitalistica, metodi produttivi e forme di conduzione più profittevoli della servitù. In epoca molto più tarda, nel XIX secolo, in paesi in cui non era stato sperimentato il regime feudale e in cui si era già affermato il modo di produzione capitalistico, la mezzadria si affermò in sostituzione della schiavitù.

Negli Stati Uniti, dove era stata sperimentata già da prima della Guerra Civile in alcuni stati del Sud, si diffuse soprattutto nell'era della Ricostruzione (1865-77) con la trasformazione degli schiavi in mezzadri, e successivamente coinvolse anche poveri bianchi. Insieme a quella del mezzadro in senso stretto, si diffuse la figura del *tenant farmer*, un contadino affittuario che possedeva alcuni mezzi di produzione e che pagava al proprietario terriero un affitto in moneta e/o una parte (usualmente 1/3) del prodotto. Un *tenant farmer* era un lavoratore vincolato da una sorta di contratto di colonia parziaria. Inoltre c'erano i braccianti salariati, per lo più membri delle famiglie di mezzadri e affittuari che si offrivano per svolgere lavori stagionali nelle grandi aziende. Infine si diffuse anche una forma di contratto che contribuì a consolidare il dominio padronale sul lavoratore agricolo: il sistema del raccolto in pegno (*crop-lien*), con il quale un contadino riceveva un prestito dal proprietario terriero o da un mercante per sostentarsi durante l'anno, dando in pegno il futuro raccolto. Se il raccolto non copriva il debito, questo si accumulava nel tempo.

Con la mezzadria il contadino acquisiva formalmente la libertà contrattuale. Poteva lasciare il podere se voleva, cosa che invece non era ammessa nella servitù della gleba. Il proprietario terriero non poteva imporre obblighi lavorativi e prestazioni di servizi, né poteva proibire matrimoni. Conservava però un forte potere di ricatto, giacché deteneva il diritto di rescindere il contratto ed espellere il mezzadro dal podere. Questo potere di ricatto era spesso rafforzato dalla condizione di indebitamento del mezzadro. Il quale, trovandosi in perenne condizione di sudditanza, era indotto a mantenere un comportamento deferente e anche a offrire periodicamente determinate "onoranze": uova, pollame, salumi, miele eccetera. In molti tipi di contratto mezzadrile il proprietario terriero possedeva anche i principali mezzi di produzione, case, magazzini, carri, aratri, bestiame, il che metteva il mezzadro ancor più strettamente nelle sue mani: se era licenziato perdeva tutto, anche l'abitazione. In forza di questa forma di dipendenza, il proprietario in taluni casi riusciva a imporre al mezzadro le scelte produttive e così lo privava anche del minimo di autonomia decisionale di cui godeva il servo. A volte il mezzadro, invece di poter vendere il raccolto sul mercato, era costretto a consegnarlo al padrone ai prezzi da lui decisi, con le ovvie conseguenze di alterazione della suddivisione degli utili.

Tutto ciò portava alla costituzione di obblighi extra-contrattuali consuetudinari che rendevano la mezzadria piuttosto simile alla servitù anche nella forma.

Cerchiamo ora di capire qual è la ratio economica della servitù e della mezzadria. Nel podere in proprio uso il servo è un lavoratore autonomo, svolge lavoro autonomo, non deve sottostare al comando di un padrone, un capo o un datore di lavoro. Diciamo che gode di una certa autonomia nel processo produttivo. Tale autonomia però non è basata su un'ampia libertà di scelta. La servitù infatti è stata usata in processi produttivi tradizionalmente standardizzati, in cui la possibilità di scegliere le tecniche e le forme organizzative del lavoro è molto limitata. Questa caratteristica può essere definita "confinamento tecnologico", una situazione in cui il lavoratore in pratica non gode di nessuna libertà di scelta produttiva.

In generale i problemi principali della gestione del lavoro derivano dal fatto che il lavoratore tende a minimizzare per quanto possibile la propria fatica, a ridurre l'impegno lavorativo e quindi la produttività. Ne risentono ovviamente i profitti del padrone. Inoltre il lavoratore, se non è proprietario dei mezzi di produzione, tende a non mettere tutta la cura necessaria al mantenimento della loro efficienza. Il che comporta un alto tasso di deprezzamento del capitale e quindi anche una riduzione dei profitti del padrone.

Nella schiavitù questi problemi erano affrontati con l'attivazione di una estesa gerarchia di controllori interni all'azienda (*monitores*), per lo più schiavi. Se il costo di uno schiavo è abbastanza basso, anche il costo del controllo interno lo è. Se poi il costo del controllo esterno (repressione degli schiavi fuggitivi) è sostenuto dallo stato invece che dal singolo padrone, allora la schiavitù può risultare profittevole.

La servitù affronta il problema in modo diverso. Attribuendo al lavoratore la proprietà del risultato produttivo sulla terra in proprio uso, lo incentiva all'erogazione di un elevato impegno lavorativo. Inoltre, se gli attribuisce anche la proprietà o la comproprietà di alcuni mezzi di produzione, lo cointeressa al loro mantenimento in efficienza. La conseguenza attesa è un aumento della produttività rispetto alla schiavitù e una riduzione del costo del controllo. Gli effetti delle asimmetrie informative sono ridotti. Però non vengono eliminati interamente, poiché nelle corvée e nelle prestazioni di servizi al padrone il contadino non ha interesse a dare il meglio di sé.

Per questo motivo la mezzadria dovrebbe risultare ancora più profittevole della servitù in senso stretto. In essa le prestazioni di servizi al padrone sono molto ridotte. In pratica il contadino controlla il proprio lavoro durante tutto il processo di produzione. I costi del controllo sostenuto dal padrone sono minimizzati, mentre la suddivisione del

prodotto fornisce al lavoratore un incentivo ad aumentare la produttività. Se anche una parte dei mezzi di produzione è attribuita in proprietà al lavoratore, allora anche l'azzardo morale nel loro uso viene minimizzato. Resta anche qui un residuo d'inefficienza dovuto alle asimmetrie informative. Il lavoratore può, ad esempio, nascondere una parte del prodotto sottraendolo alla suddivisione col padrone, o può aumentare oltre le strette sussistenze la parte di autoconsumo immediato, o può usare parte del capitale del padrone nel lavoro per conto terzi, e altre cose altrettanto perverse.

Per far fronte a questi tipi di "opportunismo" il padrone deve conservare certe prerogative di comando da usare come metodi d'intimidazione, la più importante delle quali è la facoltà di licenziamento. Le onoranze e altre forme di deferenza che sono consuetudinariamente richieste al lavoratore servono per lo più quali metodi di segnalazione: il lavoratore deve tenere a mente la sua posizione di subordinato e la sua esposizione al dominio del padrone. Queste onoranze e il potere intimidatorio del padrone sono ciò che rende la mezzadria simile alla servitù nella forma. Ciò che la rende simile nella sostanza è la possibilità di ridurre gli effetti delle asimmetrie informative, e quindi i costi del controllo, cointeressando il lavoratore alla riduzione dell'opportunismo.

Va da sé che, più alta è l'efficienza nella produzione dei profitti, più alto è lo sfruttamento del lavoratore. La mezzadria dunque è un metodo di conduzione produttiva che mira a massimizzare lo sfruttamento. E così è percepita dal lavoratore, il quale può letteralmente toccare con mano l'esproprio del prodotto del proprio lavoro e vedere chiaramente che, più si sforza di aumentare il proprio reddito, più produce sovrappiù per il padrone. Anche nei casi in cui il lavoratore riesce a usare il proprio impegno lavorativo per produrre un reddito personale superiore alle strette sussistenze, la percezione dell'intensità dello sfruttamento è chiara.

In forza della loro efficacia nella riduzione dei costi generati dalle asimmetrie informative, forme di rapporto di lavoro simile alla mezzadria si sono affermate anche nell'impresa capitalistica moderna, ad esempio il lavoro a cottimo, il bonus di squadra e la partecipazione agli utili. Ne parlerò più avanti.

Il lavoro salariato

Il servo è tenuto a fornire al signore beni e prestazioni: attività agricola nelle corvée, trasporto di materiali, lavori domestici nel castello e anche ospitalità. Tali prestazioni si configurano come servizi, non

costituiscono un'offerta di attività lavorativa generica. D'altra parte il servo conserva una certa autonomia decisionale sul lavoro svolto nei campi in proprio uso.

Le cose cambiano radicalmente con il lavoro salariato. Il contratto di lavoro è un accordo con il quale il lavoratore, in cambio di un salario, assume un obbligo di obbedienza verso il datore di lavoro nel processo produttivo, lavora – secondo il Codice Civile italiano – “alle dipendenze e sotto la direzione dell'imprenditore”. Instaura un rapporto di “lavoro subordinato”. La sua natura è stata ben colta da Otto Kahn-Freund (1972, 7):

La relazione tra un datore di lavoro e un dipendente o lavoratore isolato è tipicamente una relazione tra un detentore di potere e uno che non lo è. Nel suo principio è un atto di sottomissione, nella sua attuazione è una condizione di subordinazione, anche se la sottomissione e la subordinazione possono essere nascoste dalle indispensabili finzioni della concezione legale del ‘contratto di lavoro’.

Naturalmente il potere del datore di lavoro non è esteso come nella schiavitù. È limitato, oltre che dalle leggi e dalle consuetudini, dal contratto stesso, il quale, in forma esplicita o implicita fissa il tempo di lavoro, la durata del rapporto, l'attribuzione delle responsabilità, il salario eccetera.

Bisogna distinguere il contratto di lavoro dal contratto d'opera. Con quest'ultimo il lavoratore assume la veste di un produttore di servizi che vende all'acquirente. È dotato di autonomia decisionale riguardo alle modalità, l'organizzazione e le tecniche con cui produrre i servizi. È un lavoratore autonomo. Nel contratto di lavoro invece le decisioni produttive le prende il datore di lavoro. Il lavoratore le esegue. La sua autonomia decisionale è nulla, così com'è nulla la sua libertà di scelta nel processo lavorativo. I beni che produce sono di proprietà del datore di lavoro ed è come se fossero stati prodotti da costui con i comandi che impartisce.

Perciò il lavoratore salariato, benché si trovi in una condizione giuridica più avanzata di quella del servo della gleba, in quanto formalmente gode di una vera libertà contrattuale, per altri versi si trova in una condizione peggiore, e piuttosto assimilabile a quella dello schiavo. Come dice Seneca (*De benef.* 3, 22): “lo schiavo [...] è un salariato perpetuo”. E Cicerone (*De off.* 1, 153) è ancora più chiaro: “Indegni di un uomo libero e sordidi sono i guadagni di tutti i salariati, dei quali si compra il lavoro manuale, e non l'abilità; poiché in essi il salario stesso è quasi prezzo di schiavitù.”

Il contratto di lavoro era in uso nell'antica Roma, in cui era denominato *locatio operarum* o *locatio operarum sui*, e dove era chiaramente distinto dal contratto d'opera, noto come *locatio operis*. Il lavoratore salariato era chiamato *operarius mercennarius* (da *merces*, salario). Vendeva non un servizio specifico bensì una generica attività lavorativa, anzi, per la precisione, una certa quantità di tempo di lavoro, visto che *opera* significa anche “giornata di lavoro”. Si metteva a disposizione del *conductor* accettando di lavorare sotto il suo comando. Ciò che propriamente cedeva in affitto era non un insieme di servizi, bensì la propria *potestas*, cioè la propria libertà di scelta. In sostanza la *locatio operarum* consisteva nel vendere se stesso per un certo numero di ore al giorno. Infatti si diceva anche *locatio sui* (affitto di se stesso). D'altronde *operarum* è sia il genitivo plurale di *opera* sia il genitivo plurale irregolare di *operarius*, sicché *locatio operarum* può essere inteso sia col significato di “affitto di giornate di lavoro” sia con quello di “affitto di operai”.

Qualcosa della *locatio operarum* restò nel rapporto maestro-garzone che si affermò nel Medioevo, quando l'attività produttiva artigianale era organizzata dalle corporazioni. Originariamente il maestro era un lavoratore proprietario di mezzi di produzione. Poteva assumere dei giovani lavoratori come apprendisti, con i quali instaurava un rapporto paternalistico. Gli accordi erano spesso soltanto verbali, e prevedevano l'insegnamento dell'arte e la fornitura di vitto e alloggio, non sempre il pagamento di un salario. L'apprendista s'impegnava a svolgere attività lavorativa sotto il comando del maestro. Il periodo d'apprendistato poteva durare diversi anni, a seconda dell'Arte. Quando finiva, gli aiutanti spesso restavano alle dipendenze del maestro per un periodo di “lavoranzia”. Venivano chiamati in vari modi: garzoni, fattori, lavoranti, prezzolati, *laboratores*, *operarii*. In quanto membri delle corporazioni erano considerati *subpositi*, e non avevano diritto di voto nelle elezioni delle cariche direttive, così ad esempio nelle Arti fiorentine.

Più avanti, verso il XIV secolo, nelle corporazioni più industrializzate – come l'Arte della Lana a Firenze, dove esistevano botteghe che arrivavano a occupare anche fino a 200 dipendenti interni – il “maestro” non svolgeva più attività lavorativa ma si dedicava alle funzioni di direzione e organizzazione. Essendo proprietario dei mezzi di produzione e della bottega o “casa di lavoranti”, assumeva la posizione di un capitalista in senso moderno. I suoi garzoni erano lavoranti prezzolati, ricevevano un salario. Anche per merito del risveglio degli studi di diritto romano, talvolta si ebbe consapevolezza di un rapporto di lavoro regolato come *locatio operarum*: in alcuni documenti si parla del lavoratore che *locavit operam suam*.

In molti liberi comuni governati dalla borghesia lo stato era

controllato dalle corporazioni e aveva un proprio statuto che recepiva norme degli statuti delle corporazioni stesse. Questi ultimi erano a loro volta riconosciuti legalmente dallo stato. Le corporazioni, che erano governate dai “membri maggiori”, cioè i maestri-capitalisti, regolavano d’autorità salari, tempi e condizioni di lavoro. In alcuni casi giudicavano le trasgressioni dei lavoratori e le punivano senza bisogno di rivolgersi alla giustizia pubblica. Alcune corporazioni infatti avevano un apparato giudiziario e un corpo di polizia interni. Tra le trasgressioni più gravi c’era l’organizzazione sindacale, pratica politica che era proibita sia dagli statuti corporativi sia da quello comunale.

Questo sistema di giustizia corporativa, che era di diritto privato ma riconosciuto pubblicamente, si affermò in tutta Europa, dove rimase in vigore fino al XVIII secolo, in alcuni paesi anche oltre. Solo nell’Ottocento nella maggior parte dei paesi capitalistici si arrivò a istituire un vero sistema di giustizia pubblica nelle dispute di lavoro. In Inghilterra già nel 1563 le norme disperse in diversi regolamenti corporativi furono raccolte in uno *Statute of Artificers*, la cui applicazione fu affidata a un giudice di pace, un ufficiale pubblico che tuttavia poteva essere un *master*. Tale situazione durò così a lungo che fu osservata e criticata da Adam Smith.

All’inizio dell’Ottocento norme ispirate alla *locatio operarum* furono inserite nel codice napoleonico. Poi nel corso del secolo il contratto di lavoro si affermò come l’istituzione fondamentale del modo di produzione capitalistico, e il lavoro salariato come il sistema più profittevole di sfruttamento e oppressione dei lavoratori. Si capisce che diversi studiosi arrivarono a parlare di “schiavitù salariata”, tra gli altri, ovviamente, alcuni teorici del movimento operaio, Proudhon, Marx, Bakunin, Kropotkin. Ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Friederich Engels descrisse con dovizia di particolari lo stato di assoggettamento in cui si trovavano gli operai di fabbrica. Marx, che a più riprese parlò del “dispotismo” esercitato dal capitalista in fabbrica, nel *Capitolo VI inedito* teorizzò il rapporto di lavoro sviluppando i concetti di “sottomissione” del lavoratore e di “sussunzione” delle sue capacità lavorative sotto il capitale. L’operaio accetta di sottostare ai comandi del capitalista nel processo produttivo cedendo l’uso di un “lavoro astratto” misurabile in termini di tempo di lavoro. Il salario che riceve in cambio è una compensazione a tempo, non a risultato, è “il prezzo della libertà” cui l’operaio rinuncia svolgendo attività lavorativa. In forza di questa sottomissione il capitalista acquisisce la prerogativa di usare il lavoratore per eseguire le proprie decisioni produttive. In tal modo si appropria delle sue capacità lavorative, le sussume sotto il capitale e le trasforma nelle competenze della propria impresa. Ed è per mezzo di esse che produce merci che sono di sua proprietà.

Proprio come nei rapporti di schiavitù e di servitù, l'esercizio di un potere di comando da parte del padrone è la condizione imprescindibile dello sfruttamento, della capacità di costringere il lavoratore a lavorare più di quanto è necessario per produrre i propri beni di consumo. Nel sistema del lavoro salariato lo sfruttamento è attuato dirigendo e organizzando i lavoratori in fabbrica in modo da fargli produrre, durante il tempo di lavoro, più di quanto sono pagati per quel tempo. La peculiarità del lavoro salariato, ciò che lo differenzia dalla schiavitù e dalla servitù, è che è fondato su un contratto che gli operai accettano "liberamente". Tuttavia Marx è molto esplicito nel rilevare che questa libertà giuridica è in grado di produrre la sottomissione perché presuppone una forma paradossale di "libertà" economica: gli operai sono "liberi" di mezzi di produzione e sussistenza, sono cioè privi di ricchezza. È tale "libertà" economica che costringe i lavoratori ad accettare liberamente un contratto con cui rinunciano alla libertà reale nel processo produttivo.

Anche nel rapporto di lavoro salariato emergono problemi di asimmetrie informative. Il capitalista ha interesse a che gli operai lavorino al meglio delle proprie abilità e che eroghino tutto lo sforzo di cui sono capaci. Ma lo sforzo è fatica, e i lavoratori tendono a minimizzarlo, visto anche che i profitti prodotti dal loro lavoro non tornano a loro, per non parlare della frustrazione che provano normalmente in un sistema in cui non sono liberi di progettare e organizzare la propria attività. Di qui la necessità capitalistica di attivare una più o meno estesa gerarchia di controllo e disciplina, che però costa. In un modo o nell'altro, o perché riducono la produttività del lavoro o perché aumentano il costo del controllo, le asimmetrie informative intaccano i profitti.

Un metodo per affrontare il problema è un sistema di lavoro che richiama la mezzadria: il pagamento a risultato. Quando è possibile attuare il confinamento tecnologico di certe operazioni, quando cioè queste possono essere svolte in modo standardizzato e ripetitivo con una tecnologia data, si può ricorrere al cottimo, con il quale il lavoratore è pagato in funzione della quantità di pezzi prodotti e quindi ha un incentivo a produrre il più possibile. Non sempre però si può usare il cottimo, perché nelle fabbriche moderne la complessità delle operazioni produttive richiede l'impiego del lavoro di squadra, un tipo di lavoro per il quale non si è in grado di separare le produttività dei singoli individui. Così si ricorre talvolta ai premi di produzione di squadra, con cui si cerca di incentivare l'impegno di tutta la squadra. Molto più spesso l'intera fabbrica è un'unica squadra, nel qual caso si può ricorrere a dei bonus collettivi o alla partecipazione agli utili. Nelle remunerazioni a risultato l'incentivo all'impegno mira da una parte ad aumentare la produttività del lavoro, dall'altra a ridurre il costo del controllo. Con il cottimo il lavoratore si controlla da sé, con i bonus di

squadra dovrebbe essere attivato il controllo tra pari. Le ragioni per cui questi sistemi non sono molto diffusi sono due. Innanzitutto nella fabbrica moderna è difficile isolare il contributo produttivo del singolo lavoratore. In secondo luogo all'interno della squadra i lavoratori non hanno un grande incentivo ad applicarsi individualmente. Ciò accade perché lo sforzo del singolo lavoratore produce un risultato che deve poi essere ripartito tra tutti i membri della squadra, oltre che col capitalista. Per lo stesso motivo è scarso l'incentivo a esercitare il controllo tra pari. Così in ogni caso l'impresa deve attivare una gerarchia di controllo. La quale però indispettisce i lavoratori e quindi riduce ancora di più la voglia di applicarsi al meglio delle proprie capacità. È per questa ragione – per la necessità di esercitare comunque il comando e mantenere la disciplina – che la remunerazione a risultato nell'impresa moderna non è mai usata in *sostituzione* della remunerazione a tempo. È usata, quando è possibile, in aggiunta al salario orario. Il contratto di lavoro subordinato resta imprescindibile nell'impresa capitalista.

Un altro metodo per affrontare le asimmetrie informative consiste nel coinvolgere i lavoratori nella “missione” dell'azienda. Gli uffici “relazioni umane” delle imprese sono continuamente impegnati a produrre e comunicare un'ideologia interna volta ad appassionare i dipendenti, e a cercare d'instaurare un rapporto di tipo paternalistico per indurli a far propri gli obiettivi imprenditoriali, a dotarsi di un certo orgoglio aziendale e perfino di una certa fierezza nel produrre merci di alta qualità. Una condizione materiale dell'assimilazione della “missione” è fornita dalla possibilità di fare carriera. Questo metodo perciò funziona abbastanza bene per ottenere il meglio delle loro capacità dai quadri, i funzionari e i dirigenti, per i quali la carriera fornisce una motivazione forte. Funziona meno bene per gli operai che non hanno grandi prospettive di avanzamento, salvo nei paesi, come il Giappone del miracolo economico, in cui persisteva un'ideologia paternalistica incardinata nella religione nazionale. Neanche questo metodo comunque è sostitutivo del rapporto di lavoro subordinato. E accanto alla carota della carriera (e all'autoinganno della missione), deve restare in funzione il bastone, cioè strumenti disciplinari efficaci, come la facoltà di licenziare. Il contratto di lavoro resta imprescindibile. Gli scopi dell'azione lavorativa vengono decisi dal datore di lavoro e quindi il lavoratore si trova a svolgere un'attività non autonoma, anche se talvolta si lascia convincere del contrario.

Il patriarcato

La forma di oppressione e sfruttamento più diffusa nel tempo e nello spazio è quella che va sotto il nome di “patriarcato”. È un sistema di istituzioni, pratiche sociali, norme e valori in forza del quale una metà del genere umano tiene sottomessa l'altra metà. È presente in pressoché tutta la storia e in tutti i paesi del mondo. Il suo nucleo istituzionale è un “accordo”, chiamato “contratto sessuale”, con cui gli uomini acquisiscono il controllo del corpo delle donne.

Ha assunto forme diverse nel corso della storia. Può essere un contratto di scambio di un bene patrimoniale, come quando il padre di una ragazza dà la figlia in sposa a un altro uomo senza aver bisogno del consenso di lei. In molte società antiche le donne erano considerate appunto beni patrimoniali sotto il controllo assoluto del padre o del marito. Il decimo comandamento di Mosè recita: “Non desiderare quel che appartiene a un altro: né la sua casa, né sua moglie, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino” (Es. 20, 17). Si noti la gerarchia di valori: la moglie vale più dello schiavo e meno della casa. Nella Roma arcaica vigeva un principio simile. Il *pater familias* deteneva un potere assoluto sulla moglie, i figli, le figlie, le nuore e gli schiavi, su tutti i quali esercitava una *patria potestas* che arrivava fino alla *vitae necisque potestas*, il potere di vita e di morte. Poteva venderli come schiavi e diventare proprietario di tutti i beni da essi acquistati o prodotti. La donna era considerata un essere inferiore in forza di alcuni difetti naturali da cui era segnata, dall'*imbecillitas mentis* alla *levitatem animi*. In quanto tale non poteva prendere decisioni autonome e non poteva parlare in pubblico. Era normalmente considerata un cittadino *alieni juris* e non *sui juris*, quindi non dotato di piena libertà contrattuale. Col matrimonio passava dalla soggezione alla podestà del *pater familias* a quella del marito o del suo *pater familias*. Il contratto sessuale in questa cultura consisteva nella cessione della *patria potestas* a un altro uomo il quale diventava marito della donna scambiata e, se si separava dal clan, il nuovo *pater familias*. Tale tipo di contratto sessuale non è un'istituzione superata. Ancora oggi esistono società che praticano il matrimonio forzato.

Una forma completamente differente del contratto sessuale è quella assunta dal matrimonio in molti paesi moderni: un contratto relazionale con cui due soggetti giuridici assumono obblighi e diritti reciproci. In questo caso i due individui sottoscrivono il contratto volontariamente e non esiste formalmente nessuna asimmetria nella distribuzione degli obblighi e dei diritti. Eppure, se i due individui sono un uomo e una donna, quasi sempre accade che la relazione crea le

condizioni per l'oppressione femminile.

I due tipi di contratto sessuale, quello arcaico e quello moderno, hanno in comune una cosa fondamentale: la relegazione della donna nella sfera del lavoro domestico. Un'informale consuetudine di divisione del lavoro sancita dai valori diffusi e dalle norme morali diventa legalmente cogente trasformandosi in un rapporto di potere in virtù dell'obbligo di fedeltà sancito formalmente dal contratto di matrimonio. Così il marito può liberarsi delle incombenze domestiche e dedicarsi ad attività esterne alla famiglia: lavorare per guadagnare un reddito, occuparsi di politica, cultura, arte e scienza, competere con gli altri uomini per l'accumulo di potere e ricchezza. La moglie si occupa dell'accudimento della casa e dell'allevamento dei figli, ma anche di fornire conforto sentimentale e piacere sessuale al marito. Il che consente al guerriero di ritempersi dalle fatiche della lotta.

Se assimiliamo la vita familiare a un processo produttivo, che ha come output congiunto la forza lavoro dei figli e l'efficienza della forza lavoro dei mariti, possiamo valutare il grado di libertà della donna. Essa in questa sfera produttiva è "regina". Eppure la sua effettiva libertà di scelta è ristrettissima. La casalinga è "regina" in un processo produttivo altamente standardizzato e routinizzato. L'output, la tecnologia produttiva, l'organizzazione del lavoro, i tempi della produzione sono tali che le opzioni di scelta produttiva sono estremamente limitate. In altri termini, la lavoratrice domestica è soggetta a confinamento tecnologico, come nella servitù della gleba e nel lavoro a cottimo. Il che rende possibile concederle un certo grado di autonomia decisionale. Il bello del matrimonio, sia nella forma arcaica sia in quella moderna, è che le decisioni produttive familiari sono prese dalla casalinga, spesso anche senza bisogno di consultare il marito. È lei che decide il menu giornaliero, i detersivi per la lavatrice, il reggiseno per se stessa e anche gli abiti del marito. È lui invece che determina il vincolo di bilancio, cioè la principale limitazione economica alla libertà di lei⁶. Siccome le decisioni entro la sfera del lavoro domestico le prende la moglie, e sempre che abbia assimilato le norme e i valori sociali che regolano e danno senso a tale tipo di lavoro, lei è autonoma. Per questo è possibile che non si senta oppressa o sfruttata dal marito. L'autonomia è sentita

⁶ Va da sé che mariti appartenenti a classi sociali diverse e in condizioni economiche diverse pongono vincoli economici diversamente stringenti, cosicché le "regine" di famiglie ricche hanno tra le proprie opzioni di scelta abiti di Armani e profumi di Chanel, mentre le donne delle famiglie più povere si devono accontentare dei mercatini dell'usato. Le prime inoltre possono delegare una parte del proprio lavoro a lavoratrici domestiche, baby sitter e balie, nei confronti delle quali assumono la stessa funzione di controllo sugli schiavi che in Roma antica era assegnata ai *monitores*, schiavi essi stessi.

ancora di più se tra gli output del processo produttivo rientra anche una certa dose di piacere sessuale per se stessa, di amore, di gioie della maternità. E l'attività di mamma e di moglie può essere così gratificante che la donna può arrivare a sentirsi autorealizzata in essa. In effetti questo tipo di output è proprio ciò che consente alla donna di sentire come propri le norme e i valori in virtù dei quali lo produce con le proprie decisioni.

Dunque è nei valori e nelle norme che dobbiamo indagare per capire qual è il nucleo ideologico fondamentale che rende sostanzialmente simili il contratto di matrimonio arcaico, in cui la donna è oggetto di scambio, e quello moderno, in cui è soggetto giuridico. I valori e le norme del sistema patriarcale fanno sì che, prima ancora che nel corpo, è nell'anima che le donne subiscono la dominazione maschile.

Le società patriarcali hanno sviluppato due diversi sistemi di valori, uno per le donne e uno per gli uomini, ed è incredibile come questi due sistemi siano simili nelle diverse epoche storiche e nei diversi tipi di società, così come è incredibile che il sistema dei valori maschili sia condiviso da tutti gli uomini, indipendentemente dalle ideologie politiche e religiose su cui si scannano a vicenda.

Il sistema dei valori maschili attribuisce agli individui innanzitutto la credenza di essere soggetti attivi. Sono gli uomini che fanno la storia, che governano lo stato, che combattono le guerre, che producono e accumulano ricchezza, che creano opere d'arte, che sviluppano la conoscenza scientifica e, più in generale, che interagiscono fattivamente nella società. L'interazione sociale tra maschi è concepita come lotta e competizione, la vittoria nelle quali assicura la posizione adeguata nelle scale gerarchiche in cui è strutturata la società patriarcale e quindi la quantità di potere e di ricchezza che un individuo accumula. La dote fondamentale per eccellere in queste interazioni è la forza, forza fisica ma soprattutto forza mentale, cioè abilità tecnica e strategica, astuzia, lungimiranza eccetera. Le interazioni nel mondo maschile sono basate sullo *scambio*: scambio di merci nel mercato, scambio di favori nelle strutture gerarchiche, scambio di conoscenze e informazioni nelle attività scientifiche e intellettuali, scambio di colpi di cannone nella guerra.

Per le donne sono stati sviluppati valori completamente diversi. A loro spetta il compito di prendersi cura del benessere degli altri, i figli, i mariti, gli anziani. Loro non fanno la storia, fanno la spesa. Usano il reddito guadagnato dal marito per assicurare a tutti i membri della famiglia il massimo di felicità possibile. Le loro interazioni sociali sono limitate alla sfera familiare, al più allo scambio di pettegolezzi e consigli all'interno di reti non gerarchizzate di mamme e casalinghe. Dentro la famiglia i beni sono allocati, con decisioni prese dalle donne stesse, in base all'etica del *donno*. Non c'è scambio, non c'è mercato,

non c'è competizione, c'è l'offerta gratuita di se stessa agli altri membri, cosicché la famiglia si struttura come una forma comunista di allocazione delle risorse: a ognuno secondo i suoi bisogni, da ognuno secondo le sue abilità. Il marito apporta il reddito e la ricchezza e la moglie li distribuisce, dando più cure mediche e affettive al figlio che ne ha più bisogno, indipendentemente dalla sua capacità di guadagnarsele. Quanto alla forza, si sa che le fatiche fisiche e mentali delle casalinghe non ne richiedono meno di quelle del guerriero. Ma la qualità suprema della donna, la qualità su cui la società e i mariti investono di più, non è la forza, è l'amore, il dono di se stessa. Questo è il bene principale che la società chiede alle donne, il sentimento che consente di tener coesa e far funzionare la famiglia quale processo produttivo e rigenerativo di cui i maschi hanno bisogno per accumulare le forze necessarie per fare la storia.

Da questi due sistemi di valori discendono due altrettanto divergenti sistemi di norme etiche. L'uomo deve sviluppare qualità morali di tipo virile: la dignità, l'onore, il prestigio, la lealtà verso gli amici, la capacità di comandare e obbedire entro le strutture gerarchiche, la fedeltà e la deferenza verso i superiori, l'autorevolezza e il paternalismo verso gli inferiori. Le donne invece devono sviluppare qualità morali complementari a quelle maschili: la dedizione, la sottomissione, la modestia, l'altruismo. Anche le morali sessuali sono diverse e complementari. Per le donne consistono in una serie di tabù e proibizioni che le predispongono a fornire il riposo al guerriero e a produrgli eredi. Non potendo essere del tutto sicuro della paternità dei propri figli, l'uomo esige dalla moglie una fedeltà assoluta, e mentre si aspetta da lei piacere sessuale è sospettoso della donna che investe molto nel proprio piacere. L'uomo vede nel desiderio della moglie un fattore di rischio della fedeltà coniugale. Così alle donne viene insegnato che devono arrivare vergini al matrimonio, che devono rifuggire dall'adulterio, che non devono essere loro a prendere l'iniziativa sessuale, mentre devono mostrarsi sempre disponibili alle iniziative del marito, che non devono desiderare pratiche sessuali "innaturali" eccetera. In linea di principio alcuni di tali tabù, l'adulterio e le pratiche sessuali "innaturali", valgono anche per gli uomini, ma accade che la società patriarcale sia molto tollerante verso le trasgressioni maschili, anzi, siccome un certo grado di trasgressività è considerato una qualità positiva degli uomini veri, questi possono farsi un'amante e perfino esibirla come status symbol. Un modello trascinate di uomo vero era Giulio Cesare, *vir* così potente da permettersi di esibire il massimo di trasgressività, lui "marito di tutte le mogli e moglie di tutti i mariti". Alle donne è proibita la poliandria in quasi tutte le società, agli uomini è consentita la poligamia di diritto o di fatto in molte società. Gli uomini inoltre non hanno il

tabù della verginità. Infine, sono loro che prendono l'iniziativa sessuale, loro che sono sessualmente "attivi".

In generale si può dire che la ricerca del proprio piacere sessuale è considerata una attitudine positiva negli uomini e negativa nelle donne. Il che però crea un problema. Gli uomini vogliono mogli virtuose e modeste, ma poi non possono aspettarsi da esse prestazioni sessuali gloriose. Questo problema è stato felicemente risolto con l'istituzione della prostituzione.

Lo scambio con la prostituta è un altro tipo di contratto sessuale: il cliente dà denaro, la puttana fornisce i servizi desiderati. Da lei l'uomo non si aspetta amore, si aspetta la soddisfazione dei propri bisogni trasgressivi. La buona puttana "fa tutto", tutto quello che una brava moglie non dovrebbe fare. Vale la pena soffermarsi un attimo sulle differenze tra il contratto matrimoniale moderno e la transazione prostitutoria. Nel primo caso la donna assume obblighi che in termini di offerta di forza lavoro sono assimilabili a quelli determinati col contratto di lavoro o, meglio ancora, con il contratto di *auctoramentum*: offre generica disponibilità a svolgere attività lavorativa sotto il comando della controparte (anche se poi il marito, come il lanista col gladiatore, delega la controparte a prendere autonomamente le principali decisioni nel processo produttivo). Nel secondo caso invece gli obblighi sono assimilabili a quelli determinati con il contratto d'opera: la prostituta offre uno specifico servizio, non instaura un rapporto di subordinazione col cliente, non offre forza lavoro generica sull'uso della quale il cliente esercita un potere di comando. Quest'ultimo tipo di obbligo la prostituta ce l'ha con il protettore, il quale si configura come un vero e proprio capitalista o schiavista che sfrutta le sue dipendenti. Dal punto di vista economico, la prostituta ha ceduto o è stata costretta a cedere la propria forza lavoro al protettore. Poi vende servizi ai clienti e riscuote i soldi, che consegna al datore di lavoro, il quale la può retribuire a cottimo o con un salario fisso. La prostituta ha con il magnaccia, non con il cliente, lo stesso tipo di rapporto economico che la moglie ha con il marito.

Si tratta di spiegare cos'è che induce le donne ad accettare l'oppressione, cos'è che le mette in condizioni di sottostare a tutti i vincoli alla propria libertà imposti dalla cultura patriarcale. Il fatto è che un vincolo all'insieme di opportunità di scelta non è veramente tale se non è accompagnato da una qualche forma di sanzione alla trasgressione. Così, la prima spiegazione è la più semplice e anche la più vera: violenza fisica, una violenza che può arrivare fino al femminicidio, proprio come nella famiglia arcaica romana. Le donne sono costantemente sottoposte alla violenza degli uomini o alla sua minaccia e comunque alla sua possibilità. Sin da bambine sono punite quando fanno i "maschiacci",

quando si toccano, quando sono troppo curiose, troppo prepotenti eccetera. Sono premiate invece quando giocano con le bambole. Ma la violenza perdura nella pubertà, nell'adolescenza e nell'età adulta. Le donne possono essere picchiate dagli uomini se non si comportano come si deve, possono essere uccise se decidono di rendersi autonome lasciando il marito. Inoltre sono costantemente esposte alla minaccia dello stupro se osano farsi una passeggiata serale senza accompagnatore, in alcune culture sono lapidate se praticano l'adulterio, e sono sottoposte a mutilazioni fisiche per aiutarle a non sviluppare il desiderio sessuale. A questo tipo di violenza se ne aggiunge uno più sottile ma anche più potente, se possibile: il disprezzo sociale. La donna sola è una zitella e in quanto tale non gode dell'ammirazione pubblica. La donna sessualmente libera, quella che non nasconde il proprio desiderio e cerca di soddisfarlo, dentro o fuori il matrimonio, è una troia⁷.

C'è poi una sanzione economica che è forse la più vincolante. Normalmente il reddito familiare lo guadagna il marito, e quando i salari sono molto bassi e la famiglia ha bisogno di un doppio introito, il marito guadagna il reddito maggiore. Il lavoro della moglie in casa non è retribuito. Dopo tutto deve essere un dono! Ciò comporta che la donna non ha indipendenza economica. Se solo le venisse in mente di lasciare il marito, dovrebbe riflettere sullo stato di deprivazione economica in cui verrebbero a trovarsi lei e i suoi figli. Certo, nei paesi liberali moderni le leggi sul divorzio provvedono ad assicurare alle casalinghe divorziate gli alimenti per sé e per la prole. Ma questo tipo di compensazione è efficace solo per le mogli di uomini molto ricchi. Per la stragrande maggioranza delle donne, quelle appartenenti a famiglie proletarie, il divorzio segna l'ingresso nella condizione di povertà, anche considerando i seguenti fatti: nel lavoro salariato le donne ricevono paghe sistematicamente più basse di quelle degli uomini a parità di mansioni; nei mercati dei beni di consumo devono spesso pagare una *pink tax*, cioè sono discriminate nei prezzi delle merci, specialmente quelle che servono a dare la giusta immagine del corpo femminile; nei mercati finanziari hanno un ridotto accesso al credito e alla proprietà. Inoltre hanno limitate opportunità d'istruzione (oggi giorno le donne costituiscono circa i due terzi della popolazione analfabeta nel mondo), per non dire delle opportunità d'accesso alle posizioni di potere. Si capisce che una donna normale ci rifletta bene prima di pensare all'indipendenza.

⁷ Un simile sentimento di disprezzo è rivolto agli omosessuali, i bisessuali, i transessuali, tutte categorie di individui che hanno trasgredito la morale sessuale patriarcale. La società dei maschi ammette solo due categorie di persone a posto: il vero uomo e la brava moglie. La prostituta è tollerata e spesso vezzeggiata, data la sua importante funzione sociale. Tutti gli altri sono dei reprobri, e sono fatti oggetto di discriminazione, ostracismo e violenza, spesso anche legalmente.

Oltre alle punizioni, ci sono i premi. Le fanciulle che sono premiate se giocano con le bambole, lo sono ancora di più da adulte quando giocano con i bambini. I vantaggi delle brave mogli sono molti. Essendo protette dalle brutture del mondo là fuori, possono vivere in famiglia come in una gabbia dorata. Non vanno alla guerra, né alla competizione economica, non devono lottare per fare carriera. E hanno una speranza di vita più alta di quella degli uomini (però hanno una maggiore probabilità di cadere in depressione). Nella loro gabbia dorata, poi, possono creare un clima di felicità coniugale e materna fatto di affetti e piccole gratificazioni quotidiane, e possono godere perfino di una certa capacità di autorealizzazione. Si capisce che molte donne amino le proprie catene.

Infine, tra i fattori che aiutano le donne ad accettare l'oppressione, ci sono le ideologie religiose. Una religione, tra le altre cose, è un sistema simbolico di credenze con cui i gruppi dominanti di una società rappresentano la società stessa. Le credenze religiose vengono inculcate negli individui fin dalla prima infanzia, con le buone e le cattive maniere, soprattutto con narrazioni suggestive e terrificanti che hanno una forte presa sulle menti indifese dei bambini. Una volta penetrate nella psiche immatura, non l'abbandonano più per tutta la vita, e riescono a condizionare fortemente il comportamento degli esseri umani. Nelle società patriarcali storicamente note si sono affermate religioni centrate su un Dio maschio, autoritario, tremendo. Ovviamente ci sono anche figure di divinità femminili, ma sempre in posizione di subordinazione rispetto a Dio Padre. Ciò contribuisce a dare una legittimazione trascendente al potere degli uomini sulle donne, e anche a fornire modelli di comportamento ai credenti. Una donna cattolica, ad esempio, è convinta della sacrosanta giustizia insita del potere degli uomini e dei preti. Inoltre può trovare in calendario figure di sante da prendere a modello di comportamento virtuoso – tipo S. Maria Goretti, morta per preservare la propria verginità. Una donna cattolica teme e adora Dio; ama e venera la Madonna, alla quale si rivolge, quando ha bisogno di qualche favore, chiedendole d'intercedere presso il Padre, proprio come accade in una bella famiglia cristiana. La religione inoltre dà carattere di universalità e assolutezza alle norme morali, e assegna premi e punizioni trascendenti ai comportamenti. Il che rinforza le sanzioni sociali associate ai tabù etici. Una donna cattolica che volesse esprimere il proprio desiderio sessuale, e indurre il marito a usare il preservativo per separare la fornicazione dalla riproduzione, sa che oltre al possibile disdegno di lui si guadagnerà l'ira certa di Lui, e qualche secolo di purgatorio.

Come si spiega la pervasività del patriarcato? Sono state proposte diverse teorie, ma nessuna del tutto convincente. Vediamone brevemente alcune.

L'ideologia maschilista offre una spiegazione di senso comune del perché le donne sono sottomesse e gli uomini comandano. La ragione sarebbe di ordine biologico: le donne sono il sesso debole, gli uomini il sesso forte. Sarebbe la natura ad aver decretato la sottomissione delle donne, ovvero, nelle versioni più illuminate, la complementarità dei due sessi. Per la Chiesa Cattolica la famiglia, quale emerge dal matrimonio fra un uomo e una donna, è una società *naturale*, ed esiste da prima dello stato e del diritto positivo. È un'istituzione giustificata dal diritto naturale. Per di più è sancita dal diritto divino, che trasforma il matrimonio in sacramento. Né suonerà strano che la parte giusnaturalista di questa concezione sia passata nell'articolo 29 della Costituzione Italiana: "La repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio". Più strano è il fatto che perfino la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani del 1948 recita, all'articolo 16: "La famiglia è il nucleo naturale e fondamentale della società e ha diritto ad essere protetta dalla società e dallo stato".

A parte il senso comune, diversi studiosi hanno tentato di elaborare teorie "scientifiche" per spiegare su basi biologiche la pervasività storica⁸ del "contratto sessuale". Si è sostenuto ad esempio che la produzione di testosterone predispone i maschi all'assunzione di rischio e quindi a svolgere le attività più pericolose, come caccia e guerra. Le donne invece, nel periodo di gestazione e allattamento, avrebbero bisogno di assicurarsi la protezione di un maschio forte, cosicché l'uomo verrebbe a trovarsi nella posizione del soggetto che deve fornire loro sostentamento e difesa nei periodi di maggiore vulnerabilità e d'incapacità produttiva. In termini di teoria evuzionista, si è sostenuto che la maggiore forza degli uomini li avrebbe messi in condizione di svolgere i lavori più rischiosi e più faticosi con cui assicurarsi il controllo della produzione di cibo e quindi il potere economico e sociale che ne deriverebbe. Ancora più banalmente si è sostenuto che la maggiore forza fisica degli uomini è ciò che gli ha consentito di sottomettere le donne. Il possesso di forza fisica predisporrebbe i maschi alla violenza, mentre le donne, più coinvolte nelle cure materne, tenderebbero a sviluppare attitudini alla pace, alla remissività e alla mediazione. Un'altra teoria sostiene che la competizione tra maschi per accedere al corpo delle donne avrebbe portato a selezionare quelli meglio dotati dei geni

⁸ Non sappiamo cosa c'era nella preistoria prima del patriarcato. Non esiste prova scientifica dell'esistenza del matriarcato. Però sono degni d'interesse gli studi di Marija Gimbutas (1974; 1989; 1991), Gerda Lerner (1986) e Riane Eisler (1987) sull'esistenza nel neolitico di insediamenti umani di tipo matrifocale. I rapporti tra i generi in quelle "società mutuali" sarebbero stati improntati non a un dominio matriarcale o patriarcale, bensì a una partnership egualitaria. La religione sembra fosse fondata su una dea madre, fonte di vita e di fertilità.

della forza e dell'aggressività. Inoltre sarebbe accaduto che la relegazione delle donne nella vita domestica le avrebbe messe in condizioni di non poter formare alleanze, mentre l'impegno degli uomini nelle attività collettive organizzate (caccia, guerra, politica), oltre ad assicurargli il controllo sui mezzi di sostentamento, li avrebbe resi capaci di formare alleanze e gerarchie di potere tra maschi ma anche di elaborare le proprie ideologie e i propri sistemi linguistici.

Tutte queste teorie possono essere confutate con dei semplici ragionamenti o con dei controesempi. Intanto bisogna subito osservare che non è affatto scontato che le donne abbiano bisogno di un uomo che gli procuri cibo nel periodo di gestazione e allattamento. Tra i mammiferi le femmine continuano a procacciarsi cibo anche quando sono incinte o allattano. Poi, quando si dice che gli uomini sono più forti delle donne, cosa si intende precisamente? Le donne non vengono debilitate dalle mestruazioni e la gravidanza e si sa che sono più resistenti alle malattie, alla fame e alla fatica. Questi non sono tipi di forza?

Gli uomini sono più violenti e quindi sono più predisposti alla caccia e alla guerra? Sia pure, ma cosa ne consegue? Be', quanto alla caccia, bisogna osservare innanzitutto che in diverse società di cacciatori/raccoglitori si verifica il caso di donne che si dedicano insieme ai bambini alla caccia di piccole prede; in secondo luogo, che la caccia grossa "è un'attività intermittente, e non c'è nulla che impedisca alle donne che allattano di lasciare i bambini alla cura di altri per poche ore due o tre volte la settimana" (Harris, 1978, 40); in terzo luogo che la caccia grossa quasi raramente forniva la fonte principale di sostentamento della famiglia o la tribù, essendo stato stimato intorno al 60% il contributo del lavoro femminile al procacciamento del cibo. Perciò non si vede perché dalla pratica della caccia dovrebbe derivare ai maschi un maggior prestigio e un maggior potere.

La guerra invece non c'è dubbio che è un "lavoro" tipicamente maschile. Se ciò si spiega col fatto che i maschi sono più "forti" delle femmine, ne possiamo dedurre che i soldati saranno maschi. Ma le guerre si vincono anche per merito dei generali, e non è detto che questi debbano essere fisicamente forti e violenti come i soldati. Saranno un po' più intelligenti. Perciò, visto che non ci sono differenze significative tra l'intelligenza media delle donne e quella degli uomini, per "legge di natura" dovrebbero esserci tanti generali maschi quante femmine. D'altra parte è noto che per scalare le gerarchie di potere nella politica, nell'economia, nella religione non è necessario essere dei super-gegni, ma bisogna comunque detenere qualità di eccellenza che richiedono più intelligenza che forza fisica. Allora perché ci sono poche donne ai vertici delle gerarchie organizzative? Storicamente è accaduto che alle donne è stato impedito l'accesso alle carriere in cui si acquisisce

potere con l'uso dell'intelligenza⁹. Chiaramente non è la distribuzione "naturale" della forza e dell'intelligenza a determinare la dislocazione dei generi nelle scale gerarchiche. E una spiegazione biologica della divisione del potere tra i generi potrebbe giustificare il matriarcato almeno quanto il patriarcato.

Esistono specie animali, sia tra gli uccelli sia tra i mammiferi, che praticano oltre alla "monogamia sessuale", in cui la coppia eterosessuale resta insieme per un lungo periodo, anche la "monogamia sociale", in cui entrambi i genitori si dedicano alle cure parentali. Questa pratica è efficace soprattutto nelle specie in cui la fase di svezzamento è particolarmente lunga e richiede un grosso investimento energetico. Incrementa la probabilità di sopravvivenza dei figli e facilita l'adattamento di specie dotate di un ampio cranio (in cui il parto è prematuro e il periodo di svezzamento lungo).

Esistono varie specie animali in cui vige una qualche forma di matriarcato. La mangusta nana ad esempio vive in società di una trentina d'individui guidate da una coppia dominante, più spesso da una femmina dominante, e in cui tutti i membri del gruppo sono impegnati nella difesa e nell'allevamento dei cuccioli. Anche gli elefanti sono organizzati in una struttura sociale matriarcale. I loro branchi sono guidati da una femmina e i loro cuccioli sono allevati collettivamente da tutte le madri. I maschi sono tenuti al margine del branco e usati solo per l'accoppiamento.

Ma la specie più interessante è quella dei bonobo. È interessante non solo perché, insieme agli scimpanzé, è la più simile a homo sapiens (circa il 98% di DNA in comune), ma anche perché esibisce una forma di organizzazione sociale completamente differente da quella degli uomini e di altri primati. Tra i bonobo le femmine godono di un elevato status e sono dedite alla promiscuità sessuale (cosicché i maschi non sanno quali sono i propri figli). Sia tra le femmine che tra i maschi sono diffusi i rapporti omosessuali, che vengono usati anche come mezzi di costruzione della coesione sociale. I branchi di bonobo possono arrivare fino a 100 individui e non sono strutturati gerarchicamente. I maschi sono fisicamente un po' più grandi e più forti delle femmine, ma queste tendono ad allacciare legami sociali con cui costituiscono nuclei di madri, e riescono a tenere a bada l'aggressività dei maschi usando l'attività sessuale come metodo di risoluzione dei conflitti. I bonobo sono generalmente meno aggressivi degli altri primati, sia all'interno del branco sia all'esterno. Le loro aggregazioni non sono esempi di

⁹ Nel 2019, nonostante tutti i progressi fatti nel Novecento, le donne costituivano solo il 24% dei membri dei parlamenti nel mondo. Né le cose vanno molto meglio nei paesi "civili": le donne nel parlamento europeo erano il 36%.

matriarcato, ma assomigliano piuttosto a delle società mutuali, forme di partenariato tra generi senza dominio di una parte sull'altra.

Che cosa dimostra tutto ciò? Dimostra l'opinabilità delle teorie secondo cui l'oppressione patriarcale delle donne ha un fondamento biologico, neanche nella versione evuzionista che postula la competizione tra i maschi per trasmettere i propri geni come condizione di sviluppo della loro aggressività. Nelle società matriarcali o matrifocali di varie specie animali i maschi possono essere più aggressivi e fisicamente più forti delle femmine, però queste riescono ad attivare una cooperazione sociale con cui tengono a bada i soggetti violenti.

Certo, fa parte del patriarcato anche l'uso della violenza fisica per disciplinare le donne, ed è un fatto che l'evoluzione della specie umana abbia preso tale direzione. Ma non è per nulla ovvio che questa fosse l'unica direzione possibile, né la più efficiente in termini di adattamento, e nemmeno la più felice, avendo generato più dolore che gioia tanto nelle oppresse quanto negli oppressori. In sintesi, non si può sostenere scientificamente che il patriarcato è legge di natura.

Quindi può venire un dubbio: che lo sviluppo del patriarcato sia solo la conseguenza di una malattia dello spirito. Vedremo.

Lo stato

Se c'è una cosa nella vita associata che può essere definita "un male necessario" è lo stato. È l'apparato di potere che fornisce a una comunità certi servizi di cui ha bisogno per funzionare ma che i soggetti privati non producono, ad esempio la costruzione di vie di comunicazione, la cura dei boschi e delle acque comuni, la difesa, la giustizia, l'organizzazione degli apparati culturali. Soprattutto lo stato svolge la funzione di ratificare le istituzioni comunitarie e quella di renderle legalmente vincolanti. È stato così sin dai primordi della storia politica dell'umanità. Con la formazione degli stati moderni tutte queste funzioni si sono moltiplicate e sono diventate più complesse. Si pensi a beni come la sanità pubblica, l'istruzione pubblica, le politiche ambientali. Inoltre, con l'affermazione del capitalismo, lo stato è potuto intervenire anche nella produzione dei beni privati, sia nel controllo pubblico dei monopoli naturali – le reti di trasporto e quelle di distribuzione dell'acqua, dell'energia, delle telecomunicazioni – sia nel controllo proprietario di imprese che sono necessarie per sostenere lo sviluppo economico ma che i privati hanno dimostrato di non saper gestire efficientemente. Data la necessità di produrre tali beni, nessuna comunità può fare a meno dello stato. In questo senso si può dire che

esso è una necessità sociale.

In che senso invece si può dire che è un male? Nel senso che, in società basate sull'oppressione e lo sfruttamento, lo stato funziona come l'apparato che legalizza il sistema dell'oppressione e dello sfruttamento. Con l'emanazione delle leggi tende a legittimare il sistema istituzionale prodotto dalla società civile. Con i beni pubblici consistenti negli apparati giudiziari, polizieschi e militari, si adopra per dargli la forza della legge. Tutta la legislazione e la giurisprudenza del lavoro, ad esempio, servono a far funzionare il rapporto di lavoro prevalente in una data società. In una società capitalistica lo stato regola e legittima il rapporto di lavoro salariato con il diritto del lavoro. In una società patriarcale, regola e legittima il "contratto sessuale" con le leggi sul matrimonio, la moralità, la famiglia. Con l'offerta di beni che conformano i valori e le norme morali, come l'istruzione, lo stato arriva anche a svolgere una fondamentale funzione di consolidamento dell'egemonia ideologica delle classi dominanti.

Quale che sia il sistema economico e la struttura sociale di un paese, lo stato opera per la loro conservazione. Certo fa una qualche differenza se è dominato dai repubblicani o dai democratici, dai liberali o dai socialisti. Divergono le politiche sociali, fiscali, monetarie, commerciali eccetera. Ma normalmente i capi di governo e di stato tendono a operare per il buon funzionamento del sistema e quindi a lavorare nell'interesse delle classi che dominano l'economia. Ci sono diversi motivi alla base di questa tendenza. Il primo è che la lotta politica è molto costosa e le classi dominanti detengono la ricchezza necessaria per finanziarla. Inoltre le classi dominanti hanno il controllo di gran parte dei mezzi di comunicazione, il cui uso è indispensabile per la conquista e la conservazione del potere politico. Ma soprattutto, ai fini della raccolta del consenso i governanti devono sostenere lo sviluppo economico per assicurare un certo livello di benessere alla popolazione. Ora, si sa che in un'economia capitalistica la "ricchezza delle nazioni" si espande con l'accumulazione del capitale. Perciò si capisce quanto sia difficile che i governanti si mettano in contrasto con gli interessi economici fondamentali che alimentano lo sviluppo. Così come si capisce che operino continuamente anche per appianare, attenuare e mediare i contrasti sociali. Questi sono sommamente deleteri per lo sviluppo economico, sicché i governanti si fanno quasi un dovere morale del compito di intervenire nella lotta di classe per evitare che esploda in contrasti insanabili e comprometta il buon funzionamento dell'economia. In relazione all'evoluzione dei rapporti di forza tra le classi, le politiche di mediazione sociale possono andare incontro alle richieste di diversi gruppi sociali. A volte il governo di uno stato può privatizzare le imprese pubbliche, liberalizzare e deregolamentare i

mercati e prendere altri provvedimenti che favoriscono gli interessi immediati degli sfruttatori. In altri periodi può fare il contrario, può operare per aumentare la quantità, il numero e la qualità di beni offerti pubblicamente e per ridurne il prezzo, può rendere la tassazione più progressiva e fare altre cose rivendicate dagli oppressi. Ma mai fino al punto di mettere in discussione le istituzioni fondamentali del sistema. Anzi, lo fa proprio per salvarle quando sono messe a rischio dall'acutizzazione del conflitto di classe. Per questo si può dire che le classi dirigenti dello stato lavorano comunque alla stabilizzazione del sistema e quindi nell'interesse delle classi dominanti nella società e nell'economia.

Il *ceto politico* è l'insieme degli individui che hanno scelto la politica come professione e che lottano per la conquista del potere. I politici diventano *classe dirigente* quando assurgono al controllo dello stato. Si differenziano dai capitalisti perché non sono prevalentemente interessati all'accumulazione della ricchezza in sé, anche se non la disprezzano affatto e a volte ci tengono a esibirla quale status symbol. Sono invece molto interessati all'accumulazione del potere politico. Negli stati premoderni le personalità più eminenti delle classi che controllavano l'economia tendevano a porsi anche come dirigenti politici. Oggi non è più così. La politica e l'economia sono diventate attività troppo complesse per poter essere svolte simultaneamente da uno stesso soggetto¹⁰. Il ceto politico si è formato quale detentore di competenze particolari che lo mettono in condizioni di assumere una certa autonomia verso gli interessi economici dominanti. Ma ciò non vuol dire che non lavori al servizio di quegli interessi. Anzi, i politici riescono a lavorare bene per gli interessi economici dominanti proprio perché sono mossi dal perseguimento dei propri interessi particolari. Così il ceto politico giunge a costituire la più tangibile incarnazione dell'oppressione politica e dello sfruttamento economico. Ed è logico che gli oppressi identifichino nello stato l'istituzione fondamentale dell'oppressione e nel ceto politico il soggetto collettivo che l'amministra.

Il potere e la personalità narcisistica

Esiste una malattia psichica nota come “disturbo narcisistico della personalità” che causa sofferenza al malato e a quelli che gli vivono

¹⁰ Quando accade che un tycoon decide di diventare leader politico, come hanno fatto Berlusconi e il suo imitatore americano Trump, si verifica di fatto una metamorfosi: da quel momento non fa più il manager d'impresa, fa lo statista.

intorno. Gli individui affetti da questo disturbo sono circa l'1% della popolazione e sono in maggioranza maschi. Ma esiste anche un narcisismo sano, una forma moderata di egotismo di cui siamo tutti dotati e di cui ci serviamo per costruire la nostra autostima instaurando sane relazioni sociali. Somiglia a quel sentimento che Rousseau definiva *amour de soi*.

Fra i due estremi c'è una vasta gamma di tratti narcisisti del carattere che, combinati in vari modi, danno vita a personalità più o meno disturbate e più o meno asociali. In psicologia, quando si parla di "narcisisti" tout court, ci si riferisce a degli individui che, pur senza travalicare il limite che dà nella patologia, sono dotati di elevate dosi di quei tratti caratteriali. Gli studiosi usano varie espressioni per identificarli: personalità narcisistica, carattere narcisistico, narcisismo estremo, narcisismo subclinico, narcisismo borderline. Io qui userò l'espressione "personalità narcisistica" e chiamerò semplicemente "narcisista" l'individuo che ne è dotato. Non mi occuperò delle cause di ordine psicodinamico che hanno determinato la formazione di tale tipo di personalità, se non altro perché gli psicologi e gli psicanalisti che hanno studiato il fenomeno non sono arrivati a una spiegazione condivisa. M'interessa di più delineare, sia pur sinteticamente, il carattere di questi individui e soprattutto mostrare il ruolo che essi arrivano a giocare nei processi sociali di oppressione. La mia ipotesi è che la "malattia dello spirito" responsabile dell'oppressione politica in generale e di quella patriarcale in particolare abbia a che fare con il narcisismo.

Nei narcisisti c'è un contrasto tra un sé concreto, quello che emerge dal corpo e dalle emozioni, e un sé vagheggiato costruito dall'io su un senso di *grandiosità*, sulla convinzione di essere un individuo superiore agli altri. Il *soi* roussoviano che gli individui normali amano è capace di entrare in rapporti cordiali con gli altri e sviluppare sentimenti empatici – amore, amicizia, solidarietà, compassione – dai quali ricava soddisfazione e autostima, e quindi un ritorno di sano amor di sé. Il narcisista invece è incapace di provare sentimenti empatici e percepisce il proprio sé fisico-emotivo come inadeguato e frustrante. Per compensare tale senso d'inadeguatezza sviluppa un sé immaginario che presenta a se stesso e agli altri come superiore. Di conseguenza elabora una certa *preziosità*, cioè la convinzione di aver diritto a trattamenti speciali e riconoscimenti eccezionali, e un atteggiamento di *auto-esaltazione*, cioè la tendenza a gonfiare i propri meriti e le proprie qualità, a esagerare il valore delle proprie conquiste e dei propri conseguimenti. Per mantenere vivo questo sé grandioso il narcisista attiva dei meccanismi di autoregolazione che fanno leva sulla risposta degli individui di cui si circonda, ai quali chiede comportamenti di "rifornimento narcisistico". I suoi "seguaci" sono soggetti compiacenti che si prodigano

in espressioni di ammirazione, piaggeria, servilismo, adulazione. Così le relazioni sociali dei narcisisti sono tutte falsate, sono emozionalmente superficiali, e sono basate sul potere, del quale essi si servono per ottenere dagli altri il rifornimento narcisistico. Di qui l'insaziabile *sete di potere* di cui i narcisisti sono dotati. Poi, in virtù del potere effettivo che riescono ad accumulare, questi individui tendono a sfruttare e a vessare gli altri, mentre indulgono in comportamenti di *auto-promozione*, cioè tendono ad attribuirsi meriti degli altri e ad attribuire agli altri la colpa dei propri errori e fallimenti.

I narcisisti, oltre a essere incapaci di sviluppare sentimenti empatici, tendono a svilupparne altri che potremmo definire "antipatici": orgoglio, boria, superbia, vanagloria, vanità. Sono sentimenti che danno soddisfazione nella misura in cui i seguaci elargiscono il rifornimento narcisistico. Nella misura in cui invece questi rifiutano il rifornimento, i narcisisti elaborano sentimenti negativi, come rancore, rabbia, acredine, invidia, ma anche umiliazione. Il rifiuto fa emergere la fragilità interiore del narcisista, che reagisce a sua volta rifiutando gli altri, cioè considerandoli nemici o traditori. Attribuisce loro la colpa dalla propria frustrazione e può arrivare ad attivare nei loro confronti comportamenti violenti.

È il "paradosso del narcisista". Poiché instaura relazioni sociali con scambio asimmetrico di sentimenti, poiché con i seguaci assume atteggiamenti di dominazione, accade che con il proprio comportamento il narcisista mina la base di quelle stesse relazioni: induce risposte emotive che possono passare dall'adulazione alla repulsione. Quindi la percezione del sé tende a oscillare dall'auto-esaltazione all'avvilimento, mentre le emozioni possono rapidamente variare dalla spavalderia alla rabbia.

Alcuni psicologi distinguono un *lato brillante* e un *lato oscuro* nella personalità narcisistica. Il lato brillante è quello che appare nei comportamenti seduttivi, nella tendenza a vezzeggiare i seguaci, nell'entusiasmo che si mette nelle azioni, nell'estroversione comunicativa, nel desiderio di apparire simpatici, socievoli, premurosi e, in sostanza, nel cercare di costruire un carisma con cui influenzare i sentimenti e le aspirazioni degli altri. Il lato oscuro invece appare nei comportamenti arroganti, oppressivi, scorretti, nelle azioni opportunistiche e immorali, nella tendenza a considerare i seguaci inaffidabili e ingrati e a svalutarne i meriti.

Altri psicologi distinguono due tipi diversi di personalità narcisistiche, una *benigna* e una *maligna*. I narcisisti benigni vogliono essere amati, e quindi mostrano di amare i propri seguaci, anche se in realtà tendono ad appassionarsi per soggetti astratti. Esaltano le loro qualità, assecondano i loro sogni, approvano i loro desideri, e su quei sogni e

desideri costruiscono la propria missione. Si mostrano umili e pronti ad ascoltare. I narcisisti maligni invece vogliono essere temuti. Tendono a vedere gli esseri umani come divisi in vincenti e perdenti. Sono estremamente competitivi con i propri pari, invidiosi verso i superiori, sprezzanti verso i sottoposti. Sono intolleranti alle critiche, indulgono in pratiche antisociali e si pongono al di sopra delle regole e dei valori diffusi. Quando possono, violano i diritti degli altri, trattano le persone come oggetti e come strumenti del proprio potere, anche ricorrendo all'inganno, oppure come antagoniste, così da giustificare comportamenti spietati nei loro confronti. In sintesi, il narcisista benigno tende a porsi quale padre affettuoso, il maligno quale tiranno spietato.

Le due dicotomie, brillante-oscuro e benigno-maligno, sono due modi diversi di vedere lo stesso fenomeno. I narcisisti benigni sono gli individui che esibiscono il proprio lato brillante, tenendo quello oscuro nascosto agli altri e spesso anche a se stessi. In molti casi possono esibire entrambi i lati del proprio carattere a seconda delle persone che si trovano di fronte. Spesso accade che lo stesso individuo manifesti in tempi diversi i due tipi di personalità, il Dr. Jekyll diventando Mr. Hyde quando il rifiuto del rifornimento narcisistico lo induce a sfoderare la rabbia e la violenza. Il fatto è che i suoi sentimenti di superiorità, l'orgoglio, la boria, la superbia, la vanagloria, la vanità sono percepiti dagli altri come antipatici. Possono generare risposte di rifiuto del narcisista e di svalutazione delle sue azioni, perciò sono instabili e tendono a degenerare in sentimenti negativi quali rancore, rabbia, acredine, umiliazione, invidia. Proprio per evitare il rifiuto, i narcisisti sviluppano comportamenti di camuffamento, nascondendo i veri sentimenti dietro atteggiamenti affabili, umili, democratici, cioè comportandosi benignamente. Ma quando non ci riescono, quando incontrano individui che vanno a veder il bluff, allora divampano i sentimenti negativi ed emerge il comportamento maligno. Vedremo più avanti alcuni esempi di questa ambivalenza comportamentale.

La personalità narcisistica svolge un ruolo decisivo nella formazione dei gruppi sociali che esercitano il potere nelle varie forme di oppressione qui analizzate: l'oppressione economica basata sulle istituzioni che mobilitano e regolano il lavoro, l'oppressione politica esercitata dallo stato e la violenza di genere tipica del patriarcato. Sulla base di questa classificazione si potrebbero identificare tre diversi tipi di personalità narcisistiche: il narcisista-boss, il narcisista-leader e il narcisista-macho.

L'incarnazione del primo tipo è costituita dal classico manager d'impresa. Il *narcisista-boss* è un individuo ambizioso, dinamico, autoritario. Dedicava la propria vita innanzitutto a scalare la gerarchia d'impresa, e nella scalata sviluppa sentimenti d'invidia verso i superiori e di alterigia verso gli inferiori. Non si ferma di fronte a nessun ostacolo

o impedimento etico e, mentre costruisce una qualche competenza di quelle che servono per dirigere l'impresa, elabora anche le doti morali necessarie per farsi largo nella competizione: machiavellismo, mancanza di scrupoli, doppiezza eccetera. Una volta giunto al vertice della gerarchia ha solo compiuto metà dell'opera, giacché la sete di potere è insaziabile. Più si sta in alto, più si vuole salire. Il senso di grandiosità è un sentimento di unicità. Ottiene soddisfazione dalla compiacenza dei subordinati e tanto più quanto maggiore è il numero dei subordinati ma anche quanto minore è il numero dei sovrapposti e dei competitori. Così, giunto al vertice dell'impresa, il grande manager si mette a lavorare alla sua crescita. Più l'impresa è grande e più può sentirsi grande il suo dirigente. Quella che prima era una lotta interna per la scalata al potere, ora diventa una lotta per superare o far fuori i concorrenti. Il narcisista non ammette che possano esistere individui superiori a lui e quindi vede i manager delle imprese concorrenti come nemici. Li invidia se sono più potenti, si sente in diritto al trionfo se riesce a strappargli quote di mercato o ad assorbire le loro imprese. La crescita dell'impresa è un obiettivo primario per il grande manager non solo e non tanto perché porta all'accumulazione del capitale, all'aumento del valore delle azioni, degli stipendi manageriali, delle *stock option*, ma soprattutto perché fa aumentare il numero degli individui che elargiscono il rifornimento narcisistico.

Verso i dipendenti il narcisista-boss tende ad attivare due tipi di comportamento contrastanti che possono essere simultaneamente presenti oppure alternarsi nel tempo. Da una parte è autoritario, vessatorio, prepotente, si attribuisce meriti dei subordinati e attribuisce loro i propri demeriti, tende a perseguitare gli individui che non sono sufficientemente deferenti, si scopia le segretarie, e gode quando, nei momenti di crisi, può tagliare un po' di teste indisciplinate. Dall'altra parte può essere paternalistico, seduttivo, fascinatore. Nella veste di capo carismatico elabora per sé, e pretende che lo facciano anche i suoi dipendenti, uno pseudo-sentimento empatico: la dedizione alla missione dell'impresa. Lui può non amare le singole persone, ma può riuscire a sentire attaccamento per l'impresa in sé. Si tratta di uno *pseudo*-sentimento perché è rivolto non a degli esseri umani, bensì a un'entità impersonale di consistenza giuridico-economica che in quanto tale non è in grado di rispondere emotivamente. Dovranno rispondere i dipendenti, con sentimenti che però non sono di amore reciproco, bensì di ammirazione, fedeltà e ossequio verso il capo e di identificazione con la missione dell'impresa.

Esistono delle ragioni precise per cui ai vertici di molte grandi imprese ci stanno dei narcisisti. La prima è che i narcisisti s'impegnano più di tutti nella ricerca del potere e nella scalata ai vertici delle

organizzazioni. Ma ci sono anche altre ragioni. Il fatto è che loro hanno le qualità necessarie per emergere: alcune negative – la mancanza di scrupoli, la spietatezza, l’astuzia, l’ambizione – altre positive – la dedizione al lavoro h24, la fiducia in se stessi, l’estroversione, l’oratoria, a volte perfino il carisma. E in alcuni casi il capitale si avvantaggia di tali qualità, poiché questo tipo di manager ama il rischio e l’innovazione, vuole assumersi delle responsabilità e desidera sopra ogni cosa far crescere l’impresa.

In altri casi però i vantaggi per il capitale, e soprattutto per la società, sono minimi e per lo più solo apparenti. Infatti ci sono anche dei difetti tipici della personalità del narcisista-boss. Uno è quello che viene denominato *short-termism*, la tendenza a realizzare risultati positivi immediati, ad esempio a massimizzare il valore d’impresa nel breve periodo, trascurando i benefici di lungo periodo. La spiegazione prevalente tra gli economisti corre in termini di volontà di massimizzare il valore delle proprie *stock option*, che aumenta appunto con il valore dell’impresa in borsa. Questo spesso dipende più dalle aspettative basate sulle informazioni fornite dalle imprese, specialmente sui risultati finanziari, e meno dai fondamentali di lungo periodo. Ma potrebbe esserci una spiegazione psicologica più profonda. L’aumento del valore d’impresa determinato dai mercati finanziari soddisfa il bisogno di successo dei manager, i quali dalle borse ricevono conferme immediate della propria capacità, e quindi ammirazione e rifornimento narcisistico che si aggiungono a quelli provenienti dai dipendenti. Inoltre l’aumento del valore d’impresa è un’arma di difesa dalle scalate dei concorrenti e quindi uno strumento di lotta per l’affermazione personale. Un’altra spiegazione dello *short-termism* può essere individuata nel fatto che i manager narcisisti dedicano gran parte del proprio tempo a sviluppare doti machiavelliche e perciò non sempre giungono ad acquisire delle solide competenze industriali, di quelle che sono necessarie per far crescere l’impresa nel lungo periodo. Infine è stato osservato che l’eccessivo amore per il rischio unito al desiderio di mettersi in mostra e di vincere a ogni costo spesso induce i manager narcisisti a prendere decisioni capricciose o avventate, il che può causare forti fluttuazioni nei risultati d’impresa.

C’è poi una conseguenza negativa dell’azione dei narcisisti-boss che è confermata sia dall’osservazione quotidiana sia dalla ricerca sperimentale: la tendenza ad aggravare la “tragedia dei commons”, cioè a depredare il bene comune. In un esperimento è stato chiesto a quattro soggetti, uno dei quali narcisista in elevato grado, di decidere ognuno per conto suo la quantità di legno acquisibile gratis con il taglio di un bosco. Si è constatato che il narcisista decide di tagliare più alberi possibile nel più breve tempo possibile. Dopo di che gli altri, per non veder

ridurre la propria quota, decidono anch'essi di raziare senza freni. Il risultato è che la risorsa viene rapidamente dilapidata. A fenomeni di questo tipo assistiamo ogni giorno quando osserviamo gli effetti devastanti che molte grandi imprese producono sull'ambiente naturale e sociale. La causa va individuata nella tendenza del narcisista ad agire per massimizzare la grandezza del proprio ego, e a vedere la performance dell'impresa nell'ambiente naturale e sociale come funzionale alla soddisfazione delle proprie ambizioni invece che viceversa.

E veniamo al *narcisista-leader*. Questi opera nell'agone politico invece che in quello economico. È simile al narcisista-boss nella struttura della personalità, ma si differenzia in parte per l'accentuazione di alcuni tratti e in parte per il modo in cui si rapporta ai seguaci e all'ambiente sociale.

Prima di descriverne il carattere e il comportamento, potrebbe essere utile illustrare tali personalità con degli esempi presi dall'ultimo secolo della repubblica romana. Vi spiccano individui di eccezionale levatura, Gaio Mario, Cornelio Silla, Pompeo Magno, Sergio Catilina, Marco Cicerone, Catone Uticense, Giulio Cesare, Marco Antonio, Ottaviano Augusto, Marco Agrippa, tutti scaltri politici, e alcuni anche raffinati retori e squisiti letterati. Ed erano quasi tutti narcisisti borderline ai limiti della psicopatìa. Oggi verrebbero considerati criminali di guerra. Giulio Cesare, ad esempio, un genio assoluto (stratega, politico, letterato, ingegnere, retore, principe del foro e donnaiolo) che vantava origini divine ed era amato fino alla venerazione dai suoi legionari, solo per "pacificare" la Gallia sterminò circa un milione di persone, tra uomini, donne e bambini, e ne ridusse un altro milione in schiavitù. Non parliamo della "pacificazione" pompeiana delle province asiatiche e di Gerusalemme. Né delle teste mozzate dai vari dittatori durante le molte proscrizioni nel corso del secolo. Nella lotta politica che si svolgeva a Roma a quel tempo chi voleva fare carriera doveva guadagnarsi il consenso del "popolo" ovvero, per essere più precisi, l'appoggio economico della classe degli *equites*, l'alta borghesia finanziaria, commerciale e industriale, e la devozione dei *capite censi*, i proletari che costituivano il grosso delle legioni. I leader dovevano sviluppare capacità militari che sconfinavano nella ferocia e allo stesso tempo doti di guida carismatica che ne facevano dei semidei. Pur schierandosi su fronti diversi nella lotta di classe, con gli *optimates* o i *populares*, erano tutti invariabilmente circondati da folte schiere di *clientes* di diverse classi e tutti ammanicati con i grandi banchieri che governavano l'economia romana. Tutti avevano scelto la *politica come professione*.

E questa è la caratteristica qualificante del narcisista-leader. Fare politica come professione significava dare libero sfogo a un'ambizione smisurata: diventare il "primo uomo" in Roma, cioè nel mondo. Nelle

nazioni “democratiche” moderne i politici di professione devono lottare incessantemente con i competitori interni al proprio partito e con i rivali degli altri partiti. Per vincere in questo tipo di lotta bisogna essere vaccinati contro gli scrupoli morali e sviluppare competenze particolari tipiche della carriera politica: astuzia, accortezza, slealtà, spietatezza, doppiezza, simulazione. Non è necessario essere dotati di doti professionali specifiche come quelle che possono avere un giurista o un ragioniere o un ingegnere. Tanto poi il lavoro amministrativo vero e proprio lo svolgeranno i tecnici e i burocrati.

Nel sé del narcisista-leader non c'è spazio per i sentimenti empatici. In compenso molti grandi uomini politici sviluppano uno pseudo-sentimento altruista verso un qualche soggetto collettivo più o meno astratto – la nazione, il popolo, le masse – della cui salvezza si fanno carico. E devono convincere gli altri e se stessi della genuinità di questo sentimento. Perciò il loro agire è presentato come mosso da una missione universale di salvezza – una cosa molto più forte della missione d'impresa perseguita dai narcisisti-boss. Il che non è in contraddizione, o almeno così essi pensano, con i comportamenti spregiudicati con cui si fanno strada nella lotta politica. Infatti chi ha una missione universale da compiere sa che in questo mondo corrotto bisogna essere “puri come colombe e astuti come serpenti”.

Per definire “la missione”, il narcisista-leader si serve di ideologie in cui crede veramente e con cui cerca di costruire una qualche forma di egemonia culturale. Ma ciò non basta per conquistare il potere, poiché l'ideologia fa presa più sui militanti che sulle masse. Per guadagnarsi il consenso popolare, il narcisista-leader deve sviluppare delle particolari capacità di seduzione. Il carisma politico è una forma di potere e in quanto tale costituisce la suprema aspirazione del leader, la dote che stimola la massima quantità di rifornimento narcisistico. Il capo carismatico non è solo ammirato, adulato, obbedito dai seguaci: è amato dalle folle. E la soddisfazione che trae da questo sentimento collettivo è sommamente gratificante. Il potere che ne deriva è enorme: muovere masse di persone solo con la parola.

I narcisisti-leader fanno parte del ceto politico che lotta per conquistare il controllo degli stati. Non voglio dire che tutti i capi di governo siano narcisisti: non ci sono statistiche al riguardo. Ma la storia e l'esperienza quotidiana c'insegnano che molti lo sono. Nella sezione precedente ho sostenuto che la classe dirigente di uno stato opera inevitabilmente per il consolidamento del sistema economico e sociale da cui trae consenso. Ora se ne può capire la ragione: è che i narcisisti-leader cercano di aumentare e consolidare il proprio potere. La loro prassi politica è finalizzata a soddisfare un bisogno psicologico di rifornimento narcisistico e questo bisogno è tanto meglio soddisfatto

quanto più esteso, stabile e duraturo è il loro controllo sulla macchina dello stato. Poiché il consenso cresce con il benessere sociale e quindi con lo sviluppo economico, i narcisisti-leader usano il controllo politico per far funzionare bene le istituzioni che alimentano l'accumulazione del capitale, e usano i successi economici per consolidare il proprio potere politico. E poiché il potere politico cresce con la potenza economica di uno stato, i leader narcisisti lavorano sistematicamente a creare ed estendere imperi. Non c'è bisogno di assumere che i leader politici siano sempre imbeccati dalle lobby capitalistiche; basta osservare che l'accumulazione del capitale si risolve normalmente in un rafforzamento della potenza politica dello stato.

Ogni tanto accade però che le cose vadano male, l'economia entri in crisi, i contrasti sociali si acutizzino, l'insoddisfazione popolare aumenti. La classe dirigente al comando diventa incapace di gestire la società e ristabilire l'ordine economico. Sono le epoche delle grandi sollevazioni popolari, sollevazioni che talvolta sboccano nella rivoluzione. In queste epoche emergono nuovi ceti politici fatti di rivoluzionari di professione. La conoscenza storica insegna che in quasi tutte le rivoluzioni moderne sono emersi individui capaci di esercitare un grande ascendente sulle masse: Cromwell, Washington, Danton, Marat e Robespierre, Villa e Zapata, Lenin e Trotskij, Mao Zedong, Castro e Guevara, Ho Chi Minh. Non è detto che fossero tutti narcisisti, ma tutti erano dotati di carisma.

Il capo carismatico svolge una funzione essenziale nel mobilitare le masse e guidarle alla rivoluzione. Quando è un narcisista, è del tipo benigno. Non è consapevolmente motivato dalla sete di potere personale. Al contrario, è nemico dei potenti. È mosso da sentimenti di dedizione verso gli oppressi e indignazione contro l'ingiustizia, ed è armato di una forte ideologia. Nelle condizioni d'incertezza e confusione tipiche delle epoche di disordine sociale, le ideologie dominanti perdono egemonia e si apre spazio per l'affermazione di nuove visioni del mondo. Il capo carismatico tuttavia non galvanizza le masse direttamente con l'ideologia. Si mette al loro servizio cercando di individuare gli interessi, di portarne alla luce i sentimenti, i sogni confusi, i progetti nebulosi, e di trasformarli in coscienza politica; cosa che fa enucleando poche semplici parole d'ordine ed elaborando programmi politici essenziali che incarnano la nuova ideologia. Ma soprattutto opera per trasformare masse d'individui disorientati e titubanti in movimenti collettivi capaci di agire come "gruppi in fusione". A tal fine assume un atteggiamento seduttivo verso le masse, le idealizza, la blandeisce, le esalta. Le masse infine arrivano a riconoscere in lui l'uomo che capisce i loro bisogni, che organizza le loro lotte, che sa cosa si deve fare, che li porterà alla vittoria. Gli stati d'animo collettivi

subiscono un salto qualitativo. Gli individui organizzati in movimenti collettivi acquistano consapevolezza dei propri interessi, fiducia nella propria potenza, fede nella vittoria. L'entusiasmo di ognuno si trasmette a ogni altro, generando una forza complessiva che permette a tutti di innalzare le speranze di liberazione e di vincere le incertezze sul futuro e la paura del cambiamento. Nel movimento collettivo rivoluzionario gli sfruttati e gli oppressi si convincono che tutto è possibile e il capo carismatico sta lì proprio per persuaderli di ciò. Lui incarna le aspirazioni di tutti. Per questo tutti si riconoscono in lui e sono disposti a seguirlo anche nell'inferno della guerra civile.

I problemi del leader carismatico sorgono subito dopo la vittoria della rivoluzione. Con l'economia devastata dalla guerra civile le condizioni di vita peggiorano e la delusione si diffonde tra le masse. La nuova classe dirigente avrebbe bisogno di tempo per rimettere in moto la produzione creando un nuovo sistema, ma non ne dispone. I dirigenti sentono che la crescita dello scontento popolare potrebbe mettere a rischio il loro potere, ed entrano in una fase paranoide. Percepiscono che le masse non li amano più come prima e vedono nemici e traditori dappertutto, anche tra i propri seguaci e alleati. È il momento in cui emerge il loro lato oscuro. Allora, per salvare la rivoluzione, scatenano la repressione. Ma, proprio perché si sentono gli artefici della rivoluzione, sono incapaci di andare fino in fondo, fino al punto di mettere in atto provvedimenti di restaurazione. È allora che emergono dalle fila del partito rivoluzionario nuovi leader, personaggi che prima avevano lavorato nell'ombra, all'ombra dei capi carismatici. Questi nuovi leader sono narcisisti del tipo maligno, forse proprio del tutto privi di un lato brillante. Sono spietati, opportunisti, disincantati, fortemente interessati all'accumulo di potere personale. E non hanno scrupoli a scatenare le forme più violente di repressione per consolidare il proprio controllo dello stato, con il quale poi hanno tempo per rimettere in sesto l'economia e stabilizzare il sistema. Dopo Cromwell venne Monck; dopo Robespierre, Barras; dopo Lenin, Stalin; dopo Mao, Deng. Anche i narcisisti maligni cercano di costruirsi un'immagine carismatica, ma il loro carisma è falso: un *ascendente posticcio* costruito dagli apparati governativi dopo la presa del potere, un culto della personalità più che uno spontaneo trasporto del popolo.

Consideriamo infine il *narcisista-macho*. È uno che esprime il proprio senso di grandiosità non nelle attività organizzative e amministrative, nell'economia o nella politica, bensì nelle relazioni personali con individui dell'altro sesso. Tipicamente è un uomo che ha paura delle donne, rispetto alle quali soffre di un complesso d'inferiorità. Non si riconosce nel proprio sé fisico-emotivo. Ha paura soprattutto di essere soggiogato se si lascia dominare dal sentimento

dell'amore. Percepisce nell'innamoramento il rischio di cedimento al potere di una figura matrigna. Perciò tende a sterilizzare i sentimenti empatici. Tuttavia ha bisogno delle donne, e non solo per soddisfare il desiderio sessuale. Per occultare il complesso d'inferiorità il narcisista-macho sviluppa un senso di superiorità, per evitare il pericolo della dipendenza affettiva separa il desiderio sessuale dal coinvolgimento emotivo, per non sottostare al potere della partner elabora strategie di potere. Un metodo per ottenere tutto ciò è la seduzione. Il narcisista seduttore è un individuo brillante, estroverso, affabile, simpatico, affascinante. E, all'inizio di una conquista, anche gentile, premuroso, rispettoso. Il suo obiettivo è di far innamorare la donna senza cadere a sua volta nella trappola sentimentale, e così acquistare potere su di lei. Quando la donna s'innamora, offre il rifornimento narcisistico, vezzeggia il partner, lo adula, lo coccola, lo riempie di attenzioni, gli canta con Mina: "sei grande grande grande, come te sei grande solamente tu". Il seduttore reagisce idealizzando la partner e mettendola su un piedistallo. Più lei sta in alto, maggiore è il valore del rifornimento narcisistico. Tuttavia è difficile che una relazione così asimmetrica possa durare a lungo. Prima o poi lei sgama. E spesso sgama a letto, perché i rapporti sessuali sono infine rivelatori. Molti narcisisti-macho s'impegnano in prestazioni sessuali atletiche, vedendo nella potenza sessuale una conferma della propria superiore virilità. Ma quando lei arriva a percepire la sterilizzazione affettiva, comincia a vivere il rapporto sessuale come inautentico e quindi insoddisfacente. Inizia la fase del disincanto, dei malintesi, delle rivendicazioni, dei rifiuti. Gradualmente la vittima riduce l'offerta di rifornimento narcisistico. E l'oppressore sente di perdere potere, sente che viene messa in discussione la propria grandiosità, crede di essere ingannato e vilipeso, e reagisce cadendo in preda a sentimenti di acredine, rabbia, rancore. Butta giù dal piedistallo la donna precedentemente angelicata e si prepara a punirla. Quando il lato brillante cede a quello oscuro, il narcisista diventa maligno. Comincia la fase delle prepotenze, delle minacce, delle botte. La violenza fa parte di una strategia di ricostruzione dell'autostima e nello stesso tempo di sanzione dell'ingratitude. Il marito frustrato cerca di ristabilire il proprio potere con le percosse. Se lei rifiuta il rapporto sessuale, lui può cercare di prenderla con la forza. Se infine accade che lei decide di lasciarlo, magari perché ha trovato un'altra soluzione, il narcisista riceve l'insulto estremo. Non è tanto gelosia, è umiliazione, oltraggio all'io megalomane. Allora può scoppiare la violenza estrema del femminicidio.

Un tipo particolare di narcisista-macho è lo stupratore di strada. Questo si differenzia dal seduttore innanzitutto perché non ha capacità fascinatorie, e poi perché la sterilizzazione affettiva è portata a livelli

estremi. Il narcisista stupratore è semplicemente incapace di allacciare relazioni affettive normali con individui dell'altro sesso. Dal che gli deriva un senso d'inadeguatezza e insufficienza al quale reagisce costruendosi un io virile che disprezza le donne.

Come i fascisti, questi individui cantano: "le donne non ci vogliono più bene perché portiamo la camicia nera". Si convincono che le donne li fuggono non perché sono esseri inferiori, come inconsciamente si sentono, bensì proprio perché sono individui eccezionalmente virili. In realtà ciò che induce le donne a rifuggire da ogni relazione con loro sono proprio l'estrema sterilizzazione affettiva e il disprezzo che essi provano per l'altro sesso. La conseguente difficoltà di approccio genera in questo tipo di narcisista una reattanza che fa sentire la pulsione sessuale come particolarmente pressante. Allora lo stupro nei confronti di una donna qualsiasi diventa una tentazione irresistibile, ma funziona non tanto quale mezzo di sfogo sessuale, quanto quale strategia di conferma della virilità e, nello stesso tempo, di punizione del rifiuto da parte di lei: come ti permetti di respingere il superuomo? In questi casi il rifornimento narcisistico è dato proprio dalla debolezza di lei, dalla sua sofferenza, dalla sua soggezione alla prepotenza, dalle sue implorazioni di clemenza. La debolezza della vittima è vista dall'aggressore quale segno della sua inferiorità e quindi è fagocitata quale prova della propria potenza. È come se lui dicesse alla propria vittima: sono forte, sono grande, sono un uomo superiore, lo dimostra la mia capacità di sottometterti contro la tua volontà e farti offrire.

Precedentemente ho accennato al fatto che i narcisisti svolgono un ruolo importante nel funzionamento dei sistemi di oppressione. I narcisisti-boss controllano le organizzazioni gerarchiche che regolano i processi produttivi. Poiché la crescita dell'impresa alimenta il rifornimento narcisistico, la sete di potere fa sì che i sottoposti vengano dominati in modo da fargli produrre efficientemente i profitti usati per l'accumulazione del capitale. La disciplina di fabbrica, attuata con premi e punizioni, è esercitata dai boss con lo scopo manifesto di aumentare la produttività del lavoro, quindi lo sfruttamento, e con quello inconscio di gonfiare il proprio io grandioso. La disciplina produttiva è la risultante economica della ricerca della soddisfazione psichica del narcisista. Un meccanismo simile funziona nella sfera politica in forza dell'azione dei narcisisti-leader. Questi, costituendosi come classe dirigente, controllano lo stato e per massimizzare il proprio rifornimento narcisistico operano in modo da farne funzionare bene la macchina repressiva e amministrativa. Per conservare e consolidare il proprio potere cercano di sopprimere o mediare il conflitto sociale, stabilizzare l'economia e alimentare lo sviluppo.

Un po' diverso è il modo in cui i narcisisti-macho esercitano la loro

funzione sociale. Essi non sono inseriti in una struttura gerarchica di potere, ma operano individualmente o in piccoli gruppi in modo tale che la massa delle donne sia tenuta in soggezione. Non è necessario che siano tutte percosse e violentate. In questo caso, senza che nessuno lo abbia stabilito, funziona il metodo educativo: puniscine una per educarne cento. Nella società patriarcale le donne sono oppresse e sfruttate in molti modi più o meno sottili. Resta il fatto che l'esistenza di un costante rischio di violenza fisica è una condizione abbastanza efficace della sottomissione di tutte.

In una sezione precedente ho accennato al fatto che il patriarcato, lungi dall'essere un esito naturale dell'evoluzione della specie e quindi una legge di natura, potrebbe invece configurarsi come una forma di malattia dello spirito. Ora aggiungo che si potrebbe dire la stessa cosa dei sistemi di oppressione economica e politica. Questa malattia potrebbe avere a che fare con il narcisismo. Ma in che senso è una malattia se, per definizione, la personalità narcisistica è un fenomeno subclinico, cioè non è classificato dalla psichiatria come *disturbo* narcisistico di personalità? Ebbene, usando il termine "spirito" invece che "psiche" intendo riferirmi a un fenomeno che è così consolidato nel sentimento collettivo e nelle pratiche sociali da essere considerato parte della normalità.

Il narcisismo è una "malattia" non solo e non tanto nel senso che causa sofferenza e disagio, quanto nel senso che è il risultato di un'alterazione dei fondamentali bisogni di autonomia, creatività e socialità. Ne tratterò nel capitolo 4. Per ora basti accennarne. Il narcisista è tutto concentrato su se stesso, ed è interessato non alla realtà oggettiva del proprio sé fisico-emotivo bensì alla costruzione e alla conferma del proprio io grandioso. Non è mosso da un vero *bisogno di creatività*, non mira a produrre opere artigianali, artistiche o scientifiche in cui autorealizzarsi; al più è interessato alla fama e la gloria che può derivarne. Neanche è mosso da un vero *bisogno di socialità*, non mira a costruire relazioni sociali emotivamente soddisfacenti. I bisogni di creatività e socialità subiscono una deformazione trasformandosi in un bisogno di manipolazione. Il narcisista non cerca di manipolare la natura per creare opere dell'ingegno, cerca di manipolare gli altri. Il *bisogno di autonomia* d'altra parte viene deformato in una sete di potere. Il narcisista non aspira a essere solo il decisore volontario e consapevole delle proprie azioni ma cerca di esserlo anche di quelle altrui. Queste alterazioni impediscono all'individuo di ricevere soddisfazione intrinseca dalle proprie azioni, dal senso di dignità che deriva dall'autonomia, dal sano senso di autostima che deriva dall'autorealizzazione in un'opera d'arte, dalle emozioni positive che derivano dall'interazione empatica con gli altri. Al più, danno la vicaria e instabile

soddisfazione causata da sentimenti antipatici come boria e superbia e, quando il rifornimento narcisistico viene meno, l'insoddisfazione causata dalla rabbia, dall'invidia, dallo sdegno. Il narcisismo è una malattia dello spirito anche perché guasta i bisogni psicologici fondamentali dell'individuo producendo sofferenza invece che soddisfazione. Ma lo è soprattutto in quanto flagello sociale. Infatti regola il funzionamento di una collettività causando sofferenza anche agli individui che lo subiscono. Anche nelle vittime produce insoddisfazione e deformazione dei bisogni psicologici fondamentali, come vedremo nel capitolo 5.

Una classificazione delle forme di sfruttamento

L'oppressione è funzionale allo sfruttamento, e ora è necessario parlare di questo. Lo sfruttamento del lavoro è ottenuto per mezzo di varie combinazioni di tre diversi tipi di istituzioni, quelle che regolano il rapporto di lavoro, quelle che regolano gli scambi nei mercati dei beni e quelle che regolano la proprietà dei mezzi di produzione.

Delle istituzioni del primo tipo ho già trattato, perciò ora mi limiterò a ribadire l'essenziale, cioè che sono fondamentali in quanto regolano il controllo del processo produttivo limitando la libertà e l'autonomia dei lavoratori e costituendo il potere dei padroni, creando così le condizioni per la *produzione* di un sovrappiù. In tutti e tre i tipi di lavoro subordinato – schiavile, servile e salariato – il controllo del processo produttivo e quindi dei modi e dei tempi di lavoro è assegnato a un boss che lo usa per costringere i lavoratori a produrre più di quanto è necessario alla loro sussistenza.

Di quelle del secondo tipo invece non ho finora fatto cenno. Perciò mi ci devo soffermare un po' di più. E innanzitutto devo chiarire che lo sfruttamento nel mercato avviene in forza del controllo della domanda o dell'offerta dei beni. L'oligopolista e il monopolista sono in grado di determinare l'offerta di un bene in modo da tenerne alto il prezzo e appropriarsi di un sovrappiù estratto dal reddito del compratore. Il monopsonista è in grado di controllare la domanda in modo da tenere basso il prezzo del bene e appropriarsi di un sovrappiù estratto dal reddito del venditore. Lo sfruttamento di mercato non comporta *produzione* di valore, ma si risolve nel *trasferimento* di valore da un soggetto a un altro. Quando però il compratore è un lavoratore, lo sfruttamento ottenuto con un prezzo esorbitante dei beni salario determina una forma di esproprio che implica la trasformazione di capitale variabile in plusvalore: una parte del salario, che in assenza di monopolio non sarebbe plusvalore, viene incamerato dal monopolista capace di

aumentare il prezzo dei beni salario. Il potere monopolistico in questo caso usa il controllo della domanda di beni per aumentare la parte della giornata lavorativa impiegata a produrre plusvalore.

Gli aggettivi “alto” e “basso” riferiti al prezzo di un bene sono intesi in termini relativi. S’ intende “più alto” o “più basso” del prezzo concorrenziale. In concorrenza perfetta non può esserci sfruttamento *nel mercato* per definizione: la concorrenza perfetta è postulata come quel sistema di scambi in cui nessun agente detiene potere di mercato. Quindi i beni sono venduti al costo di produzione e l’unico tipo di sfruttamento possibile è quello che si dà nel processo produttivo. La concorrenza perfetta non esiste, se non in alcuni mercati borsistici. Nei mercati delle merci reali c’è sempre qualche imperfezione, magari soltanto perché certi beni non sono perfettamente sostituibili, cosa che consente ai venditori di fissare i prezzi al di sopra di quello concorrenziale. Il concetto di “concorrenza perfetta”, se non serve a descrivere la realtà, è però utile in quanto controfattuale. Individua appunto una struttura di mercato in cui non può darsi sfruttamento nello *scambio* dei beni. Le capacità di sfruttamento di varie forme di mercato le misuriamo come differenza rispetto alla concorrenza perfetta.

Infine le istituzioni che regolano i diritti di proprietà sono importanti perché determinano i soggetti che si appropriano del plusvalore essendo i proprietari o i gestori dei mezzi di produzione; ma soprattutto perché determinano quelli che ne sono esclusi – esclusi dal flusso di plusvalore in quanto esclusi dal controllo del capitale. I poveri, che non detengono mezzi di produzione, sono candidati allo sfruttamento perché non possono produrre autonomamente il proprio reddito e quindi sono costretti a cedere ad altri il controllo del proprio lavoro in cambio della sussistenza.

Una funzione speciale nel creare le condizioni di sfruttamento la svolgono i mercati finanziari, quelli in cui si produce credito e moneta. Le imprese finanziarie guadagnano redditi nella forma di interessi sui prestiti razionando l’offerta di credito. Quale che ne sia la giustificazione economica (rischio, incertezza, preferenza per la liquidità), i tassi d’interesse possono essere positivi solo se il credito è razionato. Se il credito non fosse razionato, chiunque potrebbe acquistare i propri strumenti di produzione indebitandosi a costo zero e quindi la mancanza di patrimonio non potrebbe creare le condizioni dello sfruttamento del lavoro. In genere le imprese finanziarie concedono credito solo a clienti selezionati in base alla capacità di ripagarlo e di offrire garanzie patrimoniali. Si capisce perciò che i poveri, essendo privi di proprietà, sono fortemente razionati. Il sistema finanziario, in linea di principio, funziona come un meccanismo di riproduzione della divisione della ricchezza tra le classi: offre capitale solo a chi già ce l’ha.

Nella tabella 1 presento una classificazione di varie forme di sfruttamento in relazione ai diversi tipi di istituzioni che lo regolano. Interessanti sono le forme collocate nella prima e nella quarta riga, cioè quelle che si danno in regime di concorrenza. Sono interessanti innanzitutto perché, essendo esclusi tutti i tipi di sfruttamento determinati dalle forme di mercato, cioè quelli consistenti in *trasferimenti* di plusvalore, servono a individuare le istituzioni fondamentali dello sfruttamento vero e proprio, quello che passa per la *produzione* di plusvalore: schiavitù, servitù e lavoro salariato.

Tabella 1. Forme di sfruttamento del lavoro

		lavoro autonomo	lavoro cooperativo	lavoro schiavile	lavoro servile	lavoro salariato
proprietà privata	concorrenza	non sfruttamento	non sfruttamento	antico	feudale	capitalistico
	oligopolio	oligopolistico	oligopolistico	antico	feudale	capitalistico
	monopolio	monopolistico	monopolistico	antico	feudale	capitalistico
proprietà pubblica	concorrenza	non sfruttamento	non sfruttamento	asiatico	asiatico	capitalistico
	oligopolio	statale	statale	asiatico	asiatico	capitalistico
	monopolio	statale	statale	asiatico	asiatico	capitalistico

Soffermando l'attenzione sulla prima e la quarta riga, possiamo considerare alcuni ipotetici modi di produzione *puri*, in cui cioè: 1) esiste un unico tipo di rapporto di lavoro; 2) non esiste nessuna forma di controllo dei mercati. Nel *modo di produzione antico*, si verifica una forma di sfruttamento che possiamo definire "antico", quello basato sulla schiavitù. Nel *modo di produzione feudale* si verifica una forma di sfruttamento che chiamiamo "feudale". Il *modo di produzione asiatico*, quello basato sul lavoro coatto di schiavi o servi pubblici, si differenzia da quello antico e dal quello feudale per l'attribuzione della proprietà dei mezzi di produzione: tutta la terra è di proprietà del sovrano, che la cede in uso ai sudditi imponendo ad essi prestazioni lavorative gratuite o a bassissima remunerazione. Infine il *modo di produzione capitalistico*, quello basato sul lavoro salariato, è un ipotetico modo di produzione puro nel caso in cui ci sia concorrenza perfetta

e non ci siano forme di mobilitazione del lavoro diverse dal contratto di lavoro subordinato.

La prima e la quarta riga sono utili anche per capire cosa bisogna fare per eliminare lo sfruttamento: da una parte, la lotta all'oligopolio e al monopolio; dall'altra, l'instaurazione di rapporti di lavoro autonomo o cooperativo. La proprietà dei mezzi di produzione può essere privata (del lavoratore autonomo o dei soci di una cooperativa) oppure pubblica. In entrambi i casi lo sfruttamento è escluso perché i lavoratori controllano autonomamente il processo produttivo. Il caso di mercati competitivi con lavoratori individuali autonomi corrisponde al modello che Marx ed Engels definivano *produzione mercantile semplice*, un concetto che può essere usato come controfattuale per determinare i valori-lavoro astraendo dal rapporto capitalistico. Invece il caso del lavoro cooperativo con mercati competitivi definisce un *modo di produzione comunista*. Il comunismo, secondo una definizione di Marx, è "lavoro libero e associato". Non ha importanza che i mezzi di produzione siano proprietà dei cooperatori o dello stato. Ciò che conta è che i lavoratori controllino il processo produttivo e si appropriino dell'intero valore che producono. Per ora, essendo la concorrenza perfetta solo un'ipotesi controfattuale, lo considero un modo di produzione ipotetico. Nell'ultimo capitolo spiegherò come può essere concretizzato.

Se passiamo a osservare le righe 2, 3, 5 e 6, riusciamo a individuare delle forme di sfruttamento peculiari, alcune delle quali sono facilmente comprensibili, mentre altre paiono strane. Cosa sono lo sfruttamento oligopolistico e monopolistico in presenza di lavoro autonomo? Il primo caso potrebbe essere esemplificato da un artigiano che produce beni particolari i quali, non avendo perfetti sostituti, sono venduti in condizioni di concorrenza imperfetta. Se fra lui e il compratore si intromette un intermediario monopsonista, questi si appropria del potere di mercato che deriva dalla non perfetta sostituibilità e può usarlo per sfruttare sia il consumatore sia il produttore. Il secondo caso è quello di un artista che produce opere d'arte uniche, per la vendita delle quali quindi godrebbe di un controllo monopolistico del mercato. Data la limitata capacità produttiva di un singolo individuo, se l'opera d'arte individuale non è prodotta in serie i prezzi possono essere esorbitanti. Se un mercante d'arte si intromette tra il produttore e il compratore, può emergere uno sfruttamento dell'autore. E può verificarsi anche sfruttamento del compratore, una forma di speculazione che si risolve non in produzione di nuovo valore bensì in trasferimento di plusvalore dai consumatori al monopolista. Nell'ultimo capitolo del libro approfondirò questo argomento affrontando il problema posto alla collettività dai diritti di proprietà intellettuale.

Che cos'è lo sfruttamento oligopolistico in presenza di lavoro

cooperativo? È ad esempio il caso di un'impresa cooperativa che usa il potere di mercato per sfruttare i consumatori, oppure che usa un potere monopsonistico per sfruttare i lavoratori di un'impresa fornitrice. Oppure quello, oggi molto diffuso, di un'impresa capitalistica che usa il potere di mercato per sfruttare i lavoratori di un'impresa cooperativa da cui acquista input.

Il caso dello sfruttamento statale del lavoro autonomo e cooperativo in presenza di mercati oligopolistici corrisponde a quello di un sistema a capitalismo di stato in cui le imprese hanno una certa autonomia di mercato e possono fissare i prezzi dei beni che producono. I prezzi oligopolistici funzionano come forme di parziale tassazione indiretta e si risolvono in riduzioni dei salari reali e aumento dei redditi dei manager e delle nomenclature. Un discorso simile vale per lo sfruttamento statale in presenza di monopolio, con la differenza che il prezzo dei beni viene fissato direttamente dall'autorità centrale. Ma non è una forma di sfruttamento inventata dallo stalinismo. Esisteva ad esempio già in diverse città medievali in cui il Comune si riservava il monopolio di alcuni beni, ad esempio il sale, e ne fissava il prezzo anche come strumento della politica fiscale.

Va da sé che modi di produzione "puri" non esistono: primo, perché non esiste la concorrenza perfetta; secondo, perché nessuna delle varie istituzioni che hanno regolato storicamente il rapporto di lavoro è mai caduta in completo disuso. In particolare il modo di produzione capitalistico, che è basato sul lavoro salariato, ha dimostrato una capacità incredibile di usare vecchie forme di sfruttamento in alcuni casi in cui hanno continuato a dimostrarsi efficienti.

È importante capire questo argomento. Alcuni studiosi hanno difficoltà ad ammettere che l'istituzione fondamentale che sta alla base dello sfruttamento capitalistico è il contratto di lavoro. D'altronde è facile osservare forme di sfruttamento che si danno nell'attuale sistema capitalistico e che non fanno ricorso a quella istituzione. Ciò che bisogna capire è che un sistema produttivo *storicamente* collocato lo caratterizziamo non come un sistema in cui esiste una sola istituzione del rapporto di lavoro, bensì come uno in cui l'istituzione tipica è *predominante*.

Ad esempio, nella casella di riga 2 e colonna 5 troviamo un tipo di sfruttamento che è capitalistico, in quanto basato sul lavoro salariato, e oligopolistico, in quanto basato su un controllo del mercato. Le imprese non solo sfruttano i propri lavoratori nel processo produttivo, ma poi usano il potere di mercato per alzare i prezzi dei beni in modo da aumentare lo sfruttamento riducendo il salario reale. Un altro modo di usare il mercato per attuare sfruttamento è quello basato sul potere monopsonistico che un'impresa detiene nei confronti dei fornitori. Il

capitalismo selvaggio contemporaneo è riuscito perfino a usare un'istituzione comunista come quella del lavoro cooperativo per attuare delle forme di super-sfruttamento, ciò che accade ad esempio quando un'impresa capitalistica paga indirettamente ai lavoratori di una cooperativa, che le fornisce semilavorati o servizi, salari più bassi di quelli che paga ai propri dipendenti diretti.

Inoltre in molti casi le imprese capitalistiche possono perpetrare lo sfruttamento facendo ricorso a istituzioni diverse dal contratto di lavoro, anche a forme di sfruttamento premoderne. Anzi, accade frequentemente che le imprese capitalistiche usino forme di rapporti di lavoro che riecheggiano il lavoro servile, come la mezzadria, per ridurre i costi di controllo. Accade con il lavoro a cottimo e con l'uso di vari tipi di premi di produzione.

Accade anche che una qualche forma di schiavitù più o meno larvata viene usata per sfruttare il lavoro sessuale delle prostitute. Un protettore capitalista che gestisce un bordello può usare il lavoro salariato per sfruttare gli inservienti, il cottimo per sfruttare le prostitute, la schiavitù per sottometterle e disciplinarle. E ancora, come è tornato di moda in questi tempi di globalizzazione del lavoro, una forma di quasi-schiavitù viene spesso usata nei paesi capitalistici cosiddetti avanzati per sfruttare braccianti immigrati. Infine, tra le curiosità, si potrebbe osservare che nel mondo moderno sopravvivono anche forme di sfruttamento asiatico, ad esempio nei paesi in cui vige il lavoro forzato dei detenuti.

Resta da dire qualcosa sullo sfruttamento che subiscono le donne. Le quali sono spremute nei processi produttivi extra-domestici con le stesse istituzioni con cui sono spremuti gli uomini – schiavitù, servitù, salario – ma tipicamente lo sono più degli uomini in quanto tendono a essere discriminate su tutti i mercati e a ricevere redditi più bassi di quelli maschili a parità di lavoro.

Per di più, sono sfruttate nel lavoro domestico. Ciò spesso non viene riconosciuto, e per varie ragioni. I beni all'interno della famiglia sono forniti in base alla prassi del dono non quella della compravendita, essendo la famiglia una comunità in cui l'allocazione e la distribuzione delle risorse è regolata dal criterio "da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni". La coesione sociale nella famiglia è basata su sentimenti d'amore: chi dà di più lo fa spontaneamente, per cui di sfruttamento di un partner nei confronti dell'altro non si potrebbe neanche parlare. D'altronde, poiché il lavoro della moglie-madre-casalunga non è remunerato con un salario e i beni da lei prodotti in famiglia non sono merci con un valore di scambio, lo sfruttamento domestico, se anche se ne volesse parlare, non si potrebbe quantificare in termini monetari. Infine, ammesso che sia possibile quantificarlo, è difficile

individuare con precisione i soggetti sociali che si appropriano del sovrappiù prodotto dalla casalinga: il marito che lavora fuori casa e non muove un dito in casa? i figli che non lavorano? gli anziani genitori? il datore di lavoro di chi lavora fuori casa?

Qualcosa però si dovrebbe poter dire almeno in linea di principio. Assumiamo che il benessere familiare sia goduto da tutti i membri grosso modo nella stessa misura, come deve essere se si dà a ciascuno secondo i suoi bisogni. Al benessere della famiglia contribuiscono sia le ore di lavoro domestico sia quelle erogate fuori casa per guadagnare il reddito familiare. Allora si potrebbe definire sfruttatore colui che ha erogato la minor quantità di tempo di lavoro (dentro e fuori la famiglia); sfruttato colui che ha erogato la maggior quantità¹¹. Si troverebbe che nella stragrande maggioranza dei casi i mariti appartengono alla prima categoria, le mogli alla seconda. Se poi accade che il benessere familiare dei membri che lavorano fuori casa contribuisce ad aumentare la loro produttività in fabbrica senza che ciò si risolva in aumento di salario, allora il datore di lavoro si appropria indirettamente di una parte del sovrappiù prodotto dal lavoro domestico.

Concluderò questa sezione osservando che molti dei casi definiti dalle varie caselle della tabella 1 individuano delle forme di sfruttamento *possibili* che possono essere contrastate o eliminate con l'azione legislativa. Si può usare il controllo democratico dello stato per regolare i mercati e le varie istituzioni in modo da ridurre e al limite abolire lo sfruttamento. Ad esempio, il lavoro cooperativo, accompagnato da un controllo dello stato da parte dei lavoratori, può svolgersi senza sfruttamento di mercato se vengono emanate leggi che sopprimono ogni forma di potere monopsonistico e monopolistico. Più in generale si può dire che una buona legislazione anti-monopolistica che spinga i mercati a funzionare quasi come se fossero concorrenziali può servire a ridurre varie forme di sfruttamento negli scambi. Ciò che comunque non può essere eliminato, se non si aboliscono le varie istituzioni usate

¹¹ Se si volesse fare un calcolo teoricamente preciso, tanto per divertimento, si potrebbe ragionare così. Alla casalinga si dovrebbe attribuire un contributo al reddito familiare valutando il suo lavoro con il salario orario di una colf, cosicché si potrebbe calcolare il reddito della famiglia sommando quello di chi lavora fuori casa e quello domestico. Poi si potrebbe misurare il reddito della famiglia con il "valore monetario del lavoro", cioè eguagliandolo al numero complessivo di ore lavorative erogate. I saggi di sfruttamento dei vari membri sarebbero misurati come rapporti tra lavoro erogato e reddito consumato meno 1. La loro somma sarebbe uguale a 0; chi ha un saggio di sfruttamento positivo è sfruttato, chi ce l'ha negativo è sfruttatore. Ad esempio, applicando il calcolo a una famiglia di sole 2 persone che consumano ciascuna la metà del reddito familiare, se questo fosse pari a 50 mila euro (=5000 ore) e le ore lavorative erogate da moglie e marito fossero 3000 e 2000 rispettivamente, allora i saggi di sfruttamento sarebbero pari a $3000/2500-1=0,2$ e $2000/2500-1=-0,2$, cioè 20% e -20%.

per la mobilitazione del lavoro subordinato – schiavitù, servitù, lavoro salariato, patriarcato – è la riduzione della libertà e dell'autonomia dei lavoratori nel processo lavorativo e quindi il loro sfruttamento nella produzione.

Fonti

Tra le più utili ricostruzioni storiche ed elaborazioni teoriche sulla schiavitù vedi Davis (1988) e Brass (2015). Sulla schiavitù nel mondo greco-romano sono importanti Westermann (1955), Štaerman e Trofimova (1982), Carandini (1988), Wiedemann (1994) e Joshel (2010). Sulla schiavitù in America, Genovese (1974), Horton e Horton (2005), Bergad (2007), Klein e Luna (2010), Schermerhorn (2015) e Berry (2017). Che la schiavitù fosse ampiamente praticata anche nel Medio Evo è documentato da Zanelli (1976), Dockes (1982) e Phillips (1985). Né si deve credere che sia del tutto assente nel mondo moderno, come dimostrano Bales (2005), Sage (2015), UNODC (2016), Antislavery (2017), ILO (2017) e lo US Department of State (2017).

Per lo studio della servitù, mi limiterò a citare Bloch (1939), Bonnassie (1991), Panero (1999), Freedman e Bourin (2005). I seguenti lavori invece sono utili per capire il contratto di mezzadria, un contratto che genera un tipo di rapporto di lavoro per certi aspetti assimilabile alla servitù: Reid (1975), Allen e Lueck (1992), Ginatempo (2002), Adams e Gorton (2009) e Piccinni (2017). Sull'efficienza della mezzadria nel controllo delle asimmetrie informative, importanti sono i lavori di Stiglitz (1974), Eswaran e Kotwal (1985), Ghatak e Pandey (2000), Garrett e Xu (2003).

Sul modo di produzione asiatico, un modo di produzione che combina schiavitù e servitù attuate sotto il controllo dello stato, vanno ricordati Sofri (1969) e Xepel (2015).

Sulla natura del contratto di lavoro mi limiterò a richiamare Marx (1969), Simon (1951), Kahn-Freund (1972), Ellerman (1992; 2005) e Screpanti (2001; 2017; 2019). Ho trovato illuminante Martini (1958) per la magistrale esegesi della legislazione romana sul rapporto di lavoro salariato (*locatio operarum*). Sull'*auctoramentum*, oltre a Martini vedi Malavolta (2015). Infine è pregevole Ortaggi Cammarosano (1995) per l'acume con in cui ricostruisce la trasformazione del rapporto maestro-garzone medievale nel moderno rapporto di lavoro.

Sul "contratto sessuale" come istituzione fondamentale dell'oppressione patriarcale è centrale il lavoro di Pateman (1988). Altri contributi originali sono quelli di Oakley (1972), Delphy (1984), Wittig (1980) e

più recentemente quello di Campbell (2014). Il patriarcato è stato ampiamente studiato dalle femministe. A parte le opere ormai classiche di Olympe de Gouges (1791), Mary Wollstonecraft (1792) e Simone de Beauvoir (1949), la teoria è stata approfondita negli anni '70 del Novecento dalle femministe della "seconda ondata" – in particolare da Firestone (1970), Rubin (1975), Warrior e Leghorn (1974), Irigaray (1974; 1984), Lonzi (1978), Delphy e Leonard (1980) – e un decennio più tardi, da quelle della "terza ondata" – soprattutto Walby (1990), Butler (1990), Frug (1992) e Bordo (1993). Una menzione speciale merita Silvia Federici, i cui contributi si estendono su varie ondate: Federici e Fortunati (1984), Federici (2004, 2018). Infine Danna (2020) è illuminante sulla concettualizzazione di "sesso" e "genere", specialmente in merito alle complessità generate dalle tematiche LGBT+.

Dello stato come istituzione del capitalismo mi sono occupato in Screpanti (2001), a cui rinvio anche per le indicazioni bibliografiche. Qui voglio dare qualche riferimento sul narcisismo quale condizione psicologica della formazione delle classi dirigenti. Vanno visti innanzitutto i contributi di psicanalisti di diverse scuole, dei quali mi limiterò a citare Kohut (1968), Lowen (1983), Morrison (1986) e Kernberg (1998). Né meno importanti sono i risultati della ricerca in psicologia sperimentale e psicologia clinica. Sul ruolo del potere come strumento di costruzione e conferma dell'auto-esaltazione narcisistica vedi: Milon (1998), Morf e Rhodewalt (2001), Campbell e Miller (2011) e Burgo (2015). Della formazione delle leadership narcisistiche nelle imprese e nella politica si sono occupati Glad (2002), Rosenthal e Pittinsky (2006), Campbell, Hoffman, Campbell e Marchisio (2011), Owens, Wallace e Waldman (2015). Infine sono degne d'interesse le ricerche di Baumeister, Smart e Boden (1996), Baumeister, Catanese e Wallace (2002), Champion (2002) e Mancini (2017), che hanno portato alla luce il ruolo del narcisismo nell'oppressione di genere. Né posso dimenticare di citare come testo esemplare il romanzo di Tehmina Durrani (1994), che descrive in termini realistici, e anzi direi scientifici, il comportamento di un multiforme ingegno, un narcisista seduttore, macho, boss e leader.

CAPITOLO 2

MOVIMENTI DI RIVOLTA

In questo capitolo narrerò alcuni episodi significativi della storia delle lotte di liberazione. I casi che ho scelto di raccontare hanno una caratteristica in comune: il tentativo di attivare processi collettivi di presa di coscienza finalizzati alla rottura dell'ordine costituito e all'allentamento dei vincoli politici ed economici alla libertà.

Comincerò con il ricordare alcune rivolte di schiavi occorse nel mondo antico e in quello moderno. Poi, spaziando dal Medioevo fino agli anni '50 del Novecento, ricostruirò alcune rivolte di contadini servi e di mezzadri. Inoltre descriverò le forme assunte dalle lotte condotte dai lavoratori salariati nel capitalismo contemporaneo, concentrandomi su degli episodi d'insurrezione proletaria internazionale particolarmente cruenti. Questi tre tipi di ribellione, degli schiavi, dei servi e dei salariati, corrispondono ai tre sistemi di oppressione sociale generati dai modi di produzione antico, feudale e capitalistico. Alle lotte condotte dalle donne contro il patriarcato dedicherò una ricostruzione a parte che cerca di metterne in evidenza soprattutto la dimensione culturale.

Questo capitolo, come il precedente, benché tratti di storia, non ha intenzioni storiografiche, non mira a spiegare eventi storici. Mira solo a fornire degli esempi a sostegno di una teoria, senza tenere conto dei nessi causali entro cui gli eventi illustrati si sono verificati.

Infine faccio notare che, mentre la ricostruzione presentata nel precedente capitolo era incentrata sui concetti di "sfruttamento" e "oppressione", quella presentata qui è incentrata invece sui concetti di "libertà" e "autonomia". Ciò perché si tratta ora d'illustrare la formazione della soggettività rivoluzionaria. In questo capitolo comunque i due concetti li uso in modo intuitivo e facendo appello al senso comune, in attesa di poterli definire rigorosamente nei prossimi capitoli.

Rivolte di schiavi

Lo schiavo è un lavoratore privo di ogni libertà di scelta nella sfera produttiva e in quella dei consumi, e non esiste come soggetto giuridico e politico. È uno strumento delle decisioni del padrone, di cui è oggetto di proprietà. Ha facoltà d'intendere e di volere ed è tenuto a usarla per eseguire gli ordini. In quanto esecutore è ritenuto responsabile del proprio comportamento e punito quando non esegue gli ordini correttamente. È considerato una cosa, pur essendo un essere umano responsabile, e qui sta il problema, poiché quale essere umano ha dei bisogni, tra cui il bisogno di autonomia. Il problema fondamentale dei sistemi sociali basati sulla schiavitù sta in questa contraddizione: che in quanto lavoratore lo schiavo è considerato una cosa, un oggetto, ma per funzionare bene deve agire come un soggetto responsabile.

I padroni vogliono negli schiavi una soggettività senza autonomia. Però gli schiavi possono essere soggetti del proprio agire solo se sono autonomi. E c'è un solo modo con cui possono affermare la propria soggettività: la ribellione. Ribellandosi, perseguono l'ampliamento della propria libertà di scelta. Tutto un mondo di possibilità si apre agli schiavi ribelli già nel momento della rivolta e finché questa dura: armarsi, organizzarsi, combattere, scegliere come vivere, tutte cose che stabiliscono loro. Quando prendono la decisione di ribellarsi, gli schiavi assumono consapevolmente un rischio. Possono essere coscienti del fatto che il rischio è così grosso che si stanno giocando la vita. Ma almeno durante la rivolta vivono da esseri umani autonomi. Sanno che nel lungo periodo sono tutti morti e che il tentativo di liberazione può rendere piuttosto breve questo lungo periodo, epperò sentono di essere finalmente vivi almeno nel breve periodo. E possono decidere che ne vale la pena.

Non ci si deve quindi sorprendere se tutta la storia sociale dei modi di produzione basati sullo schiavismo è disseminata di rivolte di schiavi, né ci si deve meravigliare del fatto che le rivolte hanno continuato a verificarsi nonostante che ognuna di esse finisse in un bagno di sangue.

Nell'antica Roma le rivolte di schiavi furono tante. Alcune furono brevi, non coinvolsero grosse masse di ribelli e non preoccuparono eccessivamente le autorità. Tre di esse però assunsero le caratteristiche di eventi politici e militari così importanti che sono entrate nelle narrazioni degli storici, e meritano di essere ricordate.

Nel 136 a.C. lo schiavo siriano Euno, atteggiandosi a profeta, capeggiò una rivolta di 400 schiavi in Sicilia. I rivoltosi conquistarono la città di Enna, dove fecero strage di padroni. Questa vittoria indusse alla

ribellione 5.000 schiavi di Agrigento, che si unirono ai primi rivoltosi e proclamarono Euno re. Si aggregò poi una massa di altri 14.000 ribelli. Un certo Cleone, originario della Cilicia, fu nominato generale dell'esercito sedizioso. I rivoltosi, armati e ben organizzati, riuscirono a sconfiggere i primi eserciti che Roma gli mandò contro. Nel 135 conquistarono Catania e Taormina. Quando assediaron Messina avevano messo insieme un esercito di 200.000 combattenti. Scoppiarono altre rivolte di schiavi in varie altre zone, che furono però subito represses, finché anche a Messina i ribelli siciliani furono sconfitti dall'esercito romano. Si ritirarono allora a Taormina, dove furono di nuovo sgominati. Successivamente l'esercito romano prese Enna. Cleone fu ucciso in battaglia ed Euno giustiziato. La resistenza continuò ancora per un po' finché, nel 132, fu stroncata. 20.000 prigionieri furono uccisi. Altri furono ricondotti in condizioni di schiavitù peggiori delle precedenti.

Nel 106 a. C. il Senato aveva deciso di affrancare gli schiavi italici per poterli reclutare come legionari in vista della guerra contro i Cimbri e i Teutoni. Molti furono liberati legalmente in Sicilia, ma molti altri che ne avrebbero avuto diritto non lo furono per le pressioni esercitate dai latifondisti su Licinio Nerva, il pretore che aveva il potere di autorizzare l'affrancamento. Fu così che ad Alice scoppiò una rivolta degli schiavi che ritenevano di avere diritto alla liberazione. I ribelli furono però rapidamente sconfitti e trucidati. Un'altra piccola rivolta di schiavi si verificò nel 105 a Nuceria Alfaterna e Capua. Subito dopo, sempre a Capua, ci fu una sommossa che coinvolse 3.500 schiavi comandati dal cavaliere romano Tito Vezio. Poi scoppiò un'altra ribellione, e questa volta i ribelli riuscirono a sbaragliare l'esercito romano ad Heraclea Minoa. La vittoria indusse alla ribellione altri 6.000 schiavi i quali, al comando di un certo Salvio, fecero varie scorrerie in diverse parti della Sicilia, e a Morgantina sconfissero di nuovo l'esercito romano. Mentre le truppe di Salvio si ingrossavano con l'afflusso di nuovi ribelli, altre rivolte si verificarono a Segesta e Lilibeo, dove si formò un secondo esercito di schiavi comandato da un certo Atenione. I due eserciti si unirono dando vita a un'armata di circa 60.000 combattenti, che però furono sconfitti dall'esercito romano nella battaglia di Scirtea, nella quale morirono migliaia di ribelli. Infine gli ultimi resistenti furono sgominati da un grosso esercito consolare comandato da Quinto Aquilio.

E veniamo a Spartaco, il gladiatore che guidò una sollevazione di schiavi innescando una guerra capace di mettere in serio pericolo l'esistenza della repubblica. Nel 73 a.C. la scuola di gladiatori di Capua si rivoltò e circa 70 ribelli riuscirono a fuggire verso il Vesuvio. Un piccolo contingente romano mandato per sottometerli fu annientato. Appena si sparse la voce, migliaia di schiavi della Campania si ribellarono

e si unirono a Spartaco. Sembra che anche dei cittadini liberi partecipassero alla rivolta, piccoli contadini rovinati dagli espropri messi in atto dai latifondisti patrizi. Roma mandò contro di loro un nuovo contingente, forte di 3.000 legionari, che fu anch'esso sconfitto dai ribelli. L'esercito di Spartaco si andava ingrossando e alcuni reparti si diedero come comandanti Enomao e Crisso, due gladiatori celti. Dopo varie discussioni sulla strategia da seguire, l'esercito ribelle si mise in movimento verso il Sud Italia, prese le città di Metaponto, Luceria e Turi, si ingrossò fino a raggiungere le 40.000 unità e giunse in Basilicata, dove si dotò di una cavalleria. Roma arruolò un nuovo esercito, stavolta composto di 20.000 uomini, e lo mandò contro i ribelli. Questi si divisero in due tronconi: 10.000, al comando di Crisso, continuarono a fare razzie nel Sud, mentre gli altri 30.000 si diressero a Nord guidati da Spartaco. Anche l'esercito romano si divise. Una parte affrontò Crisso sul Gargano e lo sconfisse. Un'altra parte si mise all'inseguimento di Spartaco. Il quale, con grande abilità tattica, riuscì ad affrontare separatamente i due tronconi dell'esercito romano e li sgominò entrambi nei pressi di Firenze. L'armata ribelle continuò la sua marcia verso Nord e a Modena sconfisse un altro distaccamento romano di 10.000 legionari. Dopo di che i rivoltosi invertirono la marcia e si diressero di nuovo verso Sud. Strada facendo, distrussero altre legioni romane nel Piceno e in Lucania. A quel punto il Senato arruolò un esercito di 45.000 uomini al comando di Marco Licinio Crasso e lo inviò contro Spartaco. I ribelli sconfissero un distaccamento di questo esercito. Dopo varie altre schermaglie, Spartaco si rimise in movimento verso la Sicilia, dove contava di arruolare nuovi rivoltosi. Ma fu tradito e abbandonato dai pirati che dovevano aiutarlo nella traversata dello stretto di Messina. I ribelli riuscirono a forzare il blocco posto da Crasso sull'Aspromonte e si diressero verso Nord. Senonché il loro esercito si divise di nuovo. Una parte seguì Spartaco verso il Sannio. Un'altra parte, al comando di Casto e Gannico si diresse verso la Gallia, ma fu sconfitta dalle legioni romane, che fecero 12.300 morti. Infine, nel 71 a.C., Spartaco fu costretto ad affrontare Crasso nella battaglia di Sele e subì una disfatta. La maggior parte dei ribelli rimase uccisa e lo stesso Spartaco, secondo alcuni storici, morì in battaglia. 6.000 prigionieri furono crocefissi sulla via Appia. 5.000 superstiti fuggirono verso l'Etruria, dove furono sterminati dall'esercito di Gneo Pompeo Magno che, di ritorno dalla Spagna, stava giungendo in soccorso di Crasso. Secondo alcuni, un corpo di reduci spartachisti partecipò al tentativo rivoluzionario di Catilina nel 63. La rivolta di Spartaco provocò un forte shock nell'opinione pubblica romana, e sembra che producesse due conseguenze importanti: un ammorbidimento della legislazione sugli schiavi e una tendenza a sostituire il lavoro schiavile in agricoltura con

quello di coloni e mezzadri in condizioni di servitù.

La schiavitù era molto diffusa anche nei paesi arabi, dove nei secoli erano affluite masse imponenti di schiavi africani ed europei. Tra le rivolte del Medio Oriente merita di essere ricordata quella degli schiavi Zanj. Scoppiò nell'869 e coinvolse un numero imprecisato di africani impiegati in lavori di bonifica e irrigazione tra i fiumi Tigri ed Eufrate. Fu guidata da Alì ibn Muḥammad, un califfo che si proclamava discendente di Alì ibn Abi Talib e di sua moglie Fatima, la figlia del Profeta. Alì indusse alla sollevazione centinaia di schiavi promettendogli la libertà ed esaltandoli con la religione eretica dei Kharigiti. Masse di schiavi, beduini e mercenari si rivoltarono e formarono un'armata che inflisse diverse sconfitte a un esercito califfale ortodosso. I ribelli costruirono una loro capitale, che chiamarono al-Mukhtāra (la Prescelta), e poi conquistarono varie altre città. Nell'872 sconfissero un nuovo esercito comandato dall'abbaside al-Muwaffaq. Il quale però passò alla controffensiva nell'879 e riconquistò molte città. Nell'883, anche con l'aiuto di milizie egiziane, sconfisse l'esercito ribelle e pose fine alla rivolta. Entrò in Baghdad con la testa mozzata di Alì ibn Muhammad.

Facciamo ora un salto nell'America moderna. Si comprende che lì la storia della schiavitù è stata disseminata di ribellioni, visto anche che la cultura liberale, dopo la rivoluzione intellettuale illuminista, ha impartito una condanna morale esplicita alla schiavitù. Rivolte di schiavi sono scoppiate ripetutamente in tutti i territori americani.

Solo negli Stati Uniti (prima e dopo l'indipendenza) si stima che si siano verificate dalle 250 alle 300 rivolte. Bisogna dire che sono state per lo più ribellioni di piccole dimensioni, avendo coinvolto decine di rivoltosi, raramente centinaia. Qui meritano di essere ricordate quella della German Coast in Louisiana (1811), che fu condotta da circa 200 ribelli, 95 dei quali furono uccisi dalle milizie bianche; e quella di Nat Turner, che scoppiò nel 1831 nella contea di Southampton in Virginia, e si concluse con circa 100 schiavi uccisi dalla milizia e 56 giustiziati dall'autorità statale. Poi si diffuse la notizia di un'estensione della rivolta in altri stati, specialmente in Alabama e Nord Carolina, dove si verificarono repressioni indiscriminate e linciaggi anche di schiavi che non si erano ribellati. A Hertford County, nel Nord Carolina, una compagnia della milizia uccise 40 schiavi neri in un giorno. Altri 200 furono massacrati in un posto che poi fu chiamato "Blackhead Signpost Road" sulla Route 658 in Virginia.

Molte rivolte di schiavi scoppiarono nei Caraibi e in Sud America, e anche qui si trattò di movimenti di piccole dimensioni. In Brasile furono spesso organizzate o favorite dalle comunità *quilombo*, nell'America spagnola dalle comunità *palenque*, insediamenti di schiavi fuggitivi che si costituivano in territori di difficile accesso tra foreste o

montagne. Delle rivolte brasiliane merita di essere ricordata quella dei Malê, che scoppiò nel 1835 nella città di Salvador da Bahia. Coinvolse circa 600 schiavi musulmani, i quali si ribellarono durante il Ramadan del 1835. Si scontrarono con reparti della Guardia Nazionale, 80 morirono in battaglia e 300 furono fatti prigionieri.

Una rievocazione particolare merita la rivolta di *Saint-Domingue*, oggi Haiti, dove migliaia di schiavi neri insorsero nel 1791 e, al comando di Toussaint Louverture, combatterono prima contro le truppe francesi, poi (quando la Francia abolì la schiavitù) contro quelle spagnole e quelle inglesi. Toussaint si proclamò governatore dell'isola nel 1801, promulgò una costituzione autonomista e decretò la sostituzione del lavoro schiavile con il lavoro salariato. Quando Napoleone reintrodusse la schiavitù, nel 1802, Toussaint fu imprigionato e portato in Francia, dove morì l'anno dopo. La resistenza popolare nell'isola riprese e al comando di Jean-Jacques Dessalines, ex luogotenente di Toussaint, si trasformò in una rivoluzione che portò alla proclamazione d'indipendenza di Haiti nel 1804.

Quasi tutte le rivolte di schiavi si sono risolte in una sconfitta. Al più, come in Brasile, hanno portato alla creazione di piccole comunità *quilombo*. A parte quella di Haiti, nessuna si è trasformata in una rivoluzione capace di realizzare una vera liberazione di massa. Non credo che la ragione di ciò sia da rinvenire dall'imaturità dei tempi, nel senso dell'impossibilità di creare un modo di produzione alternativo a quello schiavistico. Dopo tutto, la piccola proprietà contadina e la proprietà comune esistevano a Roma e in America da molto prima del latifondo.

Credo piuttosto che la limitazione principale fosse di ordine culturale. Gli schiavi, indottrinati nella religione dei padroni, erano fatti vittime di una soggezione ideologica che li metteva in condizioni di non potere neanche concepire un'organizzazione sociale diversa da quella esistente. Ciò è molto chiaro nelle rivolte dell'antica Roma, dove gli schiavi ribelli si davano a saccheggi, stupri, stragi e alla riduzione in schiavitù dei loro ex-padroni. Quando arrivavano a fondare comunità autonome, non riuscivano a concepire forme di stato diverse dalla monarchia o forme di religione diverse da quella dei loro padroni. La religione giustificava la schiavitù, mentre la filosofia dominante la spiegava come legge naturale. I leader dei rivoltosi si atteggiavano a profeti e si facevano incoronare re. E perfino Spartaco, che pure non fu eletto re, fece ricorso a una profetessa per costruire il proprio carisma.

Non diversa fu la causa delle limitazioni ideologiche delle rivolte americane. I nativi e gli africani ridotti in schiavitù furono convertiti alla religione cristiana. E se è vero che per Tommaso d'Acquino la schiavitù non sarebbe basata sul diritto naturale, è anche vero che per molti teologi cristiani era fondata addirittura sul diritto divino. Certo

gli schiavi Malê, di religione musulmana, si ribellarono anche contro l'autorità cattolica, oltre che contro il potere dei loro padroni, né bisogna dimenticare che la schiavitù è riconosciuta anche dall'Islam. Non a caso i ribelli Zanj in Medio Oriente uccidevano tutti i nemici maschi, ma schiavizzavano le donne e i bambini.

Per tornare ai paesi "civili", sebbene molti predicatori americani si dichiarassero contrari alla schiavitù, diversi altri, soprattutto battisti e metodisti, predicavano citando passi della Bibbia che giustificano questa istituzione, ed esortavano gli schiavi a obbedire ai padroni, a sottomettersi alla legge di Dio e a porgere l'altra guancia. I proprietari invece erano incoraggiati a praticare la benevolenza paternalistica verso i sottoposti, a diffondere il cristianesimo tra di essi ricorrendo ai buoni esempi e a non imporre la disciplina con una violenza eccessiva.

Si capisce che gli schiavi tendessero a usare il cristianesimo per ottenere individualmente trattamenti meno disumani possibile piuttosto che per giustificare processi di liberazione collettiva. E si capisce anche che ogni atto di ribellione fosse vissuto con un senso di colpa e di peccato che non poteva che svigorirlo.

Rivolte di servi

Sia a causa della diffusione della coscienza di non essere un oggetto di proprietà, bensì un soggetto giuridico dotato di una certa autonomia, sia in conseguenza della convinzione cristiana che tutti gli individui sono uguali almeno di fronte Dio, e sia soprattutto per la percezione immediata dell'oppressione e lo sfruttamento cui era sottoposto, il lavoratore agricolo in condizione servile mal sopportava il rapporto di lavoro cui sottostava. Non deve sorprendere perciò il naturale ribellismo dei contadini. Dal 200 a.C. fino alla Rivoluzione d'Ottobre sono state contate nel mondo circa 90 rivolte contadine, di cui una cinquantina in Europa. Ovviamente sono solo quelle che hanno lasciato traccia scritta nella storia.

Qui ricorderò alcune delle più importanti, partendo dall'Europa medievale. E comincerò dalla Grande Jacquerie, che scoppiò nel maggio 1358 e fu schiacciata a giugno. Coinvolse ingenti masse di servi della gleba nelle campagne dell'Île-de-France, della Piccardia, della Champagne, dell'Artois e della Normandia. In seguito alle sconfitte francesi nella guerra dei cent'anni, i contadini erano stati costretti a pagare taglie crescenti, a fare corvée straordinarie per le riparazioni delle proprietà danneggiate dalla guerra, a difendere militarmente i castelli dei loro oppressori, a sopportare le razzie, le devastazioni e gli stupri messi

in atto da bande di mercenari guasconi, inglesi, tedeschi e spagnoli senza che i nobili francesi fossero in grado di prendere le loro difese. Così si convinsero che dovevano liberarsi dal dominio della nobiltà e si ribellarono. Incendiarono subito qualcosa come 150 manieri e castelli massacrandone i proprietari. Poi si organizzarono militarmente e occuparono le città di Rouen, Rheims, Beauvais, Senlis, Amiens, Meaux e Parigi, in alcune delle quali ottennero l'appoggio delle classi lavoratrici cittadine, della piccola borghesia e di sparuti gruppi di cavalieri. Le città di Senlis e Montdidier le saccheggiarono. Il 9 giugno una brigata di 800 rivoltosi armati comandati da Etienne Marcel, prevoisto dei mercanti parigini, simpatizzò con i jacque, uscì da Parigi e si rifugiò nella fortezza di Meaux, dove fu ben accolta dagli abitanti. Bande di cavalieri assediaron la fortezza, la conquistarono, ne impiccarono il sindaco e altri notabili e la incendiarono. Poi, insieme allo stesso Etienne Marcel, che nel frattempo aveva cambiato casacca, si unirono a Carlo II "il Malvagio", re di Navarra e aspirante al trono di Francia, che aveva messo insieme un esercito di circa 4.000 fra nobili, signorotti di campagna, cavalieri e mercenari. Dopo avere ucciso a tradimento Guillaume Cale, il capo dei ribelli, il 10 giugno Carlo sconfisse un esercito contadino di 2.000 combattenti nella battaglia di Mello. Infine si diede a devastazioni, massacri e linciaggi di lavoratori nelle campagne circostanti Beauvais. Stime non molto attendibili danno per uccisi nella Grande Jacquerie qualche centinaio di nobili e 20.000 ribelli.

La pace sociale però durò poco e nel 1363 scoppiò un'altra rivolta contadina, quella dei Tuchins, ora nel Sud della Francia. Fu scatenata da aumenti delle tasse e coinvolse contadini e lavoratori delle città. Durò dal 1363 al 1389 nell'Auvergne, dal 1380 al 1384 nella Linguadoca. Nel 1386 si estese al Piemonte, soprattutto nel Canavese, dove masse di contadini si organizzarono in una lega, si armarono e si ribellarono contro i nobili, chiedendo l'abolizione di alcuni vincoli feudali. La rivolta italiana dei Tuchini durò fino al 1390 e si concluse con una "pacificazione" in cui i ribelli ottennero almeno il riconoscimento del diritto di successione. Un secondo tuchinaggio esplose tra il 1440 e il 1441 nelle valli di Orco, di Soana e di Chiusella.

Nello stesso torno di tempo in cui si svolse la ribellione dei Tuchins, e precisamente nel 1381, una rivolta contadina scoppiò in Inghilterra, anche qui in seguito all'aumento delle tasse causato dalla guerra dei cent'anni. Con l'obbiettivo di ottenere una riduzione delle imposte e l'abolizione della servitù della gleba, i contadini si ribellarono inizialmente nelle contee del Sud-Est. Ispirati dalle dottrine ereticali di John Wycliffe e dei lollardi – eretici francescani che predicavano l'avvento di un'Era dello Spirito Santo, un regno di libertà e fratellanza – e

guidati da John Ball e Wat Tyler, i lavoratori insorsero dapprima nell'Essex, dove bruciarono documenti ufficiali e aprirono le carceri. Poi organizzarono una marcia su Londra. Il 13 giugno entrarono nella città, e molti lavoratori artigiani si unirono alla rivolta. I ribelli distrussero il palazzo Savoy, sede dell'associazione dei nobili, incendiarono vari edifici nell'area del Tempio, uccisero ufficiali reali, assaltarono le prigioni, entrarono nella Torre di Londra, dove arrestarono Simon Sudbury, Lord Chancellor e arcivescovo di Canterbury, e Robert Hales, Lord High Treasurer, il collettore della Poll Tax. Il 14 giugno li decapitarono entrambi nella Tower Hill. Il re Riccardo II venne a patti con i ribelli e concesse l'abolizione della servitù. Il 15 incontrò Wat Tyler a Smithfield per negoziare una pacificazione. Ma lì il leader dei rivoltosi, che si era presentato fiducioso senza scorta armata, fu ucciso a tradimento. Nel frattempo il sindaco di Londra, William Walworth, aveva arruolato una milizia cittadina con cui represses la rivolta nella capitale. La ribellione però si estese nell'East Anglia, dove furono uccisi molti ufficiali reali. Successivamente si estese anche a diverse contee del Nord-Ovest. Il re mobilitò un'armata di 4.000 uomini, che infine, il 25 o il 26 giugno, sconfisse l'esercito ribelle nella battaglia di North Walsham. La repressione fu durissima. Gran parte dei capi della rivolta furono giustiziati, e si calcola che morirono almeno 1.500 ribelli.

Merita una menzione speciale la rivolta delle *remensas* in Catalogna, se non altro perché si concluse con una sostanziale seppur parziale conquista sociale. Le *remensas* (dal latino *redemptiones*, riscatti) sono i diritti di riscatto dalla servitù feudale che i contadini rivendicarono nel XV secolo. La rivolta scoppiò a causa della pressione nobiliare sui lavoratori agricoli, pressione che era stata determinata dalla diminuzione della popolazione rurale in seguito allo sviluppo delle economie cittadine. Inizialmente i contadini della Piana di Vic, di Empordà e del Vallès si rivolsero al re chiedendogli di por fine al dominio signorile sulle loro terre. Alfonso V d'Aragona il Magnanimo gli concesse di organizzarsi in un sindacato *remensa* e gli garantì alcune libertà, salvo poi avere un ripensamento sotto la pressione della nobiltà e del clero. Senonché accadde che Giovanni II, il successore di Alfonso, entrò in guerra contro la nobiltà rurale e chiese l'appoggio dei contadini. Questi ne approfittarono per ribadire le loro rivendicazioni. Nel 1462 si ribellarono contro i proprietari terrieri, si organizzarono militarmente e, sotto il comando di Francesc de Verntallat, per dieci anni combatterono un'efficace guerra partigiana sui monti, contribuendo alla vittoria del re. Il quale però, finita la guerra, non tenne fede alle promesse e non concesse la liberazione dalla servitù. I contadini si ribellarono di nuovo nel 1484, questa volta contro il re. Al comando di Pere Joan Sala, le loro brigate condussero una guerra vittoriosa che li portò a conquistare

la valle di Mieres, la Montagna Comarca, la Piana di Vic e i territori di Selva, Garrotxa e Girona. La rivolta si concluse nel 1486 con la Sentenza di Guadalupe, con la quale Ferdinando II il Cattolico abolì alcuni vincoli feudali e consentì ai contadini di riscattarsi mediante un pagamento di 60 soldi a famiglia.

Tra la fine del XV secolo e la fine del XVI i vincoli della servitù della gleba furono inaspriti nell'Europa centro-settentrionale, e di conseguenza scoppiarono diverse rivolte contadine in Germania, Olanda, Scandinavia, Austria, Ungheria, Croazia e Slovenia. La più dirompente fu quella tedesca del 1524-25.

In Germania le sollevazioni contadine cominciarono a preoccupare le autorità civili già da verso la fine del XV secolo. Preoccuparono ancor più le autorità religiose, perché i contadini tendevano ad adottare ideologie ereticali e a mirare ai beni della Chiesa. Nel 1467 la predicazione del Pifferaio, Hans Boem, che vagheggiava l'avvento di un nuovo regno di Dio, portò a una rivolta contadina che però fu subito repressa dal Vescovo. Tra il 1487 e il 1517 si verificarono diverse ribellioni, tra cui quella del "Povero Konrad", contro le tasse, e quella della "Lega dello Scarpone", che mirava addirittura all'esproprio dei monasteri e all'abolizione di alcuni vincoli feudali.

Una vera Guerra dei Contadini scoppiò nella Germania sud-occidentale nel 1524 e si estese subito a tutta la Germania meridionale, all'Alsazia e alla Lorena, arrivando a coinvolgere parti della Svizzera e dell'Austria fino al Trentino. Il 15 febbraio 1525 i rivoltosi s'incontrarono a Memmingen e definirono le loro rivendicazioni elaborando un documento di Dodici Articoli che si diffuse in tutta la Germania. Tra le altre cose chiedevano: l'eleggibilità dei parroci; la riduzione delle decime, delle corvée e degli affitti; il pagamento dei servizi resi ai signori; l'abolizione della servitù della gleba; il ritorno delle terre, delle acque, dei boschi e dei pascoli comuni sotto il controllo delle comunità. Al grido di *omnia sunt communia* seguirono la leadership di Thomas Müntzer, che predicava contro le ingiustizie sociali e auspicava la creazione di una comunità cristiana fondata sull'eguaglianza, la fratellanza e la comunione dei beni. Gli insorti si organizzarono in bande armate e inizialmente assaporarono qualche successo bellico. Si diedero ad assalti e saccheggi di castelli e monasteri. Assediarono e occuparono Freiburg in Breisgau. Ma, essendo privi di esperienza militare e di un comando unificato, ed essendo dotati di scarse artiglierie e cavallerie, persero tutte le battaglie più importanti. Nella sconfitta decisiva che subirono a Frankenhausen (15 maggio 1525) morirono a migliaia. Müntzer fu catturato e giustiziato dopo essere stato torturato. La sollevazione proseguì fino al 1526 a Strasburgo, in Tirolo e nel Trentino, ma con scarso successo. Si stima che la massa dei rivoltosi

in tutta la Germania avesse raggiunto il numero di 300.000. Ne furono massacrati almeno 100.000. A eccidio compiuto, il Papa Clemente VII e l'Imperatore Carlo V ringraziarono la Lega Sveva che col suo esercito mercenario aveva schiacciato l'insurrezione. Lutero non fu da meno: ben protetto dai principi protestanti, condannò aspramente "le orde di contadini assassini e ladri". L'ordine e la fede erano salvi, non importa se cattolici o luterani.

Le rivolte di contadini non cessarono, anzi da quel momento fino all'Ottocento si estesero verso l'Est europeo e la Russia, dove ne sono state contate una trentina. Nel resto del mondo le rivolte contadine si susseguirono soprattutto nei paesi in cui vigevano sistemi economici di tipo feudale. Nella storia della Cina ne sono state contate una quindicina. In quella del Giappone, cinque.

Le ultime grandi rivolte contadine sono state le più audaci di tutte e hanno assunto i caratteri completamente nuovi della rivoluzione: quella messicana, quella russa, quella cinese, quella cubana e quella vietnamita. Hanno coinvolto non più servi della gleba bensì mezzadri, braccianti salariati e contadini poveri. Perciò sarebbero almeno in parte materia della prossima sezione. Ma prima di passare oltre devo ricordare due esemplari lotte moderne di contadini mezzadri svoltesi in America e in Italia.

La mezzadria è una forma attenuata di servitù. Si estese negli Stati Uniti dopo la crisi del '29 e le tempeste di sabbia degli anni '30. In quel periodo aumentò la disoccupazione dei contadini anche perché le politiche del New Deal offrivano sussidi all'agricoltura per disincentivare la produzione. Siccome i sussidi venivano intascati dai proprietari terrieri, i contadini si organizzarono, dapprima in una Lega dei Disoccupati, e poi, nel 1934, in un vero e proprio sindacato, la Southern Tenant Farmers Union. Le proteste e gli scioperi si estesero su vasti territori e un'aspra lotta di classe spazzò le campagne in seguito ai tentativi dei padroni di soffocare le manifestazioni con il terrore. Nelle grandi piantagioni i raccoglitori di cotone erano braccianti pagati a cottimo. Nel 1935 un loro sciopero organizzato dalla STFM si concluse con una vittoria, avendo ottenuto un sostanzioso aumento delle paghe. Un altro sciopero vittorioso si ebbe nel 1939, quando i mezzadri di Bootheel (Missouri) protestarono contro i padroni che si appropriavano degli incentivi economici offerti dal governo. 11.000 mezzadri ottennero considerevoli sussidi. Negli anni '40 tuttavia la mezzadria entrò in crisi a causa della meccanizzazione, che richiedeva rilevanti investimenti da parte dell'agricoltore e quindi rendeva più profittevole l'azienda con podere coltivato dal proprietario. Molti contadini emigrarono nel Nord-Est e diventarono operai di fabbrica. Dopo la guerra, la STFU si trasformò in un sindacato bracciantile, la National Farm Labor Union, che

organizzò scioperi vittoriosi, soprattutto in California, dove conquistò sostanziosi aumenti salariali. Ma qui, di nuovo, entriamo in materia della prossima sezione.

Un caso rilevante di lotte contadine moderne si è avuto in Italia subito dopo la seconda guerra mondiale, quando masse di mezzadri, coloni e braccianti si sollevarono rivendicando l'esproprio dei grandi latifondi e la distribuzione delle terre a chi le lavorava. Ci furono grandi manifestazioni, occupazioni di terre, barricate, blocchi stradali, "scioperi alla rovescia" (i contadini occupavano le terre e si mettevano a coltivarle). Aspri scontri con la polizia, i carabinieri e bande prezzolate di picchiatori provocarono, secondo le statistiche ufficiali, 61 morti. Alla fine il governo fu costretto a cedere e, con una legge di riforma agraria del 1950 e altre leggi degli anni successivi, espropriò molti latifondi e distribuì le terre ai contadini offrendogli al contempo credito agevolato. I poderi distribuiti erano di piccole dimensioni (7 ettari in media) e quindi poco efficienti. Ma molti contadini si organizzarono in cooperative agricole e furono capaci d'introdurre tecniche e macchinari avanzati per modernizzare la produzione. L'agricoltura divenne intensiva e molto più efficiente di quella praticata precedentemente nei grandi latifondi. Nel 1964 la mezzadria e la colonia parziaria furono abolite con una legge che vietava la stipula di nuovi contratti di tal tipo. Poi una legge del 1982 consentì la conversione di quelli ancora esistenti in contratti di affitto.

Rivolte operaie

Non si hanno notizie di rivolte operaie in Roma antica e nell'Europa alto-medievale, certamente perché il sistema di sfruttamento basato sul lavoro salariato non vi era molto diffuso, e forse anche perché i lavoratori cittadini che percepivano un salario, per lo più liberti o discendenti di servi fuggiti dai campi, vivevano la propria condizione sociale come migliore di quella dei contadini.

Le cose cambiarono nel Basso Medioevo, per la precisione: da metà del Duecento a tutto il Trecento. In molti casi, ad esempio nella Grande Jacquerie e nella rivolta inglese del 1381, molti operai parteciparono alle lotte dei contadini quando questi arrivavano a occupare le città. In altri casi, soprattutto in alcune regioni come le Fiandre e l'Italia centro-settentrionale, dove si stava sviluppando il capitalismo industriale, si verificarono autonome lotte operaie. È degno d'interesse il fatto che nel XIV secolo, quando rivolte contadine scoppiarono in Francia e Inghilterra, in Italia i coloni se ne restarono relativamente tranquilli. La

servitù della gleba era stata abolita già nel secolo precedente nei domini di molti Comuni in cui si era sviluppato il capitalismo, e i lavoratori agricoli che operavano con contratti di mezzadria, colonia parziaria o enfiteusi godevano di un certo grado di autonomia e benessere. D'altra parte gli ex-servi immigrati nelle città erano diventati moderni operai salariati, e in quanto tali diedero vita a varie sollevazioni che tendevano ad assumere caratteri rivoluzionari.

Esemplare è il tumulto dei ciompi, che scoppiò a Firenze nel 1378, dopo che rivolte simili si erano già verificate in altre città, come Perugia e Siena. I ciompi erano operai salariati che lavoravano soprattutto nella produzione di panni di lana. Erano mal pagati, oberati dalle imposte, oppressi dall'apparato poliziesco dell'Arte della Lana, esclusi dal governo del Comune, e gli era proibito costituire una propria corporazione o sindacato. Allora si organizzarono clandestinamente, si armarono e il 18 giugno si ribellarono. Incendiarono molti palazzi di notabili, saccheggiarono diverse chiese, assaltarono le carceri e liberarono i detenuti. Le agitazioni proseguirono fino all'esplosione del 20 e il 21 luglio, quando i ciompi insorsero di nuovo, bruciarono altre case e assaltarono i palazzi dell'Esecutore di Giustizia e del Capitano del Popolo. Poi i loro "sindachi" si riunirono insieme ai rappresentanti delle Arti Minori artigianali e redassero delle petizioni. Tra le altre cose chiedevano: la rivalutazione del soldo (con cui erano pagati i salari) rispetto al fiorino d'oro (con cui erano venduti i panni lana all'ingrosso); l'introduzione dell'estimo, un'imposta diretta; la riduzione delle tasse per i redditi più bassi; la sospensione del carcere per debiti; l'abolizione dell'apparato giudiziario-poliziesco dell'Arte della Lana; il riconoscimento della neocostituita Arte dei Ciompi e il suo finanziamento pubblico; la partecipazione al governo del Comune; la creazione di un sistema di rappresentanza politica democratico. Il 22 luglio, visto che il collegio dei Priori (il supremo organo governativo) tentennava nell'approvare le petizioni, i rivoltosi assaltarono il Palazzo dei Priori, l'occuparono ed elessero un nuovo governo, che accolse subito le petizioni popolari. Il 28 luglio i ciompi costituirono una milizia armata riconosciuta e pagata dallo stato. Le agitazioni continuarono nel mese successivo. Tra il 27 e il 30 agosto, visto che il nuovo governo, egemonizzato da esponenti della borghesia, esitava ad applicare le petizioni, i ciompi si riunirono in assemblea generale, elessero un comitato rivoluzionario e un nuovo governo, occupano militarmente i punti strategici della città e s'insediano nella chiesa di S. Maria Novella, da dove presero a governare il Comune. Nel frattempo gli artigiani avevano rotto l'alleanza con gli operai e si erano uniti alla borghesia. Per pochi giorni s'instaurò una situazione di dualismo di potere. Il 31 agosto in piazza della Signoria ci fu un aspro scontro armato tra le masse dei

ciompi e le masse della piccola e media borghesia affiancate da una compagnia di mercenari inglesi. I ciompi furono sconfitti e lasciarono sul campo decine di morti. Altri furono giustiziati in seguito.

Con lo sviluppo del capitalismo moderno le lotte degli operai salariati diventano endemiche. L'impresa industriale, raccogliendo e organizzando i lavoratori in vasti stabilimenti produttivi, gli dà la possibilità di aggregarsi in grandi masse e allo stesso tempo la capacità di organizzarsi autonomamente. Il sistema di sfruttamento basato sul salario e il dispotismo del capitalista gli offrono motivazioni per lottare. Lo sciopero, come forma di lotta che riesce a recare un danno economico alla controparte, diventa la forma prevalente del normale conflitto di classe. Inizialmente proibito, comincia a essere riconosciuto come diritto dei lavoratori e regolamentato nella seconda metà dell'Ottocento. Dopo di che diventa una forma legittima e normale di lotta.

Spesso però, rompendo la continuità delle lotte "normali", si sono verificati episodi di esplosione acuta della conflittualità che hanno assunto caratteri insurrezionali, con forti aumenti dell'attività di sciopero ma anche rotture dei sistemi di relazioni industriali e cruenti scontri armati. Alcune di queste grandi esplosioni sociali proletarie si sono verificate dopo un lungo periodo di intenso sviluppo economico e hanno spesso esibito la capacità di diffondersi a livello internazionale.

La prima, nota come "rivolta luddista", si verificò proprio agli esordi del capitalismo industriale moderno, nel Regno Unito e nel Nord della Francia. Esplose negli anni 1808-12 in Inghilterra e Scozia, con tumulti, saccheggi di mercati e depositi di armi. Dopo una feroce repressione attuata da un esercito di 12.000 uomini, le lotte ripresero nel 1814 e raggiunsero il picco negli anni 1818-20 con grandi scioperi nell'industria tessile, sanguinosi scontri armati e tentativi insurrezionali. Il governo mobilitò di nuovo l'esercito, oltre alla marina e milizie locali, e mise molti distretti in stato d'assedio, ma anche questa volta la pace sociale assicurata dalla repressione fu di breve durata. Le lotte riesplosero nel biennio 1824-25. All'epoca la rivendicazione principale era l'abrogazione delle *Combination Laws* del 1799 e del 1800, leggi che proibivano l'organizzazione sindacale e la contrattazione collettiva. Anche a causa di queste proibizioni le lotte sociali avevano assunto i caratteri dirompenti dell'insurrezione armata. Gli operai, impediti dalla legge ad agire collettivamente per negoziare salari e condizioni di lavoro, si organizzarono in modo clandestino e fecero ricorso a forme di protesta cruente come l'occupazione delle fabbriche, il sabotaggio della produzione, la distruzione di macchine, l'assalto ai manieri dei padroni. Il Parlamento abrogò quelle leggi nel 1824. Tuttavia l'anno successivo emanò un *Combinations of Workmen Act* che, pur tollerando l'organizzazione sindacale, disponeva sanzioni severe

contro il picchettaggio e altri metodi di sciopero. Un movimento simile a quello luddista inglese esplose in Francia negli anni 1809-11 e 1817-21, e portò a devastazioni di fabbriche, distruzioni di macchine, scontri con i gendarmi e molte azioni di protesta di piccoli gruppi male organizzati.

Il ventennio successivo alle rivoluzioni del 1848 fu un periodo d'intenso sviluppo capitalistico in buona parte dell'Europa occidentale e nel Nord degli Stati Uniti, di crescita dell'occupazione industriale e dello sfruttamento. Ciò spiega perché negli anni 1869-77 esplose una nuova grande ondata di proteste operaie.

Nel Regno Unito le organizzazioni sindacali furono riconosciute legalmente con il *Trade Union Act* del 1871, dopo che, nel 1868, era stato fondato il *Trade Union Congress*. Nel 1869 prese avvio una grande ondata di scioperi, molti dei quali spontanei, dichiarati dalla base sindacale e da operai non sindacalizzati. L'ondata durò fino al 1874.

In Francia vasti conflitti industriali si ebbero verso la fine del Secondo Impero, quasi a coronamento dell'intenso processo di sviluppo economico degli anni '50 e '60. Cominciarono nel 1867 con scioperi massicci e violenti, sabotaggi industriali, saccheggi e scontri armati con l'esercito che provocarono decine di morti. Nel 1870 scioperarono diversi mestieri nelle maggiori città. Poi, dal 31 ottobre di quell'anno Parigi entrò in uno stato insurrezionale che culminò nell'esperimento della Comune (marzo-maggio 1871). Forti risonanze rivoluzionarie si verificarono a Lyon e Marsiglia, e ribellioni minori a Tolosa, Limoges, Le Creusot, Saint-Étienne. Ci volle un esercito di 130.000 soldati e una carneficina di più di 25.000 comunardi per schiacciare la rivoluzione a Parigi. Ma nuovi scioperi violenti e scontri con la gendarmeria si ebbero nel 1872, soprattutto nel bacino carbonifero del Nord e Pas-de-Calais. Il movimento si spense con la legge antisocialista Dufaure e i processi politici del 1873.

La storia della Germania registra una *mächtige Streikwelle* nel periodo 1869-74, una possente ondata di scioperi che coinvolse tutte le industrie. Ci furono lotte sociali in molte città, particolarmente aspre nel 1869; nel 1872 scontri tra senzatetto e polizia a Berlino; nel 1873 sanguinose battaglie a Francoforte sul Meno; nel 1874 scontri dei lavoratori agricoli con la polizia nella Prussia orientale, con assalti e distruzione di prigionieri.

In Italia le agitazioni operaie cominciarono nel 1868 col primo grande sciopero nazionale nelle principali città industriali. Tra il dicembre 1868 e il febbraio del 1869 nelle campagne di tutto il paese esplose la "Rivolta del Macinato", con assalti a depositi di armi e a distaccamenti di polizia municipale e occupazioni armate di alcuni paesi. Provocò centinaia di morti e migliaia di feriti. Gli scioperi nelle

campagne e nelle città ripresero nel 1871, causando sommosse e scontri armati, e non si fermarono fino al 1976.

Negli Stati Uniti un'ondata di violente azioni industriali cominciò nel 1872, proseguì negli anni 1873-75, e culminò nei duri scioperi dell'industria tessile di Fall River e nei *disaster strikes* dei Molly Maguire in Pennsylvania. Qui si verificarono sommosse, sabotaggi, scontri con la milizia, specialmente durante il lungo sciopero del periodo dicembre 1874 - giugno 1875. In quegli anni crebbe il sindacalismo guidato da leader socialisti e si diffusero i *Revolutionary Clubs*. Gli obiettivi principali delle proteste erano gli aumenti salariali e la giornata lavorativa di otto ore. Le agitazioni ripresero impetuose nel 1877, con scioperi spontanei dei ferrovieri, ai quali si unirono simpatizzanti di altre categorie e disoccupati. Ci furono sommosse, saccheggi di magazzini, negozi e depositi di armi, attacchi con la dinamite a binari, vagoni e depositi ferroviari, duri scontri armati con squadre di vigilantes, la milizia e l'esercito. Centinaia furono i morti tra gli scioperanti in tutto il paese.

Una nuova sollevazione internazionale esplose a partire dal 1906, probabilmente innescata dalla rivoluzione russa del 1905, e poi riprese subito dopo la guerra sotto lo stimolo della rivoluzione d'Ottobre.

Un vasto movimento di scioperi violenti, lunghi, di massa si verificò in molte città francesi nel periodo 1906-14. Particolarmente duri furono a Parigi, che nel 1906 fu posta in stato d'assedio da 20.000 soldati. Nel 1907 e nel 1908 ancora grandi azioni industriali e scontri con l'esercito in varie città. Le lotte ripresero nel 1910 e culminarono nello sciopero generale nazionale contro la guerra del 1912. Nel 1913 manifestazioni in tutte le grandi città furono scatenate dalla *Lois des trois ans* (che allungava il servizio militare da due a tre anni). Nel 1914 ci furono di nuovo massicce dimostrazioni contro la guerra. In questo periodo il movimento operaio, spesso guidato da sindacalisti rivoluzionari, assunse tendenze insurrezionali e produsse nuovi metodi di lotta (scioperi illegali, a singhiozzo, bianchi, rallentamenti della produzione, sabotaggi). Le lotte continuarono durante la guerra e diventarono massicce verso la fine. Negli anni 1917-18 ci furono alcuni ammutinamenti nell'esercito e varie manifestazioni di donne. L'ondata di scioperi riprese negli anni 1919-20. In molti casi fu la base sindacale a prendere l'iniziativa, mentre le minoranze di sinistra del movimento operaio, anche in forza dell'esempio della Rivoluzione Russa, acquistarono maggior influenza. Nel 1919 si ebbero grandi manifestazioni per il Primo Maggio e a Parigi 500.000 manifestanti si scontrarono con l'esercito, che sparò sulla folla. Le lotte raggiunsero il culmine nel 1920, quando entrarono in sciopero 1.500.000 di lavoratori provocando tafferugli in diverse città.

In Italia uno sciopero generale nazionale portò a scontri con la polizia nel maggio 1906. Si ebbe un altro sciopero generale nell'ottobre 1908 e vari scioperi locali in diverse città che portarono a blocchi stradali, barricate, sabotaggi a linee ferroviarie e telegrafiche. Le lotte ripresero nel 1912 con ripetuti scioperi violenti ed eccidi di manifestanti, e culminarono nella "Settimana Rossa" (7-15 giugno 1914), quando uno sciopero generale causò scontri armati con l'esercito, assalti e incendi di edifici pubblici, occupazioni di stazioni ferroviarie, sabotaggi di linee telegrafiche, ponti e ferrovie, saccheggi di depositi di armi. Diverse piccole città vennero occupate dai rivoltosi, ufficiali dell'esercito furono fatti prigionieri, in alcuni luoghi furono proclamate delle piccole Repubbliche o Comuni. Poi, tra febbraio e marzo del 1915 si ebbero scioperi generali, manifestazioni di massa, scontri con gli interventisti e la polizia in tutte le principali città, alcune ribellioni di richiamati alle armi, occupazioni di stazioni ferroviarie, barricate e assalti a depositi di armi. Le lotte del decennio che precedette lo scoppio della guerra provocarono decine e decine di morti. Tra il dicembre 1916 e l'aprile 1917 le donne manifestarono contro il caro-vita in tutto il paese, mentre il movimento dei braccianti praticò l'occupazione di terre. Nella primavera e nell'estate del 1917 si verificarono ammutinamenti nell'esercito e scioperi spontanei in molte città contro la guerra. In un'insurrezione a Torino (21-26 agosto) i rivoltosi assaltarono posti di polizia e depositi di armi e di viveri, alzarono barricate, occuparono parti della città e si scontrarono con l'esercito, provocando decine di morti e centinaia di arresti. Si diffuse la parola d'ordine "fare come in Russia". Le agitazioni ripresero irruente dopo la guerra. Il Biennio Rosso cominciò nel giugno 1919 con scioperi generali spontanei in tutto il paese, scontri armati con l'esercito e la polizia, alcuni ammutinamenti di soldati che fraternizzarono con gli scioperanti, occupazioni armate di piccole città e di quartieri delle grandi. Nacquero "consigli del lavoro", "comitati popolari", "soviet anonari" e si costituirono corpi di "guardie rosse" e "arditi del popolo". Tra marzo 1919 e ottobre 1920 aspre lotte contadine esplosero in tutto il paese, con scioperi di braccianti, occupazioni di terre, sabotaggi a linee telegrafiche, blocchi stradali, violenze a proprietari terrieri. Nel giugno 1920 molti soldati si ammutinarono in alcune città, eressero barricate e occuparono fortezze, assaltarono caserme e si scontrarono con l'esercito. Gli operai occuparono circa un migliaio di fabbriche in tutto il paese, e formarono corpi di "guardie rosse" nelle fabbriche occupate, in alcune delle quali presero a produrre armi e munizioni. I soldati mandati a reprimere il movimento qualche volta fraternizzarono con i rivoltosi. Fascisti e polizie private provocarono diversi scontri a fuoco. Tra aprile 1919 e dicembre 1920 il movimento insurrezionale fu funestato da circa 350 morti. Nel

1921 e nel 1922, mentre proseguiva l'ondata di scioperi, le lotte popolari dovettero fronteggiare lo squadristo fascista. In tutte le maggiori città i fascisti, con l'aiuto della polizia e dell'esercito attaccarono gli scioperanti. La difesa armata contro le squadracce fasciste fu sostenuta dalle "guardie rosse" e dagli "arditi del popolo". Tra ottobre 1921 e ottobre 1922 morirono negli scontri circa 600 lavoratori e 300 fascisti.

Nel Regno Unito le agitazioni iniziarono nel 1909, quando diversi scioperi spontanei furono dichiarati dalla base sindacale anche in contrasto con le direttive dei dirigenti del TUC, e spesso sotto la direzione di leader socialisti e sindacalisti rivoluzionari. Si diffusero voci di rivoluzione imminente. Molto duri furono gli scioperi dei minatori, dei marittimi, dei portuali e dei ferrovieri negli anni 1910-12. Liverpool si trovò in stato di guerra civile per diversi giorni. Tra il 1914 e il 1918 ci furono scioperi e sospensioni del lavoro contro la guerra. Si sviluppò il movimento degli *shop steward* in contrasto con le direttive dei sindacati ufficiali. Sorsero consigli operai nelle zone più industrializzate. Una conferenza operaia di 1300 delegati a Leeds auspicò la formazione di consigli di soldati e operai. Dopo la guerra, il movimento di scioperi riprese massiccio e non terminò che nel 1923.

Anche in Germania la grande ondata di scioperi iniziò nel 1909, con manifestazioni di massa violente in tutto il paese. Nel 1913 scontri con la polizia e i crumiri si verificarono durante gli scioperi dei portuali. Nel 1915 cominciarono le manifestazioni contro la guerra e portarono a scontri con la polizia a Berlino. Altre manifestazioni cruente contro la guerra si ebbero nel 1916 e nel 1917. Ci furono anche vari ammutinamenti nell'esercito e nella flotta, che furono repressi con condanne per 400 anni di carcere e alcune fucilazioni. Poi, dal 1918 al 1923, la Germania si trovò in una situazione rivoluzionaria. Nei mesi di gennaio e febbraio 1918 ben 650.000 lavoratori parteciparono a uno sciopero generale a Berlino, dove si ebbero parecchi morti in scontri con la polizia. In primavera e autunno i movimenti delle truppe verso il fronte furono ostacolati dai manifestanti. Sempre nel 1918 ci furono insurrezioni armate a Kiel e Berlino; si costituirono consigli di operai e soldati in molte città, con scontri che provocarono decine di morti. Nel gennaio 1919 si ebbero dimostrazioni di massa e insurrezioni spartachiste a Berlino e in altre città. Brema restò nelle mani dei rivoluzionari tra il 6 gennaio e il 4 febbraio, dopo di che l'esercito riprese il controllo della città facendo un centinaio di morti. In marzo altri disordini e scontri armati a Berlino e nella Ruhr provocarono più di mille morti; in aprile si ebbero centinaia di morti durante gli scioperi in Baviera, dove fu proclamata una Repubblica dei Soviet che restò in vita per due settimane e mezza. Le lotte proseguirono nel 1920 con dimostrazioni di massa e scontri con la polizia a Berlino che provocarono decine di

morti. Tra il 13 e il 15 marzo 12.000.000 di lavoratori diedero vita a uno sciopero generale contro il colpo di stato Kapp. Il 13 marzo si costituì l'Armata Rossa della Ruhr (50.000 operai armati), che combatté sanguinose battaglie e il 23 marzo conquistò quasi tutta la Ruhr. Nel marzo 1921 la controrivoluzione provocò centinaia di morti nella Ruhr e in varie città. Nel 1922 si contò il più elevato numero di azioni industriali in tutta la storia del movimento operaio tedesco. Nel 1923 si ebbero scioperi politici, manifestazioni di massa e sabotaggi, specialmente nella Ruhr; esplosero rivolte contadine e un'insurrezione armata ad Amburgo. Il 23 novembre 1923 il KPD e le sue organizzazioni di massa furono dichiarati fuori legge. Il movimento rivoluzionario entrò in una fase di arretramento, ma tra il 1929 e il 1933 risorse impetuoso nelle lotte anti-naziste, con scioperi violenti, manifestazioni di massa, scontri con i nazisti e la polizia in tutto il paese.

Il 1909 fu l'anno del risveglio delle lotte sociali anche negli Stati Uniti. Gli anni 1909-17 sono considerati tra i più violenti nella storia sociale americana. Nel 1909 cominciò un'impetuosa ondata di scioperi duri, spontanei, improvvisi, con numerosi atti di sabotaggio e centinaia di morti in ripetuti scontri con la polizia, la milizia, l'esercito e corpi di vigilantes. Tra il 1909 e il 1911 ci furono azioni industriali dell'Association of Bridge and Structural Iron Workers, durante le quali si fece un grande uso di dinamite e si distrussero o danneggiarono 150 strutture. Nel 1917 la *Free Speech Campaign* e vari scioperi e manifestazioni condotte dagli Industrial Workers of the World provocarono scontri con la polizia e la milizia. Subito dopo la guerra partì un'altra ondata di scioperi violenti, radicali, spontanei con scontri armati e azioni di guerriglia che richiesero l'intervento dell'esercito in una dozzina di stati. Negli 1919-23 grandi scioperi dei metallurgici, dei minatori, dei tranvieri, dei ferrovieri esplosero in 50 città, e un'insurrezione armata ebbe luogo nella Logan County, dove provocò decine di morti.

Un'altra grande esplosione proletaria internazionale si verificò negli anni '60 e '70. Le danze furono aperte dalla rivolta studentesca di Berkeley del 1964 e dalla "grande rivoluzione culturale proletaria" cinese del 1966. A partire dal 1967 movimenti di protesta studenteschi e operai si svilupparono in tutto il mondo industrializzato, dal Nord al Sud America, dall'Ovest all'Est Europa, dal Giappone all'Australia, dal Sud-Est asiatico all'Africa. Anche in questo caso comunque mi limiterò a ricordare alcuni avvenimenti che hanno coinvolto il centro imperialista del mondo.

Negli anni '60 diverse rivolte di afro-americani negli Stati Uniti portarono a saccheggi di negozi e depositi di armi, guerriglia urbana, scontri con la polizia e la Guardia Nazionale. Gli episodi di protesta più violenti si ebbero nelle grandi città, dove furono guidati da giovani

lavoratori neri. Intanto le agitazioni studentesche proseguivano con un crescendo di partecipazione e di violenza fino al 1973, con occupazioni di facoltà, manifestazioni di massa, scontri con la polizia, atti di disobbedienza civile (anche contro i richiami militari per la guerra del Vietnam). Tra il 1968 e il 1973 entrarono in agitazione centinaia di campus universitari e furono arrestati migliaia di studenti. Quando i movimenti degli studenti e degli afro-americani confluirono nel più vasto movimento operaio si verificò un'ondata di sollevazioni che provocò decine di morti. Nel 1967 iniziò una grande ondata di scioperi. Erano scioperi spontanei, di massa, spesso a gatto selvaggio, con azioni illegali, sabotaggi e picchettaggi duri, scontri con i crumiri e la polizia. In diverse industrie i sindacati ufficiali furono scavalcati e sconfessati dai lavoratori, i quali in alcuni casi elessero dei "comitati autonomi". Nel 1968 più del 30% dei contratti firmati dai sindacati furono rifiutati dalla base. Le lotte più aspre e più massicce coinvolsero l'industria automobilistica e dei trasporti. Poi il movimento si estese al terziario, soprattutto agli insegnati, i postelegrafonici e gli ospedalieri, e provocò lotte anche fuori delle strutture produttive, come scioperi contro l'aumento dei prezzi dei trasporti e degli affitti.

In Francia il massimo d'intensità nelle agitazioni degli studenti ci fu nel 1968, quando le loro lotte si saldarono a quelle operaie. Nelle fabbriche esplosero forme di conflitto dirompenti, con scioperi a gatto selvaggio, spontanei, non ufficiali, improvvisi, in contrasto con le direttive sindacali. Molte manifestazioni di massa di operai e studenti sboccarono in ripetuti scontri con la gendarmeria, episodi di guerriglia urbana e barricate. Alcune fabbriche furono occupate da lavoratori che rivendicavano il controllo operaio. Dopo il 27 maggio gli operai rigettarono gli accordi presi dai sindacati con il governo. Le lotte ebbero una battuta d'arresto in seguito alle elezioni legislative del 23 e del 30 giugno 1968. Ripresero però nel 1971, quando ci fu una nuova ondata di scioperi aspri e lunghi, con molte manifestazioni di massa. Nel 1972 esplose la *révolte des marginaux* in varie città, scioperi duri "*sans nuance e sans tactique*" condotti prevalentemente da operai non qualificati, mal pagati e poco organizzati.

Nel Regno Unito l'ondata degli scioperi cominciò nel 1968. Anche qui furono scioperi non ufficiali, a gatto selvaggio e spesso in contrasto con le direzioni sindacali. Gli *shop steward* svolsero un lavoro organizzativo di primo piano e contribuirono a fondare nuovi sindacati in alternativa a quelli ufficiali. Gli scioperi coinvolsero tutte le industrie in tutto il paese. Si ebbero occupazioni di fabbriche, qualche azione di sabotaggio ed esperienze di *work-in*, specialmente nel 1971. Tra gennaio e febbraio 1972 ci fu uno sciopero dei minatori che suscitò grandi manifestazioni di solidarietà, con sabotaggi nelle miniere, picchettaggi

duri e occupazioni di magazzini e centrali elettriche. A febbraio fu proclamato uno stato d'emergenza che portò a ripetuti scontri con la polizia e 200 arresti. Azioni industriali selvagge e manifestazioni di solidarietà in tutto il paese si verificarono durante lo sciopero dei portuali tra aprile e agosto. In luglio ci fu uno sciopero generale spontaneo (per l'arresto di cinque *shop steward*); a Londra si ebbero scontri con la polizia, barricate e un tentativo di assalto alle prigioni.

In Germania le agitazioni studentesche esplosero soprattutto nel 1967 e nel 1968, con grandi manifestazioni e gravi scontri con la polizia, specialmente a Berlino e in particolare durante le campagne contro la guerra del Vietnam, contro le leggi d'emergenza e contro la stampa reazionaria di Springer. A partire dal 1969 il movimento operaio diede vita a un'ondata di scioperi di massa che investì tutto il paese e che durò cinque anni, con molti scioperi spontanei a gatto selvaggio. Alla testa delle lotte furono soprattutto operai semi-qualificati, immigrati, donne. In molte fabbriche furono costituiti comitati di sciopero autonomi che scavalcarono i sindacati ufficiali. Gravi scontri con la polizia, le polizie di fabbrica e i crumiri si verificarono in diverse città. Dal 1969 al 1974 ci furono importanti scioperi dei tessili, dei metallurgici, dei minatori, degli statali, dei chimici e degli addetti dell'industria automobilistica.

Anche in Italia, dove s'erano verificate dure lotte operaie già all'inizio degli anni '60, un massiccio movimento di protesta esplose nelle università a partire dal 1967. Nel biennio 1968-69 si collegò con il movimento degli operai e dei braccianti agricoli. Ci furono molte battaglie di strada ed episodi di guerriglia urbana che provocarono decine di morti. Nel 1969 gli operai diedero vita al dirompente "autunno caldo". I sindacati e i tradizionali partiti di sinistra vennero scavalcati, le lotte furono dirette da delegati operai che organizzarono "comitati di base", "consigli di fabbrica", assemblee interne alle fabbriche e, portando avanti obiettivi di lotta radicali, diedero vita a un'ondata di scioperi senza precedenti. Le lotte proseguirono fino al 1973, anche con occupazioni di fabbriche, sabotaggi, scioperi a gatto selvaggio, a scacchiera, a singhiozzo.

Donne in lotta

Fino alla Rivoluzione Inglese è difficile trovare nella storia autonome lotte collettive delle donne. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che la loro relegazione nel lavoro domestico e la loro esclusione dall'attività pubblica ha reso difficile la formazione d'ideologie e l'organizzazione di

movimenti delle donne. D'altronde gli storici antichi erano tutti maschi e tendevano a interpretare l'evoluzione storica quale prodotto delle azioni di personalità virili.

È anche vero che uno dei motivi per cui i movimenti di donne dissidenti sono così scarsi nella storia non recente è che, quando si manifestarono, vennero repressi brutalmente. Esempio il caso delle congreghe di streghe, come le hanno stigmatizzate le religioni dominanti. Erano reti di donne che praticavano forme di medicina naturale alternative a quella ufficiale e riti religiosi di tipo dionisiaco. Le streghe furono perseguitate da diverse confessioni cristiane in Europa e in America, e la caccia imperversò a partire dal Trecento fino alla prima metà del Settecento. Non esistono cifre attendibili sull'entità del fenomeno, ma l'opinione degli studiosi propende per una stima di circa 110.000 processi alle streghe, tre quarti dei quali conclusi con la condanna.

Si hanno notizie della partecipazione femminile ad alcuni movimenti sediziosi o eretici. Per esempio, alla rivolta di schiavi guidata da Spartaco presero parte molte donne. La compagna del capo era una sacerdotessa del culto dionisiaco che con la sua attività di veggente contribuì a costruirne il carisma. Questo culto era stato proibito da ben 6 senatoconsulti (in materia *de Bacchanalibus*) a partire dal 186 a.C. perché diffondeva pratiche religiose di tipo orgiastico cui partecipavano molte donne in ruoli dominanti, minava il sistema religioso, quello morale e quello sociale e turbava l'ordine pubblico. Le baccanti furono dichiarate inavvicinabili dai cittadini, i templi furono distrutti, le adepte perseguitate e in molti casi giustiziate – quasi una caccia alle streghe in anteprima. Ma il culto si riorganizzò e si propagò in modo più o meno clandestino. È probabile che si sia diffuso soprattutto tra le donne, la plebe e gli schiavi per il suo carattere popolare, liberatorio e sovversivo.

Pochi decenni dopo la rivolta di Spartaco, sotto il triumvirato di Ottaviano, Antonio e Lepido, comparve una delle prime manifestazioni pubbliche di autonomia femminile in un famoso discorso tenuto da Ortensia, una colta patrizia che perorò la causa di 1400 donne contro una tassazione ritenuta ingiusta. Agendo in trasgressione del *mos majorum* che tra le altre cose vietava alle donne di parlare in pubblico, Ortensia sostenne due tesi audaci: primo, che le donne tassate, essendo state rese vedove e orfane dalle guerre civili, e non avendo un familiare maschile che potesse rappresentarle, erano cittadine *sui juris* e quindi si rappresentavano da sé; secondo, che non avendo accesso alle cariche politiche, non avevano avuto voce in capitolo nella decretazione delle tasse che le colpivano e quindi che non erano tenute a pagarle – una prima affermazione dello slogan che preparò la Rivoluzione americana, *no*

taxation without representation. L'azione delle seguaci di Ortensia deve essere stata efficace perché i triumviri ridussero quella tassa e il numero di donne tassate, compensando il minor gettito fiscale con un'imposta sui grandi patrimoni maschili.

Nel Medioevo le donne parteciparono a varie sollevazioni e movimenti ereticali. Le informazioni sono scarse e ce le abbiamo solo perché riferite dagli inquisitori e dai teologi, i quali elencavano tra i capi d'accusa contro gli eretici la loro tendenza a trattare le donne su un piede di parità, e soprattutto la pratica di consentire loro la predicazione e l'interpretazione della Bibbia contro il precetto di S. Paolo che comanda: "La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna d'insegnare né di dominare sull'uomo" (1Tim. 2, 11-15).

Alla fine del Duecento sorse il movimento dei guglielmiti (così denominati perché professavano il culto di Guglielma da Milano), che è stato considerato da alcune studiose come il primo movimento femminista della storia. Era guidato da Maifreda da Pirovano, che nel 1300 fu eletta papessa dal popolo di Milano in polemica con il papa Bonifacio VIII. Il giorno di Pasqua di quell'anno Maifreda celebrò il pontificale pasquale assistita da diaconesse e subdiaconesse che lei stessa aveva investito. I guglielmiti propugnavano la legittimità del sacerdozio femminile e sostenevano che Guglielma era l'incarnazione dello Spirito Santo, essere divino e umano nel sesso femminile (in quanto tale superiore alla Vergine Maria), che era risorta e ascesa al cielo, e che aveva lasciato come sua rappresentante in terra Maifreda, la quale avrebbe dovuto occupare il soglio di San Pietro a Roma e nominare quattro evangelisti con il compito di riscrivere i vangeli. Ovviamente l'inquisizione condannò i guglielmiti come eretici mandandone al rogo alcuni, compresa Maifreda.

È della fine del Duecento anche la rivolta degli Apostolici, una setta guidata prima da Gherardo Segalelli e poi da Davide Tornielli (Fra' Dolcino) e Margherita Boninsegna, una nobildonna trentina che assunse anche funzioni di comando militare dei ribelli. Gli apostolici predicavano e praticavano la comunione dei beni, il rifiuto del celibato, la parità tra uomini e donne e l'amore fuori del matrimonio. Il movimento arrivò a raccogliere tra i 5.000 e i 10.000 seguaci. Il papa li scomunicò nel 1286 e il vescovo di Vercelli bandì una crociata contro di loro nel 1306. L'esercito degli eretici si strinse a difesa sul monte Rubello nel Biellese, ma fu assediato e sgominato nel 1307. Il 1° giugno 1307 Margherita e Dolcino furono arsi vivi.

Gli Apostolici facevano parte di una galassia di movimenti ereticali nati dall'ala sinistra dei francescani. Ne facevano parte anche i Lollardi, i Begardi e i Fraticelli, i quali fornirono il lievito ideologico che contribuì a far montare i movimenti di rivolta esplosi in Inghilterra,

Francia e Italia nella seconda metà del Trecento. Anche in questi casi tra i capi d'accusa rientrava la pratica di permettere alle donne di predicare per le strade.

Le donne parteciparono attivamente alla Rivoluzione Inglese (1642-51), la cui corrente maggioritaria era costituita dai *Levellers*. Questi si battevano, tra l'altro, per un'estensione del suffragio elettorale ma solo per gli uomini. Nella società inglese di quei tempi le donne non avevano diritti. Per *The Lawes Resolutions of Woman's Rights* (1603-1632), una collezione di leggi e consuetudini, le donne dipendevano dal marito ed erano prive di personalità giuridica. Nel 1643 e nel 1647 migliaia di donne parteciparono a dimostrazioni per ottenere uguali diritti. Poi redassero delle petizioni, una delle quali, corredata da 10.000 firme, fu presentata al Parlamento nel 1649 da due militanti *Leveller*, Elizabeth Lilburne e Katherine Chidley. La risposta che ricevettero da Cromwell fu: "tornate a casa a lavare i piatti." La petizione fu respinta dai Comuni con la motivazione che "le donne non devono impiccarsi di cose che non le riguardano e che neppure capiscono". Maggiore considerazione ricevettero le donne fra i *True Levellers*, i militanti dell'ala più sovversiva della rivoluzione, che tra le altre cose avevano teorizzato l'eguaglianza dei generi. Gli Zappatori, com'erano anche chiamati, occuparono e coltivarono diverse terre e vi costituirono delle comunità libertarie nelle quali le donne avevano gli stessi diritti degli uomini.

Quella del 1649 potrebbe essere considerata una data spartiacque. Le donne avevano partecipato a precedenti sommovimenti sociali, ma solo in questa data si costituiscono in un soggetto politico autonomo capace di rivendicare diritti delle donne in quanto tali. Siamo all'inizio delle rivoluzioni moderne e dello sviluppo del pensiero illuminista. La legittimazione del potere dei re sulla base del diritto divino o del diritto naturale, come in Robert Filmer o Jean Bodin, fu rigettata dagli illuministi in quanto menzognera e funzionale alla sottomissione dei sudditi. L'unico stato legittimo è l'organizzazione che nasce da un contratto sociale tra individui autonomi. Le rivoluzioni moderne, a partire da quella inglese, mirerebbero alla costituzione del contratto sociale. Carole Pateman ha fatto notare che questo tipo di contratto si configura come un patto tra cittadini che rovesciano il potere dei padri e aboliscono il patriarcato dei re, ma che però lo sostituiscono istituendo il patriarcato dei fratelli sulle sorelle. Infatti è basato sulla presupposizione più o meno esplicita che il contratto sessuale con cui gli uomini accedono al corpo delle donne resta un fatto naturale – uno pseudo contratto, un accordo in cui una delle parti non entra quale soggetto giuridico. Il presupposto del contratto sessuale non è un'ipotesi aggiuntiva o superflua rispetto a quella che postula l'autonomia decisionale dei

contraenti politici. Gioca un ruolo essenziale nel porre le condizioni materiali sulla base delle quali gli uomini arrivano a costituire lo stato. Infatti la relegazione delle donne nel lavoro domestico consente agli uomini di trovare il tempo e la disponibilità per occuparsi delle faccende pubbliche. La soggezione delle donne è una condizione dell'autonomia politica degli uomini. E qui emerge una contraddizione. Diversi contrattualisti postulano l'assioma che tutti gli esseri umani nascono liberi, che sono liberi per legge di natura, e sono dotati della razionalità che gli consente di costituirsi come soggetti politici. Nello stato di natura precontrattuale tuttavia la libertà individuale genererebbe una situazione di guerra di tutti contro tutti. Gli esseri umani allora usano la ragione per istituire lo stato con un patto che, limitando la libertà naturale, genera le leggi con cui si instaura una superiore forma di libertà, quella civile e politica. Senonché, nel momento in cui le donne sono escluse dalla convenzione contrattuale e relegate in una sfera familiare entro cui ancora vige la legge di natura, l'assioma dell'esistenza di una costitutiva libertà naturale viene invalidato.

È su questa contraddizione che fecero leva le prime femministe liberali. Se lo stato nasce da un contratto sociale tra liberi atomi sociali, allora perché alcuni individui ne sono esclusi? Perché le donne entrano in un contratto sessuale in cui non sono soggetti giuridici? E perché la legge di natura viene superata dal contratto sociale e mantenuta nel contratto sessuale? A meno che non si considerino le donne come esseri privi dell'essenza umana, cioè della costitutiva condizione spirituale che le può rendere agenti autonomi della società, non c'è motivo di rifiutare loro uguali diritti di cittadinanza.

Le donne che non si sentono animali irrazionali si ribellano, e rivendicano gli stessi diritti che gli uomini si sono conquistati con il contratto sociale realizzato nella rivoluzione, alla quale peraltro hanno partecipato loro stesse. Nella Rivoluzione Francese, in cui la partecipazione delle donne fu massiccia, questa ribellione si manifestò con forza. Ed è precisamente all'indomani dell'89 che comparvero le prime teorizzazioni della rivendicazione dei diritti delle donne, quelle di Olympe de Gouges, *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne*, del 1791, e di Mary Wollstonecraft, *A vindication of the rights of woman with strictures on political and moral subjects*, del 1792. Durante la rivoluzione francese, e precisamente nel 1793, venne fondata da Pauline Léon e Claire Lacombe la prima associazione politica femminista, la *Société des républicaines révolutionnaires*, che fu messa fuorilegge l'anno successivo dal governo rivoluzionario.

Successivamente, anche in conseguenza dello sviluppo capitalistico e della partecipazione delle donne al lavoro industriale, si svilupparono correnti socialiste e anarchiche del movimento femminista, correnti

che univano alla rivendicazione dei diritti politici la lotta per l'emancipazione economica delle donne e per il miglioramento delle condizioni di lavoro. Nel 1832 Désirée Gay e Marie-Reine Guindorf fondarono *La femme libre*, la prima rivista femminista. Nel 1833 la socialista saintsimoniana Claire Démar pubblicò un *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme* in cui, tra le altre cose, il matrimonio era definito come una forma di prostituzione legale. Negli anni '30 e '40 dell'Ottocento fu attiva Flora Tristan, femminista e socialista, anche lei fra le prime a teorizzare che il matrimonio è uno strumento istituzionale di oppressione delle donne.

Poi le donne parteciparono massicciamente alle rivoluzioni del 1848 e alla Comune di Parigi. Nel 1871 Nathalie Lemel ed Élisabeth Dmitrieff, (dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori), crearono *l'Union des femmes pour la défense de Paris et les soins aux blessés*, associazione benefica che chiedeva tra le altre cose la parità di genere nelle retribuzioni e nell'istruzione, oltre al diritto al divorzio. Tra i personaggi di spicco della Comune emerge Louise Michel, “la lupa assetata di sangue” o “la buona Louise”, a seconda dei punti di vista. Membro del *Comité de vigilance de Montmartre* e collaboratrice di giornali rivoluzionari, combatté nella Guardia Nazionale e fu deportata dopo la sconfitta della rivoluzione.

Figure di spicco tra le prime femministe anarchiche sono Voltairine de Cleyre e Emma Goldman, che furono attive nella seconda metà dell'Ottocento e ai primi del Novecento. Tra le femministe marxiste dell'epoca vanno ricordate Clara Zetkin e Aleksandra Kollontaj. Nello stesso torno di tempo il testimone della lotta femminista passò in Gran Bretagna, dove diede vita al movimento delle suffragette. La *National Union of Women's Suffrage* fu fondata in Inghilterra nel 1897 da Millicent Garrett Fawcett. Poi, nel 1903 fu fondata da Emmeline Pankhurst, insieme alle figlie Christabel e Sylvia, la *Women's Social and Political Union*, che organizzò diverse manifestazioni di protesta, alcune delle quali furono represses violentemente dalla polizia.

Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale le donne si schierarono contro la guerra, o dall'interno dei movimenti e dei partiti socialisti o da posizioni più strettamente femministe, come la *Women's Suffrage Federation* di Sylvia Pankhurst. Poi durante la guerra apportarono il loro contributo di sangue quali crocerossine o ausiliarie, ma anche quali combattenti al fronte (famoso il battaglione di cavalleggeri cosacche comandato dalla colonnella Alexandra Kudasheva).

Durante la guerra civile spagnola fu attiva l'organizzazione femminista anarchica *Agrupación de Mujeres Libres*, nata nel 1936 dalla fusione di *Mujeres Libres* di Madrid e del *Grupo Cultural Feminino* di Barcellona. L'organizzazione, che arrivò a contare fino a 20.000

aderenti, portava avanti l'idea della necessità di una doppia rivoluzione, la rivoluzione sociale e la liberazione della donna. La leader femminista anarchica Federica Montseny, che nel 1936 e nel 1937 fu ministra della Sanità e della Previdenza Sociale nella Seconda Repubblica, sosteneva che la liberazione delle donne avrebbe accelerato la rivoluzione sociale e che la lotta al sessismo avrebbe richiesto un impegno femminile nella produzione culturale oltre che nella politica.

Le donne contribuirono anche alla liberazione del mondo dal nazismo nella Seconda Guerra Mondiale, sia combattendo nelle forze armate alleate, sia partecipando alla resistenza nei paesi occupati dai tedeschi. Inoltre, tanto nella Seconda quanto nella Prima Guerra mondiale diedero un contributo decisivo alla produzione agricola e industriale, sostituendo nei campi e nelle fabbriche gli uomini che erano stati spediti al fronte.

Dopo le due guerre mondiali non era più possibile rifiutare loro il riconoscimento di una piena cittadinanza. Infatti – a parte la Nuova Zelanda, in cui il diritto di voto femminile fu istituito nel 1897 – in altri paesi “avanzati” fu concesso dopo la Prima Guerra Mondiale (Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Spagna, Portogallo) o dopo la Seconda (Francia, Grecia, Italia).

Poi esplose il Sessantotto, un anno che ne durò una decina. Le donne vi parteciparono in massa, sia all'interno di vari gruppi politici di orientamento comunista, socialista o anarchico, sia soprattutto con la formazione di diverse organizzazioni femministe. Fu una rivoluzione culturale globale che incise radicalmente sulle legislazioni, i costumi e i valori in molte società, modificandovi la posizione delle donne. Il movimento femminista di questa generazione è stato definito “seconda ondata”, per distinguerlo da quello della “prima ondata” delle suffragette e della *new woman*, sviluppatasi tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento. Nella prima ondata le donne avevano lottato per il riconoscimento di alcuni diritti civili e politici come il diritto di proprietà e il diritto di voto. Ora che queste rivendicazioni erano state conseguite nei paesi più avanzati, le donne si spinsero oltre, anche sulla base di alcune teorizzazioni sviluppate sin dai primi anni '60. Le nuove femministe cominciarono a rivendicare una completa uguaglianza, non solo sul piano giuridico ed economico, ma anche su quello delle norme etiche e dei costumi, portando al centro dell'attenzione nei dibattiti politici e culturali il ruolo della donna nei luoghi di lavoro, nella famiglia, nelle scelte riproduttive, nella sessualità, e anche esigendo cambiamenti valoriali che ponessero fine alla cultura dello stupro e alla violenza domestica. Reclamarono nuove norme che consentissero alle donne di gestire autonomamente il proprio corpo, un diritto familiare e un divorzio egualitari, consultori e rifugi per le donne maltrattate, la

diffusione dei contraccettivi e la regolazione pubblica dell'aborto, uguali diritti di accesso ai luoghi di lavoro e uguali paghe, oltre al riconoscimento del lavoro domestico come una vera e propria attività produttiva. Soprattutto queste femministe misero in chiaro che la tradizionale separazione patriarcale tra sfera pubblica e sfera privata doveva essere superata, se non altro perché la stessa sfera dei rapporti privati nella famiglia è piena di implicazioni politiche. Con la parola d'ordine "il privato è politico" le donne portarono la lotta per la liberazione dentro la vita familiare in cui erano state tradizionalmente relegate.

Inoltre molte femministe della seconda ondata svilupparono anche un "pensiero della differenza", secondo il quale le donne, pur esigendo uguaglianza giuridica ed economica con gli uomini, non devono emulare l'ethos maschile. La loro esclusione dalla politica degli uomini deve essere vista come un'opportunità per costruire un mondo nuovo in cui le donne sono fedeli alla propria differenza e sfidano il patriarcato riscoprendo le genealogie femminili, ascoltando le voci delle donne, schivando i luoghi del potere maschile, contestando la cultura e il linguaggio tradizionali. Né devono rinunciare ad alcune propensioni che le contraddistinguono, non solo nella sessualità, ma anche negli orientamenti etici e politici, e devono investire nella vocazione pacifista, nell'etica solidarista, nel rifiuto della violenza, nell'idiosincrasia verso le gerarchie di potere.

I dibattiti all'interno del movimento femminista furono molto aspri. Alcuni di essi furono approfonditi negli anni '80, ad esempio quello sulla pornografia. Certe esponenti femministe sostenevano che la pornografia tende a presentare un'immagine deformata della sessualità della donna, un'immagine tutta funzionale alla sessualità maschilista degli uomini che la trattano come oggetto. Altre invece sostenevano che, in certe forme, la pornografia potrebbe essere usata dalle donne quale strumento di liberazione e che comunque il movimento femminista non doveva costituire un nuovo tipo di moralismo e tanto meno dare sostegno ad alcuna forma di censura che limitasse la libertà di espressione. Un altro dibattito importante fu aperto quando alcune filosofe femministe, sulla base delle teorie della decostruzione e della condizione postmoderna, criticarono il pensiero della differenza come essenzialista, cioè come un'antropologia che attribuiva alla differenza di sesso proprietà essenziali, naturali e immodificabili. Nel corso del dibattito si arrivò a chiarire che il pensiero della differenza non è essenzialista, in quanto non assume che le differenze sociali, morali e politiche tra uomini e donne siano giustificate dalla biologia. Un punto fermo raggiunto nel dibattito fu che le differenze naturali riguardano i sessi, le differenze di genere invece sono costruite socialmente e culturalmente. Queste possono e devono essere modificate con l'azione

sociale per eliminare ogni forma di oppressione degli uomini sulle donne.

Gli sviluppi di tali dibattiti hanno portato alla formazione di una “terza ondata” del femminismo nel ventennio a cavallo del passaggio di millennio. Va chiarito però che alcune studiose hanno criticato, forse non senza ragioni, l’idea di successive ondate di femminismo, preferendo parlare di un’evoluzione e un’articolazione delle lotte delle donne nel corso del tempo – un’evoluzione che, mentre fa tesoro delle conquiste ottenute, tenta di aggiornare continuamente le filosofie, le rivendicazioni e i metodi di lotta tenendo conto dello sviluppo della società e della cultura. Né è mancato chi ha criticato l’idea del movimento per ondate osservando che esprime un punto di vista egemonico troppo focalizzato sugli Stati Uniti¹².

Sia come sia, il femminismo della terza ondata si differenzerebbe da quello precedente per essere più individualista e più eterogeneo, più sensibile alle tematiche della diversità, più aperto agli apporti di movimenti che mettono in discussione l’orientamento sessuale tradizionale e la stessa appartenenza di genere. Le femministe della “generazione X”, a differenza di quelle del Sessantotto (che lottavano anche per la liberazione sessuale), si considerano sessualmente liberate, e si comportano come donne autodeterminate e sicure di sé. Approfondendo tematiche messe in luce dalle femministe precedenti, quelle della terza ondata hanno lottato contro molti stereotipi culturali che incarnano visioni maschiliste, oltre che contro la violenza domestica, il femminicidio, lo stalking e la molestia sessuale sui posti di lavoro. Ma hanno anche aperto tematiche del tutto nuove. Una riguarda l’*intersezionalità*, l’idea secondo cui le forme di oppressione nelle società patriarcali sono di diversi tipi e tendono a intersecarsi in alcuni soggetti, generando forme estreme di sopraffazione e sfruttamento; è il caso della donna operaia nera, che deve sopportare violenze e soprusi a causa di ognuna di queste tre condizioni. Un’altra teoria interessante si è sviluppata in opposizione al femminismo anti-pornografia. Viene definita “femminismo sessual-positivo”, e sostiene che la donna liberata è innanzitutto liberata dai tabù e dalle limitazioni che la cultura patriarcale pone alla sua sessualità. Le femministe sessual-positive guardano favorevolmente alla ricerca del piacere sessuale delle donne in tutte le possibili espressioni, dai rapporti omosessuali a quelli eterosessuali non regolati

¹² Eviterò di menzionare un femminismo della “quarta ondata”, non solo in ossequio a questa visione, ma anche perché mi sembra un concetto ancora piuttosto indefinito. Non riesco a vedere chiaramente cosa differenzerebbe il femminismo della “quarta ondata” da quello della “seconda” e della “terza”, anche se alcune sostengono che si contrapporrebbe alla terza riallacciandosi alla seconda in quanto fautore di un processo di liberazione collettiva invece che individuale.

dal matrimonio, fino al rifiuto della monogamia e all'accettazione del "poliamore" – l'impegno in relazioni sessuali e sentimentali con diversi partner consapevoli senza nascondimenti o ipocrisie.

Dal punto di vista filosofico, ammesso che sia possibile enucleare una base filosofica comune del pensiero femminista della terza ondata, sono interessanti alcuni sviluppi del post-strutturalismo. Anche sotto l'influenza delle teorie *queer*, sviluppate da omosessuali e transgender, le femministe postmoderne tendono a decostruire non solo le differenze di genere, in merito alle quali era già stata accettata l'idea che sono frutto di una costruzione sociale e culturale, ma anche quelle sessuali. Sostengono infatti che le scelte sessuali non sono determinate semplicemente dalla natura. Sono esse stesse costruite culturalmente. I sistemi culturali tendono a far passare certi significati come naturali; e in tal modo contribuiscono a dare senso al corpo femminile, alle differenze di sesso, alle scelte sessuali socialmente codificate e in definitiva alle identità sessuali, e a considerare anomale le identità, le scelte e le forme di sessualità che non rientrano nella codificazione. La cosa importante da capire è che, se le scelte e le differenze sessuali codificate sono costruite culturalmente, allora possono essere decostruite. La liberazione delle donne, così come di altri soggetti discriminati, accomunati nella sigla LGBT+, passa anche per questo tipo di critica.

Una delle innovazioni più interessanti apportate dal femminismo ai movimenti di liberazione riguarda i metodi di lotta. Le forme di conflitto assunte storicamente dai movimenti sovversivi guidati dagli uomini hanno spesso teso ad assumere caratteri militari. I maschi si sono sempre ribellati contro i sistemi di potere incarnati nello stato e contro le classi sociali che lo usano quale strumento di oppressione sociale e sfruttamento economico. Di conseguenza sono stati inclini a organizzare le rivolte nella forma di partiti armati proiettati alla conquista del potere. Le donne invece, appena si sono poste come soggetto collettivo di cambiamento, hanno capito che il movimento di liberazione, pur non escludendo la lotta contro lo stato, aspira a molto di più che alla presa del potere politico, dovendosi riformare norme etiche e sistemi di valori profondamente radicati nella cultura e lungamente consolidati nella storia. D'altra parte, la coscienza della propria differenza ha indotto le donne a rifiutare i metodi violenti e le strutture organizzative basate su gerarchie di potere. Così le loro associazioni hanno preferito assumere la forma di reti di coesione e solidarietà in cui l'eguaglianza tra i singoli soggetti ha fatto premio sull'ordinamento gerarchico. La loro azione ha mirato, da una parte a sensibilizzare l'opinione pubblica per indurre cambiamenti delle leggi e dei costumi, dall'altra a costruire nelle donne stesse la coscienza della propria condizione e la volontà di liberarsi.

La principale forma di lotta è stata la manifestazione di massa non

violenta. Violenze fisiche ci sono state, ovviamente, ma quando si sono verificate sono state prodotte solo dalla volontà repressiva del potere poliziesco. Inoltre le femministe sono state molto attive e innovative in tutti i campi della produzione culturale, sia scientifica che artistica, poiché hanno capito che si tratta di cambiare proprio i sistemi di egemonia culturale.

In epoche più recenti hanno sviluppato forme di lotta nuove con cui, anche in modo ironico, hanno cercato d'informare la società sulle tematiche del sessismo e della violenza di genere. Si pensi all'azione delle *femen*, donne che manifestano pubblicamente esibendo i propri attributi sessuali, un movimento nato in Ucraina per combattere il fenomeno del turismo sessuale e poi diffusosi in tutto il mondo; alla pratica del *radical cheerleading*, condotta da ragazze pon pon, ma anche da transgender, con l'intento di sovvertire le norme sessiste spettacolarizzandole; al movimento delle scarpette rosse, consistente nell'esibire sfilze di scarpe rosse per sensibilizzare l'opinione pubblica contro la violenza maritale e il femminicidio; alle contestazioni delle *Guerrilla Girls*, in cui la "guerriglia" si avvaleva dell'affissione di manifesti e della creazione di graffiti contro la discriminazione delle donne nelle attività artistiche, nei musei, nel cinema, nella musica, nella moda eccetera, oppure dell'invasione degli spazi mediatici da parte di donne che indossano maschere di gorilla. Altre forme di lotta comprendono l'occupazione di aree o edifici pubblici, le performance in spettacoli teatrali o musicali di strada, ad esempio da parte delle *riot grrrl* e di gruppi punk femminili, e l'elenco potrebbe continuare. Sicuramente si arricchirà nel futuro, visto che le donne sovversive hanno dimostrato di essere capaci di una grande creatività espressiva. Peraltro lo sviluppo dei nuovi media ha fornito loro uno strumento di organizzazione e azione politica estremamente duttile, economico ed efficace. Si pensi al modo virale con cui si è diffuso in rete il movimento *Me Too*, con cui milioni e milioni di donne di tutto il mondo hanno solidarizzato nella denuncia delle molestie e delle violenze sessuali sui luoghi di lavoro. Non ci si deve meravigliare perciò se il movimento femminista ha prodotto un profluvio di siti web, blog, fanzine, riviste e giornali online, forum, strip blog, tumbleblog, moblog, né che si sia potuto parlare di un cyber-femminismo.

Infine bisogna ricordare una pratica politica innovativa che le femministe hanno attivato per liberarsi lavorando su se stesse: la creazione di gruppi di autoscienza e *self help* nei quali le donne parlano tra di loro per riprendersi il controllo dei propri corpi e delle proprie menti, dei propri bisogni e dei propri desideri, e per dissolvere i tabù e gli stereotipi sessuali ricevuti dall'educazione patriarcale e dalla medicalizzazione ufficiale. In questi gruppi le donne, da una parte riescono a

costruire una coesione sociale di genere che nelle istituzioni tradizionali non potrebbero ottenere, dall'altra giungono ad attivare processi di presa di coscienza individuale con cui espongono la libertà e costruiscono l'autonomia sviluppando un proprio discorso depurato dal linguaggio patriarcale e modificando le scale dei valori e dell'eticità. Per dirlo alla maniera di Simone de Beauvoir, queste donne, lavorando insieme su se stesse, cercano di superare la condizione di immanenza nell'ordine costituito patriarcale per costruire la trascendenza verso una condizione di vera autonomia decisionale.

Fonti

Pur essendomi limitato a ricordare solo alcuni episodi delle lotte di liberazione, per questo capitolo non sono in grado di suggerire una bibliografia che aspiri a un minimo di completezza anche solo per quegli episodi. Perciò mi limiterò a ricordare pochi testi significativi.

Sulle rivolte degli schiavi nell'antica Roma, con particolare riguardo per quella di Spartaco, vedi Bradley (1989), Shaw (2001) e Strauss (2009). Su quelle americane, Aptheker (1883), Rodriguez (2006) e Walters (2015).

Sulle lotte dei contadini in condizioni servili consiglio innanzitutto di dare un'occhiata alla *List of Peasant Revolts* (2018). Per le rivolte contadine europee del basso Medio Evo, intanto suggerisco Mollat du Jourdin e Wolff (1993) e Cohn (2008). Poi, più specificamente per la jacquerie francese, rinvio a Dommange (1971) e Firnhaber-Baker (2021); per la rivolta dei lollardi, a Barron (1981), Hilton e Aston (1987) e Cohn (2013); per la Guerra dei contadini tedeschi, a Blicke (1983) e Eilert (1988).

Per il tumulto dei ciompi rinvio a Rodolico (1945), Rutenburg (1971) e Screpanti (2021). Quanto alle lotte operaie moderne, avendole studiate in un altro lavoro (Screpanti, 1987), mi limiterò a rinviare ai testi lì richiamati.

Infine, per le lotte femministe e la storia delle donne, vedi Eisenberg e Ruthsdotter (1998), French (2008), Zucca (2010), Schrupp (2017), Davies (2018) e History.com (2021).

Seconda Parte

CONCETTI

CAPITOLO 3

LA LIBERTÀ

Questo capitolo è piuttosto tecnico. Perciò al lettore che volesse evitare le complicazioni analitiche consiglio di limitarsi a leggere l'introduzione e le prime due sezioni, in modo da impossessarsi almeno dei concetti di "libertà" e "beni sociali".

Che la libertà sia un attributo basilare dell'individuo socializzato e nello stesso tempo una sua aspirazione ineludibile, è un'idea centrale della modernità. Comincia a emergere col pensiero umanista già nel quattordicesimo secolo, nelle dottrine di Marsilio da Padova e Coluccio Salutati.

Nell'epoca dell'illuminismo diventa un motivo dominante del pensiero contrattualista – che con John Locke e Jean Jacques Rousseau ne fa un obiettivo del rinnovamento politico – e di quello utilitarista – che con Cesare Beccaria e Jeremy Bentham, la pone al centro delle problematiche di riforma del sistema economico e di quello giuridico.

L'idea è stata poi ampiamente sviluppata dagli economisti classici, da Adam Smith a John Stuart Mill, nei quali la polemica contro il potere delle grandi istituzioni statali, industriali e mercantili ha accompagnato la proposta di riforme liberali di vasta portata politica ed economica. Sempre nell'Ottocento l'idea ha cominciato a essere perfezionata dal pensiero liberale nell'accezione che prevale ancora oggi. È di Benjamin Constant la distinzione tra "libertà degli antichi", intesa come condizione di partecipazione dei cittadini alle scelte pubbliche, e "libertà dei moderni", intesa come condizione di non interferenza nelle scelte individuali.

Ancora più radicalmente l'idea è stata sviluppata dal pensiero socialista e anarchico. E se il lettore non si sorprenderà a veder citati qui i nomi di Proudhon e Bakunin, non dovrà meravigliarsi neanche a vedervi quelli di Marx ed Engels, la cui teoria del comunismo infatti deve essere interpretata come una teoria della liberazione.

Nel Novecento il dibattito sulla libertà compie un salto qualitativo con l'opera di Isaiah Berlin. È del 1958 il suo libro in cui propone di distinguere due concetti alternativi di libertà, negativa e positiva, e del 1969 una seconda edizione ampiamente riveduta sulla base dei dibattiti

suscitati dalla prima. La libertà negativa è definita come l'area delle scelte umane in cui un soggetto si trova in condizione di poter fare o essere ciò che vuole senza subire interferenze da parte di altri soggetti. La libertà positiva invece è definita come la condizione del soggetto che ha il controllo della propria vita ed è in grado di realizzare i propri obiettivi fondamentali. Per metterla come l'ha messa Ian Carter, il primo concetto avrebbe a che fare con il problema di quante porte sono aperte all'agente, il secondo con quello di avere aperta la porta giusta per le ragioni giuste.

Berlin non si limita alle definizioni e all'analisi, ma cerca di sviluppare una forte retorica politica. Gran parte del successo del libro va attribuita alle sue implicazioni ideologiche. In piena guerra fredda viene proposta una concezione della libertà individuale (quella negativa) che è interpretata come tipica del pensiero liberale e che è vista come realizzata nei paesi del blocco atlantico. Nel blocco sovietico invece sarebbe prevalsa una concezione della libertà positiva, in forza della quale lo stato si sentirebbe in dovere d'interferire pesantemente sulle scelte individuali per favorire l'autorealizzazione del lavoro, così giungendo a instaurare un sistema altamente illiberale in cui gli individui sono privati di ogni reale libertà di scelta.

Il successo del libro negli ambienti accademici d'altra parte è stato determinato dalla rozzezza delle definizioni e dalla confusione che tale rozzezza ingenera nella filosofia politica. Molti filosofi si sono sentiti in dovere d'intervenire per risolvere i problemi teorici aperti da Berlin e nel dibattito che ne è seguito si è infine arrivati a definire correttamente il concetto di libertà. Ad esempio è stato chiarito che il tema della libertà positiva pertiene piuttosto alle problematiche dell'autonomia, cioè della capacità dell'individuo di autodeterminarsi nella realizzazione dei propri obiettivi.

Il pensiero liberale ha proseguito nella sua strada e specie in alcune versioni più estreme ha trascurato le problematiche dell'autonomia e ha sviluppato una concezione della libertà negativa che cerca di svalutare ogni visione che riconosca le dimensioni sociali della libertà. Paradossalmente, quest'operazione ideologica passa per una ridefinizione della libertà, o meglio della illibertà, come relazione sociale, come relazione tra soggetti: un individuo è libero se può effettuare scelte senza subire interferenza da parte di altre persone, non lo è se subisce una tale interferenza – una concezione molto ristretta di “relazione sociale”. Gli unici vincoli che valgono come limitazioni della libertà di un soggetto sono quelli posti dalle azioni di altri soggetti. In questa maniera si pone una distinzione tra illibertà e incapacità. I vincoli determinati da cause naturali renderebbero l'individuo incapace di fare certe scelte, ma lo lascerebbero comunque libero di farle. Un non vedente è incapace di

vedere un quadro, ma resta libero di acquistarlo se nessuno glielo impedisce! Un lavoratore manuale non istruito è incapace di dirigere un'azienda, ma è libero di farlo. L'implicazione conservatrice di questa concezione è evidente. Uno stato liberale deve limitarsi a garantire le libertà a tutti, non ha un dovere di tutelare le capacità, né di compensare le incapacità. Una volta emanate leggi che non impediscono a un non vedente di comprare quadri o a un qualsiasi lavoratore di diventare manager, ha fatto tutto quello che deve fare. Sarebbe invece da considerare illiberale una legge che tassasse i ricchi per finanziare sussidi ai non vedenti o una che garantisse ai lavoratori una certa libertà di scelta nel processo produttivo subordinando il potere dei manager alla loro volontà.

Ancora più estrema è la posizione di certi filosofi neo-liberisti che, sulla scia di Friederick von Hayek, postulano l'intenzionalità delle interferenze perché si possa parlare d'illibertà. Se uno subisce un vincolo che interferisce con la propria libertà di scelta resta comunque libero purché nessuno abbia *intenzionalmente* determinato quel vincolo. Così la povertà non è considerata una condizione d'illibertà. Le restrizioni di reddito che impediscono a un povero di mandare i figli a scuola o di farli curare adeguatamente non sono state volute intenzionalmente da nessuno, quindi non vanno considerate limitazioni alla libertà. Un povero è libero quanto un ricco. E se non è in grado di consumare certi beni, non ha il diritto di chiedere che lo stato lo assista e lo sussidi per espandere la sua libertà, tanto più se i sussidi e l'assistenza sono finanziati con l'imposizione fiscale sui ricchi, i quali in tal caso subirebbero un'interferenza intenzionale sulla propria libertà. È una concezione della libertà che rivela, portandola alle estreme conseguenze logiche, l'arroganza di una certa ideologia neo-liberista: la libertà come privilegio. La difesa della libertà individuale dall'invasione intenzionale dello stato implica che non siano ammesse decisioni democratiche degli svantaggiati che portino a limitare la libertà dei privilegiati per espandere la propria. È un'ideologia del privilegio così smaccata che non c'è bisogno di criticarla per decostruirla, basta enunciarla. E si capisce perché ha ricevuto il premio Nobel dei banchieri.

Questa posizione è stata contrastata da pensatori socialisti o egualitaristi che hanno messo in luce l'arbitrarietà del postulato sull'intenzionalità dell'interferenza. Anche se nessuno ha consapevolmente voluto la povertà di un altro, resta il fatto che tale povertà può essere la conseguenza sistemica di azioni intraprese da qualcuno. Siccome si risolve in una barriera materiale all'effettuazione di certe scelte, è una condizione di non libertà. I sostenitori di questa posizione accettano la definizione d'illibertà come relazione sociale tra individui, e in ciò sta la loro debolezza. Sostengono che i vincoli devono comunque derivare

dall'azione, sia pure indiretta e non intenzionale, di altri soggetti. Ne consegue che le limitazioni determinate dalla natura non andrebbero considerate come limitazioni della libertà. Così se uno è povero perché, avendo un basso quoziente intellettuale, non trova un lavoro ben remunerato, non deve essere considerato non libero, e lo stato liberale non ha nessuno dovere di compensare gli effetti della sua "incapacità".

Ho richiamato brevemente queste idee perché mi permettono di esprimere le mie convinzioni stabilendo un primo punto fermo teorico – un punto che oggi sembra acquisito dalla gran parte degli studiosi. La libertà non è una relazione. È una situazione della scelta individuale. Può essere determinata dalle condizioni politiche, economiche, sociali, etiche e naturali in cui l'individuo si trova ad agire. Non è necessario che le condizioni che limitano la libertà siano poste da altri individui, tanto meno che lo siano intenzionalmente. Non c'è nessuna valida ragione filosofica per distinguere le condizioni sociali da quelle naturali. E l'incapacità di effettuare certe scelte a causa di disabilità psico-fisiche vale come limitazione della libertà tanto quanto quella causata dalla povertà economica o dall'oppressione politica.

Un altro punto fermo riguarda l'indipendenza della libertà dai desideri individuali. Come ho accennato sopra e come chiarirò meglio più avanti, i desideri che muovono l'individuo a prendere decisioni riguardano la sua autonomia. La libertà invece deve essere definita indipendentemente dai desideri. In caso contrario, cioè se un individuo fosse considerato libero quando riesce a realizzare i propri desideri, sarebbe sufficiente determinare opportunamente le sue preferenze per far sì che possa ritenersi libero. L'esempio classico è quello dello schiavo contento. Le opportunità di scelta di uno schiavo sono estremamente limitate e i vincoli oggettivi cui deve sottostare non sono determinati da lui stesso. Tuttavia se lo schiavo adattasse i propri desideri alla situazione in cui si trova, accontentandosi di quel poco che può avere e autoregolandosi in modo da non voler fare ciò che gli è vietato, potrebbe sentirsi perfettamente libero, e perfino più libero del suo padrone se questi avesse ambizioni smisurate che fosse incapace di realizzare. Per chiarire il problema bisogna fare una distinzione tra 'essere liberi' e 'sentirsi liberi'. Un poveraccio disoccupato che non può consumare più di due manciate di riso al giorno ha la stessa libertà di un povero asceta che non può consumare più di due manciate di riso al giorno. Oggettivamente si trovano nella stessa condizione. Nessuno dei due può scegliere di consumare una bistecca al giorno. Tuttavia l'asceta probabilmente si sentirà più libero del disoccupato, in quanto riterrà che il suo consumo corrisponderà ai propri desideri e quindi che nelle sue scelte non subisce vincoli. Dunque il punto fermo che bisogna ora capitalizzare è questo: la libertà è una condizione oggettiva della scelta

ed è indipendente dai desideri dell'individuo. Come vedremo nel prossimo capitolo, il sentirsi liberi attiene al concetto di "autonomia" piuttosto che a quello di "libertà".

Un terzo punto fermo si può stabilirlo riflettendo sulle posizioni di alcuni filosofi che si sono autodefiniti "repubblicani", i quali hanno fatto osservare che se un individuo ha potere su un altro, ad esempio il padrone sullo schiavo, ma non esercita frequentemente la propria volontà, non per tale motivo aumenta la libertà del sottoposto. Allo stesso modo un dittatore benevolente che ha il potere di far arrestare arbitrariamente gli individui, ma evita di esercitare troppo spesso tale potere, non limita la loro libertà meno di quanto fa un dittatore che lo esercita spesso. Questo argomento ha senso perché, quando parliamo della libertà di un individuo, ci riferiamo non a ciò che fa, bensì a ciò che è in grado di fare. In altri termini la libertà deve essere definita indipendentemente dalla volontà dei soggetti che possono interferire. Deve essere definita come una condizione determinata dai vincoli alle scelte dei soggetti che li subiscono. A parità di altre condizioni, l'introduzione di una norma sull'*habeas corpus* espande la libertà a prescindere dal fatto che il precedente tiranno esercitasse o meno una volontà politica oppressiva. Questa concezione può essere generalizzata postulando che la libertà è definita in modo tale che i vincoli siano sanciti da norme legali o morali o consuetudinarie che si danno oggettivamente e che siano innanzitutto indipendenti dalle volontà dei soggetti che potrebbero interferire.

Ma deve essere ulteriormente generalizzata postulando che siano indipendenti anche dalle volontà dei soggetti che li subiscono. È un caso simile a quello dello schiavo contento, nel quale abbiamo visto che le limitazioni alla libertà devono essere definite come indipendenti dalle sue preferenze. Ebbene devono essere definite come indipendenti anche dalla sua volontà. Prendiamo il caso che io abbia un reddito che non mi permette di comprare una Rolls Royce. È un vincolo alla mia libertà di scelta. A parità di altre condizioni sono meno libero di uno che ha un reddito che gli permette di fare quella scelta. Poi la decisione volontaria di comprare una Volkswagen non mi rende più libero: resta il fatto che certe opzioni di scelta mi sono precluse. Ora, un vincolo economico come quello posto dal reddito può sembrare diverso da un vincolo legale o morale, ma a guardar bene si capisce che non lo è. La legge e la morale mi vietano d'impossessarmi di una Rolls Royce col furto. E ogni volta che esercito una scelta economica acquistando e vendendo beni devo sottostare a una serie di norme che regolano le transazioni, ad esempio devo pagare il prezzo stabilito dal venditore oppure devo accettare il salario stabilito dal contratto collettivo. Questo quarto punto fermo può essere enunciato nel seguente modo: i vincoli

alla libertà devono essere determinati indipendentemente dalle volontà individuali ed esclusivamente sulla base delle norme che li sanciscono.

Torniamo alla confusione concettuale generata da Berlin. Si è rivelata utilissima perché dalla vasta discussione che ha suscitato è infine emerso un fondamentale contributo chiarificatore. La discussione cui mi riferisco ha coinvolto all'inizio prevalentemente dei filosofi analitici. Il principale contributo chiarificatore è opera di Gerald C. MacCallum Jr, al quale si deve una definizione rigorosa di libertà che ha preparato il campo per il rientro in gioco degli economisti. Sviluppando argomenti di Felix E. Oppenheim, MacCallum ha proposto una definizione triadica di libertà che personalmente riformulerei così: un soggetto è libero se è in condizioni di poter fare certe cose senza subire costrizioni da determinati vincoli. In altri termini, per definire la libertà in modo rigoroso bisogna individuare; 1) il *soggetto* delle scelte, 2) le *cose* che può fare, 3) i *vincoli* entro cui può effettuare le scelte.

Alla luce di questa concezione entrambi i concetti berliniani di libertà, negativa e positiva, risultano essere quanto meno rozzi. L'identificazione del soggetto di libertà è importante perché individui diversi, in una determinata società, godono di diversi gradi di libertà a seconda delle classi sociali, dei complessi culturali e delle condizioni economiche in cui si trovano. Il soggetto va caratterizzato tenendo conto di tutte tali condizioni. Quando si parla della libertà di un certo individuo bisogna poter dire se è donna, nera, cattolica, operaia eccetera, perché da ognuno di questi contesti derivano vincoli specifici di tipo culturale, morale, legale, economico.

Per quanto riguarda la definizione delle cose che possono essere fatte ovvero degli obiettivi della scelta – ciò che nella definizione di MacCallum viene espresso nei termini della 'libertà di' – bisogna ricordare che gli obiettivi non vanno definiti come desideri o volontà. Possono essere definiti come tutte le opportunità tra cui l'individuo *può* effettuare scelte, indipendentemente dal fatto che le effettui o desideri o voglia effettuarle. In altri termini la 'libertà di' è la *possibilità* di effettuare certe scelte. Ad esempio, se l'economia italiana fosse chiusa agli scambi con l'estero, certi beni come le banane non rientrerebbero nelle possibilità di scelta degli italiani. Possiamo dunque definire lo *spazio delle opportunità* come l'insieme illimitato di tutti i beni della scelta.

Chiaramente l'individuo non può scegliere tutto. Sottostà a dei vincoli, per la definizione dei quali la teoria di MacCallum, quando postula che l'individuo sia libero da limitazioni, risulta essere un po' imprecisa. Bisogna chiarire che la libertà non va intesa come assenza di limitazioni. Solo un dio gode di questa libertà. Nessuna scelta umana è esente da vincoli. Perciò ho riformulato la definizione di MacCallum nei

termini dei vincoli entro cui si possono effettuare delle scelte. Le scelte del soggetto Silvio Berlusconi possono essere effettuate entro un vincolo di reddito che gli permette di comprarsi una Rolls Royce. Quelle di un operaio, entro un vincolo più ristretto che gli preclude quella scelta. Dunque, *ceteris paribus*, la distribuzione del reddito rende l'operaio meno libero di Berlusconi. I vincoli determinano un insieme limitato e chiuso che contiene tutte le opzioni di scelta accessibili a un determinato individuo. Questo lo definisco *insieme delle opportunità o delle possibilità di scelta*.

Ecco dunque la definizione di libertà che mi sembra la più rigorosa: la libertà di un determinato individuo consiste nell'insieme delle possibilità di scelta circoscritto dagli specifici vincoli che limitano il suo spazio delle opportunità.

Nel 1970 Amartya Sen pubblicava un saggio in cui mostrava agli economisti che l'approccio benessereista li aveva allontanati dalla retta via tracciata dai liberali e dai socialisti classici, portandoli a costruire un modello del migliore dei mondi possibili in cui paradossalmente non c'era spazio per la libertà individuale. Così divenne chiaro agli economisti che, se si voleva riportare al centro dell'indagine economica il tema della libertà, bisognava in qualche modo superare l'impostazione utilitarista e soggettivista. Tutto l'apparato analitico della massimizzazione del benessere individuale diventava a dir poco superfluo. In realtà si scoprì che costituiva un ostacolo alla corretta impostazione dell'analisi economica della libertà. E fu quasi con un senso di liberazione che alcuni economisti scoprirono che potevano limitare il loro studio ai vincoli dell'azione umana, ignorando le funzioni da massimizzare. Fu così che nacque l'approccio degli insiemi d'opportunità.

Il problema si può illustrare nei seguenti termini. Poniamo che un individuo massimizzi il proprio benessere consumando un certo paniere di beni, z , e che un dittatore benevolente lo obblighi a consumare proprio quel paniere. L'individuo otterrà quello che avrebbe scelto lui stesso di consumare, ma non lo avrà scelto liberamente. Il suo benessere non varia nel passaggio da una società libera a una totalitaria in cui consuma comunque il paniere z . Ma la sua libertà sì. Come hanno fatto notare Pattanaik e Xu (1990, 385), l'individuo sarà più libero se potrà scegliere tra il paniere z e un altro paniere, y , cosicché "l'insieme delle opzioni disponibili ha rilevanza indipendentemente dall'opzione che l'agente considera la migliore in quell'insieme". Ne consegue che, non solo il vincolo di bilancio, ma anche l'area che si trova sotto di esso costituisce l'insieme d'opportunità di un individuo. In altri termini, nell'insieme delle possibilità di scelta rientrano non solo i panieri che può comprare spendendo interamente il proprio reddito, ma anche quelli che può comprare spendendone solo una parte.

Alcuni fondamentali teoremi sulla misura cardinale della libertà hanno dimostrato che la “quantità” di libertà a disposizione di un individuo è data semplicemente dal numero delle opzioni che gli sono aperte, cioè dal numero di elementi del suo insieme d’opportunità. I teoremi di cardinalità giustificano una misurazione “naturale” della libertà, stabilendo che un’opzione in più, quale che sia, contribuisce all’espansione della libertà se e solo se è disponibile. E questa deve essere considerata un’implicazione necessaria dell’adozione di un’impostazione puramente oggettivista.

L’approccio alla teoria della libertà che propongo può sembrare un po’ troppo astratto e comunque lontano dalla realtà sociale entro cui si pongono i dilemmi della scelta, soprattutto per le classi subalterne. Ma, non sorprendentemente, questo approccio è presente anche nei classici del marxismo. Ecco, ad esempio, come la mette Marx (1969, 67):

È il lavoratore stesso che converte [il proprio salario] in un valore d’uso qualsivoglia, è lui che con esso acquista una qualsiasi merce [...] Certo, le sue condizioni d’esistenza – oltre alla grandezza di valore del denaro che egli ha guadagnato – lo costringono a risolvere il salario in *un numero relativamente limitato* di mezzi di sussistenza; sono tuttavia possibili alcune variazioni – per esempio, nei mezzi di sussistenza dell’operaio urbano inglese rientrano i giornali. Egli può risparmiare qualcosa, tesaurizzare. Può anche sperperare il salario in acquavite ecc. Ma lo fa come *agente libero*.

Qui il soggetto delle scelte, il titolare della libertà, è chiaramente definito in termini della classe sociale in cui si trova: è il povero in quanto lavoratore salariato. E sono chiaramente definiti i possibili obiettivi delle scelte, le cose che si possono scegliere; così come sono definiti i vincoli economici posti dal reddito del lavoratore, il salario. È anche chiaro che la libertà definita in questo modo è una cosa che può esserci in maggior o minor misura – in verità, una misura piuttosto ristretta per il povero, se il reddito restringe il suo insieme d’opportunità a un “numero relativamente limitato” di beni.

E se non ci basta Marx, per afferrare i vantaggi che tale approccio offre all’analisi della dimensione sociale della distribuzione della libertà, ci viene in soccorso Gramsci (1975, 1337-8):

La possibilità non è la realtà. Ma è anch’essa una realtà: che l’uomo possa fare una cosa o non possa farla, ha la sua importanza per valutare ciò che realmente si fa. *Possibilità vuol dire ‘libertà’*. La *misura della libertà* entra nel concetto di uomo. Che ci siano le possibilità obbiettive di non morire di fame e che si muoia di fame ha la sua importanza, a quanto pare. Ma l’esistenza delle *condizioni*

obbiettive, o possibilità o libertà non è ancora sufficiente: occorre conoscerle e sapersene servire.

Gramsci esplicita chiaramente l'impostazione oggettivista nella definizione di una libertà intesa come grandezza che è misurabile pur essendo solo una *possibilità*, e così riecheggia l'intuizione marxiana della cardinalità – intuizione implicita nell'idea del “numero” di beni che possono essere scelti. Magistrale poi è l'osservazione che pone la *conoscenza* come condizione dell'esistenza delle possibilità obbiettive. Se esiste la possibilità di acquistare un giornale rivoluzionario, ma quell'operaio inglese è analfabeta, per lui è come se quel giornale non esistesse.

Nel presente capitolo la definizione di libertà di scelta in termini di insiemi d'opportunità comincia con l'analisi di alcuni vincoli economici importanti – come il reddito, la ricchezza e i prezzi dei beni. Sulla base di quest'analisi si può mostrare che gli insiemi d'opportunità sono diversi in relazione alle condizioni sociali degli individui, così che si può dire che il ricco è più libero del povero. Ovviamente i vincoli alle scelte sono posti anche da istituzioni normative e comportamentali non economiche che si risolvono in proibizioni e in obblighi. Né bisogna dimenticare l'informazione e la conoscenza come condizioni essenziali per la definizione della libertà. Se l'individuo non ha *informazioni* sull'esistenza di un certo bene, questo non rientra nel suo spazio d'opportunità. Ma anche la *conoscenza*, cioè l'insieme di strumenti intellettuali con cui si elaborano le informazioni, è necessaria per la fruizione di certi beni. Perciò esistono beni, quali l'istruzione, che danno capacità abilitanti per la fruizione di altri beni.

La libertà dei cittadini di uno stato può essere estesa fornendo pubblicamente vari tipi di beni, come i beni pubblici, i beni comuni e i beni meritori, che accomunano tutti nella categoria dei “beni sociali”. Sono non-escludibili, nel senso che nessuno può essere escluso dal loro uso. Le autorità pubbliche li forniscono a tutti i cittadini a prezzo nullo. Oppure sono solo parzialmente escludibili, cioè viene fatto pagare un prezzo più basso di quello che verrebbe fatto pagare nel caso l'offerta fosse controllata da imprese private. I beni meritori sono beni che possono essere considerati “privati” in senso tecnico, cioè possono essere offerti escludendo gli individui che non pagano un prezzo remunerativo per le imprese private. Però la collettività ritiene che tutti i cittadini debbano consumarli nel loro stesso interesse, anche gli individui che non hanno un reddito sufficiente per pagarli. Perciò la costituzione di un certo paese li rende accessibili a tutti istituendo un diritto dei cittadini e, nello stesso tempo, un obbligo delle autorità pubbliche: l'obbligo di creare le condizioni affinché tutti i cittadini possano usufruirne.

Il diritto allo studio porta all'istituzione dell'istruzione gratuita; il diritto alla salute, all'istituzione di un servizio sanitario nazionale gratuito.

Infine bisogna considerare i vincoli di tempo, cioè le limitazioni alla libertà di scelta che sono poste dal tempo necessario per la fruizione dei beni. Il tempo incide sugli insiemi d'opportunità come vi incide il reddito. Alcuni problemi tradizionali dell'economia possono essere impostati in modo nuovo proprio sulla base di considerazioni relative ai vincoli di tempo. Prendiamo una riduzione del tempo di lavoro – un provvedimento che incrementa il tempo libero dei lavoratori, cioè il tempo che hanno a disposizione per effettuare scelte di consumo. Se la riduzione d'orario viene fatta a parità di salario giornaliero, il tempo libero che i lavoratori potrebbero ottenere in più assume le caratteristiche di un bene pubblico, cioè un bene ottenibile in condizioni di non-sottraibilità e non-escludibilità. Per questo, se i lavoratori sono lasciati liberi di accettarla o no, possono darsi dei fenomeni di opportunismo: alcuni lavoratori potrebbero decidere di monetizzare la riduzione d'orario continuando a lavorare come prima del provvedimento o anche di più, così creando problemi ai lavoratori che invece avrebbero accettato volentieri la riduzione. Viene confermata la teoria di John Stuart Mill, il quale già a metà '800 aveva messo in chiaro che, per evitare questo tipo d'opportunismo, le riduzioni d'orario di lavoro devono essere decise per legge e imposte a tutti. Un altro problema interessante riguarda la giustificazione dell'imposizione progressiva sul reddito e la ricchezza. Nel contesto teorico non utilitarista che adotto qui non c'è la possibilità di giustificare la progressività con l'ipotesi di utilità marginale decrescente. Una giustificazione più sensata può essere fornita sulla base dell'ipotesi che la variabilità della distribuzione sociale del tempo libero è più bassa di quella del reddito, cosicché il reddito limita la libertà del ricco proporzionalmente meno che quella del povero. Perciò tassare progressivamente ha senso se il governo non vuole redistribuire la libertà. Ha ancora più senso se il governo vuole redistribuire la libertà dai ricchi ai poveri. In entrambi i casi comunque un aumento della progressività delle imposte, accompagnato da un pari aumento della spesa pubblica che finanzia i beni sociali, ha l'effetto di espandere la libertà aggregata.

Concluderò questo capitolo affrontando alcuni problemi della libertà di scelta nella sfera produttiva. Lo farò nel modo più semplice possibile, cioè concentrandomi sulle opzioni di un singolo lavoratore autonomo. Mostrerò che la libertà di scelta del lavoratore autonomo è vincolata: nel lungo periodo, dalla tecnologia esistente e dalla finanza disponibile; nel breve periodo, dalla curva dei costi e dalla linea del prezzo. Nel capitolo 8 arricchirò l'analisi applicandola a casi più complessi riguardanti le scelte che si danno in un'impresa cooperativa e in

una capitalistica. Infine accennerò al ruolo che il progresso tecnico può svolgere nell'espandere temporaneamente la libertà di scelta nella sfera produttiva abbassando i costi di produzione o alzando i ricavi – temporaneamente, perché l'effetto dura solo fino a che l'innovazione non viene imitata dai concorrenti. Ma il progresso tecnico può contribuire a espandere la libertà anche nella sfera del consumo, ciò che fa incrementando il numero di beni disponibili oppure riducendo il prezzo o la quantità di tempo richiesta per il loro uso.

Vincoli economici e istituzionali

L'individuo che guadagna un certo reddito Y non può scegliere di acquistare un paniere il cui valore sia superiore a Y . Può scegliere di acquistare solo i panieri che complessivamente costano Y o una somma inferiore. L'insieme di tutti i panieri che può acquistare costituisce il suo *insieme d'opportunità*, l'ampiezza di quest'insieme è la sua *libertà di scelta*. Il reddito, dati i prezzi dei beni, costituisce un vincolo di bilancio alle opzioni di scelta. Si può fare subito una considerazione di carattere generale. A parità di altre condizioni, individui diversi hanno quantità di libertà diverse se godono di redditi diversi. Il reddito è una condizione della libertà di scelta: quanto più alto, tanto maggiore la libertà.

Poniamo che, in seguito a un'eredità, un individuo sia diventato proprietario di una certa quantità di un bene. Può decidere di consumarla interamente. Il suo reddito, non dovendo più essere speso per l'acquisto di essa, potrà essere utilizzato per acquistare una quantità maggiore di altri beni. D'altra parte, se è un bene durevole l'individuo può scegliere di venderlo per aumentare il proprio reddito. La quantità di libertà aumenta, sia che il bene in proprietà venga interamente consumato sia che venga venduto. Perciò si può fare un'altra considerazione: la *proprietà* dei beni incrementa la libertà. In altri termini, individui diversi hanno quantità di libertà diverse se godono di patrimoni diversi. I nullatenenti sono meno liberi dei possidenti.

La ricchezza, se può servire per allentare i vincoli di reddito in un certo periodo, definisce comunque dei vincoli su orizzonti temporali che abbracciano diversi periodi. Ogni individuo effettua scelte che riguardano beni disponibili entro diversi orizzonti temporali, scelte giornaliere, settimanali, mensili, annuali e anche scelte che riguardano progetti di vita e che abbracciano orizzonti temporali molto lunghi. Bisogna dunque essere in grado di definire diversi insiemi d'opportunità per diversi orizzonti temporali. Il che non è difficile, concettualmente.

Basta definire i vincoli di bilancio in termini dei flussi di reddito disponibili in diversi periodi di tempo. Così si potrà parlare di reddito giornaliero, settimanale, annuale eccetera. Quanto ai beni, possono essere caratterizzati anche con riferimento al tempo in cui sono disponibili.

L'individuo può effettuare scelte su diversi orizzonti temporali tenendo conto sia dei vincoli di reddito che di quelli di ricchezza. Ad esempio in un certo progetto di vita può decidere di non intaccare la propria ricchezza in modo da lasciarne agli eredi la stessa grandezza che lui ha ricevuto in eredità. In questo caso il suo vincolo di bilancio sarà determinato esclusivamente da flussi di reddito attesi, quelli procurati dal lavoro e quelli generati dalla ricchezza. Oppure può decidere di spendere interamente la propria ricchezza, nel qual caso il vincolo alle scelte del proprio progetto di vita sarà costituito dalla somma della propria ricchezza odierna e dei flussi di reddito. Ancora, può scegliere di risparmiare e investire oggi una parte del reddito per aumentare la ricchezza futura, nel qual caso il vincolo di bilancio per le scelte odierne sarà costituito dal reddito meno il risparmio.

È possibile introdurre anche l'incertezza nell'insieme d'opportunità, per esempio considerando scelte relative a beni che si possono ottenere in futuro solo se si verificano certi eventi. In tal caso i beni potrebbero essere definiti associando ad essi le loro probabilità di accadimento. Così le opportunità di scelta su diversi orizzonti temporali dovranno essere definite tenendo conto dei tassi di sconto temporale, dei rischi e delle aspettative.

Cosa accade quando esiste incertezza genuina, cioè quando l'individuo non conosce le probabilità di accadimento degli eventi che rendono disponibili i beni? Si può scegliere il bene "andare in vacanza alle Seychelles a un tempo t futuro nell'eventualità che vi scoppi un terremoto proprio quando si starà là"? Direi di no. Si ricordi che si è assunto con Gramsci che l'insieme d'opportunità deve essere noto all'agente che effettua le scelte. Dunque si deve ritenere che questo bene non esista come opportunità di scelta. Una situazione d'incertezza deve essere tradotta in termini d'ignoranza, una limitazione dell'informazione o della conoscenza, nel qual caso si eliminerà una dimensione dall'insieme d'opportunità. Semplicemente, non esisterà la dimensione del bene "vacanza alle Seychelles nell'eventualità di un terremoto al tempo t ".

L'*informazione*, in questo contesto teorico, è l'insieme di cognizioni che si hanno riguardo alle caratteristiche di un bene. Tutti i beni della cui esistenza l'individuo non ha cognizione sono per lui inesistenti come opportunità di scelta. L'informazione aggiunge dimensioni all'insieme d'opportunità, l'ignoranza ne toglie. Perciò si può fare un'altra considerazione di carattere generale: un individuo meglio informato è più libero di uno dis informato.

Anche la *conoscenza* può porre dei vincoli all'insieme d'opportunità. Per conoscenza intendo il possesso delle nozioni teoriche e pratiche che sono necessarie per elaborare le informazioni relative a un bene così da poterne fruire. Un individuo può essere informato dell'esistenza di un certo bene, ad esempio un "concerto diretto da Zubin Metha" oppure un "quadro di Picasso", ma potrebbe non essere in possesso di tutte le conoscenze estetiche necessarie per poterne godere. In tal caso, seppure il bene è accessibile alla scelta individuale, difficilmente l'individuo può decidere di fruire di questa opportunità. Alcune capacità cognitive sono naturali, almeno in parte. Ad esempio è necessaria una certa sensibilità estetica per poter godere pienamente di un concerto di Zubin Metha. Ma molte di esse possono essere incrementate o trasformate mediante degli investimenti in istruzione.

In generale si possono distinguere due tipi di capacità: quelle naturali, che possono essere sia fisiche che psichiche, e quelle acquisite, che possono essere ottenute tramite degli investimenti in istruzione. In pratica il confine tra capacità naturali e acquisite non è così netto come potrebbe sembrare, se non altro perché le prime possono essere affinate, potenziate e trasformate con l'investimento nell'acquisto di certi beni come l'istruzione. Chiamerò "capacità abilitanti" i beni di questo tipo. Si può dire che l'esistenza di una dimensione (cioè di un certo bene) dello spazio delle scelte al tempo t è associata all'acquisizione, precedentemente a t , di un secondo bene che fornisce le capacità di fruizione del primo bene. Se sono capacità naturali, vuol dire che sono detenute al tempo 0, cioè al momento della nascita. Se sono capacità acquisite, vuol dire che è stato fatto un investimento in istruzione in un lasso di tempo che inizia dopo 0 e termina prima di t .

Maggiore è la quantità di capacità abilitanti di cui si dispone, più ampio sarà lo spazio delle scelte. I beni che danno capacità abilitanti ampliano le dimensioni dello spazio delle scelte. Confrontiamo due individui con lo stesso reddito, uno dei quali è analfabeta. Entrambi possono acquistare libri. L'analfabeta però non ha la capacità di leggerli, quindi è come se questo tipo di beni non esistesse per lui. Lo spazio delle opportunità e il suo insieme d'opportunità saranno sottodimensionati. Così siamo ora in grado di fare un'altra considerazione generale: gli individui che detengono beni che danno capacità abilitanti sono più liberi di quelli che non li hanno.

Alcune scelte possono essere vincolate dalle istituzioni. Ci sono istituzioni normative formali, e sono le leggi e i regolamenti. E ci sono istituzioni informali, che possono essere sia comportamentali – gli usi e le abitudini socialmente consolidate – sia relazionali – le consuetudini che regolano le relazioni sociali. Un'istituzione può vincolare le scelte individuali in due modi: imponendo delle prescrizioni, cioè delle

quantità minime di fruizione di un bene, o imponendo delle proibizioni, cioè delle quantità massime di fruizione. Ad esempio la norma che vieta di guidare in autostrada a una velocità superiore a 130 km orari, limita il mio insieme d'opportunità proibendomi di scegliere di fare un viaggio a una velocità di 150 km orari. Questo è un vincolo di massimo. Invece una norma che mi obbliga a far studiare mia figlia almeno per 10 anni, mi impone un vincolo di minimo: posso farla studiare anche per 17 anni, ma non per 9.

Molti vincoli istituzionali limitano la libertà individuale su certe dimensioni, ma possono essere finalizzati a espanderla su altre dimensioni. Ad esempio l'obbligo scolastico limita la libertà presente di mia figlia, in quanto la obbliga a studiare invece che dedicarsi solo al gioco. Ma contribuisce ad aumentare la sua dotazione di capacità abilitanti, e quindi a espandere la sua libertà futura, consentendole, quando sarà adulta, di fare scelte che le sarebbero precluse se fosse ignorante. Inoltre molti vincoli istituzionali limitano la libertà di alcuni individui per espandere quella di altri. Per restare all'obbligo scolastico, esso limita la mia libertà in quanto mi costringe a devolvere una parte del mio reddito al finanziamento degli studi di mia figlia. Però questa limitazione presente della mia libertà serve a espandere la sua libertà futura. Ancora, un limite di velocità nella guida automobilistica limita la mia libertà presente, ma espande la libertà futura mia e di altri nella misura in cui contribuisce a ridurre gli incidenti stradali, visto che un individuo menomato è meno libero di uno sano. Infine, le tasse che sono costretto a pagare limitano il mio reddito disponibile e quindi la mia libertà presente. Però la finanza così raccolta può essere usata per effettuare investimenti pubblici in sanità e istruzione che possono espandere la libertà mia e di altri.

Molti vincoli istituzionali non sono imposti dalla legge, bensì dagli usi, le consuetudini, le abitudini socialmente consolidate. Spesso i vincoli informali non sono meno stringenti di quelli formali. Un caso in particolare merita di essere ricordato esplicitamente perché riguarda limitazioni della libertà che coinvolgono buona parte della popolazione mondiale. Mi riferisco a quelli che possono essere chiamati "vincoli di sussistenza". Riguardano certi consumi che sono considerati condizioni minime necessarie per poter svolgere una vita sociale decente. Dunque si tratta di vincoli di minimo. Hanno a che fare con alcuni bisogni essenziali – di cibo, vestiario, abitazione, rispetto sociale, istruzione eccetera. In tutte le società questi bisogni sono ampiamente determinati dagli "habits and customs", cioè da istituzioni comportamentali socialmente e storicamente determinate.

Un individuo che guadagna un reddito di sussistenza non ha molte possibilità di scelta. Si può dire che la sua libertà è praticamente azzerata

dal fatto che non è libero dal bisogno. In generale, più basso è il reddito e più piccolo è l'insieme d'opportunità costituito dalle scelte non condizionate dal bisogno. Gli individui più poveri hanno una minore libertà dal bisogno di quelli più ricchi. La collettività può contribuire in diversi modi ad alleviare questa forma di carenza di libertà: aumentando i redditi dei poveri, riducendo i prezzi dei beni di sussistenza, fornendo pubblicamente alcuni di tali beni.

I beni sociali

I beni economici possono essere classificati in base a due caratteristiche: escludibilità e sottraibilità (o rivalità). Sono escludibili quelli dal cui uso o consumo gli individui possono essere esclusi; sottraibili quelli il cui uso o consumo da parte di un individuo riduce la quantità disponibile per gli altri. In molti casi le due caratteristiche si danno per gradi, per cui sarebbe preferibile parlare di maggiore o minore escludibilità e sottraibilità. Ma per il momento è preferibile semplificare assumendo che entrambe le caratteristiche siano del tipo che o c'è o non c'è. Nella tabella qua sotto mostro una classificazione dei beni in base alle due caratteristiche.

Tabella 2. Classificazione dei beni economici

	Escludibili	Non-escludibili
Sottraibili	Beni privati	Beni comuni
Non-sottraibili	Beni di club	Beni pubblici

I *beni privati* sono quelli offerti in condizioni di escludibilità e sottraibilità – ad esempio il cibo, il vestiario, le automobili. Essendo escludibili, il proprietario può far pagare un prezzo per venderli sul mercato come merci. Ed essendo sottraibili, il consumatore può essere disposto a pagare il prezzo per accaparrarseli. Simili ai beni privati sono i *beni di club*, quelli accessibili solo a chi ha acquisito il privilegio di essere ammesso in una limitata cerchia di utenti. Sono escludibili appunto perché possono essere esclusi dall'uso tutti coloro che non pagano il biglietto per accedervi. E sono non-sottraibili perché coloro che lo hanno pagato possono usare il bene senza sottrarlo agli altri membri del club. Come esempi significativi si possono citare le sale cinematografiche e i canali televisivi a pagamento.

Esistono dei beni che non possono essere prodotti in condizioni di

escludibilità e sottraibilità. Un esempio classico è quello dell'illuminazione notturna delle strade. Il suo servizio è accessibile a tutti coloro che vogliono fruirne senza che sia possibile far pagare il prezzo. E la fruizione del servizio da parte di un cittadino non ne riduce la quantità a disposizione degli altri. Esistono delle ragioni tecniche che fanno sì che il bene possa essere offerto solo in condizioni di non-escludibilità e non-sottraibilità. I beni di questo tipo si chiamano *beni pubblici*. Altri beni, noti come *beni comuni*, sono non-escludibili ma almeno parzialmente sottraibili. Per esempio, un bosco demaniale. Tutti possono accedervi, però se i boscaioli lo disboscano e i cittadini lo inquinano con discariche di rifiuti, il loro uso diventa sottraibile.

Alcuni beni sono tecnicamente producibili come beni privati, ma la collettività può decidere che valga la pena offrirli a tutti i cittadini in condizioni di non-escludibilità. La collettività attribuisce un merito alla disponibilità di questi beni, e quindi fa in modo di metterli a disposizione di tutti. Un esempio è costituito dalle medicine e i servizi sanitari. Nessuna ragione di ordine tecnico impedirebbe di produrli e venderli privatamente, facendone pagare il prezzo a chi li vuole ed escludendo dal consumo coloro che non sono in grado di pagarlo. Essendo offerti in quantità limitata, il consumo di una unità del bene da parte di qualcuno riduce la quantità a disposizione degli altri. Ma la collettività può ritenere che esista una qualche ragione per cui meriti fornire questi beni a tutti i cittadini indipendentemente dalla loro capacità di pagare. Li offrirà dunque pubblicamente e, se vuole renderli accessibili anche a coloro che non hanno capacità di pagamento, li offrirà a un prezzo nullo. Tali beni si chiamano *meritori* o *di merito*.

Chiamerò *beni sociali* tutti i beni che sono offerti in condizioni di non-escludibilità. Si notino le differenze di questa definizione con quella di "beni pubblici" e di "beni comuni". Ci sono due differenze. La prima consiste nel non aver specificato che debbano esistere delle ragioni di ordine tecnico per cui i beni sono offerti senza escludibilità. Dunque i beni sociali comprendono sia quelli pubblici, sia quelli comuni, sia quelli meritori: i lampioni, i boschi, le medicine. La seconda consiste nell'aver specificato che deve trattarsi di beni che sono effettivamente offerti senza escludibilità. Dei beni pubblici e dei beni comuni invece ho detto che non possono essere offerti in condizioni di escludibilità. Un bene può essere "pubblico" nel senso tecnico, ma può essere inesistente, come accadrà se non viene prodotto da un soggetto pubblico, o comunque da uno che abbia finalità sociali, dato che nessun privato è in grado di offrirlo profittevolmente. Un discorso simile si può fare per un bene comune, come un bosco, che cesserà di esistere come bene se non c'è un soggetto pubblico che si incarica di regolamentarne l'uso in modo da impedirne la distruzione. Un bene di merito,

d'altra parte, può essere prodotto profittevolmente da soggetti privati, e se lo è non esiste come bene sociale.

I beni sociali esistono solo se viene presa una decisione pubblica. Una tale decisione è necessaria per produrre beni pubblici che altrimenti i privati non produrrebbero. Ed è necessaria per produrre pubblicamente beni meritori che i privati produrrebbero solo come beni privati in quantità che li rendono non accessibili a tutti. Non c'è ragione che la decisione sia motivata dalla ricerca dell'efficienza economica, come sostengono i teorici dell'intervento pubblico finalizzato a rimediare i fallimenti del mercato.

Secondo alcuni economisti solo i beni pubblici dovrebbero essere prodotti pubblicamente e solo perché, per ragioni tecniche, il mercato fallirebbe nella loro allocazione. Le decisioni sarebbero dunque di pertinenza dei tecnici, degli ingegneri e degli economisti. Ma se il problema dell'allocazione dei beni è posto in termini di espansione della libertà e non in termini di aumento del benessere, l'efficienza allocativa cessa di essere l'unico criterio decisionale delle scelte pubbliche. La produzione dei beni sociali diventa una scelta politica. Per la loro esistenza è necessaria e sufficiente la formazione di una volontà politica, sia che esistano delle ragioni tecniche per la loro produzione pubblica sia che non esistano. Per inciso vorrei far notare che il termine "fallimento *del mercato*" è un eufemismo. In realtà si tratta di un fallimento delle proprietà privata. Perciò la soluzione è fornita dalla proprietà pubblica.

Prima di lasciare questo argomento vorrei definire alcuni concetti che torneranno utili nel prosieguo della trattazione. I beni sociali *puri* sono quelli resi disponibili in condizioni di perfetta non-escludibilità. Alcuni beni sociali però potrebbero essere offerti in condizioni di parziale escludibilità, ad esempio facendo pagare un ticket per l'accesso al bene. Se il prezzo del ticket è più basso di quello che verrebbe fatto pagare da un produttore privato, si tratterebbe di un bene solo parzialmente sociale. Lo chiamerò "bene sociale spurio nell'escludibilità". Un caso significativo è costituito dai beni prodotti in condizioni di monopolio naturale, ad esempio le reti di trasporto e quelle di diffusione dell'acqua, dell'elettricità, del gas eccetera. La produzione da parte di imprese private porterebbe alla vendita ad alti prezzi monopolistici. Data la convenienza sociale di questi beni dal punto di vista della libertà individuale, lo stato o altri enti pubblici possono assumerne il controllo per venderli a prezzi più bassi così da espandere la libertà dei cittadini.

Quanto ai beni comuni, cioè le risorse non appropriate privatamente, il cui uso è potenzialmente accessibile a tutti, la loro disponibilità in condizioni di perfetta non-escludibilità potrebbe portare all'esaurimento o al depauperamento della risorsa. Quindi l'uso deve

essere in qualche modo razionato e regolamentato. Si tratta di beni sociali che possono essere offerti gratis a tutti, ma in una quantità limitata, e in misura tale che il consumo di una certa quantità da parte di alcuni individui non depauperi la risorsa. Ad esempio, il diritto di pesca in un certo mare è limitato a una determinata quantità di pescato. A causa di una possibile sottraibilità, il bene è offerto in condizioni di parziale escludibilità. Anche questo è un “bene sociale spurio nell’escludibilità”.

Altri beni comuni perfettamente non escludibili potrebbero essere solo parzialmente non sottraibili, ad esempio quando il sovraffollamento ne rende difficile o ne limita la fruizione per alcuni individui. Personalmente evito di fare una passeggiata in piazza della Signoria a pasqua perché l’afflusso di turisti a Firenze in quel periodo è così traboccante da rendere frustrante la passeggiata. Tali beni li definisco “beni sociali spuri nella sottraibilità”.

Un esempio di bene sociale spurio è offerto dall’istruzione gratuita. Tutti i cittadini fruiranno di questo servizio gratis. Il bene sarebbe spurio nell’escludibilità se per accedervi si dovessero pagare delle tasse scolastiche. Resterebbe comunque un bene sociale se le tasse scolastiche fossero inferiori alle rette che farebbero pagare le scuole private. La collettività, tuttavia, potrebbe offrire gratis istruzione pubblica solo fino a un certo grado, ad esempio, fino al completamento delle scuole medie superiori. Così la quantità del bene sociale “anni di scolarità” sarebbe limitata. Un tale bene lo chiamerò “bene sociale razionato”.

Alcuni beni sociali possono essere offerti a collettività più o meno ristrette. Una strada nazionale è accessibile a tutti i cittadini, una condominiale solo ai condomini. Questi si possono definire “beni sociali locali”. Un tipo particolare di bene sociale locale è quello dei beni che sono fruibili interamente o prevalentemente da una particolare classe di cittadini. Un esempio tipico è fornito della pubblica sicurezza, che, nella misura in cui difende la proprietà, è fruibile dai cittadini che hanno delle proprietà. Beni di tale tipo si possono considerare “beni sociali di classe”.

La produzione di beni sociali può espandere la libertà di molti individui. Il che si capisce se si ricorda che un metodo efficace per conseguire un’espansione della libertà è quello di ridurre i prezzi dei beni. Ebbene, il prezzo di molti beni sociali è annullato dall’autorità pubblica. Oppure è ridotto perché sussidiato, nel qual caso si tratta di beni sociali spuri nell’escludibilità. Se il prezzo è nullo, il vincolo di reddito non morde più sulla libertà di scelta di quel bene. Se il prezzo è ridotto perché sussidiato, il vincolo di reddito morderà di meno che in assenza d’intervento pubblico. L’aumento dell’offerta dei beni in quanto sociali contribuisce a espandere la libertà di tutti, ma di più quella dei poveri. Per i più poveri l’offerta di medicine e cure mediche gratis o quella di

alloggi sociali sovvenzionati espande la libertà dal bisogno. Consente di consumare un bene necessario nella quantità desiderata, e libera reddito che può essere usato nell'acquisto di altri beni.

La negazione di un bene sociale può essere considerata un "male sociale", il quale può essere definito come una limitazione della libertà individuale causata da una riduzione della disponibilità di un bene sociale. Ad esempio, un bel panorama di monti boschivi è un bene comune perché ogni cittadino può goderselo senza pagare il biglietto. Dunque il taglio del bosco può essere un male sociale. Può essere un bene privato, se consente al proprietario del bosco di guadagnare dei profitti. Ma per la collettività nel suo complesso è un male. Il diritto al taglio del bosco può aumentare la libertà di alcuni, ma ridurrà la libertà di tutti.

Molti mali sociali si concretizzano nel consumo di beni che sono definiti *beni di demerito*, ad esempio: l'alcool, il tabacco, gli stupefacenti, il gioco d'azzardo. La collettività non può proibirne completamente l'uso, sia perché alcuni individui hanno delle dipendenze psichiche dal consumo e sia perché una proibizione totale porterebbe allo sviluppo di mercati clandestini che causerebbero mali ancora peggiori. Perciò si ricorre alla regolamentazione in modo da limitare il male, cioè in modo che la libertà dei consumatori dei mali non limiti eccessivamente la loro libertà e quella dei non consumatori.

Molti beni o azioni non si possono scambiare nel mercato. Sono beni non economici. Alcuni dei più importanti sono quelli pertinenti alla sfera dell'attività politica, ad esempio le classiche libertà assicurate dalle costituzioni liberali: di pensiero, di espressione, di stampa, di organizzazione, di voto eccetera. Queste libertà sono anche definite "diritti di libertà". Una costituzione può stabilire che il cittadino ne abbia diritto, cioè abbia la facoltà di fruirne, ma non individua un soggetto che abbia l'obbligo di renderle effettivamente fruibili. Comunque possono essere fruite senza sottraibilità. Ognuna di esse definisce una dimensione dello spazio delle scelte. I regimi dittatoriali che vietano l'esercizio di tali diritti limitano le libertà dei cittadini in quanto riducono, con lo spazio delle scelte, i loro insiemi d'opportunità.

Tuttavia, molti di questi beni non possono essere fruiti senza costo. Quindi sono almeno parzialmente escludibili. Innanzitutto ci sono dei costi economici in senso stretto: quelli dei mezzi di trasporto per andare al seggio elettorale, della quota d'iscrizione a un partito eccetera. Ma soprattutto la fruizione di tale tipo di beni richiede il possesso di certe capacità abilitanti, come l'istruzione, le informazioni e le conoscenze, la cui acquisizione è normalmente piuttosto costosa. In questi casi la distribuzione di classe della libertà si manifesta, oltre che negli ostacoli economici all'esercizio dei diritti, anche nella distribuzione delle

capacità abilitanti, dato che i rampolli delle classi privilegiate ne sono dotati di più dei figli dei poveri.

Esiste un altro tipo di azioni non economiche che sono assimilabili a beni sociali. Sono quelle che si risolvono in interazioni soddisfacenti con altri individui, ad esempio nel gioco, nello sport non professionistico, nel ballo eccetera. Molti di questi beni non hanno né un prezzo né un mercato perché sono intrinsecamente soddisfacenti. La facoltà di usarli si acquisisce in forza del dono invece che dello scambio economico. La loro esistenza nello spazio delle scelte è determinata non dalle leggi, bensì dalle norme etiche e consuetudinarie prevalenti in una data comunità. Le quali norme possono anche porre dei vincoli alla loro fruizione. Alcuni di questi beni sono beni di club. Per accedervi bisogna iscriversi a un circolo e pagare una quota, come nel circolo del tennis. Quindi sono escludibili, nel senso che i non membri non possono fruirne. Però sono non-sottraibili all'interno del circolo. Va da sé che gli insiemi d'opportunità per tali beni possono essere più o meno limitati: da cosa? Dalle norme etiche, dalle consuetudini, dal costo delle quote d'iscrizione, e in alcuni casi dai costi che debbono essere sostenuti per fruirne, ad esempio l'attrezzatura sportiva per esercitare uno sport. Ed è vero che anche in molti di questi casi la fruizione presuppone il possesso di certe capacità abilitanti: innanzitutto le capacità psico-fisiche, in secondo luogo le abilità e le conoscenze necessarie per esercitare lo sport o il gioco, infine le informazioni. Si capisce quindi perché anche la libertà di fruire di molti di questi beni ha una distribuzione di classe piuttosto diseguale.

Un terzo tipo di beni non economici è costituito dai diritti sociali. Le costituzioni li definiscono individuando allo stesso tempo i soggetti – tipicamente le autorità pubbliche – che hanno l'obbligo di creare le condizioni per il loro esercizio. Se la costituzione riconosce un vero diritto sociale alla salute, allora il governo deve far sì che tutti cittadini possano esercitarlo, anche i poveri che non possono pagare medicine e cure mediche. Un argomento simile vale per l'istruzione: la costituzione che riconosce un diritto allo studio impone al governo l'obbligo di creare le condizioni affinché tutti i cittadini possano usufruire di questo diritto indipendentemente dal proprio reddito. La cura della salute e l'istruzione cessano di essere beni economici scarsi.

I beni la cui fruizione è assicurata da un diritto sociale sono quelli considerati meritori. La collettività gli attribuisce un merito, nel senso che ritiene che debbano essere accessibili a tutti i cittadini per espandere la loro libertà. E quindi li fornisce come beni sociali a prezzi nulli o sussidiati. Talvolta li rende addirittura obbligatori. Ciò accade quando ritiene che l'accesso al bene o la decisione di fruirne siano ostacolati da limitazioni delle informazioni, delle conoscenze, della

razionalità o della volontà. L'obbligo limita la libertà in quanto, ponendo dei vincoli agli insiemi di opportunità, elimina delle opzioni di scelta. Tuttavia nel caso dei beni sociali si tratta: o di una limitazione che consente di acquisire le capacità abilitanti necessarie per espandere la libertà in altre dimensioni; oppure della limitazione della libertà di alcuni individui che serve per espandere quella di altri. L'imposizione dell'obbligo di fruire di un bene meritorio si configura come una forma di paternalismo *liberatorio*. La libertà che si ottiene in forza dell'obbligo è maggiore di quella che si perde. Un individuo che è stato reso disabile dalla poliomielite è meno libero di una persona sana. Quindi l'obbligo della vaccinazione anti-polio mira a espandere la libertà di ogni cittadino. L'obbligo in alcuni casi è imposto anche nell'interesse della collettività, come accade con le vaccinazioni che mirano a fermare un'epidemia o a ridurre la spesa sanitaria nazionale o a espandere le opportunità di cura per altre patologie. Ma in linea di principio lo è sempre e innanzitutto nell'interesse della persona che ne fruisce.

Se i beni di merito sono assicurati da una costituzione come diritti a prestazioni sociali, gli organi statali sono tenuti a fare tutto ciò che è necessario perché i cittadini ne fruiscono e quindi a imporre l'obbligo a quelli che non lo sceglierebbero volontariamente. Si potrebbe configurare come una forma di oppressione, di coartazione dell'autonomia dell'individuo, se lo stato entrasse nel merito delle scelte individuali, ad esempio sostenendo che impone l'obbligo per massimizzare il benessere dei cittadini. Chi sei tu, stato, per dirmi quali devono essere i miei valori, le mie aspirazioni, i miei desideri, gli scopi delle mie azioni, o semplicemente che le mie scelte devono mirare alla massimizzazione dell'utilità? In un'ottica libertaria però lo stato non entra nel merito delle scelte individuali, non ne determina gli scopi e i valori. Lo stato può agire in forza di una norma costituzionale che gli impone di legiferare per *espandere la libertà* dei cittadini. In casi come questi, una costituzione che istituisce dei diritti a prestazioni sociali impone allo stato l'obbligo d'imporre ai cittadini l'obbligo di fruire dei beni di merito.

Vincoli di tempo

La fruizione dei beni richiede tempo e il tempo è limitato. Esisteranno dunque dei vincoli temporali alla libertà di scelta – ovviamente vincoli di tipo diverso che mordono su diversi orizzonti temporali delle scelte: giornalieri, settimanali, mensili, eccetera. Qui i vincoli di tempo li definisco al netto del tempo dedicato all'attività lavorativa poiché sto

considerando scelte nell'attività di fruizione dei beni, cioè scelte nell'uso del "tempo libero".

Ogni bene particolare richiede diverse durate di tempo per essere fruito. Si può definire perciò un "tasso d'uso del tempo" per un bene come la quantità di tempo *minimo* necessaria per consumare un'unità di quel bene. Ogni individuo avrà un vincolo temporale T . Per i consumi giornalieri è calcolato come la differenza tra 24 ore e il tempo dedicato al lavoro. Tutte le ore non dedicate al lavoro sono considerate tempo libero. Ciò perché questo è inteso come tempo dedicato alla fruizione dei beni. E anche le attività volte alla soddisfazione dei bisogni fisiologici, come dormire e mangiare, sono attività di fruizione dei beni che richiedono l'uso del tempo. Un individuo che usa efficientemente il proprio tempo sceglie un'opzione di consumo che esaurisce interamente il tempo libero consumando di ogni bene la quantità resa possibile dal suo tasso d'uso del tempo, cioè dalla quantità di tempo minima necessaria. In tal caso ottiene il massimo consumo reso possibile dal tempo che ha disposizione. Ma può scegliere anche panieri di beni più piccoli di quelli massimi. L'insieme d'opportunità, in quanto limitato dal tempo, è l'insieme di tutte le combinazioni di beni che l'individuo può consumare entro il tempo che ha a disposizione.

Come già osservato, un insieme d'opportunità, in quanto delimitato dal reddito, è rappresentato da tutte le opzioni rese possibili dal reddito a disposizione, anche quelle per cui il reddito non è speso interamente. Questa è la conseguenza teorica del fatto che non si assume nulla riguardo alle finalità dell'individuo, tantomeno che esso sia un massimizzatore d'utilità. Così, nel definire la sua libertà di scelta si tiene conto di tutte le opzioni oggettivamente accessibili *ex ante*. Come osserva Marx (1969, 67), il lavoratore "può risparmiare qualcosa, tesaurizzare. Può anche sperperare il denaro in acquavite ecc. Ma lo fa come agente libero." Dopotutto, anche il tesoreggiamento, il risparmio e lo sperpero rientrano nelle opzioni di scelta.

Un discorso simile si può fare per gli insiemi d'opportunità quali sono delimitati dal vincolo di tempo. L'individuo può non essere in grado o non avere la voglia di ottimizzare il tempo dedicato ai consumi. Può dissipare parte delle sue ore nell'ozio, prendendosela comoda, semplicemente dedicando parte della sua giornata al dolce far niente. Come direbbe Paul Lafargue, anche il *diritto all'ozio* è una componente della libertà.

Poiché i prezzi dei beni sono diversi dai tassi d'uso del tempo, l'insieme d'opportunità di un individuo può essere limitato sia dal reddito che dal tempo, cosicché la quantità di libertà consiste nell'intersezione dell'insieme d'opportunità determinato dal vincolo di reddito e di quello determinato dal vincolo di tempo. Tuttavia è possibile che

questa intersezione coincida con solo uno dei due insiemi. Infatti non ci sono limiti all'accumulo di ricchezza e agli aumenti di reddito, mentre il tempo libero ha un vincolo massimo, nelle 24 ore giornaliere, nei 7 giorni settimanali eccetera. Così può accadere che, per un individuo molto ricco, solo il vincolo temporale morda l'insieme d'opportunità. Oppure può accadere che solo il vincolo di reddito morda l'insieme d'opportunità, come è il caso di un povero disoccupato che ha molto tempo a disposizione ma non il reddito per effettuare certe scelte.

Probabilmente nessuna di queste due situazioni estreme si verificherà per una persona che si guadagna da vivere lavorando. Se il vincolo di tempo mordesse e quello di reddito no, l'individuo potrebbe espandere la propria libertà semplicemente riallocando il proprio tempo in modo da avere più tempo libero al costo di una riduzione di reddito causata dalla riduzione dell'offerta di lavoro. Se invece il vincolo di reddito mordesse e quello di tempo no, l'individuo aumenterebbe la propria offerta di lavoro riducendo il proprio tempo libero. Dunque è plausibile assumere che, per i lavoratori, i vincoli di bilancio e di tempo mordano entrambi sull'insieme d'opportunità.

Si possono immaginare gli effetti che un aumento salariale produrrebbe sulla libertà di scelta. Se cresce il salario per ora lavorata, un lavoratore sottoccupato la cui libertà fosse limitata solo dal reddito probabilmente aumenterà l'offerta di lavoro. Invece un lavoratore sulla cui libertà incide sia il vincolo di tempo che quello di reddito potrebbe essere spinto a ridurre almeno un po' l'offerta di lavoro, così da ottenere più tempo libero e più reddito.

Per un lavoratore di reddito medio per il quale entrambi i vincoli mordono sul suo insieme d'opportunità, il tempo libero è un bene privato almeno nel senso della escludibilità: chi vuole un'ora di lavoro in meno deve pagarla con una riduzione di reddito.

Le cose cambiano quando le riduzioni di tempo di lavoro vengono decise collettivamente e coinvolgono molti lavoratori. Poniamo che la contrattazione aziendale conceda una riduzione delle ore lavorate a parità di salario giornaliero, cioè aumentando quello orario, *e che i singoli lavoratori possano decidere liberamente se accettarla o no*. Coloro che l'accettano non pagheranno nulla per l'ora in più di tempo libero. Quindi la riduzione d'orario potrà essere ottenuta da tutti senza escludibilità. Inoltre la possibile riduzione sarà uguale per tutti i lavoratori dell'azienda, cioè tutti ne potranno usufruire senza sottraibilità. Dunque la riduzione del tempo di lavoro è un bene pubblico.

Come reagiranno i lavoratori alla possibilità di usufruire di tale aumento di tempo libero? Possiamo suddividerli in due gruppi: quelli con insiemi d'opportunità su cui mordono entrambi i vincoli, che sono la stragrande maggioranza; e quelli con redditi alti e insiemi d'opportunità

su cui mordono solo i vincoli di tempo. Questi ultimi accetteranno senz'altro la riduzione di orario, visto che in tal modo potranno espandere la propria libertà allentando il vincolo di tempo. Probabilmente anche molti dei primi accetteranno la riduzione di orario, perché l'aumento di libertà che consegue all'allentamento del vincolo temporale non sarà compensato negativamente da una riduzione del reddito. Ma altri potrebbero non accettarla, se preferissero l'aumento di libertà causato da un aumento di reddito a quello causato da un aumento del tempo libero.

È possibile che in una situazione del genere emergano dei comportamenti da free rider tipici della fruizione dei beni pubblici. I lavoratori che non accettano la riduzione di orario si comportano "opportunisticamente". Alcuni di loro potrebbero addirittura accettare di fare più straordinari o più lavoro a cottimo (che potrebbero essere richiesti dall'azienda per compensare le riduzioni d'orario di altri operai). Ma in questo modo faranno concorrenza ai lavoratori che avrebbero accettato la riduzione di orario, i quali risulteranno essere meno produttivi dei cottimisti e quindi saranno sottoposti a qualche pressione aziendale per farli lavorare di più. Alla fine può accadere che i vantaggi della riduzione d'orario concordata andranno perduti per gran parte dei lavoratori, almeno nel senso che pochi di essi usufruiranno effettivamente di una maggiore quantità di tempo libero a parità di salario giornaliero.

Tali conclusioni valgono con maggior forza nel caso in cui la riduzione sia concordata con un contratto collettivo che coinvolga tutte le aziende di un paese. Infatti in tal caso, non solo saranno probabilmente maggiori le differenze di reddito tra i lavoratori, ma accadrà che quelli che non preferiscono un aumento del tempo libero a un aumento del salario avranno maggiori opportunità di ricorrere al doppio lavoro. L'opportunismo alla fine potrà vanificare gran parte degli effetti di espansione della libertà che ci si aspettava dalla riduzione di orario di lavoro.

Questo risultato sconcertante può verificarsi anche – anzi, con maggiore probabilità – nel caso in cui la riduzione d'orario venga concessa a parità di salario orario, cioè con riduzione di salario giornaliero per quelli che accettano la riduzione delle ore lavorate. Ci sarà sempre un certo numero di lavoratori che guadagnano un salario tanto basso da preferire comunque una monetizzazione del tempo libero. La massa di questo tipo di lavoratori può essere così ampia che il loro comportamento potrebbe mettere a rischio l'aumento di tempo libero dei lavoratori che lo desiderano. Non solo, ma la concorrenza dei lavoratori con salari giornalieri più bassi può spingersi fino al punto di annullare i vantaggi che essi stessi si aspetterebbero dal doppio lavoro. Infatti

l'aumento complessivo di offerta di lavoro, rispetto a quella che si avrebbe se tutti i lavoratori accettassero la riduzione d'orario senza fare doppio lavoro o straordinari in più, potrebbe fare abbassare i salari di tutti.

Il problema era stato osservato già da John Stuart Mill, il quale fornì una giustificazione scientifica della soluzione che piaceva ai sindacati. Supponiamo che la facoltà individuale di ottenere una riduzione della giornata lavorativa da 10 a 9 ore di lavoro e a parità di salario giornaliero (e quindi con aumento del salario orario), sia decisa per accordo collettivo. Chi non accetta la riduzione di orario godrà almeno inizialmente di un salario giornaliero più alto.

È probabile [...] che tanti preferirebbero le dieci ore di lavoro alle condizioni migliorate, che la limitazione non potrebbe essere mantenuta come pratica generale; quello che alcuni avevano fatto per scelta, altri sarebbero presto obbligati a fare per necessità, e coloro che avevano preferito l'orario più lungo per avere un salario maggiore si troverebbero alla fine costretti a lavorare più a lungo per un salario non maggiore di prima. Supponendo allora che fosse realmente interesse di ciascuno di lavorare soltanto nove ore se potesse avere l'assicurazione che tutti gli altri facessero lo stesso, non vi sarebbe altro mezzo di raggiungere questo scopo se non convertendo questo supposto accordo mutuo in un impegno sottoposto a sanzione, consentendo di applicarlo per legge (Mill, 1953, 914).

In altri termini, proprio perché la riduzione del tempo di lavoro è un bene pubblico, deve essere fornita come bene sociale meritorio e imposta per legge. Se il bene è offerto senza escludibilità, cioè senza riduzione di reddito giornaliero, quasi tutti i lavoratori ne godranno in termini di aumento della libertà, risultandone esclusi solo quelli che ricevono un reddito così basso che preferirebbero monetizzare la riduzione d'orario. Ma questi ultimi, seppure non otterranno dei vantaggi, non ne trarranno neanche degli svantaggi, e avranno pur sempre la possibilità di usufruire di una maggiore quantità di ozio, o di tempo da dedicare ad attività non retribuite che siano almeno psicologicamente o moralmente remunerative. Oppure avranno più tempo da dedicare ad attività produttive non retribuite, ad esempio nel lavoro domestico, che potranno servire ad aumentare il tempo libero di qualche familiare. Infine si deve tener presente che per un lavoratore dipendente il tempo di lavoro è tempo non libero, come spiegherò più avanti. Perciò una riduzione d'orario servirebbe comunque a ridurre l'alienazione, cioè la non libertà nelle attività di produzione.

Lo studio dei vincoli di tempo è utile anche perché ci consente di dire qualcosa d'interessante sulla tassazione del reddito. Tenendo

conto di tali vincoli si possono avanzare alcune proposizioni in merito agli effetti che le politiche fiscali possono avere sulla distribuzione della libertà. Innanzitutto si deve notare che non sempre tassare il reddito di una persona si risolve in una riduzione della sua libertà. Certamente non c'è riduzione della libertà di una persona molto ricca, cioè una che ha un reddito così alto che solo il vincolo di tempo limita le sue scelte. Purché la tassazione non riduca il reddito tanto da far mordere il vincolo di bilancio, tassare pesantemente un cittadino molto ricco si può fare senza ridurre la libertà.

Comunque, per la gran parte degli individui la libertà è limitata sia dal tempo che dal reddito. Ora consideriamo due cittadini che hanno lo stesso vincolo di tempo ma diversi vincoli di reddito. Se i redditi dei due individui fossero tassati in modo da ridurli della stessa percentuale, la libertà del più povero sarebbe ridotta di una percentuale maggiore di quella del ricco perché il suo insieme d'opportunità è limitato in proporzione maggiore dal vincolo di reddito. Dunque un governo che non volesse usare le tasse per modificare la distribuzione della libertà, dovrebbe tassare i redditi più alti con aliquote crescenti.

Ora introduciamo un bene sociale e consideriamo ancora due cittadini che hanno redditi diversi ma lo stesso tempo libero. Poiché i beni sociali sono accessibili a tutti nella stessa misura e poiché i beni privati sono accessibili in maggior misura al cittadino più ricco, il reddito contribuisce percentualmente di meno alla libertà del ricco anche dopo la trasformazione di un bene privato in bene sociale. Perciò, se per finanziare la trasformazione il reddito di entrambi i cittadini fosse tassato nella stessa percentuale, la libertà del ricco verrebbe ridotta di una percentuale minore di quella del povero. Per evitarlo bisognerebbe adottare anche in questo caso un principio di tassazione progressiva.

Ovviamente la tassazione dovrebbe essere più fortemente progressiva se il governo volesse redistribuire la libertà dai ricchi ai poveri. Un tale governo potrebbe adottare due tipi di politiche: 1) espandere i beni sociali e applicare una tassazione progressiva, 2) tassare i ricchi e sussidiare i poveri.

Tuttavia, ed ecco un risultato inatteso, non c'è bisogno di adottare un'etica egualitarista per giustificare una politica redistributiva. Basterebbe adottare il principio della massimizzazione della libertà aggregata. Infatti, assumendo che il vincolo temporale morda sull'insieme d'opportunità, e che sia lo stesso per tutti gli individui, togliere 1 Euro a un ricco per darlo a un povero aumenta la somma delle loro libertà, visto che 1 Euro incide meno sulla libertà del ricco che sulla libertà del povero. Il reddito del povero aumenterebbe di 1 Euro, cioè precisamente di quanto diminuirebbe quello del ricco, ma la sua libertà aumenterebbe di più, visto che il reddito morde di più sul suo insieme d'opportunità.

Potrebbe sembrare che tutti questi ragionamenti dipendano dall'ipotesi semplificatrice che il vincolo di tempo sia uguale per tutti gli individui. In realtà l'ipotesi cruciale è che la variabilità del reddito e della ricchezza sia superiore a quella del tempo libero. È un'ipotesi più che realistica. Infatti in tutte le società esistenti non ci sono limiti alle disuguaglianze di reddito e di ricchezza perché non ce ne sono alla loro crescita. Il tempo libero invece non può essere esteso indefinitamente, essendo delimitato dalla durata di una giornata o di un mese... o di una vita.

La sfera produttiva e il progresso tecnico

Nelle attività produttive si fanno continuamente delle scelte: cosa e quanto produrre, con quali tecniche, con quale organizzazione del lavoro, con quali ritmi eccetera. Anche nella sfera produttiva si pone quindi un problema di definizione della libertà. Per affrontarlo nel modo più semplice possibile studierò ora le opportunità di scelte produttive che si danno a *un lavoratore autonomo*, diciamo un artigiano, che opera in un mercato di concorrenza oligopolistica. I problemi che si pongono in un'impresa capitalistica in cui le decisioni vengono prese da un imprenditore o un manager ed eseguite da lavoratori salariati, così come quelli che si pongono in un'impresa cooperativa autogestita dai lavoratori, li affronterò nel capitolo 8.

In un'ottica di breve periodo, se il lavoratore fosse un massimizzatore ossessivo sceglierebbe di produrre la quantità in corrispondenza della quale il costo dell'ultima unità prodotta eguaglia l'aumento di ricavo che procura. Se invece fosse una persona ragionevole e rilassata, probabilmente produrrebbe una quantità inferiore a quella che massimizza i profitti e, prendendosela comoda nell'attività lavorativa, produrrebbe a costi superiori ai minimi. Ma a noi non interessa sapere cosa un lavoratore farebbe effettivamente. Quel che vogliamo sapere è solo ciò che è in grado di fare. Anche in questo caso vogliamo conoscere l'insieme delle sue opportunità di scelta, una situazione definibile ex ante rispetto alle decisioni.

Data la tecnica e i costi degli input, ogni combinazione produttiva che consenta di non produrre in perdita e che sia tecnicamente accessibile, è un'opzione di scelta. In altri termini l'insieme d'opportunità è costituito da tutte le combinazioni produttive che non costino più dei potenziali ricavi massimi e meno dei costi minimi. La libertà di scelta nella sfera produttiva può essere più o meno ampia, essendo delimitata da due tipi di vincoli: uno tecnico, rappresentato dalla curva dei costi,

e uno di mercato, rappresentato dalla linea del prezzo. Queste sono le opportunità nel breve periodo.

Nel lungo periodo, il lavoratore deve decidere gli investimenti. Quindi le sue opportunità di scelta riguardano cosa produrre, quale tecnica adottare, data la gamma di tecniche a disposizione, e quale livello degli impianti attivare. In tal caso la libertà di scelta è vincolata dalla tecnologia esistente e dalla finanza disponibile.

Si capisce subito che un'innovazione di processo, a parità di altre condizioni e fino a che non viene imitata dai concorrenti, espande l'insieme delle opportunità produttive. Infatti riduce i costi minimi. Anche un'innovazione di prodotto, fino a che non viene imitata, espande l'insieme delle opportunità produttive. Infatti consente di aumentare i ricavi potenziali usufruendo di un temporaneo potere monopolistico. Più in generale, un aumento del potere di mercato consente di aumentare i ricavi potenziali per tutti i livelli di produzione e quindi contribuisce a espandere l'insieme d'opportunità.

Visto che abbiamo toccato il tema del progresso tecnico, può essere utile tornare a considerare la sfera dei consumi per vedere alcuni effetti che le innovazioni di prodotto possono avere sulla libertà dei consumatori. In modo apparentemente provocatorio, nei *Grundrisse* Marx eleva un peana al capitalismo quando sostiene che l'accumulazione prepara l'avvento del "regno della libertà" e che una delle strade con cui consegue questo risultato è quella che passa per l'innovazione di prodotto:

La produzione di plusvalore basata sull'aumento e lo sviluppo delle forze produttive, esige la produzione di nuovi consumi; [...] la produzione di bisogni nuovi e la scoperta e la creazione di nuovi valori d'uso; [...] lo scambio universale dei prodotti di tutti i climi e di tutti i paesi; la nuova (artificiale) preparazione degli oggetti naturali mediante la quale si conferiscono loro nuovi valori d'uso; [...] la scoperta, la creazione e la soddisfazione di nuovi bisogni [...]; la coltivazione di tutte le qualità dell'uomo sociale e la sua produzione come uomo per quanto è possibile ricco di bisogni perché ricco di qualità e di relazioni; ossia la sua produzione come prodotto per quanto è possibile totale e universale della società (giacché, per avere una vasta gamma di godimenti deve essere capace, ossia essere colto a un grado elevato). Tutto ciò è anch'esso una condizione della produzione basata sul capitale (Marx, 1970, II, pp. 9-11).

Per riformulare questa tesi nel presente contesto d'analisi, la si può tradurre così: la produzione di un nuovo bene di consumo espande la libertà dei consumatori (la "gamma di godimenti"). Infatti aggiunge una dimensione allo spazio delle scelte e amplia gli insiemi d'opportunità.

Ci si può domandare se il semplice moltiplicare il numero dei beni possa espandere la libertà nella sfera del consumo qualora non vengano concessi agli individui gli aumenti di reddito necessari per poter effettivamente scegliere i nuovi beni. Intuitivamente si capisce che l'introduzione di uno o due nuovi beni può espandere la libertà di scelta anche a reddito dato, visto che aumenta il numero delle dimensioni dello spazio delle opportunità. Ma è evidente che non si può espandere la libertà moltiplicando indefinitamente i beni senza fornire agli individui i redditi necessari per poterli acquistare. Si immagini un lavoratore con il reddito disponibile un secolo fa e la gamma di scelte disponibile oggi. Forse non riuscirebbe neanche a ottenere un minimo di libertà dal bisogno, considerando che alcuni beni allora inesistenti (la televisione, il cellulare, il computer) sono oggi diventati beni di sussistenza.

Un discorso simile si può fare per i vincoli temporali agli insiemi d'opportunità. Alla lunga, la moltiplicazione dei beni deve essere accompagnata da un aumento del tempo libero per poter tradursi in un effettivo aumento della libertà di scelta nella sfera del consumo, anche se il progresso tecnico tende a ridurre il tempo d'uso minimo dei beni. Tutto ciò vuol dire che ci sono dei limiti all'uso del metodo della frustrazione consumistica per espandere i godimenti. E vuol dire anche che, più grande è il numero di beni esistenti, cioè lo sviluppo della società dei consumi, e più facile è incappare in quei limiti se la "creazione di nuovi bisogni" non si traduce anche nella creazione di nuovo reddito e nuovo tempo libero.

D'altra parte si può osservare che il vincolo di reddito non pone nessuna limitazione all'espansione della libertà se il nuovo bene è un bene sociale gratuito (ma ovviamente resta attivo il vincolo di tempo). E lo stesso si può dire per il caso in cui l'espansione della libertà è perseguita trasformando un bene privato in un bene sociale. Se chiamiamo "progresso sociale" quello consistente nella moltiplicazione dei beni sociali e "progresso consumistico" quello consistente nella moltiplicazione dei beni privati, ci si può legittimamente aspettare che, a parità di reddito, il primo contribuisca all'espansione della libertà meglio del secondo.

Più in generale si può dire che, se il vincolo di reddito morde, un aumento del reddito di un individuo espande la sua libertà, una tassazione del reddito la riduce, una riduzione dei prezzi dei beni privati o dei ticket sui beni sociali spuri l'espande, un aumento del numero dei beni sociali l'espande, la trasformazione di un bene privato in bene sociale l'espande. Inoltre, se il vincolo di tempo morde, un aumento del tempo libero espande la libertà nella fruizione dei beni, così come l'espande un'innovazione tecnologica che riduce il tasso d'uso del tempo per qualche bene.

Appendice: Una rappresentazione geometrica

In questa appendice presento un'esposizione grafica della teoria della libertà di scelta. In figura 1 compare un'illustrazione molto semplificata, che ha lo scopo di rendere più facilmente comprensibile la teoria.

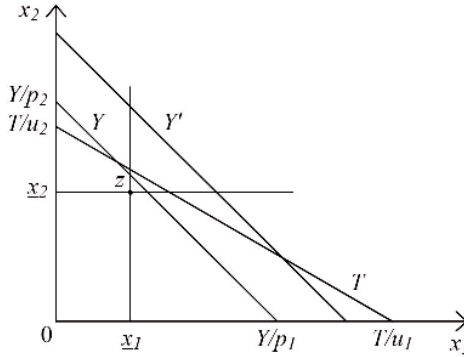


Figura 1

Iniziamo col limitarci al solo vincolo di reddito e consideriamo un individuo con reddito Y che debba scegliere la composizione dei suoi consumi di due beni, x_1 e x_2 , con prezzi p_1 e p_2 . Il suo vincolo di bilancio, $Y = x_1 p_1 + x_2 p_2$, è rappresentato dal segmento Y . La quantità di x_1 che può essere scelta se tutto il reddito viene speso nell'acquisto di questo bene è Y/p_1 , mentre Y/p_2 è la quantità di x_2 che può essere scelta se tutto il reddito viene speso nell'acquisto di questo bene. Tutte le combinazioni dei due beni che si trovano sulla retta di bilancio e sotto di essa sono opzioni di scelta accessibili. L'insieme d'opportunità dell'individuo è rappresentato dall'area del triangolo con vertici Y/p_1 , 0 , Y/p_2 . Ogni punto in quest'area è una opportunità di scelta. L'ampiezza dell'area rappresenta la quantità di libertà di cui dispone l'individuo.

Ora poniamo che il bene x_2 consista in libri, e confrontiamo due individui con lo stesso reddito, uno dei quali è analfabeta. Entrambi possono acquistare libri. L'analfabeta però non ha la capacità di leggerli. Per lui è come se i libri non esistessero e il suo spazio delle opportunità si ridurrebbe di una dimensione. In figura 1 si ridurrebbe all'asse delle ascisse.

Tornando a considerare il caso di uno spazio a due dimensioni, la linea verticale in figura 1 può essere interpretata sia come un vincolo di minimo, costituito da un obbligo, sia come uno di massimo, costituito da una proibizione. Nel primo caso l'insieme d'opportunità è rappresentato dall'area nel triangolo sotto Y alla destra della linea verticale. Nel secondo caso, dall'area nel trapezio alla sua sinistra.

Per delucidare un altro problema, la linea orizzontale e la verticale in figura 1 possono essere interpretate come due vincoli di sussistenza. Quella verticale può definire la quantità minima del bene x_1 , ad esempio istruzione, necessaria in una certa società per non essere considerato un reietto. Quella orizzontale può definire la quantità minima del bene x_2 , pane, che deve essere assunta se si vuole essere in grado di sopravvivere. In tal caso l'insieme d'opportunità è ridotto all'area del triangolo a nord-est del punto z in cui le due linee s'incrociano. Quest'area può essere definita "libertà dal bisogno". Sarà tanto più piccola quanto più basso è il reddito e quanto più alti sono i bisogni di sussistenza.

Ora poniamo che il bene x_1 in figura 1 consista nell'assistenza sanitaria – diciamo, una medicina – e assumiamo che la collettività decida di offrirla come bene sociale. Poiché questo bene è offerto a prezzo nullo, la linea di bilancio, Y , diventerà orizzontale. L'insieme d'opportunità adesso si espanderà fino a comprendere tutto lo spazio alla destra del segmento $0-Y/p_2$. La libertà viene enormemente aumentata: l'individuo potrà scegliere tra molte più opzioni sia per il bene x_1 , che ora può ottenere gratis, sia per il bene x_2 , per ottenere il quale ora può spendere una quota di reddito maggiore.

Vediamo altri casi: un bene sociale razionato può essere rappresentato come il caso del bene x_1 accessibile a prezzo nullo ma fino alla quantità \underline{x}_1 . Invece un bene sociale spurio nell'escludibilità può essere rappresentato con la fissazione di un prezzo o un ticket da pagare per la sua fruizione, e quindi con la determinazione dell'inclinazione della linea Y . Il punto Y/p_1 si sposta a destra quando p_1 diminuisce.

Poniamo che il bene x_1 in figura 1 sia "ampiezza della superficie di boschi di cui si può godere il panorama". Se fosse un bene comune, l'insieme d'opportunità sarebbe costituito da tutta l'area alla destra del segmento $0-Y/p_2$. Ma se i boschi fossero di proprietà privata e i proprietari avessero una completa libertà di taglio, potrebbe accadere che tutti gli alberi vengano abbattuti, cosicché l'insieme d'opportunità dei cittadini si ridurrebbe al segmento $0-Y/p_2$. La collettività, per difendere la libertà di tutti, può imporre dei limiti al taglio dei boschi, obbligando il proprietario a salvare almeno la quantità \underline{x}_1 . In tal caso l'insieme d'opportunità per tutti i cittadini (con reddito Y) verrebbe comunque ristretto dal taglio, ma verrebbe salvaguardata almeno l'area del rettangolo che sta alla destra del segmento $0-Y/p_2$ e al disopra del segmento $0-\underline{x}_1$. Qui abbiamo l'esempio di un caso di proibizione che limita la libertà di alcuni, i proprietari di boschi, per salvaguardare almeno in parte la libertà di tutti.

Passando ora a considerare i vincoli di tempo, si può definire un "tasso d'uso del tempo", u_i , per ogni bene: è la quantità di tempo

minimo necessaria per consumare un'unità del bene considerato. In figura 1 è rappresentato il vincolo temporale $T=x_1u_1+x_2u_2$. Se le scelte sono definite su un orizzonte temporale giornaliero, sarà $T \leq 24$, con il tempo misurato in ore. Un lavoratore avrà a disposizione una quantità di tempo libero $T < 24$, dedicando la quantità $L=24-T$ al lavoro. L'insieme d'opportunità, in quanto limitato dal tempo, è rappresentato dall'area del triangolo sotto la linea T . Poiché i prezzi dei beni sono diversi dai tassi d'uso del tempo, le linee Y e T in figura 1 avranno inclinazioni diverse. L'insieme d'opportunità di un individuo può essere limitato sia dal reddito che dal tempo, come è mostrato in figura 1. In tal caso la quantità di libertà è rappresentata dall'intersezione dell'area del triangolo sotto T con quella del triangolo sotto Y . È possibile che questa intersezione coincida con una sola delle due aree. Per il lavoratore disoccupato o sottopagato probabilmente solo il vincolo di reddito morderà sul suo spazio delle opportunità. Per un redditiero molto ricco invece potrebbe mordere solo il vincolo di tempo. Si noti peraltro che l'esistenza di vincoli di tempo rende comunque limitati gli insiemi d'opportunità, anche nei casi in cui l'offerta gratuita di alcuni beni sociali dà origine a vincoli di bilancio orizzontali o verticali.

Il fatto che l'insieme d'opportunità è limitato sia dal reddito che dal tempo, ci permette di giustificare la tassazione progressiva in modo nuovo rispetto alle argomentazioni tradizionali. Confrontiamo la situazione di due individui che hanno lo stesso vincolo di tempo, T , e diversi vincoli di reddito, Y e Y' . Nella figura si vede chiaramente che se i due redditi fossero tassati con la stessa aliquota, le linee Y e Y' si sposterebbero a sinistra per la stessa percentuale. L'insieme d'opportunità del ricco si ridurrebbe di meno di quello del povero. Ciò perché la riduzione di reddito del primo incide di meno sulla riduzione dell'insieme d'opportunità. Perciò, se il governo vuole evitare che la tassazione redistribuisca la libertà dal cittadino meno libero al più libero deve tassare quest'ultimo con un'aliquota più alta di quella applicata al primo. L'ipotesi che il vincolo T sia lo stesso per i due individui serve solo a semplificare il ragionamento. In pratica, per giustificare la tassazione progressiva in termini di neutralità distributiva è sufficiente osservare che la variabilità del tempo libero è più bassa di quella del reddito. In effetti c'è un limite naturale alla disponibilità di tempo libero di ogni individuo, mentre non c'è alcun limite al reddito che può guadagnare.

Consideriamo ora la libertà nella sfera produttiva, soffermando l'attenzione sulle scelte di breve periodo accessibili a un lavoratore autonomo che opera in concorrenza oligopolistica. La curva del prezzo è orizzontale, come la p in figura 2. Il prezzo è fisso, nel senso che non varia al variare della domanda e della quantità prodotta. Qui per semplicità assumo che il lavoratore autonomo operi come un price taker in

un mercato oligopolistico in cui il prezzo del suo prodotto è determinato da un'impresa price leader¹³. La c è la curva di costi totali medi.

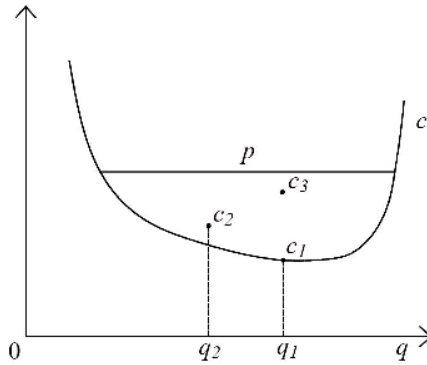


Figura 2

Se il lavoratore massimizzasse i profitti produrrebbe, al costo medio c_1 , la quantità q_1 in corrispondenza della quale il costo marginale eguaglia il ricavo marginale (non disegnati). Se invece fosse una persona rilassata, probabilmente produrrebbe una quantità inferiore a quella che massimizza i profitti, ad esempio q_2 , e potrebbe produrla a un costo medio c_2 superiore al minimo. Oppure potrebbe produrre la quantità q_1 a un costo c_3 comunque superiore a quello minimo. Ma a noi tutto ciò non interessa, perché vogliamo solo determinare l'insieme d'opportunità. Ora, i punti al disotto di c non possono essere scelti perché la curva rappresenta i costi minimi con la tecnica esistente. I punti al disopra della linea p non lo possono perché altrimenti l'impresa produrrebbe in perdita. Dunque l'insieme delle opportunità di scelta è costituito da tutti i punti, come il c_1 il c_2 e il c_3 , che si trovano nell'area delimitata dalla curva del prezzo e dalla curva dei costi¹⁴.

Un'innovazione di processo espande temporaneamente l'insieme

¹³ Sempre per semplicità assumo che il lavoratore possa espandere la produzione fino al punto in cui il prezzo eguaglia il costo con impianti sovrautilizzati, cioè il punto in cui la linea del prezzo tocca la linea del costo a destra. Nella realtà accade che quando gli impianti sono sovrautilizzati l'impresa, per non rovinarsi il mercato, evita di alzare i prezzi e raziona l'offerta producendo una quantità inferiore a quella che annullerebbe i profitti.

¹⁴ Ci sono situazioni in cui i metodi produttivi sono molto standardizzati, essendo fissati dalla tradizione, come accade nel lavoro agricolo in epoca pre-industriale oppure nel lavoro domestico. In un caso del genere l'insieme d'opportunità si restringe molto: potrebbe essere rappresentato da un'area piuttosto piccola intorno a un punto, come ad esempio il c_2 . Tratto di questo caso in altri capitoli, dove lo definisco "confinamento tecnologico".

d'opportunità in quanto sposta verso il basso la curva *c*. Un'innovazione di prodotto espande temporaneamente l'insieme d'opportunità se sposta verso l'alto la linea *p*. Un aumento del potere di mercato espande l'insieme d'opportunità spostando verso l'alto la linea *p*.

Fonti

La teoria del comunismo di Marx è una teoria della libertà – per la precisione, una teoria della storia come processo di liberazione. Questa visione deriva a Marx dall'impostazione della filosofia hegeliana, con la differenza che lui cerca d'indagare la storia con metodo scientifico piuttosto che escatologico. Resta il fatto che, non avendo avuto tempo per scrivere il libro sul comunismo che aveva in progetto, non è mai arrivato a definire in termini univoci e rigorosi la liberazione e la libertà. Questi sono gli argomenti che ho cercato di sviluppare in *Screpanti* (2004; 2007a).

Il dibattito moderno sulla teoria della libertà inizia con Berlin (1969), o meglio con il saggio “Due concetti di libertà” che compare nella prima edizione del 1958. La teoria di Berlin ha suscitato una controversia dalla quale è emerso il contributo chiarificatore di MacCallum (1967). Illuminanti anche i lavori di Carter (1994) e Carter e Oppenheim (1995). Day (1970) ha chiarito che è importante distinguere tra “essere liberi” e “sentirsi liberi”.

La concezione della illibertà come relazione sociale tra individui – secondo cui un individuo è libero se può effettuare scelte senza subire interferenza da parte di altre persone – è stata sviluppata da Oppenheim (1961), Miller (1983), Steiner (1983), Kristjansson (1996). La versione più estremista di questa concezione – secondo la quale le interferenze devono essere intenzionali perché si possa parlare d'illibertà – risale a filosofi ultraliberisti come Hayek (1960; 1982). La concezione dei filosofi “repubblicani” è opera di Pettit (1997) e Skinner (2002), i quali sviluppano una visione del tipo “libertà degli antichi”, intesa come partecipazione popolare alle scelte pubbliche senza dominazione da parte del potere.

Una volta capito che per definire la libertà è necessario individuare i vincoli che la limitano, il campo è aperto per il rientro in gioco degli economisti, i cultori ossessivi della scienza dei vincoli. Il loro rientro alla grande inizia con Sen (1970), il quale con il suo teorema dell'impossibilità del liberale paretiano ci ha fatto capire quanto gli economisti neoclassici si fossero allontanati dalla retta via sul tema della libertà. Poi lo stesso Sen (1985; 1988) ha sviluppato una sua particolare teoria

della libertà quale capacitazione, che è una concezione particolare della libertà intesa come capacità di scelta. Per lo sviluppo di questo approccio vedi anche Nussbaum (2003; 2011) e Nussbaum e Sen (1993).

Per quanto è a mia conoscenza, i primi lavori che hanno affrontato il problema della libertà usando l'approccio della libertà di scelta sono quelli di Kreps (1979) e Jones e Sugden (1982). Alcuni anni dopo, ad opera di Suppes (1987) e Pattanaik e Xu (1990), sono stati elaborati dei teoremi sulla misura cardinale della libertà, teoremi secondo i quali la quantità di libertà a disposizione di un individuo è data dal numero di elementi del suo insieme d'opportunità, cioè delle opzioni di scelta che gli sono aperte. Successivamente sono state proposte generalizzazioni e affinamenti da parte di Klemisch-Alert (1993), Pattanaik e Xu (1998; 2000), Gravel, Laslier e Trannoy (1998), Xu (2004), Savaglio e Vannucci (2009) e Kolm (2010). Personalmente, rifacendomi a tali approcci, ho svolto delle ricerche culminate in alcune pubblicazioni che anticipano vari temi sviluppati nel presente capitolo (Screpanti, 2004; 2006; 2007a; 2009; 2011; 2014).

In questa concezione ogni bene e ogni elemento delle opzioni di scelta conta quanto un altro – una Coca Cola quanto un'ostia consacrata. Il che è parso bizzarro ad alcuni studiosi neoclassici, che quindi hanno cercato di generalizzare quei teoremi attribuendo alle varie opzioni dei pesi diversi da 1. Sono tentativi interessanti dal punto di vista analitico, ma non sembra che aggiungano molto alla comprensione della realtà, anzi, potrebbero anche offuscarla, se non altro perché “sollevano la questione del significato intuitivo da assegnare ai pesi” (Gravel, Laslier e Trannoy, 1998, 87). Se il valore dei pesi è un dato oggettivo, come è determinato? Chi stabilisce che un'ostia consacrata vale più di una Coca Cola? Se i pesi sono giustificati in termini di gusti personali, ha senso che la mia preferenza per la Coca mi porti ad attribuirle un peso maggiore che all'ostia. Ma in questa maniera si reintroduce la soggettività in un approccio il cui valore scientifico risiede proprio nell'attribuire valore oggettivo alle opzioni. Un punto fermo deve restare: che i beni che determinano lo spazio delle scelte siano definiti senza tener conto delle preferenze soggettive degli individui. Queste incidono sulle decisioni prese, non sulle possibilità di prenderle. Quindi, siccome qui siamo interessati solo alle possibilità, è sensato che, ex ante, una Coca Cola conti quanto un'ostia consacrata. Poi un individuo potrà preferire la prima, un altro la seconda, e le decisioni saranno conseguentemente diverse. Ma a quel punto noi che limitiamo lo studio alla libertà invece che al benessere non siamo interessati a indagare ulteriormente.

Comunque non tutti la pensano così. Parallelamente all'approccio basato sulla cardinalità, se ne è sviluppato uno basato sulle preferenze.

In questo caso si parte dal presupposto che l'individuo stesso valuti la misura della propria libertà ordinando gli insiemi d'opportunità. Secondo alcuni, ad esempio Kreps (1979), il concetto di libertà deve essere tradotto in termini di "flessibilità". Si assume che l'individuo in un certo istante non conosca le proprie preferenze future. Sceglierà dunque dei menù entro i quali farà successivamente le proprie scelte di benessere; cosicché preferire una maggiore libertà significherebbe semplicemente scegliere un menù entro il quale si potrà effettuare un maggior numero di scelte. Altri invece, come Bossert, Pattanaik e Xu (1994), propongono di affrontare il problema aggiungendo alle preferenze per i beni una specifica preferenza per la libertà.

Il punto di forza degli approcci basati sulle preferenze sta nell'idea che l'indagine economica della libertà, se deve avere per oggetto il comportamento umano e soprattutto la giustificazione delle scelte pubbliche, deve partire dalle valutazioni che gli stessi agenti economici danno della propria libertà. Il punto di debolezza sta nel rischio di reintrodurre il soggettivismo in un campo di ricerca che promette di rivoluzionare l'intera scienza economica proprio in forza della sua capacità di fare a meno di tutto l'apparato psicologista, utilitarista e benesserista che era tipico dell'economia tradizionale.

Per finire, voglio richiamare due contributi importanti da cui ho tratto ispirazione. Uno è un libro di Steedman (2001) dedicato allo studio dei vincoli temporali alle scelte. L'altro è un libro di Musgrave (1959), da cui ho ripreso i termini "beni pubblici" e "beni sociali". Ho invertito però l'uso dei due concetti, chiamando sociali quelli che lui chiama pubblici e pubblici quelli che lui chiama sociali. In questo modo evito di discostarmi dall'uso corrente del termine "beni pubblici" per definire quelli che sono caratterizzati da non-escludibilità e non-sottraibilità.

CAPITOLO 4

L' AUTONOMIA

Il concetto di “autonomia” denota la condizione di un individuo che prende una decisione volontariamente e consapevolmente. Un soggetto è autonomo in una certa attività se non deve sottostare al potere di altri soggetti e non è costretto a subire il condizionamento di ordinamenti culturali, sociali o politici non accettati dalla sua volontà e dalla sua coscienza, cosicché solo lui è l'autore delle proprie azioni. Si tenga presente che la distinzione tra i concetti di “autonomia” e “libertà” è stata chiarita solo in tempi recenti, e che i filosofi del Settecento e dell'Ottocento tendevano a usare il termine “libertà” per coprire entrambi. Qui, per chiarezza, userò il termine “autonomia” anche trattando di autori che si riferiscono a essa parlando di “libertà”.

Le molte teorie dell'autonomia che sono state sviluppate nel pensiero filosofico moderno possono essere raggruppate in due grandi blocchi: quelle d'ispirazione liberale e quelle d'ispirazione radicale. In tempi recenti ha preso forma un terzo blocco formato da contributi emersi dalla ricerca scientifica nel campo della psicologia della motivazione. E sono contributi fondamentali, in quanto hanno risolto diversi problemi del pensiero filosofico.

Nella filosofia liberale il concetto di autonomia è stato elaborato da tre filoni di pensiero, quello contrattualista, quello utilitarista e quello kantiano. In tutti e tre serve a definire il fondamento ontologico dell'agire umano.

Per i contrattualisti è necessario assumere l'esistenza di un soggetto autonomo del contratto sociale, altrimenti non si può sostenere che il contratto risulta dalla volontà dei contraenti. Ciò è particolarmente chiaro in quei filosofi, come Jean-Jacques Rousseau, che postulano il contratto sociale quale condizione di sovvertimento dell'ordine politico tradizionale. Gli individui osservati nella situazione storica effettiva degli stati assoluti europei del Settecento sono sudditi e non cittadini, e sono fortemente condizionati da pregiudizi etici e religiosi che gli impediscono di essere gli artefici del proprio destino politico. Il contratto sociale si dà nel momento in cui gli individui si liberano da quei condizionamenti e decidono di fondare uno stato che esprima la

loro volontà. Il soggetto contrattuale così definito è un *atomo sociale*, cioè un individuo la cui esistenza politica si dà prima e come presupposto di un ordinamento politico libero, altrimenti non si potrebbe fondare la società o lo stato sul contratto. Quest'atomo è dotato di *razionalità sostanziale*, cioè conosce i propri interessi fondamentali, innanzitutto quello di preservare la propria libertà politica, e agisce in vista di essi. Perciò il contratto stipulato sulla base delle decisioni individuali configura un'organizzazione politica che è sostanzialmente razionale.

Gli utilitaristi spostano l'attenzione dalla sfera delle interazioni politiche a quella delle transazioni economiche e individuano nel mercato la sfera privilegiata dell'agire sociale. Nel mercato gli individui entrano in relazioni finalizzate al perseguimento della massima utilità. A ogni scambio partecipano solo gli individui che sono interessati, mentre gli altri sono indifferenti. Se non esistono condizioni di potere monopolistico, nessun individuo è in grado d'imporre alla controparte decisioni non conformi ai suoi interessi, cosicché tutti riescono a massimizzare la propria utilità e nessuno risulta svantaggiato. Il mercato si configura dunque come un sistema di democrazia perfetta: a ogni transazione partecipano con un voto di assenso solo gli individui interessati, e tutti quelli che non partecipano si astengono; se si assume che gli astenuti in una votazione accettano implicitamente la volontà della maggioranza, ogni transazione dei votanti-contrattanti coincide con la volontà unanime degli individui. Anche in questo caso il soggetto decisionale si configura come un *atomo sociale*. Deve essere in grado d'intraprendere azioni senza subire l'influenza o il condizionamento da parte di qualsiasi situazione esterna alla sua volontà, altrimenti non si può ritenere che le sue decisioni siano strumentali al perseguimento della sua utilità, né che le transazioni in cui entra siano espressione dei suoi interessi personali. Ciò porta a escludere la possibilità che le preferenze e i desideri degli individui siano in qualche modo determinati endogenamente alla società. La teoria li assume come esogeni, ovvero come dati ontologici primari della costituzione del soggetto. Inoltre si deve assumere che non si diano esternalità di nessun tipo. Altrimenti non si può mantenere l'assunzione che gli individui che non partecipano a una transazione siano ad essa indifferenti. Infine anche nella filosofia utilitarista si assume che il soggetto decisionale sia dotato di razionalità. Solo che ora si tratta di *razionalità strumentale*, cioè della capacità di raccogliere ed elaborare tutte le informazioni necessarie per attivare i mezzi più adatti al conseguimento della massima utilità. Se non fosse così, non si potrebbe ritenere che tutti gli individui conseguano la massimizzazione dei propri obiettivi e quindi che l'esito degli scambi sia un'allocazione efficiente delle risorse. In altri termini, se qualche

individuo fosse irrazionale, non si potrebbe sostenere che il mercato porta a un assetto sociale ideale, cioè un assetto nel quale nessun individuo avrebbe interesse a votare contro.

Nella filosofia kantiana l'attenzione è spostata sulle scelte etiche. L'individuo è postulato come autonomo in quanto si dà da sé le proprie norme morali, non le subisce, non le riceve dalla tradizione e dall'educazione e non si lascia influenzare da nessun tipo di condizionamento culturale. Quest'individuo non solo è autonomo, ma riconosce nell'autonomia la propria essenza umana, ed è in grado di usare la ragione per definire le norme morali e attivare la volontà necessaria per agire in conformità ad esse. Poiché la ragione gli fa capire che l'autonomia costituisce la propria essenza umana e che questa essenza è una dotazione universale di tutti gli uomini, le norme che si dà assumono la caratteristica dell'universalità, cioè sono valide per tutti gli uomini che agiscono razionalmente. Inoltre, poiché la ragione lo induce a individuare nella tutela della propria autonomia il proprio interesse fondamentale e il fine delle proprie azioni, le norme morali devono essere determinate in modo da porre l'uomo come fine di ogni agire pratico. Ne risulta un imperativo categorico inteso quale obbligo morale ed essenza umana da conquistare. I motivi determinati da finalità non universali e gli imperativi condizionati da passioni e interessi particolari risultano in contrasto con l'imperativo categorico e quindi le azioni da essi determinate devono essere considerate come non etiche e non razionali. Anche in tale approccio il soggetto decisionale è un *atomo sociale*, cioè un individuo che non si lascia condizionare da nessun processo sociale o psicologico in contrasto con la razionalità individuale. E anche questa è *razionalità sostanziale*, ma, a differenza che nell'approccio contrattualista, la sostanza ora consiste non nell'interesse alla tutela della propria libertà politica, bensì in quello alla tutela della propria autonomia morale.

Tutti e tre gli approcci liberali possono essere criticati per l'alto grado d'irrealismo delle ipotesi su cui si fonda la loro ontologia sociale. L'atomo sociale semplicemente non esiste. Siamo tutti condizionati storicamente dall'assetto sociale in cui viviamo, dalla cultura, dall'educazione, dai rapporti di potere, da interessi particolari, da passioni più o meno razionali. Ma bisogna tener presente che le tre filosofie postulano l'autonomia non come una condizione umana reale, bensì come una condizione ideale e, sulla base di ragionamenti di tipo controfattuale, mentre sviluppano una critica più o meno radicale agli assetti sociali storicamente determinati, prefigurano azioni politiche ed etiche che mirano a sovvertirli. È *autonomia ideale*, e in quanto tale sprigiona una potente carica rivoluzionaria, quella carica che è stata alla base dei molti processi di cambiamento politico e culturale della modernità.

Più illuminante è una critica che fa rilevare un'incoerenza logica fondamentale di almeno le due teorie, la contrattualista e la kantiana, che sviluppano una concezione della ragione come razionalità *sostanziale*. Esse, postulando l'eguaglianza di tutti gli individui in quanto soggetti autonomi delle scelte politiche ed etiche, devono anche postulare che l'esito collettivo delle decisioni non possa negare l'autonomia individuale, non possa cioè portare a scelte collettive che coartino le volontà individuali. In altri termini devono assumere un principio d'individualismo etico: lo stato o qualsiasi altra entità collettiva legiferante deve riconoscere a ogni individuo la libertà di decidere in base alle proprie scelte personali. Senonché, nella misura in cui l'autonomia politica o morale è considerata un valore universale, l'agente collettivo che l'assume a proprio fondamento deve legiferare in base a principi sostanziali che non possono tollerare comportamenti individuali giustificati da principi difformi. Il carattere sostanziale della razionalità umana, cioè, porta lo stato che lo prende a proprio presupposto a porsi come stato *etico* e quindi ad assumere atteggiamenti intolleranti verso tutti gli individui che non accettino l'etica pubblica.

Questo esito fu chiaro a Rousseau quando, osservando che la "volontà universale" può non coincidere con la "volontà di tutti", postulò che lo stato deve imporre la propria volontà a tutti i cittadini, anche contro le loro specifiche volontà. Lo deve fare per costringerli a essere liberi, cioè autonomi. Ancora più chiaro fu a Kant, quando sostenne che non ci deve essere democrazia nella sfera della determinazione e dell'applicazione delle leggi, visto che non tutti gli individui tendono a comportarsi in conformità con l'imperativo categorico: la società civile è governata dalla "legalità", il cui scopo è di costringere gli individui a fare concretamente ciò che hanno il dovere di fare in base ai principi della moralità.

Nell'approccio utilitarista, che non assume razionalità sostanziale, questa contraddizione non c'è. Però vi emerge una difficoltà di tipo diverso. Affinché le libere transazioni individuali portino a esiti allocativi efficienti e a un perfetto equilibrio individualista bisogna che non si diano fallimenti del mercato. Quindi sono esclusi tutti i tipi di esternalità, compresi i beni pubblici. E il più importante bene pubblico è lo stato, l'ente collettivo che fornisce agli individui servizi in condizioni di non escludibilità e non sottraibilità. Tra le altre cose fornisce la pubblica sicurezza e l'amministrazione della giustizia, che sono beni pubblici necessari per far funzionare il mercato, e li finanzia facendo pagare le tasse. In tal caso il mercato è insufficiente per prendere le decisioni collettive. Se gli individui sono eterogenei, ci sarà sempre qualcuno che risulterà svantaggiato dalle decisioni pubbliche e che non potrà modificarle per mezzo di transazioni di mercato. Le scelte dello

stato possono risultare indesiderate da alcuni individui, ad esempio quelli che non vogliono pagare le tasse per stipendiare giudici pubblici. L'equilibrio che ne emergerebbe non sarebbe più un sistema di democrazia unanime e non sarebbe un equilibrio individualista, visto che alcuni individui non aderirebbero volontariamente alle scelte pubbliche e visto che la loro autonomia non sarebbe rispettata dalle scelte pubbliche stesse.

La contraddizione fondamentale di quest'approccio dunque consiste nel fatto che la salvaguardia dell'autonomia decisionale di tutti gli individui implica che tutte le decisioni vengano prese nel mercato e quindi che non esista lo stato, senonché lo stato è necessario almeno per far rispettare le regole del mercato. L'azione di questo stato porta a esiti allocativi non unanimi e quindi a rompere la perfezione democratica del mercato.

I primi utilitaristi credettero di poter superare il problema assumendo che sia possibile fare confronti interpersonali di utilità. Dopo di che posero allo stato il compito di massimizzare l'utilità collettiva. Infine, assumendo l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, definirono l'utilità collettiva come la somma delle utilità individuali. In tal modo si evita l'arbitrarietà delle scelte pubbliche in quanto le si farebbe derivare da una regola universale. Ma la conseguenza è che si cade ora in un'incoerenza simile a quella tipica degli approcci basati sulla razionalità sostanziale. L'adozione della regola universale fa dello stato uno stato etico, cosicché la sua stessa esistenza nega il principio d'individualismo etico.

Nel pensiero utilitarista del Novecento si tentò di affrontare il problema assumendo che i confronti interpersonali di utilità non sono ammessi e lo stato non è in grado di stabilire la misura in cui si riduce il benessere di un individuo quando lo si tassa e di quanto s'incrementa quello di un altro quando lo si sussidia. L'utilità collettiva non è più definibile come somma delle utilità individuali e lo stato può agire solo adottando una regola di efficienza paretiana, cioè perseguendo politiche che non diminuiscano il benessere di nessuno. Le scelte pubbliche tornano a essere compatibili, in linea di principio, con le preferenze di tutti e l'unanimità delle scelte di mercato è ricostituita insieme alla neutralità etica dello stato. Il problema di questo approccio è che gli ordinamenti sociali conseguiti adottando la regola paretiana possono non essere completi, anche se quelli individuali lo sono. Si possono dare quindi situazioni in cui l'autorità pubblica non è in grado di effettuare una scelta, anche quando gli individui sarebbero in grado di farlo. Così l'equilibrio individualista può configurarsi come un mondo imperfetto. L'autonomia individuale può non essere sufficiente per creare una società che soddisfi al meglio i desideri di tutti gli individui.

Ormai questo risultato sembra acquisito nel pensiero utilitarista contemporaneo. Oggi molti economisti che si rifanno a tale tradizione filosofica hanno scelto di ricollegarsi alla sua vocazione riformista e in qualche modo solidarista. Per evitare la paralisi delle scelte pubbliche si postula che esse debbano essere improntate a una teoria della giustizia che pre-determini i criteri di distribuzione del benessere sociale. E ciò vuol dire che si rinuncia alla neutralità dello stato e alla centralità dell'autonomia individuale come condizione fondamentale dell'equilibrio sociale.

Alcune teorie cercano di contaminare l'approccio utilitarista con presupposti di tipo kantiano. Attribuiscono agli individui la capacità di astrarre dagli interessi personali per formulare *preferenze etiche* basate su regole di giustizia universali. Va da sé che anche così si torna allo stato etico. Gli individui reali raramente riescono ad astrarre dai propri interessi personali. Se accade che qualcuno formuli preferenze etiche diverse da quelle universali, allora lo stato deve imporgli il rispetto dei propri principi morali.

In conclusione, l'approccio utilitarista all'ordine sociale si è rivelato un fallimento completo: ha bisogno di assumere autonomia individuale per determinare un ordine mercantile ideale ma, a parte il caso dell'isola di Robinson Crusoe prima dell'arrivo di Venerdì, non è in grado di determinare un ordine perfetto in cui si possano effettuare scelte pubbliche senza negare l'autonomia individuale.

Il pensiero liberale del Novecento ha cercato di superare anche le difficoltà dell'approccio contrattualista, la principale delle quali, si ricordi, deriva dal carattere sostanziale della ragione che giustifica le azioni autonome e dalla conseguente non neutralità dello stato che assume quella ragione a proprio presupposto normativo. Molti filosofi liberali contemporanei seguono un approccio *procedurale* all'autonomia, cioè la definiscono nei termini delle procedure seguite dall'individuo per decidere le proprie azioni e non nei termini di una sostanza etica o politica che darebbe fondamento all'autodeterminazione. Alcuni definiscono l'autonomia come la capacità dell'individuo di autogovernarsi, nel perseguimento dei propri desideri, in base a desideri di ordine superiore che si è dato da sé, indipendentemente dal contenuto di tali desideri. Non è detto quindi che siano preferenze etiche universali. I desideri di ordine superiore possono essere intesi come valutazioni dei desideri di primo ordine, oppure come preferenze connesse a progetti di vita a lungo termine, oppure ancora come stabili stati emozionali definenti il carattere di una persona, o infine come espressione di una personalità psicologicamente integrata. Gli approcci che sviluppano tale idea sono stati definiti *coerentisti* – perché fanno dipendere l'autonomia individuale dalla coerenza tra diversi ordini di motivazione

– e *internalisti* – perché fanno dipendere gli ordini di motivazione da fattori interni alla personalità dell'individuo. La cosa importante è che i desideri di secondo ordine siano considerati dall'individuo stesso quali costitutivi della propria personalità, di modo che la loro coerenza con i desideri di primo ordine si configuri come una forma di avallo o riconoscimento delle azioni emananti da scelte autonome. Il filosofo che li studia è indifferente al loro contenuto, alle circostanze pregresse che li hanno determinati e a quelle presenti che portano l'individuo a identificarli come propri. In questo modo si giunge effettivamente a emancipare il concetto liberale di autonomia da ogni implicazione assolutista e a giustificare l'accettazione dell'individualismo etico da parte dello stato e la neutralità delle sue norme.

Il problema è: cosa garantisce che i desideri di secondo ordine non siano stati a loro volta influenzati da forze estranee alla volontà e alla valutazione individuale? Per escludere questa eventualità bisognerebbe postulare l'esistenza di desideri di terzo ordine che gli individui possano usare per valutare e avallare i propri desideri di secondo ordine come emananti dalla propria volontà. Così però si apre un regresso all'infinito che rende insensata questa "soluzione" al problema filosofico dell'autonomia. L'approccio coerentista tuttavia non va trascurato. È insensato all'interno di una concezione dell'autonomia individuale come proprietà ontologica dell'agente sociale e come caratteristica assoluta della sua personalità. Vedremo più avanti che lo stesso approccio può tornare utile in una visione dell'autonomia quale caratteristica locale, parziale e relativa dell'agire umano.

Una via d'uscita dalle difficoltà dell'approccio coerentista è stata cercata nell'abbandono dell'idea che l'autonomia consista nell'avallo delle motivazioni immediate sulla base di desideri di secondo ordine. Alcuni ritengono che l'individuo debba essere considerato autonomo semplicemente perché, e solo se, è in grado di giustificare le proprie azioni come rispondenti a delle *ragioni* che si è dato da sé. Ciò porta a considerare non autonomi tutti i comportamenti immotivati o inconsapevoli. Il che talvolta può avere senso, però non sempre. Spesso si agisce sotto la spinta di emozioni o passioni senza stare troppo a riflettere sulle ragioni dell'azione. Ma chi ha stabilito che un'azione mossa da una genuina passione, come ad esempio l'amore, non sia espressione della volontà autonoma di un individuo?

Questa domanda si può rivolgere anche a un altro approccio simile a quello appena richiamato, un approccio che pretende di considerare autonomi solo gli individui che siano in grado di giustificare le proprie azioni sulla base del *ragionamento* inteso come autoriflessione sviluppata nella propria storia personale. I ragionamenti possono essere dei tipi più disparati, e possono anche essere basati su credenze infondate.

L'importante è che l'individuo sia capace di ottenere da essi una giustificazione per avallare le proprie azioni. Il rischio in questo caso è di uscire dall'approccio procedurale reintroducendo surrettiziamente una qualche fondazione sostanzialista nella definizione dell'autonomia. Basterebbe definire il ragionamento come "corretto ragionamento" per considerare autonomi solo quegli individui che si comportano in modo sostanzialmente "razionale". Resta il fatto che non si potrebbero considerare autonome le azioni mosse da passioni che non siano giustificabili col ragionamento.

Alcuni di questi approcci fanno fare dei passi avanti alla concezione liberale dell'autonomia, soprattutto perché, cercando di eliminare il carattere sostanziale della ragione pratica, portano all'accettazione dell'individualismo etico e della neutralità dello stato. Ma anche perché, indebolendo in qualche modo il concetto stesso di autonomia, lo rendono un po' più realistico di quello adottato dai padri fondatori. Vedremo più avanti come alcune pensatrici femministe sono riuscite a utilizzare certe intuizioni dei filosofi liberali contemporanei per costruire una concezione realistica dell'autonomia.

Passando ora a un altro orientamento politico, esporrò sinteticamente le concezioni dell'autonomia sviluppate entro diverse teorie o filoni di pensiero non liberale che, perpetrando una sineddoche, definirò "radicali". Credo sia una sineddoche illuminante, in quanto serve a portare alla luce un atteggiamento di fondo che queste concezioni hanno in comune: la critica all'atomismo liberale e l'elaborazione di una teoria dell'autonomia come caratteristica storicamente e socialmente determinata dell'attore sociale.

Cominciamo da Georg W. F. Hegel, un filosofo tutt'altro che radicale, almeno nelle sue opere della maturità, ma uno la cui teoria è stata molto apprezzata da vari filosofi radicali. Due sue concezioni mi sembrano particolarmente interessanti per i temi affrontati in questo libro: la dottrina dell'eticità e quella dell'autodeterminazione. Ciò che rende attuali tali parti della filosofia idealista è che sono sviluppate in polemica con l'atomismo sociale e le ambizioni normative del pensiero liberale. Hegel vuole che la propria teoria sia scientifica o positiva: si ripropone non di stabilire come la società deve essere in base a un qualche astratto principio di giustizia, bensì di studiare come essa è effettivamente e come si sviluppa nel decorso storico.

Prendiamo le sue critiche a Kant. Nei *Lineamenti della filosofia del diritto* la teoria della moralità formulata dal filosofo di Königsberg viene criticata perché, tra le altre cose, è vuota, formalistica e soggettivista: ci dice che le nostre azioni devono obbedire a una legge universale, ma non ci dice cosa specificamente dobbiamo fare; definisce la forma dell'agire non la sostanza; ed è posta dal soggetto morale

indipendentemente dal contesto storico-sociale in cui agisce. La *moralità*, per Hegel, è l'astrazione della norma universale. Ad essa si contrappone la *legalità*, che è la particolarità delle leggi poste da uno specifico stato. La sintesi dialettica di moralità e legalità costituisce l'*eticità*, cioè l'insieme delle norme e dei costumi in cui si realizza l'etica di uno specifico popolo in una specifica situazione storica.

Questa concezione avrebbe potuto portare allo sviluppo di un approccio storiografico ai problemi etici e politici, e dare adito a uno storicismo scientifico in cui i problemi etici fossero affrontati in termini descrittivi. Ne sarebbe emersa una visione di relativismo etico e una teoria politica capace di concepire lo stato come un ente eticamente neutrale. Accederemmo così a una concezione radicale della democrazia che assume quale presupposto dell'esercizio della sovranità popolare la legittimità delle scelte effettuate autonomamente da ogni cittadino. Purtroppo Hegel viene sopraffatto dalla sua inclinazione romantica e conservatrice, e il suo storicismo, lungi dall'essere scientifico, tende ad assumere la forma di una filosofia provvidenzialista della storia. Ciò accade nel momento in cui la Storia viene concepita come lo sviluppo delle realizzazioni progressive della Razionalità. Ha un senso e un fine: il senso di una continua espansione della "libertà" governata dall'Idea, il fine dell'acquisizione dell'autocoscienza dell'umanità. Questa è incarnata nello stato, il "cammino di Dio nella Storia". Lo stato si pone dunque come stato etico, non è neutrale rispetto alle scelte individuali dei cittadini, ma legifera per imporre ai sudditi la forma storicamente, e direi anche etnicamente, più avanzata della Razionalità. E c'è poco da ridere dell'opinione secondo cui questa forma più avanzata era incarnata nello stato prussiano del primo Ottocento.

Più interessante è la dottrina hegeliana dell'autodeterminazione, un concetto definito in termini di costituzione del soggetto agente e nello stesso tempo di costituzione delle sue relazioni sociali. Hegel considera l'*universalità* come *indeterminazione*, la *particolarità* come *determinazione* e l'*individualità* come *autodeterminazione*. Nell'*indeterminazione* l'individuo è "libero da ogni contenuto come restrizione", nella *determinazione* la sua volontà è volontà di qualcosa in particolare. La dialettica d'indeterminazione e determinazione sfocia nella libera volontà dell'*autodeterminazione*, in cui l'io si pone come determinato (in quanto soggetto a restrizioni) e tuttavia non etero-determinato (in quanto ha accettato volontariamente e coscientemente le restrizioni). La concezione può essere illustrata con un esempio tratto dalle relazioni di amore e di amicizia. L'individuo, relazionandosi all'altro, ne risulta costretto, condizionato, limitato. Nelle proprie azioni deve tener conto dell'altro come di una realtà indipendente dalla propria, un soggetto condizionante che gli pone delle restrizioni. Tuttavia

nell'instaurare un rapporto d'amore o d'amicizia, mentre accetta l'altro come un io indipendente da sé, assume quali proprie le sue esigenze, sicché non le percepisce come limitazioni alla propria volontà. In altri termini, si restringe volontariamente e coscientemente nel relazionarsi con l'altro, cioè si autodetermina creando una relazione sociale.

Hegel elabora anche una teoria dell'alienazione/estraniazione che in lui non ha implicazioni dirette in tema di autodeterminazione o autonomia individuale, ma che verrà successivamente ripresa e sviluppata da Karl Marx per elaborare la propria teoria dell'alienazione e dell'autonomia dell'individuo in quanto lavoratore.

Il giovane Marx infatti dà un'accezione negativa al concetto di alienazione. Se si confronta un operaio salariato con un lavoratore autonomo ci si accorge che, a differenza del secondo, il primo si configura come soggetto alienato, e in vari sensi. L'operaio è alienato: innanzitutto perché non è proprietario dei prodotti del proprio lavoro e quindi non può vedere in essi un'espressione della propria personalità; in secondo luogo perché l'attività che svolge non è libera espressione della propria creatività, essendo svolta sotto il comando del capitalista ed essendo regolata dai suoi ordini; infine perché il rapporto con l'altro, in quanto capitalista, è un rapporto di sfruttamento in cui l'operaio stesso è usato come un mezzo per conseguire nel profitto un fine posto dal padrone.

Quando arriva a definire le caratteristiche di un modo di produzione comunista, che intende come "regno della libertà", il Marx maturo traduce la sua critica giovanile dell'alienazione in una concezione dell'autonomia individuale. Nel comunismo il lavoratore è autonomo in quanto riesce ad autorealizzarsi nel proprio lavoro, e ciò vuol dire che in esso esprime volontà e intelligenza per produrre beni in cui estrinseca la propria creatività ed oggettiva la propria personalità. In tal modo riesce a rendere il lavoro un'attività gratificante in sé, un'attività che non ha come motivazione essenziale una finalità – il salario – rispetto alla quale il lavoro è un mezzo. Il comunismo inoltre è definito "autogoverno dei produttori" e "lavoro libero e associato". L'impresa capitalista è sostituita dall'impresa autogestita dai lavoratori e lo stato liberale, comitato d'affari della borghesia, dalla dittatura democratica del proletariato. "Dittatura democratica" vuol dire che le decisioni vengono prese con la regola della maggioranza. "Del proletariato" vuol dire che in un sistema capitalistico pienamente sviluppato il suffragio universale avrebbe dato la maggioranza ai lavoratori salariati. È questa trasformazione che rende possibile creare le condizioni dell'autonomia individuale nella sfera economica e in quella politica. Le regole, le limitazioni, le forme organizzative del processo produttivo e della vita sociale non sono più determinate dalla volontà dei padroni e del loro

stato, sono invece decise collettivamente dalle autonome volontà dei lavoratori.

C'è un altro pezzo della visione di Marx che potrebbe essere rilevante per la teoria dell'autonomia: la sua concezione dell'ideologia. Alcuni hegeliani di sinistra che Marx ha apprezzato in gioventù, specialmente Bruno Bauer e Ludwig A. Feuerbach, avevano usato le idee hegeliane sull'estraneazione e l'autocoscienza per elaborare tesi critiche sull'alienazione religiosa e politica – una condizione psicologia per cui gli uomini percepiscono la realtà in modo deformato, tendendo ad attribuire esistenza reale ai prodotti della loro fantasia e facendosene poi condizionare nell'agire culturale e politico. La falsa coscienza che ne deriva mette i soggetti sociali in condizione di agire non autonomamente, e ne fa dei sudditi e dei credenti etero-diretti.

Marx condivise queste tesi in gioventù; poi, nelle opere della maturità, le riformulò nei termini di una critica dell'ideologia. L'ideologia esprime il punto di vista della classe dominante nell'interpretazione della realtà sociale e, se assimilata dagli oppressi, provoca in essi distorsioni cognitive che gli impediscono di definire autonomamente i propri interessi fondamentali e quindi di autodeterminarsi nell'agire. L'autodeterminazione deve passare per una critica pratica dell'ideologia dominante, di modo che il proletariato possa sviluppare la propria coscienza di classe e agire politicamente in modo autonomo nella rivoluzione.

Non è questo il luogo per discettare sulle successive interpretazioni del pensiero di Marx. Basti accennare al fatto che, sebbene la teoria dell'ideologia possa essere riformulata in modo da farla servire a un'analisi degli effetti delle distorsioni cognitive sulla difficoltà degli individui ad agire autonomamente, può essere anche riformulata in termini idealistici. L'ideologia, in tal caso, è vista come una forma di alienazione culturale e la coscienza di classe che la smaschererebbe come una manifestazione dell'autocoscienza dell'umanità. Se si vede nella Storia un processo teleologico mirante a uno stato finale in cui si afferma appunto l'autocoscienza, si può arrivare a concepire il partito che incarna la coscienza di classe quale soggetto politico mosso da una missione storica. La conquista del potere da parte di tale partito deve generare uno stato che non può essere neutrale rispetto alle scelte etiche e politiche dei cittadini, ma anzi deve operare per educare i cittadini stessi e piegare il loro agire a servire i fini posti dalla Storia. Lo stato, proprio come in Hegel, torna a essere uno stato etico, non in quanto persegue un'astratta giustizia o moralità di tipo kantiano, bensì in quanto incarna una coscienza di classe e un'eticità in cui si inverte la Razionalità che guida la storia. Per questa via anche una rilevante componente del pensiero (e della prassi) della sinistra radicale si è trovata

intrappolata, in modo non molto dissimile dal pensiero liberale, in una contraddizione di fondo per cui, mentre postula l'autodeterminazione dei soggetti politici come condizione della rivoluzione, arriva a giustificare un'azione politica dello stato rivoluzionario che la nega rifiutando l'individualismo etico.

Molti pensatori e politici radicali si dibattono in questa difficoltà. Non le pensatrici, però, o almeno non tutte, forse perché non c'è stata e non può esserci una rivoluzione femminista che sia semplicemente politica, oppure perché le donne tendono a vedere la liberazione come una forma di cambiamento più profondo e più radicale di quanto possa esserlo la presa del potere politico, oppure perché esse sono piuttosto sospettose sul ruolo dello stato nei processi di emancipazione. Come che sia, dal pensiero femminista contemporaneo sono venute le più interessanti innovazioni filosofiche nel campo della teoria dell'autonomia.

Innanzitutto le femministe criticano le concezioni liberali per il loro atomismo sociale. Ed è una critica scientifica e politica. Scientifica, in quanto porta alla luce il loro irrealismo, il loro ignorare il fatto storico che gli esseri umani non esistono come atomi sociali isolati dalla collettività e non influenzati dalla cultura. Politica, in quanto ne porta alla luce la funzionalità rispetto alla struttura di potere del patriarcato, mostrando che la concezione dell'autonomia ideale – l'idea di un soggetto morale e politico capace d'istituire il contratto sociale auto-costituendosi come atomo creatore, volitivo, razionale ed egoista – tende a considerare non-agenti tutti gli individui, e specialmente le donne, che costruiscono la propria identità nella relazionalità sociale, che vivono come non alternativi gli atteggiamenti di auto-interesse e di cura degli altri e che rifiutano di svalutare la componente emotiva della propria personalità.

Non per questo le femministe rinunciano all'autonomia. Anzi pensano che la conquista di tale virtù sia una condizione necessaria per la liberazione delle donne. La concepiscono però in modo diverso dai pensatori liberali, definendola come una proprietà relativa e relazionale delle azioni individuali. Relativa, perché non è riducibile a un'ontologica condizione universale dell'*io sono, io penso, io voglio*, ma può essere definita solo con riferimento alle specifiche circostanze storiche che conformano i valori, i modi e i fini dell'agire. Relazionale, perché la conformazione dell'io agente si dà nel contesto delle relazioni sociali in cui è collocato.

È una relazionalità innanzitutto *costituzionale*, nel senso che l'autonomia si può dare solo entro le relazioni interpersonali e sociali in cui l'individuo è immerso ed entro cui è costituito. Un individuo che nasce uomo, bianco, nobile, ricco, entra nel mondo con delle predisposizioni morali e delle condizioni materiali piuttosto diverse da quelle di uno

che nasce donna, nera, schiava. Chiaramente questi due tipi d'individui non si troveranno di fronte alle stesse opportunità per la costruzione della propria autonomia. Inoltre le condizioni sociali agiscono in modo *causale*, nel senso che il grado di autonomia di un individuo in un determinato momento dipende dalle interazioni che ha avuto nella propria storia personale con genitori, amici, insegnanti eccetera. Infine si deve tener presente che l'individuo determina il proprio agire ponendosi in rapporti dialogici con gli altri, rispetto ai quali assume delle responsabilità e dai quali pretende assunzione di responsabilità. Cerca di capire le aspettative dei soggetti con cui interagisce e si sforza di comportarsi in modo da rispondere ad esse, e nello stesso tempo cerca di comunicare agli altri le proprie.

Questa prospettiva esclude la possibilità di definire l'identità dell'agente nei termini di una proprietà universale dell'io. Inoltre la natura del soggetto individuale, non solo non si dà in astratto, ma non si dà una volta per tutte: si evolve. E non può che evolversi sotto l'influenza di forti condizionamenti sociali: i modi della socializzazione, dell'acculturazione, dell'interazione sociale, i meccanismi di scambio e di potere, la vita familiare, la storia nazionale sono tutti processi che influenzano la formazione e l'evoluzione dei cittadini. In forza di questo rifiuto di una fondazione ontologica dell'autonomia individuale, gran parte del pensiero femminista rigetta ogni approccio essenzialista e assolutista e segue l'approccio procedurale sviluppato dai filosofi liberali contemporanei. L'autonomia è definita dalle procedure con cui gli individui determinano e giustificano le proprie azioni, non dai contenuti valoriali universali della giustificazione; cosicché i principi etici e politici fondanti le azioni d'individui differenti possono essere i più diversi.

Nelle teorie femministe, e in generale nelle teorie radicali contemporanee, l'approccio procedurale alla definizione dell'autonomia non genera le difficoltà filosofiche tipiche delle teorie di tipo ontologico. Se si sostiene che un individuo è autodeterminato quando i suoi desideri di primo ordine sono avallati da desideri di secondo ordine, non si rischia di attivare un regresso all'infinito, poiché l'autonomia è determinata entro il contesto sociale e culturale cui l'individuo fa riferimento. I desideri di ordine superiore sono quelli del contesto sociale: l'individuo li ha assimilati e assunti come propri, e non c'è bisogno di avallarli con desideri o criteri di giudizio di terzo ordine. Inoltre si tende a rifiutare anche l'opinione secondo cui l'individuo autonomo debba avere una personalità integrata e coerente. Poiché gli individui sono influenzati da contesti sociali e culturali diversi, le loro identità possono formarsi sulla base dell'unione di valori eterogenei e anche contrastanti. Di conseguenza l'agire autonomo non richiede la

coerenza dei desideri di primo ordine con tutti i desideri di secondo. Una donna può essere autonoma anche se il suo agire deve fare i conti con due diversi stili di vita, se è lei che li ha scelti, ad esempio quello della manager d'azienda e quello della madre di famiglia. Infine l'inclusione delle emozioni e dei sentimenti tra le motivazioni dell'agire fa sì che l'autonomia possa darsi anche in azioni che, pur essendo intenzionali, non siano necessariamente giustificabili in termini di scelte strumentalmente o sostanzialmente razionali. Una donna può essere autonoma anche se la scelta passionale di farsi un amante si trova in contrasto con le ragioni che la indurrebbero a sottostare alle norme sociali e religiose che regolano la vita familiare.

Secondo alcune filosofe l'approccio procedurale espone le teorie a una critica d'incompletezza. Se i criteri e i desideri di secondo ordine che un individuo ha assimilato dall'ambiente sociale lo predispongono ad assumere comportamenti di sudditanza e di passività, come si fa a considerare autonomi i comportamenti da essi giustificati? I criteri di secondo ordine possono incorporare l'ideologia di soggetti oppressori; ad esempio, le donne devono essere morigerate e devono indossare il chador. Oppure i criteri possono risultare dalla formazione di preferenze adattive del tipo che la volpe aveva per l'uva acerba; ad esempio, con grandi difficoltà le donne possono accedere a cariche di alto status sociale, e quindi molte si convincono che non desiderano fare certe carriere "tipicamente maschili". Oppure ancora possono derivare da credenze infondate ma diffuse; ad esempio, molte donne si convincono di non avere l'intelligenza necessaria per vincere nella competizione accademica, e quindi evitano d'impegnarsi.

Per affrontare questo problema alcune propongono di definire l'autonomia in base al contenuto specifico dei desideri e dei criteri di giudizio. Tendono così a sviluppare approcci che sono almeno in parte di tipo sostanzialista più che di tipo procedurale. Nelle forme più deboli di sostanzialismo si postula che per essere autonoma una persona debba essere in grado di giustificare le proprie azioni con delle ragioni. In questo approccio dunque l'autonomia richiede lo sviluppo di una certa *competenza riflessiva*, la capacità di acquisire informazioni e conoscenze rilevanti per l'azione che si intraprende e di elaborarle col giudizio critico.

Altre, elaborando un approccio sostanzialista un po' più forte, sostengono che le persone, per essere autonome, debbano essere in grado di distanziarsi da quei valori sociali che le predispongono a comportamenti etero-diretti. Il che presuppone che abbiano il senso della propria dignità come soggetti morali. Tali persone devono essere dotate di una *competenza normativa*. Mediante questa cercano di dar valore alla propria persona e di potenziare il senso di auto-stima e di fiducia in se

stesse che è necessario per effettuare scelte autodeterminate, anche in contrasto con le aspettative sociali oppressive degli ambienti in cui sono immerse.

In un approccio ancora più chiaramente sostanzialista si pretende che le persone usino la propria competenza normativa per individuare kantianamente delle “ragioni morali oggettive” del rifiuto a essere trattate come mezzi di azioni intraprese da soggetti oppressori. Altre filosofe però, intravedendo le implicazioni assolutiste di questa posizione, ripiegano sulla tesi che quelle ragioni morali siano solo intersoggettive, cioè possano essere dedotte dall’elaborazione critica di almeno alcuni dei valori etici prevalenti nelle società moderne.

L’azione politica giustificabile con tali posizioni può indubbiamente portare a scelte pubbliche non neutrali rispetto alle scelte individuali. Questo è un grosso problema *filosofico* per le femministe che rifiutano l’essentialismo e lo stato etico. Alcune di loro però, così come buona parte del pensiero radicale contemporaneo, non si lasciano intimorire da una critica del genere. In molti casi si ritiene che *in pratica* certe azioni di “paternalismo liberale” siano giustificate. Si pensi a quegli stati che proibiscono alle donne d’indossare il chador. Un tale tipo di legislazione può essere liberatorio per le donne, perché toglie potere ai soggetti oppressori (padri e mariti) che le costringono a indossarlo. Può anche darsi il caso di donne che hanno assimilato i valori etici che giustificano l’uso del chador e quindi che lo indossano autonomamente. Esse potrebbero considerarsi oppresse dalla legge che vieta il chador; e tuttavia, liberate dalla paura delle bastonate, possono anche essere messe in grado di sviluppare valori alternativi a quelli dei padri e dei mariti che le opprimono.

L’azione di tale stato sarebbe liberatoria per tutte le donne, eppure sarebbe non democratica se i comportamenti oppressivi imposti dalle etiche tradizionali fossero accettati dalla maggioranza della popolazione. Questo paternalismo liberale sarebbe giustificato? Lo stato che lo mette in pratica sarebbe uno stato etico? Se si nega l’esistenza di valori morali universali, la giustificazione del paternalismo non potrebbe essere data in termini etici. Lo stato non sarebbe etico, eppure non sarebbe eticamente neutrale. Un bel nodo, dal punto di vista filosofico! Come se ne esce? Ebbene, come con un nodo gordiano, se ne esce con un taglio netto. L’azione paternalista non è giustificata con valori etici universali e oggettivi. Può esserlo solo ricorrendo a valori intersoggettivi storicamente determinati. Nel qual caso un fondamentalista tradizionalista non avrebbe difficoltà a stigmatizzare quel paternalismo come una forma di “imperialismo culturale occidentale”. Ma una donna liberata dalla paura di essere malmenata non avrebbe a sua volta difficoltà a gridare: viva il “dispotismo della libertà”; l’etica di

Robespierre non è più universale di quella del terrorismo ISIS, però è un'etica che abbatte il potere di chi vuole opprimermi; quindi l'accetto non perché è scritta nel Libro, bensì perché è inscritta nei miei interessi particolari di persona che rispetta se stessa e pretende rispetto.

Contributi molto interessanti alla teoria dell'autonomia sono emersi verso la fine del '900 dalla ricerca scientifica in psicologia. Non solo hanno implicazioni politiche chiaramente anticapitalistiche e anti-patriarcali, ma forniscono un solido fondamento scientifico ad alcune delle impostazioni radicali sopra richiamate.

In particolar modo devo ricordare la *teoria dell'autodeterminazione* di Edward L. Deci e Richard M. Ryan, una teoria che ha rapidamente colonizzato buona parte del campo di ricerca nella psicologia della motivazione. Questa teoria va accostata agli approcci di *psicologia positiva* sviluppati da Abraham H. Maslow e da Martin E. P. Seligman.

La *Teoria dell'autodeterminazione* parte da un asserto solidamente corroborato dalla ricerca clinica, e cioè che tutti gli esseri umani hanno tre bisogni psicologici fondamentali: autonomia, competenza e relazionalità. Il bisogno di autonomia, che è quello che m'interessa qui, è il desiderio di essere gli artefici delle proprie azioni, cioè di essere gli attori che le hanno determinate volontariamente senza subire condizionamenti esterni. L'autonomia individuale in questo approccio non viene definita come una caratteristica ontologica di un astratto atomo sociale, un attributo oggettivo che l'individuo ha o dovrebbe avere in quanto soggetto morale e politico. È caratterizzata invece come una *condizione psicologica* d'individui empirici, come il sentimento o la percezione soggettiva del proprio agire. Inoltre è considerata non un attributo globale di un soggetto definito astraendo da ogni circostanza di luogo e di tempo, bensì una *proprietà locale* del comportamento. È l'esperienza di uno stato psicologico che si dà in un'azione, in un tempo, in una situazione particolare e in un determinato dominio dell'agire (scuola, lavoro, politica eccetera). In altre situazioni lo stesso individuo può sperimentare condizioni di comportamento etero-controllato.

Ci sono due condizioni estreme: autonomia completa ed eteronomia completa. La prima condizione è connessa a motivazioni *intrinseche*, cioè alla soddisfazione che l'individuo agente riceve dall'azione in sé. Ciò accade ad esempio nel gioco, nell'attività artistica, nel lavoro creativo, nelle relazioni amorose. Invece il comportamento completamente eteronomo è sorretto da particolari motivazioni *estrinseche* ridicibili ai vantaggi che si ottengono come risultato dell'agire o dagli svantaggi che si evitano. In altri termini, il comportamento etero-controllato è regolato dagli strumenti del bastone e/o della carota attivati da persone o da circostanze esterne all'individuo agente – come quando un lavoratore lavora sodo non per la soddisfazione che può trovare nel forgiare

un oggetto di propria creazione, bensì per il salario che riceve o le multe che evita.

Inoltre, se si guarda all'autonomia non come autodeterminazione, cioè l'esperienza che deriva dall'aver determinato la finalità dell'azione, bensì come autoregolazione, cioè l'esperienza di aver determinato le regole del proprio agire, si osserva che molte azioni mosse da motivazioni estrinseche possono non essere autoregolate.

Tuttavia molte lo sono, perché può accadere che l'individuo *internalizzi* le regole esterne fino al punto di considerarle come proprie. Sono stati individuati sperimentalmente tre diversi tipi d'internalizzazione – definiti “integrazione”, “identificazione” e “introiezione” – che costituiscono condizioni decrescenti di autonomia. Ne risulta che l'autonomia non può essere considerata un attributo assoluto, del tipo che c'è o non c'è. Tra i due estremi esistono diversi gradi di autonomia, potendo essere più o meno intensa l'esperienza di essa.

La Teoria dell'autodeterminazione, nonostante abbia approfondito la ricerca nel campo della motivazione, non sostiene che tutte le azioni autonome siano consapevolmente intenzionali, e tantomeno che siano oltremodo razionali. Molte azioni sono sostenute da istituzioni comportamentali e abitudini sociali diffuse. Le istituzioni possono fornire motivazioni implicite e il comportamento che ne deriva può essere attivato da contesti situazionali. Ciononostante permane la distinzione tra motivazioni intrinseche e motivazioni estrinseche, tra azioni autonome e azioni eteronome. La ricerca ha portato a chiarire che molti processi inconsci da cui dipende il comportamento abitudinario, possono contribuire a organizzare azioni e prendere decisioni autonome.

Lo studio dell'influenza delle istituzioni comportamentali ha portato gli scienziati a riconoscere che l'agire umano è fortemente influenzato dal contesto sociale, sia in senso prossimale (famiglia, scuola, ambiente di lavoro), sia in senso distale (sistemi economici, sociali, politici, culturali); e li ha spinti a indagare, secondo un approccio di relativismo etico, i diversi modi in cui quei contesti possono indurre gli individui ad agire in maniera più o meno autonoma.

Infine c'è un problema di centrale importanza e che tuttavia è sempre rimasto alla periferia del pensiero economico, sociale e politico tradizionale: quello del ruolo giocato dalle emozioni nel processo decisionale e nella formazione delle motivazioni all'azione. In passato, la tendenza dei filosofi e degli scienziati sociali a impostare l'analisi dei comportamenti autonomi in termini di decisioni consapevoli ha determinato un orientamento che ha sottovalutato il ruolo delle emozioni vedendolo come antitetico a quello giocato dalla razionalità. Questo orientamento si è indebolito negli ultimi decenni, soprattutto in forza delle critiche sollevate da molte parti alla concezione olimpica del

processo deliberativo (concezione che lo intende come regolato da algoritmi ottimizzanti), ma anche in virtù delle falsificazioni che la stessa concezione ha subito ad opera della ricerca empirica. Si è scoperto infatti che molte azioni sono determinate da emozioni e da sentimenti che forniscono motivazioni implicite. Un'azione suscitata da un sentimento d'amore, ad esempio, per quanto a-razionale, può essere un'azione autonoma. Ciò che la ricerca ha portato a chiarire è che i processi inconsci ed emotivi possono contribuire a organizzare molte azioni autonome.

Gli economisti sono i più olimpici tra gli scienziati sociali. È vero che si è manifestata in tempi recenti una loro tendenza ad attribuire un qualche ruolo alle emozioni nei processi decisionali, ma perdura un pregiudizio che porta a vederle come fattori discordanti, al più supplementari, rispetto a quelli riconducibili alla ragione. Questo schema ha subito una smentita decisiva per opera della ricerca neurologica, nella quale diverse indagini cliniche e sperimentali hanno portato a rilevare il fenomeno per cui emozioni e ragioni spesso operano insieme e in modo complementare nel motivare il comportamento umano. Fondamentali sono i contributi di Antonio Damasio che, con la sua *somatic marker hypothesis*, ha aperto la strada a un profluvio di ricerche altamente innovative.

Bisogni, aspirazioni e desideri

Le assunzioni di base sulla natura dei bisogni umani le desumerò dalla ricerca empirica in psicologia, per la precisione, rielaborando i risultati ottenuti entro i filoni di ricerca che fanno capo a Maslow, Seligman, Deci e Ryan. L'essere umano ha due insiemi di *bisogni fondamentali*: edonici ed eudemonici. I primi spingono alla ricerca della soddisfazione nel consumo di beni e nel possesso di cose, e generano un comportamento che mira alla ricerca del piacere. I secondi appartengono al "demone" personale, a ciò che l'individuo considera il vero sé, l'io ideale, e spingono alla ricerca della realizzazione delle proprie potenzialità.

I bisogni *edonici* sono quelli la cui soddisfazione assicura la sopravvivenza fisica dell'individuo, e si dividono in due gruppi: bisogni di *funzionamento* e bisogni di *sicurezza*. I primi riguardano il cibo, il vestiario, l'abitazione, la cura della salute eccetera. Le decisioni volte alla loro soddisfazione vengono prese continuamente, giorno per giorno, minuto per minuto. I secondi concernono invece la sopravvivenza a lungo termine, e riguardano la percezione di un reddito stabile, la protezione dalle aggressioni, la generazione della prole, l'assicurazione della vecchiaia, la prevenzione delle malattie. In questi casi le scelte si

articolano su orizzonti temporali lunghi e si concretizzano in progetti di vita che abbracciano l'intera esistenza di un individuo.

I bisogni edonici sono definiti da alcuni psicologi *deficit needs*. Si sentono quando non sono soddisfatti, e si sentono come stato di malessere causato dalla carenza di un qualche bene che è necessario per mantenere l'equilibrio psico-fisico della persona. Inducono a intraprendere azioni che funzionano quali feed-back negativi: attraverso il consumo di un bene, mirano alla riduzione del malessere causato dalla sua carenza. L'equilibrio ovviamente non è definito in termini puramente biologici, dato che le necessità specifiche – mangiare, viaggiare, vestirsi eccetera – risultano determinate socialmente e culturalmente.

I bisogni *eudemonici* assicurano un tipo di benessere che potremmo definire “spirituale”, e si suddividono in tre gruppi: *socialità*, *creatività* e *autonomia*. Quelli del primo gruppo si estrinsecano nella partecipazione ad attività sociali, nell'instaurazione di relazioni cooperative, nella ricerca dell'approvazione sociale e del riconoscimento pubblico, e si manifestano nell'individuo sotto forma di sentimenti quali l'amore, l'amicizia, la solidarietà, l'appartenenza, la reciprocità, il senso di giustizia. Quelli del secondo gruppo consistono nell'esigenza di produrre oggetti, di trasformare la natura realizzando un'idea, di acquisire ed esprimere la competenza e la maestria necessarie per l'autorealizzazione personale, intesa come espressione del sé in una creazione. Quelli del terzo infine consistono nell'esigenza di sentirsi autori delle proprie azioni, determinati e regolati dalla propria volontà e dalla propria coscienza.

I bisogni eudemonici sono spesso definiti *surplus needs* o *growth needs*. Vengono percepiti come esperienza di crescita o fioritura personale. Il bisogno è sentito nel momento in cui l'azione è esperita. Se l'individuo non compie un'azione autonoma, creativa e socievole, i bisogni di autonomia, creatività e socialità non sono percepiti. Si può benissimo vivere un'intera vita senza soddisfare questi bisogni, come accade a tutti i lavoratori salariati che svolgono attività lavorative alienanti in una fabbrica capitalistica. Difficilmente gli operai riescono a esprimere la propria creatività in un'attività di trasformazione dei prodotti. E il fatto che riescono a vivere permanentemente in una condizione in cui non sono loro a decidere cosa e come produrre ci fa capire che anche il bisogno d'autonomia può restare insoddisfatto senza che si senta uno *specifico* squilibrio psichico-fisico.

Questa differenza tra deficit needs e surplus needs può essere compresa meglio riflettendo sul ruolo che gioca la formulazione degli scopi nella determinazione dell'azione. Nel caso dei bisogni edonici accade che l'individuo si formi dei desideri e sulla loro base definisca degli obiettivi dell'azione. Se l'obiettivo non viene raggiunto l'individuo si trova in uno stato di deprivazione che percepisce come insoddisfazione

edonica. Ad esempio, desiderando avere un'automobile, mi sentirò insoddisfatto fino a che non l'ho acquistata. Nel caso dei bisogni eudemonici invece lo scopo dell'azione è definito solo se si è in grado d'intraprendere l'azione stessa. In caso contrario, è come se non ci fosse nessuno obiettivo da perseguire e l'individuo non percepisce l'incapacità di perseguirlo. Quindi non si sente deprivato di un bene e insoddisfatto per la sua mancanza. Però può essere *genericamente scontento*, cioè scontento senza sapere perché. Ad esempio, uno che lavora in fabbrica alla catena di montaggio, non è in grado di determinare lo scopo del processo lavorativo cui partecipa, non lo decide lui autonomamente, non lo definisce creativamente e non lo persegue interagendo solidalmente con colleghi che compartecipano a un atto creativo. Non si sente deprivato di un bene e insoddisfatto per la sua mancanza. Però può sentirsi estraniato nel processo lavorativo eterodiretto cui deve soggiacere.

Ciò non vuol dire che i bisogni eudemonici non siano fondamentali. Significa solo che molti individui, se non possono vivere senza nutrirsi o senza vestirsi, possono tuttavia sopravvivere senza avere una vita spirituale appagante. La non realizzazione dei bisogni eudemonici non genera insoddisfazione, cioè percezione di un dispiacere associato alla mancanza del bene che si desidera. Genera invece uno stato di estraniamento, di scontento, di malessere generale, percepito in modo più o meno inconscio e più o meno intenso, che viene vissuto dall'individuo come uno stato d'infelicità o di amarezza apparentemente a-causale. La differenza fondamentale tra l'*insoddisfazione* dei bisogni edonici e l'*estraniamento* nei bisogni eudemonici sta appunto in questo: che la prima viene avvertita in relazione al deficit di soddisfazione rispetto a un desiderio specifico, la seconda viene sentita come uno scontento generico causato dall'incapacità di avere un surplus di vita spiritualmente appagante.

Normalmente la soddisfazione dei bisogni non è una cosa che o c'è o non c'è. In realtà ci può essere in diverse misure. Il bisogno di cibo può essere soddisfatto in diversi modi e con diversi gradi di soddisfazione, ad esempio spalmando sul pane la pasta d'acciughe oppure il caviale. In casi del genere sarebbe un errore credere che alcuni bisogni siano superflui o di lusso o non essenziali per ragioni merceologiche. Come ho già accennato, la soddisfazione dei bisogni, benché abbia a che fare con il funzionamento metabolico del corpo, non è determinata in termini puramente biologici. Invece è causata da fattori sociali e culturali, cosicché in alcune società o classi sociali può essere assicurata dall'assunzione di certi cibi piuttosto che altri. Con ciò non è detto che i consumi che non sono accessibili agli individui di una certa classe sociale, e per la quale quindi non sono considerati essenziali, siano di

per sé superflui; possono essere essenziali per gli individui di un'altra classe sociale. E può anche accadere che certi consumi, che sono considerati superflui per gli individui di una certa classe sociale, giungano prima o poi a entrare nei loro desideri, cosicché l'incapacità della loro soddisfazione può determinare l'esperienza dell'insoddisfazione. Insomma, i bisogni edonici, essendo culturalmente determinati, si esprimono in desideri che possono essere considerati irrinunciabili da alcuni individui anche se da altri sono sentiti come superflui.

Un discorso simile si può fare per i bisogni eudemonici: possono essere soddisfatti in maggiore o minore misura. Le relazioni sociali possono produrre esperienze emotive più o meno intense, le attività creative possono risultare in diversi gradi di gratificazione e il senso di autonomia può essere più o meno profondo, come argomenterò nella prossima sezione.

Neanche i bisogni eudemonici sono determinati da fattori puramente biologici. Sono costruiti culturalmente. Nella ricerca empirica sono quelli dichiarati dai soggetti intervistati nelle indagini campionarie, quelli che la maggior parte degli individui considera validi perché la cultura gli attribuisce valore positivo. In questo senso possono essere definiti "bisogni psicologici positivi". Ma c'è un altro motivo per cui possono essere definiti così: la ricerca empirica ha mostrato che la loro soddisfazione genera felicità. Perciò si può dire che sono "positivi" anche nel senso che sono "buoni", cioè appaganti, gratificanti. L'uso dell'aggettivo "positivi" è utile quando si vuole distinguere tali bisogni da altri che risultano da una loro deformazione o distorsione, come la sete di potere, di arricchimento, di prestigio eccetera. Di questi la ricerca empirica ha mostrato, da una parte, che generano infelicità, dall'altra che la maggior parte degli individui intervistati li valuta negativamente. Possono quindi essere definiti "negativi" in entrambi i sensi.

L'essere umano è un animale utopistico. Non vive la vita giorno per giorno limitandosi ad adattarsi alle circostanze, ma tende a progettarla su orizzonti lunghi, a formulare cioè dei *progetti di vita*. Questi vengono formulati in gioventù e, benché possano essere cambiati e aggiustati nel corso del tempo e sulla base dell'esperienza, tendono a essere piuttosto stabili. Sulla base di tali progetti, gli individui si formano delle *aspirazioni* sul corso che deve assumere la propria vita, su ciò che si vuole essere e fare, su come si vuole costruire la propria personalità. Poi l'adattamento alle circostanze quotidiane avviene sulla base di un'articolazione delle aspirazioni in *desideri* a breve termine. Nei desideri prende forma la percezione dei bisogni. I quali quindi vengono sentiti dall'individuo non direttamente, come necessità del corpo e della psiche, bensì indirettamente, come esigenze di realizzazione delle aspirazioni.

La manifestazione dei bisogni assume nelle aspirazioni e nei desideri una forma sociale e culturale. Ecco perché i bisogni stessi, lungi dall'essere espressione puramente naturale delle necessità umane, sono invece fortemente condizionati dai contesti sociali e culturali in cui gli individui sono immersi. Se vivo a Roma, desidero far colazione con maritozzo e cappuccino, se a Cambridge, con tè, uova e pancetta. Se nasco figlio di un operaio, il mio progetto di vita potrebbe essere quello di prendere un diploma di perito industriale per fare il tecnico specializzato in un'impresa. Se figlio di un professore, potrei aspirare a laurearmi in lettere per diventare uno scrittore. Nel primo caso, all'età di 14 anni desidererò iscrivermi a un istituto tecnico, nel secondo, a un liceo classico, due modi diversi per cercare di soddisfare i bisogni di sicurezza. Nel primo caso dedicherò molte ore delle mie giornate a studiare elettronica, in modo da soddisfare il mio desiderio di avere l'approvazione dell'insegnante di questa materia, così soddisfacendo, tra l'altro, un bisogno di socialità. Nel secondo le dedicherò a studiare latino.

In un orizzonte temporale riferito a una specifica azione i desideri determinano le finalità dell'azione stessa. Un'azione è un procedimento di attivazione di operazioni che vengono intese dall'attore come mezzi volti al perseguimento di un fine. Il *fine* di un'azione dunque va definito con riferimento alla soggettività dell'attore. In quanto tale va distinto dallo *scopo*, che va invece inteso con riferimento all'oggettività tecnica dell'azione stessa. Questa si presenta materialmente come l'attivazione di cause che producono un certo effetto. Lo scopo è l'effetto che si intende ottenere. Se pianto un seme di pesco, lo scopo è di far crescere un pesco. Il fine può essere di ottenere un reddito dalla vendita dei frutti, oppure di abbellire il mio giardino. È importante fare tale distinzione perché, come si vedrà più avanti, può accadere che scopi e fini di un'azione siano determinati da soggetti diversi e quindi possano assumere significati diversi in merito alla realizzazione dei desideri e alla soddisfazione dei bisogni.

Autodeterminazione e autoregolazione

L'autonomia individuale è il sentimento che un'agente ha di essere l'autore delle proprie azioni. È un'esperienza psicologica e va definita con riferimento a un determinato individuo e una determinata azione. L'agente è *autodeterminato* se è lui a determinare i fini e gli scopi dell'azione. Se le regole seguite nello svolgimento dell'azione sono sentite dall'agente come proprie, quali norme che si dà da sé, allora l'agente è *autoregolato*. Autonomia è autodeterminazione e autoregolazione.

Si può guardare alla cosa dal punto di vista della *motivazione*, che è l'energia o l'investimento psichico con cui un agente svolge una data azione. Ha una componente volitiva e una cognitiva: l'individuo vuole conseguire i fini e gli scopi dell'azione ed è consapevole di volerlo. Essere autonomi comporta il sentire di esserlo. Se lo si è, lo si sente. Tuttavia si può credere di esserlo senza esserlo effettivamente. Allora c'è solo l'illusione dell'autonomia, come vedremo più avanti.

Quanto alle *regole*, si tratta di tutte le norme – di tipo legale, morale, consuetudinario, tecnico, estetico eccetera – che sono applicate nell'esecuzione dell'azione. Va da sé che le regole sono socialmente e culturalmente determinate. Anche le azioni apparentemente più solipsistiche, come scrivere una poesia, e perfino se l'autore è un avanguardista che vuole rompere con tutte le tradizioni, devono rispettare delle regole, ad esempio di tipo tecnico e di tipo culturale, come l'ortografia e i canoni del gusto. Dunque, quando si postula che le regole l'agente se le dà da sé, si deve intendere non che se le inventa di sana pianta, bensì che accetta almeno alcune regole di quelle esistenti, le considera valide e le fa proprie.

I *valori* sono principi usati come criteri di giudizio per vagliare fini, scopi e regole. Sono preferenze di secondo ordine per mezzo delle quali l'individuo può valutare e avallare le preferenze di primo ordine che determinano le azioni. Possono essere: di natura morale, se servono per stabilire se un dato fine o un dato metodo d'azione è più giusto o più buono di un altro; di natura economica, se i criteri di giudizio sono basati su valutazioni di utilità o efficienza; di natura estetica, se sono basati su canoni di gusto.

L'autonomia può assumere diversi gradi d'intensità. Ma per inquadrare bene il concetto può essere utile riflettere innanzitutto su un caso in cui l'intensità è zero, quello dell'*impersonalità* del comportamento, ovvero dell'attività a-motivata, l'attività in cui l'individuo non ha nessuna motivazione propria. Esempi tipici sono costituiti da soggetti che si muovono sotto l'effetto di un raptus mentale, di una droga pesante, di lavaggio del cervello o d'ipnosi. Un altro caso è rappresentato dal soldato che *obbedisce ciecamente* a un ordine – un caso che non va confuso con quello del soldato che obbedisce a un ordine perché lo ritiene giusto. Obbedienza cieca vuol dire che l'atto di eseguire l'ordine non è sottoposto a una verifica di compatibilità con i fini, gli scopi, le regole e i valori che il soldato ha fatto propri. Un altro caso ancora è quello della donna *succube* che si sottopone passivamente al dominio del padre o del marito. In tutti questi casi manca una condizione minima dell'autonomia, cioè la capacità d'intendere e di volere.

Quando la condizione minima è presente, l'individuo è in grado di decidere di svolgere un'attività, di esercitare consapevolmente la

volontà di agire. D'ora in poi darò per scontata questa condizione, e tratterò solo di individui che hanno la capacità d'intendere e di volere.

Il livello minimo di motivazione è dato dalla sola volontà di perseguire un fine proprio. Se l'individuo determina il fine dell'attività, ma gli scopi, le regole e i valori non sono i suoi propri, allora siamo in presenza della fattispecie definita "autarchia". Chiaramente, sulla base della definizione di autonomia che ho proposto qui, questo individuo non è né autodeterminato né autoregolato.

Consideriamo ora l'estremo opposto, quello che si verifica quando l'azione è mossa da una motivazione intrinseca, cioè quando l'energia psichica è suscitata dalla gratificazione che l'individuo ottiene dallo svolgimento dell'azione. Qui il fine e lo scopo coincidono, e coincidono con l'azione stessa. Esempi illuminanti sono costituiti dal gioco, dal ballo, da attività sportive, da pratiche artistiche, dall'attività sessuale, dalla ricerca filosofica e scientifica. In tutti questi casi possono essere presenti anche motivazioni estrinseche, il successo, il riconoscimento, l'affetto, la ricerca della verità, ciò di cui tratterò più avanti. Ma se esiste una motivazione intrinseca, l'azione è autonoma e il grado di autonomia è massimo indipendentemente da quelle altre motivazioni, perché l'agente ha determinato i propri fini e i propri scopi, e agisce rispettando regole e valori che ha fatto propri.

Quando la motivazione non è intrinseca, l'azione assume carattere strumentale: viene svolta non per la gratificazione che dà in sé, ma per quella che si ottiene conseguendo il fine e lo scopo. La motivazione è estrinseca. In questo caso il grado d'intensità dell'autonomia dipende dalle condizioni in cui si articolano le motivazioni estrinseche, cioè dalla capacità di determinare fini, regole, scopi e valori. L'autoregolazione dipende dalla capacità dell'individuo di *internalizzare*, cioè di far propri, valori e regole socialmente determinati. L'autodeterminazione dipende dalla sua capacità di determinare fini e scopi in conformità ai valori accettati, e deve essere comunque presente per poter parlare di autonomia.

L'autonomia, come insieme di autodeterminazione e autoregolazione, può essere presente in diversa misura. Si può parlare anche di "autonomia condizionale", in quanto è dipendente appunto dall'attivazione delle varie condizioni motivazionali. L'*internalizzazione* può verificarsi a tre livelli d'intensità, definiti "integrazione", "identificazione" e "introiezione".

Si parla di autonomia da *integrazione* quando l'individuo internalizza regole e valori. Un esempio può essere quello delle donne che portano il niqab perché condividono i principi e le norme sociali che impongono di portarlo. Queste donne accettano la legge che comanda: "custodiscano le loro vergogne [...] e non mostrino le loro parti belle

ad altri che ai loro mariti o ai loro padri o ai loro suoceri o ai loro figli, o ai figli dei loro mariti, o ai loro fratelli, o ai figli dei loro fratelli, o ai figli delle loro sorelle, o alle loro donne, o alle loro schiave, o ai loro servi maschi privi di genitali, o ai fanciulli". Se queste donne, oltre ad aver fatto propria la regola, hanno anche internalizzato i valori che la giustificano, devono essere considerate autonome nell'azione d'indossare il niqab. Autodeterminano lo scopo dell'azione – non rendere visibili le proprie parti belle a uomini estranei alla famiglia – e il fine – preservare il proprio pudore.

Si parla invece di autonomia da *identificazione* quando l'internalizzazione coinvolge le regole ma non i valori. Può essere il caso della donna che indossa il niqab perché accetta la regola che lo impone sebbene non i principi che la giustificano. Se è lei a determinare il fine e lo scopo dell'azione, deve essere considerata autonoma. Vuole coprire le proprie vergogne anche se non crede nella giustezza della legge dell'hijab. Lo scopo dell'azione resta quello dell'occultamento del corpo. Il fine potrebbe non essere di preservare il pudore; magari potrebbe essere di aumentare il proprio fascino mostrando solo gli occhi e occultando parti del proprio corpo che sono considerate brutte.

Se poi si verifica un'*introiezione* della regola senza internalizzazione dei valori, e lo scopo non è determinato dal soggetto, allora l'azione non è autodeterminata. Potrebbe essere il caso della donna che indossa il niqab non perché ci crede e lo ritiene giusto o utile. Lo scopo di coprire le vergogne nascondendo le parti belle non è determinato da lei, ma dalle autorità patriarcali. Il fine può invece essere autodeterminato, e potrebbe essere semplicemente quello di evitare le botte dei maschi. In questo caso, ci sarebbe l'illusione dell'autonomia, non un'autonomia effettiva. Il comportamento è etero-controllato ed è sostenuto dalle sanzioni sociali alla trasgressione, anche se, per evitarle, il soggetto le ha internalizzate con la paura.

Ho delineato dei tipi di comportamento che ho classificato per gradi di autonomia ed eteronomia. Va da sé che, come tutte le classificazioni, questa è una schematizzazione che non rende la dovuta giustizia alle sfumature della realtà, e forse sarebbe più corretto pensare a un continuum di gradi di autonomia ed eteronomia. Ma il vantaggio della semplificazione non va trascurato. Ora, per sfruttare didatticamente tale vantaggio, presenterò la classificazione in forma schematica nella tabella 3.

La linea in grassetto separa i casi in cui si può parlare di autonomia da quelli in cui si tratta di eteronomia. Si noti che la condizione di separazione cruciale è data dalla determinazione degli scopi da parte del soggetto. La ragione è che chi decide gli scopi decide l'azione. Inoltre, chi decide l'azione decide anche le norme da applicare. Può darsi che

la persona che esegue un'attività decisa da altri introietti le norme, ma questo non è sufficiente a renderla l'autrice dell'azione se lo scopo non è stato deciso da lei.

Tabella 3. Gradi di autonomia (A) ed eteronomia (E)
in relazione alle condizioni motivazionali

Gradi \ Condizioni	fini	norme	scopi	valori	motivazioni intrinseche
A intrinseca	sì	sì	sì	sì	sì
A con integrazione	sì	sì	sì	sì	no
A con identificazione	sì	sì	sì	no	no
E con introiezione	sì	sì	no	no	no
E con falsa coscienza	sì	no	no	sì	no
E con autarchia	sì	no	no	no	no
E con impersonalità	no	no	no	no	no

La decisione dello scopo è cruciale perché è ciò che fa dell'attività un'azione teleologicamente determinata. L'individuo pone il perseguimento dello scopo come motivazione dell'azione, cosicché la sua decisione assume il significato dell'innescio di un processo che porterà al conseguimento dello scopo. La decisione è una causa che ha come effetto il conseguimento dello scopo. Il luogo di causalità è interiore: sono io che ho deciso di fare questa azione con lo scopo di causare questo effetto. Perciò sono autonomo nello svolgimento dell'azione.

La determinazione dei fini non è sufficiente, come mostra il caso dell'autarchia, cioè quello di un individuo dotato di capacità d'intendere e di volere che accetta di eseguire una decisione presa da altri. Può avere dei fini propri per farlo, ma resta pur sempre un esecutore. Un esempio illuminante è dato dal lavoratore salariato che esegue i comandi del datore di lavoro nel processo produttivo. Il suo fine è di guadagnare un reddito. Lo scopo dell'azione, produrre una certa merce, non è stato determinato da lui. È stato determinato dal capitalista, che può avere come fine il profitto. Il capitalista deciderà anche i metodi produttivi, l'organizzazione del lavoro, le norme disciplinari eccetera. E anche i valori che sottendono l'attività produttiva, quali si esprimono nella cosiddetta "missione dell'impresa", sono decisi dal capitalista.

Si può dare il caso che l'ufficio relazioni umane dell'impresa abbia svolto un buon lavoro di persuasione sul lavoratore, e che questo lavoro sia stato facilitato da una cultura di tipo paternalistico. L'effetto potrebbe essere una partecipazione per cui l'operaio assimili e faccia

propri i valori incarnati nella missione dell'impresa. Tuttavia se non è lui a decidere l'azione, cioè a determinarne lo scopo, non può essere considerato come effettivamente autonomo. È un caso di soggezione ideologica, di *eteronomia con falsa coscienza*. L'individuo può credere di essere autonomo ma non lo è effettivamente.

Dunque esistono diversi tipi di autonomia. Diciamo che esistono diverse gradazioni. Parlerò di *autonomia intrinseca* se nell'azione è anche presente una motivazione intrinseca. Parlerò di *piena autonomia estrinseca*, o *autonomia da integrazione*, con riferimento al caso in cui l'individuo determina fini, norme, scopi e valori della decisione. Infine parlerò di *autonomia estrinseca limitata*, o *autonomia da identificazione*, con riferimento al caso in cui l'individuo fa propri i fini, le norme e gli scopi dell'azione, ma non riesce a considerare propri i valori, magari perché è consapevole del fatto che gli sono stati inculcati con qualche forma di violenza pedagogica.

In molti casi gli individui prendono decisioni entro insiemi d'opportunità molto ristretti e spesso intraprendono attività che si risolvono in un adattamento agli esistenti vincoli della propria libertà di scelta. Si può dire che queste decisioni sono autonome? In molti casi la risposta può essere *sì*, e sono i casi in cui l'agente ha deciso scopi e fini dell'azione e ha internalizzato almeno le norme che determinano i vincoli dell'insieme d'opportunità, ancora di più se ha internalizzato anche i valori che le giustificano. Si può parlare in tal caso di *autonomia adattiva*. Opposto è il caso dell'individuo che rifiuta i valori e le norme che limitano la propria libertà di scelta e prende decisioni basate su nuovi valori e nuove norme che mirano a espandere la propria libertà. Questa la definirò *autonomia liberatoria*. In altri termini, sono adattive le azioni autonome che prendono come dati gli esistenti vincoli agli insiemi d'opportunità, liberatorie quelle che mirano rompere o allentare tali vincoli.

La distinzione tra autonomia adattiva e liberatoria è importante nello studio delle azioni politiche, come vedremo nei capitoli 5 e 6. Un sistema economico e sociale è anche sempre un sistema politico, perché le relazioni sociali sono basate su istituzioni legittimate, sancite e rese vincolanti dalle leggi dello stato. Ed è anche un sistema culturale, perché le istituzioni sociali e politiche sono sostenute da valori che gli individui fanno propri o volontariamente e consapevolmente oppure sotto la pressione dei sistemi di egemonia ideologica. La stabilità e il cambiamento di un sistema dipendono dalle azioni degli individui che ne fanno parte. È dunque importante capire quando queste azioni sono autonome e quando sono eteronome. La stabilità del sistema richiede un certo grado di autonomia: bisogna che gli individui facciano le cose con convinzione. Nessun sistema può sopravvivere a lungo se gli individui sono

costretti ad agire contro la propria volontà. Ma ciò non vuol dire che gli atti politici volontari siano sempre conformi agli interessi e ai bisogni degli individui che li compiono, specialmente quando si risolvono nell'adattamento a norme che limitano fortemente la loro libertà. In questi casi l'egemonia ideologica svolge un ruolo essenziale. Si pensi a sistemi politici tradizionali quali quello greco-romano o quello feudale o quello delle monarchie assolute, in cui la gran parte della popolazione era tenuta in condizioni di oppressione. Sono durati secoli e secoli. Come si spiega la loro incredibile stabilità? Non basta ipotizzare l'esistenza di sistemi polizieschi, militari e giudiziari ferocemente ed efficacemente repressivi, che pure sono stati in funzione e hanno svolto un ruolo importante. Bisogna riconoscere che in quei sistemi le ideologie religiose sono state usate per indurre i sudditi a compiere ripetutamente degli atti volontari di adattamento. Bisogna ammettere che la stabilità politica di quei sistemi era basata soprattutto sul carattere adattivamente autonomo di gran parte delle azioni dei sudditi.

D'altronde ci sono momenti in cui i sistemi politici entrano in crisi e passano attraverso processi sociali e politici di rivoluzione e trasformazione. Per capire questi processi bisogna indagare nei meccanismi psicologici, culturali e politici che inducono gli individui a superare l'adattamento ai valori tradizionali e ad agire autonomamente con decisioni che mirano a espandere i propri insiemi d'opportunità, bisogna studiare come si formano i processi di cambiamento sulla base di atti politici che sono autonomi e liberatori.

Società e cultura

Un po' di definizioni sono ora necessarie. Se l'individuo agisce autonomamente, definisco "azioni" le sue attività. Le azioni sono attività teleologicamente determinate dall'attore. Ogni azione si dà in una situazione decisionale, cioè entro un insieme di circostanze ed eventi che si verificano in un dato tempo e un dato luogo. Ogni azione ha una dimensione individuale e una sociale. Individuale in quanto mira a conseguire certi scopi e certi fini per realizzare desideri volti alla soddisfazione dei bisogni di un individuo; sociale in quanto si svolge nell'interazione tra diversi soggetti.

Le interazioni possono essere prossimali e distali. Nel consumo dei beni, ad esempio, si interagisce con i soggetti che ci vendono i prodotti, con quelli con cui li consumiamo insieme, con quelli da cui abbiamo raccolto le informazioni eccetera. Si interagisce anche con aggregati più ampi, come le classi sociali, le organizzazioni, le città, le nazioni.

Queste sono le interazioni distali. Nelle azioni produttive le interazioni prossimali sono date dalle relazioni con i fornitori degli input, gli acquirenti dell'output, i collaboratori nella produzione. Quelle distali, con il sistema finanziario, il sistema normativo, il mercato.

Definisco "gruppo sociale" un insieme d'individui con cui un agente intrattiene interazioni sociali prossimali. La famiglia, la squadra di lavoro, il circolo del tennis, la sezione del partito, la comitiva d'amici, sono gruppi sociali. Con "sistema sociale" mi riferisco invece agli aggregati sociali più vasti con cui l'agente ha interazioni distali, ad esempio, la classe sociale, la nazione, la chiesa.

Le interazioni *culturali* consistono nei processi di formazione delle credenze intrattenute dai gruppi e i sistemi sociali. Tali credenze hanno funzioni cognitive e normative. *Cognitive*, in quanto forniscono informazioni e interpretazioni sulla realtà; *normative*, in quanto stabiliscono quali norme, legali, morali, consuetudinarie, tecniche, estetiche, si devono rispettare nell'agire e quali valori si devono usare per giudicare e valutare le azioni, le interpretazioni, le norme.

Le credenze tendono a formare dei *sistemi ideologici*, visioni del mondo che aspirano alla completezza e alla coerenza, mirano cioè a fornire interpretazioni di norme e valori che siano quanto più estese possibile e a strutturarle in modo organico. Ogni gruppo sociale tende a essere ideologicamente omogeneo, tutti gli individui che ne fanno parte mirando a costruire e condividere un certo sistema ideologico. Un sistema sociale invece, essendo composto di gruppi diversi, ha minori capacità di omogeneità ideologica. L'insieme dei sistemi ideologici prevalenti in un sistema sociale lo definisco *complesso culturale*.

Gli esseri umani sono *animali socievoli individualisti*. Sono animali che diventano umani nel corso della lotta per l'esistenza. Il processo evolutivo li ha probabilmente dotati di una predisposizione genetica alla cooperazione, visto che una delle ragioni, forse la più importante, del successo della specie umana, va individuata nella sua capacità di organizzarsi per agire in gruppi e in sistemi sociali sempre più vasti. D'altra parte l'istinto di sopravvivenza e di affermazione egoistica è una condizione essenziale per il successo dell'individuo nell'agone sociale e nell'ambiente naturale. Insomma nel DNA è probabile che ci siano i geni della socievolezza insieme a quelli dell'individualismo. Tuttavia, dal punto di vista teorico, il fatto che questa dotazione genetica sia solo una supposizione non deve suscitare preoccupazione. Infatti sia la socievolezza sia l'individualismo si spiegano anche, e meglio, con le interazioni sociali.

Peraltro gli scienziati sono concordi nel ritenere che la dotazione genetica fornisce solo le potenzialità dello sviluppo ontogenetico. Il modo in cui tali potenzialità vengono realizzate nel fenotipo dipende

essenzialmente da fattori sociali e culturali. Insomma, affermare che l'essere umano è un animale socievole non significa postulare un assioma sulla natura umana, sulla naturale socievolezza dell'uomo. La "natura" umana, benché influenzata dalle potenzialità genetiche, è plastica, proteiforme, è ampiamente influenzata dalle interazioni sociali e dai contesti culturali in cui l'individuo agisce, e si forma nel susseguirsi delle attività e delle azioni individuali.

Perciò la "natura" umana andrebbe definita non per l'uomo in genere, ma per il singolo individuo, quindi non come "natura" bensì come "carattere". Esisterà una molteplicità di caratteri, essendo possibile che diversi individui realizzino in modi molto differenti le proprie potenzialità. In realtà, poiché l'individuo tende a essere agente autonomo nelle proprie attività, la molteplicità caratteriale è inevitabile.

Voglio essere ancora più chiaro sulle implicazioni filosofiche di questa concezione, ed esprimere il rifiuto di ogni antropologia metafisica dichiarando che l'individuo umano è socievole non perché è un animale naturalmente sociale, bensì perché è un animale socializzato. Lo sviluppo dell'individuo è allo stesso tempo un processo di socializzazione e d'individuazione. Di *socializzazione*, perché consiste in un continuo apprendimento degli elementi dei sistemi ideologici e dei complessi culturali in cui l'individuo è immerso, un continuo processo d'internalizzazione attivato dalle interazioni che l'individuo ha con i gruppi e i sistemi sociali di riferimento. D' *individuazione*, perché l'individuo, nella misura in cui agisce autonomamente, tende a costruire la propria personalità in modo originale, a differenziarsi dagli altri e a porsi nei loro confronti come un soggetto indipendente, singolare, irripetibile.

Ciò che rende possibile l'individuazione è l'*auto-riflessività*, la capacità di riflettere sulle azioni e le interazioni, e quindi la capacità di apprendere consapevolmente. C'è innanzitutto un apprendimento *diretto*, che procede per prove, errori, successi, e riflessioni sugli errori e i successi. C'è poi un apprendimento *vicario*, che è basato sull'imitazione del comportamento degli altri. C'è inoltre un apprendimento *teoretico*, che è basato sulla riflessione intorno al comportamento degli altri, l'individuazione delle ragioni che lo motivano e l'elaborazione di modelli simbolici che ne danno conto. Infine c'è un apprendimento *culturale*, che è basato sulla rielaborazione e l'internalizzazione dei sistemi ideologici e i complessi culturali condivisi dai gruppi e dai sistemi sociali con cui si interagisce. Tutti questi tipi di apprendimento sono attivati nei processi di socializzazione e individuazione.

I sociologi suddividono la socializzazione in una fase primaria, che si verifica negli anni dell'infanzia – grosso modo, fino all'inizio dell'età scolare – e una fase secondaria, che si articola per il resto della vita.

La socializzazione primaria si svolge prevalentemente nella famiglia. I genitori cercano di attrezzare i bambini per affrontare la vita e, in modo più o meno consapevole, gli trasmettono le proprie credenze. Lo fanno innanzitutto raccontandogli fiabe e storie edificanti cariche di modelli simbolici; e poi usando premi e punizioni nella soddisfazione dei loro bisogni. In questo modo i bambini apprendono quali sono le verità fondamentali della vita e quali sono i comportamenti corretti. Le capacità auto-riflessive del bambino non sono ancora molto sviluppate e la sua malleabilità alla pressione sociale è massima. Tuttavia non bisogna credere che il bambino non sia capace di autonomia. Al contrario, esso è in grado di attivare una delle forme più complete di autonomia, quella basata su motivazioni intrinseche. Lo fa nel gioco, un tipo di azione il cui scopo coincide con il fine e con lo svolgimento dell'azione stessa. Nel gioco inoltre il bambino interagisce con altri bambini e apprende norme che sono percepite non come imposte da altri bensì come auto-determinate collettivamente nel gruppo dei pari. I genitori che ci tengono allo sviluppo dell'autonomia nei figli li lasciano giocare molto e, nel gioco, gli concedono grandi capacità di decisione indipendente.

La socializzazione secondaria si apre quando il bambino comincia ad andare a scuola. Da quel momento cresce sempre più, di anno in anno, il numero e la varietà dei gruppi con cui l'individuo interagisce, aumenta la sua capacità di autoriflessione e d'internalizzazione dei sistemi ideologici e quindi la sua capacità di agire autonomamente sulla base dell'integrazione e l'identificazione, cioè dell'assimilazione delle ideologie e dei complessi culturali. E ogni azione autonoma è un passo verso l'individuazione.

Particolarmente importante è il processo di socializzazione-individuazione che si verifica nell'adolescenza. La quale, dal punto di vista biologico, è un processo di transizione verso uno stato di maturità fisica, sessuale e mentale. Dal punto di vista sociale è il processo di transizione alla condizione di maggiorenne, cioè di cittadino responsabile delle proprie azioni. È in questo periodo che l'individuo comincia a definire consapevolmente la propria identità in rapporto alla società, il proprio orientamento sessuale, i propri valori politici, le proprie credenze religiose, e un progetto di vita che contempli la scelta di una professione e la costruzione di una famiglia. In questo periodo è più forte la ricerca dell'azione autonoma e quindi la tendenza ad assumere atteggiamenti d'indipendenza e ribellione verso i valori sociali diffusi, specialmente quelli trasmessi da gruppi autoritari come la famiglia e la scuola. Ecco perché i giovani sono all'avanguardia in tutti i tentativi d'*innovazione* rispetto i valori tradizionali. E poiché la ribellione si accompagna all'incertezza e alla paura delle reazioni negative da parte

dei gruppi autoritari e del sistema sociale prevalente, l'individuo tende ad agire di concerto con altri individui che si trovano nella stessa propria condizione e a creare gruppi di pari che rinforzino le proprie scelte innovative fornendo difesa psicologica dalla pressione delle strutture tradizionali. Ecco perché le azioni innovative dei giovani tendono a esprimersi in movimenti *collettivi*.

Dopo di che, salvo gli scombussolamenti causati da situazioni di crisi e rivoluzione, una volta entrato nella maggior età e una volta effettuate alcune scelte fondamentali riguardo alla professione, la famiglia, le credenze politiche e religiose, l'individuo adulto diventa poco propenso a cambiare radicalmente i propri orientamenti. Le azioni si svolgeranno per lo più nel rispetto delle norme e dei valori culturali tipici del sistema sociale e del complesso culturale in cui l'individuo stesso è immerso.

Quest'ultima osservazione induce a elevare il discorso al livello filosofico per riassumere la concezione appena enunciata. L'autonomia è intesa come uno stato psicologico dell'individuo piuttosto che una sua proprietà ontologica, come una condizione locale piuttosto che globale, come una caratteristica relativa piuttosto che assoluta.

È uno stato *psicologico* in quanto consiste nel sentimento avvertito da un individuo che è l'autore della propria azione. Tale sentimento non va inteso quale credenza puramente soggettiva dell'autonomia, come può accadere nell'illusione di essere autonomi. È una realtà oggettiva della psiche: la condizione di chi è effettivamente l'autore di un'azione e lo sente. È una condizione *locale* in quanto è riferita a una data azione. Non riguarda l'individuo nella sua globalità. Non ha molto senso definire autonomo un individuo a prescindere dalle specifiche azioni che compie. Si è autonomi in un'azione, si può non esserlo in altre. È una caratteristica *relativa* dell'azione, in quanto le condizioni dell'agire si danno in interazioni con gruppi e sistemi sociali specifici, e nell'ambito di specifici sistemi ideologici e complessi culturali. I fini e gli scopi di un'azione non vengono determinati nel vuoto sociale e culturale. L'individuo si è socializzato in una data società, il che vuol dire che ha assimilato valori e norme condivise in quella società, e che solo sulla base dell'internalizzazione di tali valori e norme è in grado di prendere decisioni autonome. Non bisogna commettere l'errore di credere che, siccome i valori e le norme preesistono all'individuo, le decisioni prese sulla loro base non possono essere autonome. Dal momento che la socializzazione, nella misura in cui si attua in modo consapevole, è anche un processo d'individuazione, l'individuo, agendo, accetta valori e norme diffusi e li fa propri, e sulla loro base prende decisioni con cui agisce in quanto soggetto autonomo.

Molteplicità di motivazioni e pluralità dell'io

Nessuna società e nessun complesso culturale sono così compatti e omogenei da impedire all'individuo di fare scelte innovative. In ogni società storicamente esistita, e soprattutto nelle società moderne, gli individui interagiscono con gruppi sociali eterogenei ed in presenza di molteplici sistemi ideologici, sicché la stessa internalizzazione di norme e valori può implicare atti di scelta.

Un'azione autonoma può soddisfare diversi bisogni simultaneamente. E può avere più di una motivazione, cioè può essere mossa dal tentativo di conseguire più fini, anche se lo scopo è unico. E può perfino darsi il caso di un'attività non autonoma, lo scopo della quale cioè non sia stato determinato dall'individuo che la esegue, per la quale tuttavia l'individuo esecutore è mosso da diversi fini propri.

Come esempio del primo caso, consideriamo un pittore che decide di dipingere un quadro. Sin dall'inizio ha in mente un'idea più o meno precisa degli stati d'animo che deve esprimere e del soggetto che deve rappresentare. Insomma lo scopo – creare un *certo* quadro – è determinato dal pittore. Un fine può essere quello di esprimere se stesso in un atto creativo. L'azione di dar forma a un oggetto per esprimere la propria personalità è finalizzata alla soddisfazione di un bisogno di creatività. In questo caso l'azione è mossa anche da una motivazione intrinseca, cioè dal piacere che si può provare nel processo di produzione. Un altro fine potrebbe essere quello di riscuotere il plauso dei colleghi, dei critici e del pubblico, in altri termini, ricevere un riconoscimento sociale. In tal modo si otterrebbe anche la soddisfazione del bisogno di socialità. L'artista non agisce mai nel vuoto sociale. Quando produce si attiene a certe regole tecniche e a certi canoni estetici, e tiene presenti le reazioni che un certo pubblico può avere alla sua creazione. In altri termini svolge un'interazione sociale. Dunque l'azione creativa consiste anche nel tentativo di dare ai gruppi di riferimento ciò che essi si aspettano in modo da ottenerne un ritorno di riconoscimento. Inoltre l'artista può essere motivato dall'intenzione di vendere il quadro e ottenerne dei mezzi di sostentamento, cioè dal fine di soddisfare un bisogno di funzionamento. E può essere anche motivato dalla volontà di costruirsi una reputazione di grande artista, così da aumentare le quotazioni future delle proprie opere. In tal modo soddisfa un bisogno di sopravvivenza a lungo termine.

Ora consideriamo un altro pittore, uno che è molto bravo a imitare opere altrui. Poniamo che riceva la commissione di dipingere un'imitazione di un quadro di Cézanne. Potrebbe avere più di una motivazione – guadagnare i soldi promessi dal committente e incrementare la

propria reputazione di bravo produttore di falsi. Ma non è lui che ha deciso cosa produrre, che ha voluto la produzione di quel particolare falso. Quindi la sua attività non è autonoma. Benché sia mosso da alcune finalità proprie, non è il decisore dello scopo dell'attività, nella quale dunque opera come individuo eteronomo.

In questi due esempi possiamo vedere il modo in cui i processi di socializzazione e individuazione si svolgono di concerto. L'artista creativo prende la decisione di creare un'opera d'arte, di agire autonomamente nella creazione, nella quale vuole esprimere la propria personalità e dar forma a un'idea che è inequivocabilmente sua. Tale artista sta aggiungendo un mattone alla costruzione della propria singolarità personale, sta portando avanti il processo della propria individuazione. Ma lo fa interagendo strettamente con la società. Infatti adotta i canoni estetici dei gruppi di utenti cui fa riferimento e i metodi appresi dalla scuola in cui si è formato. La società reagirà alle sue azioni. È possibile che colleghi e critici diano all'artista dei consigli o gli rivolgano delle critiche. La società condiziona continuamente l'azione dell'individuo con atti di disapprovazione o approvazione. L'artista può usare queste sanzioni per aggiustare il tiro, affinare le tecniche e modificare le idee che vuole realizzare. La società interviene anche con riconoscimenti o bocciature che possono assumere la forma di una valutazione economica. Per l'artista rappresentano la misura in cui la sua opera è approvata e una base per intraprendere nuove azioni creative.

Il caso del pittore che produce falsi è diverso. Intanto questo individuo non sta conducendo un'azione creativa, poi non sta agendo autonomamente nella determinazione dello scopo dell'azione. Si limita a eseguire una decisione presa da un committente ed è consapevole del fatto che la sua produzione non ha un intrinseco valore artistico, non è una creazione originale. In questa attività l'individuo non esprime la propria personalità e non fa fare alcun progresso al processo della propria individuazione. Subisce un condizionamento esterno, il quale però non contribuisce alla sua socializzazione. L'individuo resta un anonimo imitatore che neanche cerca l'approvazione sociale. L'unico ritorno che ha è il pagamento del prezzo concordato con il committente, e questo pagamento fa del suo lavoro un'attività etero-controllata.

È possibile che tra le molteplici finalità che giustificano una certa attività ce ne siano alcune contraddittorie. Prendiamo il caso di uno scultore che decida autonomamente di scolpire due teste come l'avrebbe fatto Amedeo Modigliani. Un fine potrebbe essere quello di dimostrare la propria bravura, di provare innanzitutto a se stesso di essere capace di fare cose da grande artista. Nell'azione creativa si adeguerà a canoni tecnici ed estetici socialmente accettati, se non altro quelli accettati da Modigliani, quindi si sottoporrà a un processo di

socializzazione. Poniamo che, una volta completate le sculture, le getti in un canale di Livorno, la città natale di Modigliani, e faccia in modo che vengano ritrovate. Se ha fatto un buon lavoro, si aspetterà che i critici e gli storici dell'arte gridino al grande ritrovamento ed esponghino le opere in un importante museo come originali di Modigliani. Poniamo infine che, dopo che il caso è diventato internazionale, dopo che i migliori critici si sono impegnati ad autenticare le opere e dopo che turisti di tutto il mondo sono venuti in Italia per vederle, il nostro buontempone dichiari pubblicamente che le teste sono dei falsi di cui è l'autore – una mossa altamente anti-sociale e ad un tempo molto popolare. Certamente il falsario non avrà dimostrato di essere bravo quanto Modigliani, almeno in quelle due sculture, se non altro per un difetto di originalità. Però avrà dimostrato che alcuni critici, direttori di museo e storici dell'arte sono dei coglioni. Questo individuo ha agito autonomamente ma sotto la spinta di due finalità contraddittorie, una pro-sociale e una anti-sociale. Come si può spiegare un tale comportamento?

Recentemente un filone di ricerca in psicologia è giunto a convalidare teoricamente e corroborare sperimentalmente la plausibilità di una concezione che era stata già avanzata da filosofi come William James e poeti come Fernando Pessoa – la concezione dell'io multiplo o plurale, secondo la quale gli esseri umani sono dotati di più di una personalità.

Una spiegazione del fenomeno corre in termini di adattamento evolutivo. La mente, per rispondere a diverse esigenze di adattamento ambientale, si è strutturata modularmente, cioè si è articolata in moduli che assolvono funzioni diverse. Ognuno di questi moduli tende a svilupparsi come singola personalità dotata di sue norme e delle credenze ad esse associate. Ognuno tende a raccogliere ed elaborare informazioni in funzione di fini che cercano di soddisfare alcuni bisogni secondo un'interpretazione avanzata dal modulo stesso. È possibile che diversi moduli intrattengano credenze cognitive e normative tra loro contraddittorie. E se ognuno assolve funzioni essenziali per la sopravvivenza, la mente tende a evitare di affrontare le conseguenti dissonanze cognitive. Così, ad esempio, può accadere che un biologo cattolico sia convinto della validità della teoria evolutiva e, nello stesso tempo, della credenza secondo cui l'uomo è stato creato da Dio a propria immagine e somiglianza.

Qui non è necessario descrivere particolareggiatamente i diversi moduli in cui si può articolare una mente. Ma può essere utile fornire qualche esempio. Tanto per cominciare, è accertato che in tutti gli individui esiste un *io scientifico*. È un modulo mentale che cerca di raccogliere ed elaborare correttamente informazioni sulla struttura materiale del mondo e sulle sue leggi naturali in modo da rendere possibile la sopravvivenza fisica dell'individuo. Per tale io è importante

sapere che, se si prende una curva in una strada di montagna a 100 km all'ora, si corre un elevato rischio di sfracellarsi in un burrone; oppure che, se una donna vuole restare incinta, deve essere fecondata dal seme maschile, e non può esserlo da un dio restando vergine. Questo io mira a conoscere la realtà fattuale in modo pragmatico.

Un altro modulo sembra si sia sviluppato per far fronte agli effetti demotivanti della cognizione della morte e del dolore. Una vita vissuta nell'esperienza del dolore potrebbe portare l'individuo a tentare di togliersela. Per assicurare la sopravvivenza, e quindi la resistenza alla sofferenza e la resilienza alle avversità, la mente può sviluppare le potenzialità di un *io metafisico*. In molti individui è un io religioso. La religione, tra le altre funzioni, assolve quella di dare un senso al dolore, alla vita e alla morte, e in tal modo di mettere l'individuo in condizioni di lottare per sopravvivere anche quando la vita è fonte di sofferenza. La religione assolve anche la funzione di aiutare l'individuo a socializzarsi, ciò che fa attraverso le norme morali che inculca nei credenti e le cerimonie con cui li induce a partecipare ad attività collettive. Così una donna che si è socializzata nella religione romana potrà essere convinta che sia possibile che una vergine possa essere fecondata dal dio Marte o dallo Spirito Santo, anche se nello stesso tempo il suo io scientifico la porterà a credere che qualsiasi donna che voglia avere un figlio dovrà rinunciare alla verginità. Non tutti gli individui orientano il proprio io metafisico verso la religione. Alcuni accettano filosofie materialiste o scettiche, e cercano di fronteggiare le avversità della vita e la prospettiva della morte adottando etiche di tipo stoico o epicureo. L'io metafisico funziona comunque in quanto elabora gli assiomi necessari per dare fondamento alle scelte etiche e per strutturarle in un costrutto organico che dia significato alla vita. Perciò è spesso associato a un *io morale* – un io che, per assicurare la sopravvivenza dell'individuo, mira a costruire la sua integrazione nella società e quindi lo induce ad accettare norme di comportamento socialmente diffuse.

Un altro caso interessante è quello dell'*io arrivista*, uno che mira all'affermazione sociale dell'individuo attraverso una rappresentazione favorevole della propria persona. È portato a deformare la propria immagine anche per mezzo della menzogna e, per renderla efficace, anche dell'auto-inganno. Tende a costruire la propria autostima sulla base di credenze indotte negli altri dall'immagine di sé che rende pubblica. Esempi d'individui che eccellono nelle prestazioni di questo modulo mentale sono offerti da molti personaggi pubblici narcisisti. Sono individui ambiziosi in cerca di potere personale, prestigio e denaro, ma che raccontano a tutti e innanzitutto a se stessi di essere mossi dalla ricerca del bene collettivo. In certi casi l'autoinganno è condizione essenziale dell'efficacia della menzogna pubblica.

La pluralità dell'io generata evolutivamente dall'esigenza di adattamento sembrerebbe essere una caratteristica onnipresente negli esseri umani. Si potrebbe definirla "poliedricità naturale". È possibile che sia incorporata nella struttura genetica. Tuttavia non è sufficiente per dar conto dei modi specifici in cui si strutturano fenotipicamente le personalità, visto che le predisposizioni genetiche costituiscono solo delle potenzialità dello sviluppo individuale. Il modo in cui le potenzialità si realizzano dipende ampiamente da fattori culturali.

Si può parlare quindi di una "poliedricità culturale". In ogni dato sistema sociale l'individuo interagisce con gruppi di diversi tipi, ognuno dei quali esprime ideologie particolari. Perciò ogni modulo mentale può dar origine a forme della personalità diverse in relazione alle credenze intrattenute dai gruppi con cui l'individuo si relaziona. È possibile che più di un gruppo influenzi la conformazione di un io. Se l'io metafisico è orientato alla religione, la scelta di aderire al cattolicesimo, all'islamismo, al buddismo sarà ampiamente influenzata dalle propensioni familiari, ma anche dalle credenze trasmesse dalla scuola, dai gruppi amicali, dai gruppi politici e artistici.

Gli io multipli di un individuo non sono semplicemente delle parziali sfaccettature della sua personalità. Sono delle entità psicologiche abbastanza ben conformate, e tendono a costituire, ognuno di essi, quasi una personalità completa. Ognuno di essi è dotato di tratti caratteriali suoi propri, abitudini comportamentali, accettazione di norme, condivisione di valori, adesione a credenze e, in linea di principio, adozione di principi ideologici che aspirano a farsi sistema.

Va da sé che tutti gli io effettivi di ogni individuo sono determinati storicamente e socialmente. Prendiamo, ad esempio, l'io morale. Le norme etiche fatte proprie da un individuo non sono mai elaborate sulla base di una razionalità kantiana, e quando sembrano esserlo in realtà si tratta di razionalizzazioni di norme preesistenti. In questa materia bisogna dare ragione a Hegel quando sostiene che le effettive norme morali non sono mai il prodotto di scelte astratte dell'individuo, ma sono parte dell'*eticità* di un popolo o di un sistema sociale, cioè sono riducibili a usi, costumi e istituzioni storicamente, geograficamente, socialmente e culturalmente determinati. Ed è vero che nella socializzazione primaria l'individuo assimila inconsciamente le norme morali dalla famiglia. Però è anche vero che poi, crescendo, subirà l'influenza di altri gruppi sociali; così come è vero che, man mano che va avanti a definire la propria personalità nella socializzazione secondaria, potrà diventare sempre più consapevole delle norme morali che fa proprie.

Il carattere sociale degli io è un fatto importante. È stato infatti dimostrato sperimentalmente che il senso di sé è fortemente influenzato dal modo in cui ogni individuo interagisce con gli altri e dal modo in

cui è visto dagli altri. E siccome si interagisce continuamente con persone appartenenti a gruppi diversi, accade che ogni individuo tende a sviluppare diverse forme di consapevolezza del sé: ogni suo io ha una sua *identità sociale* e, in relazione ad essa, una sua consapevolezza personale.

La gamma di possibilità di definizione degli io multipli di un individuo è tanto più vasta quanto più elevato è il numero dei gruppi sociali con cui interagisce e quanto maggiore è la loro eterogeneità culturale. Poiché un sistema ideologico tende alla completezza, cioè a fornire interpretazioni che ricoprono tutto il campo dell'azione umana, ognuno di essi può influire sulla conformazione di un particolare modulo mentale. È vero che ogni modulo tende alla coerenza, ma è anche vero che i diversi io di una persona comunicano poco l'uno con l'altro e quindi possono permettersi di non essere tra loro del tutto coerenti. La gamma di possibilità combinatorie tra i vari elementi di un complesso culturale cui può attingere ogni io è molto elevata. Considerando poi quanto elevata è la gamma di possibilità combinatorie dei vari io, si arriva alla conclusione che, nonostante il forte condizionamento socio-culturale sulla formazione del carattere dell'individuo, il processo d'individuazione può portare alla determinazione di una certa varietà di personalità in ogni individuo. Né si deve credere che l'esistenza di io multipli sia fonte di disagio psicologico. A parte i casi patologici, come nel disturbo dissociativo dell'identità, la maggior parte degli individui normali riescono a costruire la propria personalità mettendo un qualche ordine nel caos che può essere generato dall'esistenza di una molteplicità di io.

Normalmente l'individuo costruisce la propria personalità e la propria identità sociale fondandole su un io particolare, che erige a io dominante. A volte presceglie due io dominanti – diciamo, un padre e una madre della propria famiglia interiore – raramente di più. Tutti gli altri io vengono subordinati a quelli dominanti, o messi in condizione di non intralciare la loro preminenza. Gli io dominanti emergono in relazione a dei ruoli sociali importanti in cui l'individuo si riconosce, e vengono costruiti sulla base delle interazioni sociali che si danno entro particolari gruppi di riferimento. Tipicamente, i ruoli sociali che vengono prescelti per costruire gli io dominanti sono quelli definiti dalla famiglia e dalla professione. Nel patriarcato i maschi costruiscono la propria identità soprattutto sul ruolo che assumono entro i gruppi professionali, le donne sul ruolo che assumono entro la famiglia. Gli altri io, quelli che si formano nelle relazioni sociali entro altri gruppi – il partito, il sindacato, il circolo sportivo, la chiesa, il gruppo amicale eccetera – sono trattati come secondari. I vari gruppi possono intrattenere credenze ideologiche eterogenee e talvolta contrastanti. Ma ci sono alcune credenze fondamentali che diversi gruppi hanno in comune. Spesso, nel

tentativo di costruire una personalità unitaria, i vari io sono organizzati in modo da renderli più o meno coerenti con quelli dominanti, cosicché la molteplicità degli io assume la forma in un'articolazione funzionale della personalità correlata alla molteplicità di ruoli che l'individuo svolge nella società.

In altri casi si fa ricorso alla compartimentalizzazione degli io, così da impedire che questi entrino in conflitto tra di loro quando esprimono sistemi ideologici e valori alternativi. Compartimentalizzazione vuol dire semplicemente che gli io sono moduli dotati di scarsa capacità di comunicare tra loro. Un individuo che si guadagna da vivere in quanto scienziato può assumere come dominante un io scientifico, che esibisce sul posto di lavoro e nei circoli amicali in cui interagisce con i colleghi. Poi però, se è un cattolico, quando interagisce con gli amici della parrocchia può lasciarsi guidare da un io metafisico che non trova nulla di strano nel credere alla verginità della Madonna. Ovviamente questo individuo si guarderà bene dal parlare di miracoli nel posto di lavoro, e anche di parlarne tra sé e sé quando sta svolgendo ricerca scientifica. Il che vuol dire che ha compartimentalizzato i due io¹⁵.

Una compartimentalizzazione parziale viene attivata spesso da quegli individui che costruiscono la propria identità su più di un io dominante. Può accadere infatti che gli io dominanti non siano tra loro compatibili, almeno non del tutto, nelle credenze, nelle norme etiche e nei valori. Ad esempio l'io dominante centrato sulla famiglia può articolarsi come incarnazione di un io morale e adottare la norma allocativa "a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo le sue capacità". Le relazioni familiari sono centrate sull'amore, cosicché si tenderà a dare più cure mediche al figlio che ne ha più bisogno indipendentemente dalla sua capacità di guadagnarsele. L'io dominante centrato sulla professione invece potrebbe articolarsi in un io arrivista. In tal caso l'individuo adotterà un'etica utilitarista che può spingersi fino a praticare l'opportunismo. Come può giustificare la propria vita un individuo che ha costruito la propria identità su questi due io dominanti? Una strategia può essere quella di adottare una almeno parziale compartimentalizzazione: quando è in famiglia si dimentica del lavoro e quando è in ufficio si dimentica della famiglia; nel primo caso è totalmente altruista, nel secondo totalmente arrivista. Un'altra strategia potrebbe essere quella di formare una super-etica capace di giustificare i comportamenti di un io considerandoli funzionali agli interessi

¹⁵ Qualche volta accade che la compartimentalizzazione fallisca e due io contrastanti entrino in corto circuito. Gli effetti possono essere esilaranti, come accade con lo zichichismo, fenomeno consistente nel cercare di dimostrare "scientificamente" l'esistenza di Dio.

dell'altro. Questo individuo ad esempio potrebbe ritenere legittimo comportarsi opportunisticamente nella professione se così riesce a massimizzare il reddito e quindi a ottimizzare il benessere della famiglia. In tal caso un io dominante, quello familiare, benché non sia la guida effettiva dell'attività lavorativa dell'individuo, può esser usato per giustificare moralmente le scelte che l'individuo ha fatto sotto il controllo di un altro io dominante.

In altri casi ancora alcuni io, quelli che si trovano in forte contrasto con l'io dominante, vengono repressi o rimossi. L'individuo semplicemente si rifiuta di credere in certi valori, di credere che gli appartengano, e di frequentare gruppi che in quei valori credono. Ma non è detto che l'io che li ha fatti propri non continui a ruminare nell'inconscio. Così, ad esempio, un lavoratore che ha fatto propria l'ideologia dell'impresa in cui lavora, in modo da potervi far carriera e ascendere sulla sua scala di redditi, potrebbe benissimo nascondere nell'inconscio un io sovversivo, che magari aveva costruito nelle riunioni del sindacato o del partito rivoluzionario in cui militava da giovane. Gli io *repressi* non vengono eliminati, e vanno a costituire quella cosa che Gustav Jung chiama "ombra". È un'area della psiche che ingloba tutto ciò che l'individuo ha allontanato dalla coscienza, soprattutto ciò che incarna il "male" dentro di sé. L'individuo cerca d'ignorarla, di nascondersela, di sterilizzarla, in modo da impedirle d'influenzare il proprio comportamento e le proprie scelte. Ma gli io repressi continuano a vivere nell'inconscio, e quindi a costituire potenziali fattori d'instabilità e di cambiamento. E in certe circostanze, nelle quali gli individui effettuano scelte innovative radicali, l'ombra può venire alla luce e può riuscire perfino a offuscare i lumi dell'io precedentemente dominante.

Come già detto, la teoria dell'io multiplo può essere usata per spiegare la molteplicità di motivazioni, cioè il fenomeno per cui una data scelta può essere motivata da diversi fini. Ma può anche essere usata per spiegare alcuni fenomeni comportamentali in cui l'individuo sembra effettuare scelte irrazionali o illogiche. In particolare gli economisti l'hanno usata per spiegare i fenomeni d'incoerenza situazionale, quelli in cui gli individui effettuano scelte apparentemente non massimizzanti. Ad esempio, l'*acrasia* che sembra emergere quando un individuo sceglie di fumarsi una sigaretta nonostante sappia che l'interesse alla propria salute dovrebbe spingerlo a evitarlo, può essere spiegata assumendo che in lui agiscano due io dotati di diverse preferenze temporali. In una situazione di stress, l'individuo apre un pacchetto di sigarette e se ne fuma una. In un'altra, magari dopo una visita medica preoccupante, può decidere di buttare via il pacchetto. Allo stesso modo si spiegherebbe il *rimpianto* che può emergere quando l'individuo scopre di aver contratto un enfisema polmonare che avrebbe potuto evitare se,

invece di fumarsi tutti quei pacchetti di sigarette, si fosse comprato una sigaretta elettronica. In questo caso l'acrasia è causata dalla prevalenza delle preferenze di un io dominato dal sentimento del *carpe diem*; il rimpianto, dal predominio di un io dotato di un basso tasso di sconto intertemporale, cioè un io che tende a investire molto nel futuro. In diverse situazioni di scelta l'individuo può esibire tale tipo d'incoerenza situazionale non perché è stupido, ma semplicemente perché è dotato di diversi io.

I sociologi hanno usato la teoria degli io multipli per dar conto di fenomeni d'*incoerenza di ruolo*. Ad esempio un individuo può fare scelte di tipo altruista quando si trova ad agire in gruppi come la famiglia o un'associazione no-profit, e poi comportarsi da opportunistista quando interagisce con soggetti competitori nel mercato o in un'impresa.

C'è poi un'*incoerenza intertemporale*, che si manifesta quando l'individuo esibisce comportamenti contrastanti in momenti diversi. Può manifestarsi nella forma di un'oscillazione continuata, del tipo che giustifica battute del tipo: smettere di fumare è facilissimo; io l'ho fatto molte volte. Particolarmente interessante è il caso in cui il cambiamento si dà una volta o pochissime volte nella vita. Accade quando un individuo dotato di una personalità ben integrata su io dominante passa per un processo di conversione con cui modifica l'organizzazione della propria psiche mettendone al comando un altro io, uno che magari in precedenza era subordinato o rimosso, e adottando nuove credenze, valori e norme. Nel capitolo 6 spiegherò come questo tipo di cambiamento tende a verificarsi nei processi di mobilitazione dei movimenti collettivi di liberazione.

Emozioni, abitudini e istituzioni

È opinione diffusa tra molti economisti e qualche sociologo che le decisioni, per essere autonome, debbano essere razionali, e che il comportamento influenzato dalle emozioni sia irrazionale. Molti definiscono la razionalità in termini di capacità di massimizzare l'utilità e assumono che gli individui siano proprio così razionali – una concezione che è stata confutata empiricamente dall'economia sperimentale e teoricamente dall'economia comportamentale.

Qui, rigettando quella concezione, mi limito ad assumere che gli esseri umani sono dotati di una razionalità limitata, di un insieme informativo incompleto e di una ridotta capacità di calcolo, e quindi che mirano a risultati soddisfacenti piuttosto che ottimali. In quest'ottica, le decisioni possono essere ragionevoli e spesso sono assistite dalle

emozioni. Se gli uomini fossero fatti come li teorizzano gli economisti utilitaristi, avremmo un mondo d'individui che stanno costantemente seduti davanti al computer a raccogliere ed elaborare informazioni, rinviando continuamente le decisioni. Per fortuna le cose non vanno così. Per fortuna ci sono anche le emozioni.

Poniamo che io debba decidere se andare in vacanza al mare, ai monti o in una città d'arte. Non solo posso avere incertezza sulle condizioni meteorologiche, ma posso essere indeciso perché tre mie diverse personalità hanno quelle tre preferenze. È possibile che alla fine la mia decisione sia presa dopo che la donna che amo mi avrà detto di aver voglia di passare un'estate di furore al mare. La decisione sarebbe ragionevole, e anche emotiva.

Un'emozione è uno stato somatico suscitato da un oggetto. È una condizione neuro-fisiologica. Sorge quando un oggetto, presente o ricordato, induce percezioni alle quali il corpo reagisce con cambiamenti ormonali e alterazioni del sistema nervoso autonomo. L'individuo prova sensazioni di spasimo, fitte, caldane, accelerazione del ritmo cardiaco, contrazioni della muscolatura liscia, senso di sprofondamento eccetera, almeno con le emozioni più forti. Alcuni cambiamenti somatici involontari possono essere osservati: postura corporale, tono della voce, digrignamento dei denti, arrossamento, aggrottamento, contrazioni muscolari, riso, pianto, urla. Sono associati al rilascio di neurotrasmettitori che provocano, da una parte, *sensazioni di piacere o dispiacere*, e dall'altra, *senso di eccitazione*. E l'individuo è preso da pulsioni ad agire rivolte per lo più verso l'oggetto che ha suscitato l'emozione.

In sintesi, si può descrivere un'emozione come un'esperienza dotata di tre proprietà:

- *Oggetto*, che è il fattore scatenante; è chiamato *induttore*; può essere *primario*, se è esterno all'individuo, *secondario* se è interno;
- *Affezione*¹⁶, cioè le sensazioni causate da modificazioni chimico-fisiche del corpo scatenate dal rilascio di neurotrasmettitori;
- *Impulso*, cioè la spinta ad agire nei confronti dell'oggetto sotto la pressione dell'affezione da esso suscitata.

¹⁶ La parola "affezione" traduce l'inglese *affect*. È un termine usato dagli psicologi, ma purtroppo con significati differenti da diversi scienziati. In alcuni definisce un concetto generale che ingloba tutti i tipi di stati emotivi: emozioni, sentimenti, stati d'animo. In altri è sinonimo di "stati d'animo" o "umori" (di cui parlerò nel capitolo 5). In altri ancora denota il senso di piacere/dispiacere e il grado di eccitazione generati dalle emozioni, i sentimenti e gli stati d'animo. Io lo userò con quest'ultimo significato, mentre userò "stato emotivo" come termine generale inglobante emozioni, affezioni, stati d'animo. Userò invece l'aggettivo "emozionale" con riferimento specifico alle emozioni.

L'affezione si articola in *valenza* ed *eccitazione*. La prima consiste nella gradazione della sensazione di piacere/dispiacere associata all'emozione. La seconda consiste nei sensi di energia, vitalità e allerta sensoriale che sono provati con l'emozione; è presente nei meccanismi appetitivi e difensivi ed è segnalata da aumento della frequenza cardiaca e della pressione arteriosa. La valenza varia lungo una scala di valori positivi (piacere) e negativi (dispiacere). L'eccitazione varia lungo una scala di valori solo positivi, da un'eccitazione nulla a una più o meno alta.

Le tre proprietà dell'emozione sono definite con riferimento all'istante in cui essa sorge e dunque sono presenti già prima che abbia suscitato un certo comportamento o influenzato una decisione.

L'individuo può non essere del tutto consapevole dell'emozione nel momento in cui sorge. Quando lo diventa, l'emozione si tramuta in *sentimento*. Le tre proprietà subiscono una trasformazione. L'individuo elabora delle credenze sull'oggetto, cioè se ne forma un'immagine più o meno complessa sulla base delle informazioni che ha. Inoltre percepisce l'affezione in termini d'intensità del sentimento, e questa costituisce la forza della motivazione all'azione. Infine definisce uno scopo relativo all'oggetto e formula un progetto di azione, cioè un'intenzione. Un sentimento dunque incorpora un elemento di ragionevolezza; è la consapevolezza di un'emozione che predispone l'individuo ad agire verso l'oggetto che l'ha suscitata. È caratterizzato da:

- *Credenza*, che è l'immagine dell'oggetto risultante dall'elaborazione delle informazioni;
- *Motivazione*, che è la forza che sostiene la volontà di agire, cioè la trasformazione della valenza e dell'eccitazione in intensità del sentimento che induce ad agire;
- *Intenzione*, che è l'impulso ad agire diventato consapevole, ovvero la determinazione dello scopo e/o del fine dell'azione.

Gran parte delle decisioni sono prese in condizioni in cui emozioni e ragionamenti sono compresenti. Le combinazioni sono le più svariate e possono essere rappresentate schematicamente in due funzioni come quelle rappresentate in figura 3. *R* sta per "ragionevolezza", assumendo che possa essere in qualche modo misurata. *E* sta per "emozione". È misurata dalla valenza, ed è positiva (piacevole) nell'asse destra, negativa (spiacevole) nell'asse sinistra, nulla nell'origine. Nei due quadranti sono rappresentate decisioni che combinano sentimenti e ragione in diverse misure. c_1 sta per "consapevolezza" o "controllo cosciente", con $c_2 > c_1$ e $c_4 > c_3$. All'aumentare della consapevolezza, cioè nel passaggio da c_1 a c_2 e da c_3 a c_4 aumenta la quantità di ragione attivata per ogni data quantità di emozione. Forse il modo migliore per vedere questa relazione consiste nel supporre che, per ogni data quantità di emozione,

maggiore è l'uso della ragione e più alto è il livello di consapevolezza. I comportamenti rappresentati da punti sull'asse orizzontale sono "impulsivi e irrazionali", essendo attuati sotto l'esclusiva pulsione emozionale e senza controllo della ragione. Le decisioni rappresentate da punti lungo l'asse verticale sono *decisioni fredde*. Quelle rappresentate da punti lungo le curve c_i sono *decisioni calde*. Presumibilmente queste costituiscono la gran parte delle normali decisioni.

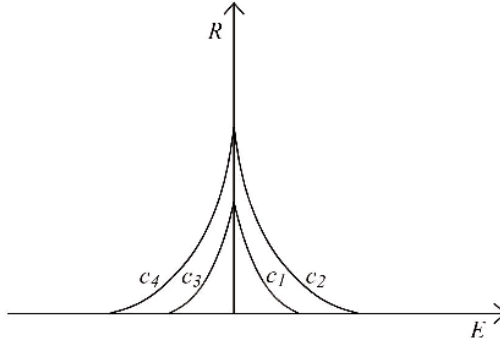


Figura 3

I neurologi hanno studiato le parti del cervello in cui si verificano i cambiamenti tipici delle emozioni e il modo in cui quelle parti interagiscono tra loro. Qui non sono interessato alla neurologia; perciò, pur ispirandomi ad alcuni risultati delle ricerche neurologiche di Damasio, Bechara e altri ricercatori che si sono mossi nella loro scia, proverò a presentare una teoria *prevalentemente psicologica* del ruolo giocato dalle emozioni nei processi decisionali. Ed elaborerò una rappresentazione semplice del modo in cui le emozioni si formano e influiscono sulle decisioni.

Comunque almeno un cenno alla neurologia è necessario. Diciamo che c'è una parte del cervello preposta alla formazione delle emozioni e una parte preposta alle deliberazioni. Le due parti interagiscono tramite le connessioni sinaptiche e il rilascio di neurotrasmettitori. In termini psicologici dirò che nella mente ci sono *facoltà emotive* e *facoltà deliberative*. Le prime predispongono a comportamenti impulsivi e a reazioni immediate. Le seconde sono basate sull'attivazione di funzioni di tipo cognitivo, raziocinativo e volitivo. Controllano le reazioni emotive e usano i sentimenti per prendere decisioni e determinare il comportamento.

Le facoltà emotive non hanno cognizione del tempo. Le facoltà deliberative invece sì, e la elaborano secondo tre modalità: *sequenzialità*

degli eventi, *durata* degli intervalli, *anticipazione* degli accadimenti futuri. Queste tre modalità sono necessarie per predisporre gli alberi decisionali, individuare i nessi causa-effetto, anticipare scenari in relazione alle opzioni di scelta, valutare le conseguenze delle azioni, e quindi prendere decisioni. Le emozioni associano delle valenze alle varie alternative di scelta e in tal maniera aiutano le facoltà deliberative nelle loro *valutazioni ex-ante*. Il controllo delle emozioni si risolve nell'uso più o meno consapevole delle loro valenze nel processo deliberativo. Le emozioni perciò non determinano completamente le decisioni, ma, nella forma di sentimenti, le influenzano e le facilitano.

Poniamo che, stando seduto in terra nel mio giardino, mi accorga che c'è un serpente a poca distanza dalla mia gamba. Devo prendere una decisione: fuggire? Ignorare il pericolo? Schiacciare il serpente? E devo farlo sulla base d'informazioni attendibili: È un serpente velenoso? È così vicino alla mia gamba da poter mordere in un attimo? Le mie *facoltà deliberative* possono elaborare un albero decisionale del tipo: se il serpente ha la coda corta, ha un colore marrone chiaro, ha la testa triangolare, allora molto probabilmente è una vipera, quindi mi conviene allontanarmi immediatamente; se invece ha la coda lunga, è verde e ha la testa affusolata, molto probabilmente è una biscia e non devo preoccuparmi. Poniamo che le osservazioni che raccolgo con l'organo della vista non mi diano informazioni complete perché il serpente è nell'ombra e parzialmente nascosto dall'erba. Se sono un economista di Chicago e ho un computer sulle ginocchia, cercherò di muovermi il meno possibile ed elaborare rapidamente un algoritmo di massimizzazione che mi permetta di elaborare le informazioni, valutare i rischi e prendere la decisione giusta. Ed è probabile che prima di averla presa dovrò chiamare un'ambulanza per farmi portare al pronto soccorso.

Per fortuna sono dotato anche di facoltà emotive. Rispetto ad esse il serpente è un induttore primario. La sua vista scatena immediatamente un'emozione nella forma di un senso di terrore. L'*oggetto* suscita un'emozione, un'affezione con *valenza* negativa, una forte *eccitazione* e un *impulso* alla fuga. La mia reazione può essere di tipo pavloviano: scappo senza neanche pensarci. È un comportamento impulsivo, che potrebbe essere rappresentato in figura 3 come un punto sulla parte negativa dell'asse orizzontale. Potrebbe rivelarsi una reazione non ragionevole, perché magari si trattava di un'innocua biscia, e perché nella fuga il mio computer è caduto su una pietra e si è rotto. Ma se si trattava di una vipera, la fuga mi ha salvato la vita.

Potrebbe anche verificarsi un altro processo. Le mie facoltà *emotive* comunicano alle facoltà deliberative le informazioni che hanno elaborato all'istante, comprese le probabilità calcolate sulla base di accadimenti pregressi memorizzati. Queste informazioni assumono l'aspetto

di una credenza sull'oggetto: molto probabilmente è una vipera in posizione d'attacco. Altrettanto rapidamente le facoltà deliberative, tenendo anche conto del fatto che il mio computer è in bilico e che rischio di romperlo se faccio uno scatto improvviso, controlla gli effetti della valenza negativa e dell'eccitazione e decide di fuggire compostamente in modo da salvare il computer. L'emozione si è trasformata in un sentimento di pericolo di cui sono consapevole; l'oggetto ha suscitato una *credenza* sulla sua natura; l'impulso a fuggire si è trasformato in *intenzione* di fuggire con lo scopo di evitare il morso e salvare il computer; e la valenza dell'affezione, come senso spiacevole di paura, ha dato energia alla *motivazione* dell'azione. Questo tipo di comportamento è un'azione, in quanto è basato su una decisione abbastanza consapevole, cioè su un atto di volontà mosso da un'intenzione. Non è un comportamento impulsivo. Può essere rappresentato in figura 3 con un punto che ricade nel quadrante ovest, probabilmente piuttosto in basso.

Dopo che mi sarò allontanato e posto a una distanza di sicurezza, potrò osservare il serpente con più calma e constatare che è proprio una vipera. Riscontrerò con soddisfazione che la fuga mi ha permesso di salvare la vita e il computer. A questo punto verranno rilasciati altri neurotrasmettitori che registreranno il senso di soddisfazione, e la memoria immagazzinerà l'esperienza, insieme a una serie d'informazioni come, ad esempio, il luogo del mio giardino in cui probabilmente c'è un nido di vipere.

Pochi giorni dopo mi ritrovo a passeggiare in giardino. Senza neanche vedere il serpente, le mie facoltà emotive attivano subito il senso di paura e m'inducono a evitare di passare proprio nel punto in cui ieri avevo visto la vipera. Posso farlo inconsciamente, oppure il senso di paura può essere trasmesso alle facoltà deliberative e suscitare una decisione consapevole di evitare quel luogo. Così è stato attivato un induttore secondario e, di nuovo, l'emozione o il sentimento mi hanno aiutato a evitare un pericolo.

La memoria gioca un ruolo essenziale nell'interazione tra facoltà deliberative e facoltà emotive. Innanzitutto accumula l'informazione fornita dalla vista del serpente associandola a un'emozione di valenza negativa. In secondo luogo incamera l'esperienza del successo dell'azione di fuga e il senso di soddisfazione che ne deriva. Infine accumula anche la *valutazione ex-post* positiva da parte delle facoltà deliberative. In altri termini la memoria fa tesoro dell'esperienza di un'azione associandola a un'emozione e a una valutazione consapevole, e in questo modo aggiusta la probabilità attribuita al successo di quel tipo d'azione. In un secondo momento e nelle circostanze adeguate, l'emozione può risvegliarsi nella forma di un induttore secondario e ritrasmettere alle facoltà deliberative l'informazione e la valenza

che inducono un certo comportamento di ripetizione dell'esperienza. La valenza dell'affezione anticipa le possibili conseguenze dell'azione associandogli delle nuove valutazioni ex-ante.

Le informazioni accumulate dalla memoria sono il risultato di molteplici esperienze simili e incorporano un calcolo delle probabilità che resta a livello inconscio, cosicché il cumulo stesso delle informazioni costituisce un'informazione aggiuntiva di tipo probabilistico.

La funzione delle emozioni è di associare a un'opzione decisionale una valenza che, mentre incorpora tutte le informazioni raccolte dai sensi ed elaborate dalla mente, motiva la scelta fornendo una valutazione ex-ante, e quindi facilita il processo deliberativo. Quest'influenza si verifica in modo rapido e assume la forma di premonizioni, presentimenti, intuizioni, sensazioni viscerali, tutti fenomeni che anticipano gli accadimenti attribuendogli probabilità e valutazioni implicite. È così che le emozioni permettono di: semplificare le operazioni di calcolo e di raccolta delle informazioni; accorciare gli alberi decisionali; fronteggiare l'incertezza e l'indecisione; diminuire la complessità del processo di riconoscimento della situazione e di selezione delle opzioni; ridurre il tempo decisionale.

Anche le *abitudini* aiutano l'individuo ad agire. Buona parte del comportamento umano è abitudinario e istituzionalizzato, e in quanto tale è spesso ragionevole. Un'abitudine è un'azione che ripete modalità sperimentate in precedenti azioni. Se l'individuo ce l'ha, si potrebbe ritenere che in qualche modo essa consenta di ottenere risultati soddisfacenti. Normalmente la carica emozionale di un comportamento abituale è piuttosto bassa, così come lo è l'attivazione delle facoltà deliberative. Si può assumere che si sia verificata un'esperienza primaria in cui un'azione innovativa abbia prodotto soddisfazione, che la mente abbia memorizzato l'esperienza e che poi, ogni volta che si verifica la situazione in cui s'è data quell'esperienza, venga attivato un induttore secondario che induce l'individuo a ripetere l'azione. Così si è formata un'abitudine. La quale, in poche parole, può essere intesa come il risultato di un processo di apprendimento dall'esperienza mediato dalle facoltà emotive e deliberative.

Spesso si ha apprendimento dall'esperienza altrui, cioè con l'imitazione. L'individuo osserva che il comportamento degli individui di un qualche gruppo di riferimento ha prodotto buoni risultati. Oppure è indotto dalle interazioni sociali a considerare appropriato un certo comportamento che è socialmente diffuso. Le facoltà emotive memorizzano l'approvazione sociale connessa al comportamento, e ogni volta che si dà una certa situazione attivano induttori secondari che determinano il comportamento istituzionalizzato. Ad esempio, se sono invitato a un matrimonio mi devo presentare con un regalo. Le mie facoltà emotive

m'inducono a credere che, se non lo faccio, vado incontro alla disapprovazione sociale, ed esprimono questa credenza nella forma di un sentimento di vergogna. Tipicamente, le *abitudini sociali*, cioè le azioni istituzionalizzate, sono associate a esperienze emozionali più di quanto lo sono le abitudini individuali.

Qualcosa di simile accade con le *norme sociali*, le quali si distinguono dalle abitudini sociali per il fatto che non prescrivono un determinato comportamento, ma pongono dei vincoli alle scelte individuali, all'insieme delle opportunità di scelta. Non sono orientate al conseguimento di un risultato, non sono un mezzo per raggiungere un fine, e sono rispettate perché considerate intrinsecamente appropriate. Ad esempio, quella di fare colazione con cappuccino e maritozzo è un'abitudine sociale, quella di non mangiar carne il venerdì è una norma sociale.

Le norme sono associate a delle sanzioni. Nelle norme legali le sanzioni sono prescritte dalla legge e impartite da un apparato giudiziario e poliziesco. Anche le norme sociali informali sono associate a delle sanzioni, ma in tal caso si tratta di sanzioni non scritte. Non per questo sono meno tassative. Sono impartite dalla comunità sotto forma di disdegno, derisione, disprezzo, ostracismo, boicottaggio, e possono arrivare perfino alla violenza fisica. L'esperienza che l'individuo può fare di una qualche sanzione del genere induce le sue facoltà emotive a memorizzare l'effetto spiacevole della sanzione sociale e a sviluppare emozioni che assumono il significato di un'internalizzazione della sanzione stessa. Possono presentarsi, ad esempio, come senso d'imbarazzo, di timore, di vergogna, di colpa, di peccato, di disonore, d'ignominia. La sanzione sociale diventa interna, e viene attivata da un induttore secondario ogni volta che si deve prendere una decisione in presenza di una norma sociale. Si può parlare in tal caso di *emozioni sanzionate*.

Sembra che il tasso d'accumulazione dell'esperienza nella memoria sia piuttosto basso, cioè che una nuova esperienza non modifica in misura eccessiva l'informazione già accumulata. Ciò spiegherebbe la persistenza delle abitudini, sia individuali che sociali, così come la persistenza del rispetto delle regole sociali. Una singola esperienza frustrante associata all'aver seguito un comportamento abitudinario o istituzionalizzato può non indurre l'individuo a cambiare comportamento nel futuro. Tuttavia, se l'esperienza frustrante si ripete molte volte, può generare un accumulo di valutazioni ed emozioni negative che a un certo punto possono indurre l'individuo a considerare una certa abitudine in modo critico e a cambiare comportamento. Il che avviene spesso in modo repentino, cioè dopo che la ripetizione di un comportamento abituale o istituzionalizzato ha portato a un certo accumulo di frustrazione, di esperienze negative e valutazioni critiche.

In genere la modifica di un comportamento con la rottura di un'abitudine richiede qualcosa di più del semplice accumulo di ricordi frustranti. A causa della poliedricità dell'io e della varietà dei gruppi sociali con cui l'individuo interagisce, è possibile che un certo comportamento provochi esperienze positive e negative nello stesso tempo. Una donna che porta il chador in un paese mussulmano, può considerare appropriato questo comportamento e molto penosa la decisione di rompere la regola. Se emigra in un paese occidentale sarà continuamente sottoposta a esperienze di disapprovazione sociale, magari non in famiglia, ma senz'altro nei luoghi di lavoro, di studio e di svago. Potrebbe sviluppare una personalità conforme ai nuovi gruppi di riferimento. Così l'abitudine susciterà esperienze contrastanti, che la memoria accumulerà associandole a emozioni di valenza opposta. Allora un cambiamento di comportamento può essere indotto dall'esperienza di dissidio interiore. Per attuarsi tuttavia richiede uno sforzo di elaborazione. L'individuo deve decidere consapevolmente di adottare nuovi valori e nuove regole, e di perseguire nuovi fini e nuovi scopi. In altri termini deve passare per un'esperienza di conversione, cioè per una decisione innovativa. In questi casi le facoltà deliberative attivano la ragione. E la volontà deve esercitare un'azione repressiva nei confronti delle emozioni indotte dai tradizionali induttori secondari. Il comportamento non è più abituale, ma diventa vigile e meditato.

Le decisioni innovative, per definizione, forniscono soluzioni che non sono state già sperimentate. L'individuo, non potendo basarsi su esperienze collaudate, deve elaborare congetture controfattuali e scenari delle situazioni future, in modo da prevedere le possibili conseguenze delle proprie azioni. Tutto ciò richiede l'attivazione delle capacità razionanti e della volontà consapevole, e probabilmente della capacità di reprimere, controllare o incanalare gli impulsi emotivi connessi al comportamento conformista.

Avendo chiarito che normalmente le emozioni contribuiscono agli atti decisionali insieme alla ragione, bisogna ora valutare la misura in cui possono contribuire a renderli autonomi. Poiché il grado di autonomia in un'azione cambia al variare della capacità di determinarne i fini, le regole, gli scopi e i valori, si deve escludere che i comportamenti impulsivi, quelli causati dalle emozioni senza consapevolezza, possano essere autonomi. Ciò è vero anche se le emozioni sanzionatorie che sostengono comportamenti istituzionalizzati incorporano valori e regole sociali che sono stati internalizzati nelle facoltà emotive. Il carattere impulsivo di una condotta comporta che l'individuo non è consapevole di quei valori e di quelle regole e non è in grado di perseguire degli scopi dell'attività in termini d'intenzioni. Quindi non è autonomo, l'individuo non è il decisore volontario del comportamento.

Le cose vanno diversamente quando il decisore diventa consapevole delle proprie emozioni e le trasforma in sentimenti. In questo caso i valori e le regole sociali incorporati nelle emozioni vengono elaborati coscientemente attraverso la costruzione di una credenza sull'oggetto. L'immagine che mi formo mentalmente intorno alla vipera osservata nel mio giardino incorpora non solo informazioni scientifiche, ma anche valori simbolici e morali che possono andare dalla visione del serpente come manifestazione del demonio all'idea del rettile inserito armonicamente in un equilibrio ecologico, dall'icona della madonna che ne schiaccia la testa e quella dell'animale che ha dei diritti naturali in quanto essere vivente. I valori sociali che ho assimilato contribuiscono a contrassegnare i sentimenti che nutro verso l'oggetto dell'emozione, e perciò influiscono sulla determinazione delle intenzioni e delle motivazioni dell'azione che intraprendo nei suoi confronti. L'azione dunque può essere autonoma, non a dispetto delle emozioni che la sostengono, ma proprio in virtù dei sentimenti che motivano le deliberazioni, e può esserlo in diverse misure.

Due esempi su cui mi sono già soffermato possono essere utili per illustrare il punto. Uno è quello dell'operaio che lavora alla catena di montaggio. Sarà molto probabilmente preda di qualche emozione di estraniamento verso l'attività che svolge, di afflizione per la fatica che deve sopportare, di umiliazione per la sottomissione al capo che lo sorveglia e di rabbia verso il padrone che ha deciso la sua attività e ne trae profitto. La ragione lo induce a controllare queste emozioni e a svolgere il suo lavoro in modo più o meno diligente. Dopo tutto, ha definito lui il fine della sua attività lavorativa: guadagnare un salario. Il comportamento è dunque ragionevole. Tuttavia non ha definito lui lo scopo del suo lavoro – produrre quella particolare merce – né le regole e i valori dell'impresa. Quindi la sua attività non è autonoma. Infatti è lavoro subordinato.

Un esempio di segno opposto è fornito dello scultore che lavora a una statua. Non è detto che la sua fatica sia minore di quelle dell'operaio alla catena di montaggio. Tuttavia non gli provoca afflizione, in quanto è parte integrante dello sforzo che ha deciso di sostenere per esprimere la propria personalità in una creazione artistica. Chiaramente ha definito lui stesso lo scopo e il fine dell'azione e ha fatto propri i valori e le regole sociali ai quali si conforma la sua creatività. Per di più l'azione è intrinsecamente soddisfacente, in quanto l'artista si realizza non solo nel risultato dell'azione ma anche nel processo di creazione. La sua attività è dunque autonoma. La cosa importante da capire ora è che questa autonomia si verifica non solo in virtù di una ragionevole deliberazione bensì anche in forza delle potenti emozioni che la motivano: l'orgoglio dell'artista, la gioia della creazione, il piacere

estetico e non ultima la speranza della fama che può conquistare. Insomma, ciò che rende veramente autonoma un'azione non è soltanto il fatto di averla decisa razionalmente; è anche l'esperienza emozionale che dà forza alle motivazioni e alla volontà.

Una decisione autonoma può venir presa in contesti in cui sono coinvolti tutti e tre i bisogni eudemonici: non solo autonomia, ma anche creatività e socialità. Il motivo per cui la soddisfazione di questi bisogni è valutata positivamente è che l'azione che mira alla realizzazione di certi scopi è decisa sulla base di deliberazioni che coinvolgono dei sentimenti con valenze positive. L'individuo può ricevere gratificazioni emotive sotto forma di un sentimento di compiacimento per la propria autonomia e per la propria capacità di creazione e autorealizzazione, oltre che per il riconoscimento sociale del proprio valore. Nel complesso tutti questi sentimenti lo fanno sentire bene, contribuiscono al proprio benessere psichico e alla propria salute mentale.

Fonti

Per brevità eviterò di fornire qui riferimenti bibliografici ai grandi classici, Rousseau, Bentham, Kant, Hegel, Marx eccetera. Mi concentrerò invece sui contributi più interessanti del pensiero contemporaneo. E comincerò dagli autori liberali che hanno cercato di definire l'autonomia individuale come la capacità di autogovernarsi nel perseguimento dei desideri primari sulla base di desideri di ordine superiore. Sono approcci che definiscono l'autonomia in termini *procedurali*, perché cercano di evitare l'essenzialismo ontologico astraendo dal contenuto specifico dei desideri di ordine superiore. Questi possono essere intesi in diversi modi: come valutazioni dei desideri di primo ordine (Frankfurt, 1988a), come preferenze connesse a progetti di vita di lungo termine (Bratman, 2007), come stabili stati emozionali definenti il carattere di una persona (Frankfurt, 1988b; Jaworska, 2007), o come espressioni di una personalità psicologicamente integrata (Arpaly e Schroeder, 1999). Tuttavia l'idea che l'autonomia consista nell'avallo delle motivazioni immediate sulla base di desideri di secondo ordine pone un problema di regresso all'infinito quando ci si domanda quanto autonomamente sono stati formati i desideri di secondo ordine. Per evitare questo problema alcuni autori hanno postulato che l'individuo è autonomo semplicemente se è in grado di giustificare le proprie azioni come rispondenti a delle ragioni che si è dato da sé, quali che siano, e anche se non sono giustificate razionalmente (Fischer e Ravizza, 1993; Nelkin, 2007), oppure se è in grado di giustificare le proprie azioni

sulla base di un qualche ragionamento inteso come autoriflessione sviluppata nella propria storia personale (Haworth, 1986; Christman, 1991; Mele, 1993). Un'acuta rassegna critica del pensiero liberale sull'autonomia è fornita da Santoro (1999).

Le concezioni liberali dell'autonomia sono state criticate da molte filosofe femministe per il loro atomismo. Esempari i lavori di Jaggard (1985) e Code (1991). L'autonomia resta al centro del pensiero femminista, però è concepita in modo radicalmente diverso rispetto ai pensatori liberali, è concepita cioè quale proprietà relativa e relazionale delle azioni (Brison, 2000; Christman, 2004; Casalini, 2011). Inoltre le condizioni sociali delle azioni sono intese anche come fattori causali, in quanto influiscono sulla storia personale attraverso i genitori, gli amici, gli insegnanti eccetera (Baier, 1985; Meyers, 1989). Infine l'agire individuale è visto come dipendente dalle relazioni sociali anche perché si sviluppa entro rapporti dialogici con gli altri (Taylor, 1994; Oshana, 2005; Benson, 1994). Poiché gli individui sono condizionati da contesti sociali e culturali diversi, la formazione delle loro identità può essere influenzata da valori eterogenei. Perciò l'autonomia non richiede la coerenza dei desideri di primo ordine con tutti i desideri di secondo (Crenshaw, 1991; Meyers, 2000).

Alcune filosofe, come Dillon (1992) e Meyers (1989; 2000), hanno sviluppato un approccio più sostanzialista, sostenendo che gli individui, per essere autonomi, siano capaci di liberarsi dei valori che li spingono a comportamenti etero-diretti. Gli individui devono essere dotati di una competenza morale di tipo kantiano, così che siano in grado d'individuare delle "ragioni morali oggettive" con cui giustificare il rifiuto di essere trattati come mezzi delle azioni di soggetti oppressori (Wolf, 1987). Altre filosofe però, per evitare le implicazioni assolutiste di questa posizione, hanno ripiegato su una tesi più debole, e cioè che quelle ragioni morali siano solo intersoggettive, e che possano essere dedotte da alcuni dei valori etici prevalenti nelle società moderne (Benson, 1990).

Fondamentale per gli argomenti esposti in questo capitolo è l'approccio scientifico all'autonomia sviluppato nella psicologia delle motivazioni. I punti di riferimento teorico principali sono quello della *psicologia positiva* approfondito prima da Maslow (1943; 1954; 1965) e poi da Seligman (2011), e quello della *teoria dell'autodeterminazione*, per il quale vedi Deci e Ryan (1985; 2008), Ryan e Deci (2000, 2012) e Ryff (2014).

Altrettanto fondamentali sono le ricerche sulle emozioni. Si sa che gli economisti sono poco propensi a riconoscerne l'importanza nella determinazione delle decisioni. Tuttavia, in tempi recenti alcuni di loro hanno manifestato una certa disponibilità a rinvenire nelle emozioni la

capacità di dare un contributo non secondario alle decisioni economiche. Importanti in questo ambito sono i lavori di Elster (1998), Loewenstein (2000), Rustichini, Dickhaut, Ghirardato, Smith e Pardo (2005), e Rick e Loewenstein (2008). Resta comunque tra gli economisti un certo pregiudizio che porta a vedere le emozioni come fattori al più supplementari rispetto al ruolo giocato dalla ragione.

Questo pregiudizio è stato sfatato dalla ricerca neurologica. Infatti da molte indagini sperimentali è risultato che emozioni e ragioni spesso operano in modo complementare nel motivare le decisioni. In tale ambito sono state cruciali le indagini di Damasio (1994; 1999; 2003), il quale con la *somatic marker hypothesis* ha aperto la strada a un profluvio di ricerche innovative. Tra i contributi più interessanti, vedi quelli di Bechara e Damasio (2004), Naqvi, Shiv e Bechara (2006), van der Meer, Kurth-Nelson e Redish (2012). Devo anche ricordare il lavoro di Russell, Weiss e Mendelsohn (1989), i quali con il modello dell'*affect grid* hanno chiarito che l'affezione associata alle emozioni e agli stati d'animo ha due dimensioni, la valenza (piacere-dispiacere) e l'eccitazione (vitalità-inerzia).

Infine sono necessari alcuni richiami a due teorie che mi sembrano complementari: quella della socializzazione-individuazione, che dà conto della formazione delle identità sociali, e quella dell'io multiplo, che consente di spiegare la molteplicità di identità aperta agli individui socializzati. Sulla prima sono importanti i contributi di Erikson (1950), Kohlberg (1981), Dubar (1991), Baraldi (1992), Bogard e Sherrod (2008), Graziosi (2013) e Ghisleni e Moscati (2015). La seconda concezione è stata ampiamente presente nella produzione di poeti e scrittori ed è stata formalizzata da economisti come Ainslie (1986) e Steedman e Krause (1986). Gli psicologi e gli psicanalisti ci sono arrivati tardi, ma hanno contribuito a darle un solido fondamento scientifico. Tra gli altri, vanno ricordati Kurzban e Actipis (2007), Carter (2008), Lester (2010), McConnell, Shoda e Skulborstad (2012).

Terza Parte

AZIONI

CAPITOLO 5

L'ADATTAMENTO INFELICE

Un problema fondamentale di ogni teoria della dinamica sociale riguarda l'azione collettiva. Si tratta di spiegare cos'è che induce gli individui a partecipare ad azioni di gruppo. Può essere scomposto in due sotto-problemi: quello della partecipazione alle azioni collettive ordinarie, cioè le azioni necessarie per il buon funzionamento di un sistema sociale e politico, e quello della partecipazione a movimenti anti-sistema che danno vita ad azioni collettive rivoluzionarie. Il primo lo tratto in questo capitolo, il secondo nel prossimo.

Per affrontare correttamente il primo problema bisogna sgombrare il campo da una teoria economica molto diffusa nonostante la sua ridicolaggine: la teoria secondo cui gli individui non partecipano alle azioni collettive perché sono razionalmente opportunisti. È chiaramente smentita dai fatti. È facile osservare che la stragrande maggioranza degli individui tende a partecipare alle azioni collettive di cui si nutrono tutti i sistemi sociali e politici esistenti.

In questo capitolo avanzo la seguente tesi: *normalmente* quasi tutti gli individui tendono a partecipare volontariamente e consapevolmente all'azione collettiva ordinaria perché hanno formato la propria identità sulla base di un processo di socializzazione che li ha portati a interiorizzare i valori, le credenze e le norme sociali prevalenti. Quasi tutti tendono a partecipare ad azioni di cooperazione, a dare il proprio contributo alla costruzione della coesione sociale. Da una parte ogni individuo tende a percepire la società come oggetto d'amore, fonte di gratificazione e di felicità. Dall'altra ognuno percepisce la propria personalità quale identità *sociale*, quale configurazione psicologica determinata in relazione agli altri e che predispone all'essere per gli altri.

Il problema è: se è vero che una condizione della partecipazione alle azioni collettive pro-sociali è che gli individui percepiscano la società come una fonte di felicità, *perché partecipano anche gli sfruttati e gli oppressi*, cioè gli individui che dalla società ricevono molto poco in termini di benessere e libertà, e che sono condannati a guadagnarsi da vivere lavorando in condizioni di alienazione?

L'alienazione del lavoro è stata descritta da Marx nei *Manoscritti*

economico-filosofici del '44, un testo che è importante proprio perché ha introdotto un nuovo concetto e un nuovo oggetto d'indagine nelle scienze sociali. Certo, la teoria dell'alienazione di Marx non è priva di limiti, i principali dei quali riguardano la piegatura essenzialista presente nell'idea di un'alienazione dalla "natura umana" e la difficoltà di distinguere gli aspetti oggettivi da quelli soggettivi nella condizione di alienazione. In questo capitolo eviterò la prima difficoltà semplicemente rifiutando l'idea di una alienazione dalla *natura* umana; la seconda, facendo una distinzione tra alienazione ed estraniamento, concetti che userò per definire l'aspetto oggettivo e quello soggettivo del fenomeno.

L'estraniamento è una forma di scontento eudemonico che si prova nell'esercizio dell'attività lavorativa. La socializzazione fa sì che gli individui tendano a sopportarla, sotto certe condizioni. Secondo la teoria delle *job characteristics* la soddisfazione nel lavoro è una funzione crescente di cinque caratteristiche – varietà delle mansioni, identità dei compiti, rilevanza dei compiti, autonomia e feed-back informativo – e quindi non è molto elevata, diciamo così, nel lavoro salariato. Allora da cosa deriva quella tendenza alla sopportazione? Il fatto è che gli individui alienati nel lavoro, non potendo dar sfogo ai sentimenti di rabbia che sono costantemente suscitati dall'esperienza dell'estraniamento, mettono in atto dei *congegni difensivi* che gli permettono di reprimere o rimuovere dalla coscienza le emozioni negative vissute in fabbrica e nei mercati; dopo di che possono convincersi di essere, se non soddisfatti del proprio lavoro e dei propri consumi, almeno non tragicamente infelici. Per definire i "congegni difensivi" mi sono ispirato alle teorie psicologiche e psicanalitiche dei "meccanismi di difesa", dalle quali però mi sono allontanato per una differenza importante, e cioè che i congegni difensivi come li concepisco io sono attivati dalle persone normali, mentre i meccanismi di difesa riguardano per lo più i casi patologici.

È anche vero che il tempo dedicato al lavoro è solo una parte della vita degli esseri umani. E sembrerebbe che, a dispetto dello scontento causato dall'alienazione, la grande maggioranza degli individui nelle società contemporanee si consideri abbastanza soddisfatta della propria vita, la soddisfazione essendo però definita in termini edonici piuttosto che eudemonici. Esiste una vastissima letteratura psicologica, sociologica ed economica sul "benessere soggettivo" e la "felicità", la quale dimostra che gran parte degli individui tendono normalmente a considerarsi almeno moderatamente soddisfatti. Tuttavia, che gradi diversi di benessere soggettivo nascondano gradi diversi d'insoddisfazione e che questa tenda ad aumentare nei paesi ricchi e in quelli in rapida crescita è un fatto ormai riconosciuto. Il fenomeno è connesso alla

centralità che la cultura edonista assume nei paesi capitalistici. Infatti è stato osservato che l'attribuzione di valore all'edonismo e l'assunzione di comportamenti utilitaristi fa diminuire la soddisfazione a dispetto dell'aumento delle acquisizioni che genera, e in molti casi predispone alla depressione.

Come che sia, a parte una possibile deformazione causata dai metodi d'indagine empirica, sembrerebbe che effettivamente la maggior parte degli individui si considerino abbastanza soddisfatti nonostante tutto. Una spiegazione di questo fatto è fornita dal fenomeno psicologico denominato "positività compensatoria", per il quale gli individui tendono a giudicare ottimisticamente la propria esperienza e a interpretare come soddisfacente uno stato di leggera insoddisfazione. La pervasività del fenomeno spiega perché i valori medi e mediani del benessere soggettivo tendono a essere positivi piuttosto che neutri o negativi.

Resta forte il sospetto che dietro le dichiarazioni di felicità che emergono dalle risposte alle interviste sul benessere soggettivo si nasconda una frustrazione latente. È comunque accertato che, sebbene la soddisfazione edonica sia determinata dalle acquisizioni consumistiche e patrimoniali, risulta però decrescente rispetto al loro cumulo. Questo fenomeno è stato denominato "adattamento edonico". Una sua possibile spiegazione è che i desideri crescono più che proporzionalmente al crescere delle acquisizioni e quindi che, oltre il piacere immediato determinato dall'acquisto di un nuovo bene, subito dopo l'acquisto cresce anche l'insoddisfazione causata dall'innalzamento dei desideri. In connessione a questo fenomeno Richard Easterlin ha portato alla luce il famoso paradosso per cui la felicità cresce all'aumentare del reddito ma solo fino a un certo livello di reddito, dopo il quale tende a diminuire.

L'azione collettiva ordinaria

Sembrerebbe che la normale condizione di vita politica e sociale degli oppressi sia quella di un'arrendevole e paga accettazione dell'ordine costituito, quale che sia, cosicché tutti tendono a partecipare alle azioni che lo rendono possibile. La cosa è sorprendente per certi economisti e certi sociologi di orientamento utilitarista perché, secondo una dottrina diffusa, esisterebbe un fondamentale problema di azione collettiva: gli individui evitano di partecipare ad azioni sociali il cui beneficio sia collettivo e il costo individuale.

La metafisica che sta alla base di questa dottrina è fondata sull'assioma che l'agente economico e politico sia un *homo economicus*,

ovvero un atomo sociale egoista, razionale e onnisciente. È un atomo in quanto è indipendente, nel senso che le sue preferenze e quindi i suoi fini specifici sono determinati senza subire l'influenza del comportamento di altri individui e dei valori, delle norme e delle istituzioni prevalenti nella società in cui vive. È egoista nel senso che mira a massimizzare l'utilità. È razionale in quanto è sempre in grado di scegliere e calcolare il modo più efficiente per raggiungere il suo scopo. Infine è onnisciente nel senso che è bene informato, cioè in possesso di tutti i dati e le conoscenze necessari per definire i propri fini e scegliere i propri mezzi. Si dimostra che un individuo del genere non parteciperà a una tornata elettorale, cercherà di evadere o eludere le tasse, getterà rifiuti in discariche abusive, abatterà indiscriminatamente alberi del demanio pubblico e farà altre cose anche più riprovevoli. Perché si comporterebbe così? Perché così crede di massimizzare la propria utilità, di ottenere tutti i vantaggi dell'azione collettiva senza sostenerne il costo.

Il modello classico è quello del gioco noto come "dilemma del prigioniero". Due individui devono decidere se cooperare in un'azione collettiva. Se tutti e due cooperano ottengono entrambi un grande vantaggio. Se uno coopera e l'altro no, il secondo ottiene un vantaggio ancora più grande (non sostenendo il costo della cooperazione) e il primo un vantaggio minimo. Se nessuno dei due coopera, ottengono entrambi un piccolo vantaggio di valore superiore al minimo. Ebbene, un egoista razionale deciderà di non cooperare perché: se l'altro partecipa e lui no, otterrà il massimo vantaggio; se l'altro non partecipa e neanche lui lo fa, otterrà un vantaggio comunque superiore al minimo (che otterrebbe se cooperasse). Se anche l'altro individuo è così razionale, l'azione collettiva non avrà luogo.

Per capire la teoria usando un modello meno astratto, si possono studiare gli effetti della non partecipazione individuale ad azioni collettive di grande rilevanza nelle economie moderne, le azioni che portano alla produzione di beni sociali. Questi, come ho spiegato nel capitolo 3, sono i beni che vengono offerti in condizioni di non escludibilità: nessun individuo può essere escluso dal consumo del bene. Ricordo che sono riducibili a tre tipi: beni pubblici, beni comuni e beni meritori. Tutti i beni sociali espandono la libertà individuale in quanto consentono di rimuovere o allentare dei vincoli economici agli insiemi di opportunità. Perciò ogni cittadino che mira ad aumentare la propria libertà ha interesse alla loro produzione. E ovviamente ce l'ha anche il cittadino che mira a soddisfare i propri bisogni edonici, visto che l'espansione degli insiemi d'opportunità si risolve in un allentamento dei vincoli alle decisioni economiche. Il problema è che la produzione dei beni sociali richiede il finanziamento, il costo del quale ricade

inevitabilmente sui cittadini, soprattutto con il pagamento delle tasse. Ebbene, l'omo economicus tende a evitare o ridurre i costi individuali, con la conseguenza che l'offerta dei beni sociali risulta ridotta o azzerata.

Quanto è credibile questa teoria? Dal punto di vista logico lo è pienamente. Assunti gli assiomi del caso, quelli che definiscono l'individuo come atomo sociale, egoista, razionale e onnisciente, si dimostra che l'azione collettiva non può verificarsi. Dal punto di vista scientifico, però, non lo è per niente – se la scienza è un metodo di ricerca che mira a spiegare i fatti. È un dato di fatto che l'azione collettiva esiste ed è pervasiva in tutte le società, specialmente quelle moderne. Anzi, si può dire che nessuna società potrebbe sussistere senza azione collettiva. Si pensi soltanto alle votazioni in un sistema democratico. Normalmente la maggioranza dei cittadini va a votare, anche se l'egoismo razionale li spingerebbe a non farlo. Per cui sembrerebbe che la teoria ortodossa della (non)azione collettiva serva più che a spiegare i fatti, a spiegare che i fatti non dovrebbero esistere. Evidentemente c'è qualcosa che non va negli assiomi.

Peraltro, l'economia sperimentale, quella che invece di partire da assiomi assurdi parte dall'osservazione del comportamento effettivo degli esseri umani in condizioni di azione controllata sperimentalmente, ha mostrato che la grande maggioranza degli individui tende a partecipare alle azioni collettive sostenendone i costi individuali. Si è dimostrato che lo stesso gioco del dilemma del prigioniero viene risolto con la cooperazione, invece che con la defezione, se il gioco è ripetuto e se ha una durata lunga e indefinita. E tipicamente accade che nell'azione sociale effettiva le interazioni sono ripetute e le relazioni sono di lunga durata. Risulta che tutti noi tendiamo a fare una prima mossa cooperativa e poi a reagire alle contromosse degli altri con la regola di restituire “pan per focaccia”. Se gli altri reagiscono con la cooperazione alla nostra offerta di cooperazione noi insistiamo nella partecipazione all'azione collettiva, se reagiscono con l'opportunismo noi attiviamo la rappresaglia. Insomma molti individui sembrano avere non solo una predisposizione alla collaborazione, ma anche la capacità di assumersi dei costi per mettere in atto azioni educative e punitive nei confronti di quelli che fanno i furbi.

Più specificamente si sono scoperte varie caratteristiche del comportamento individuale nell'azione collettiva. Ecco le più importanti:

1. Esistono fondamentalmente tre tipi d'individui: a) una piccola minoranza di *opportunisti*, cioè d'individui che non cooperano, b) una grande maggioranza di *cooperatori* condizionali, cioè d'individui che tendono a cooperare a condizione che anche gli altri lo facciano, c) una minoranza di *sanzionatori*, cioè d'individui che cercano di premiare o punire gli altri individui, anche sostenendo dei costi individuali;

2. Comunque tutti, in maggior o minor misura, provano un senso di colpa e di vergogna quando trasgrediscono le norme sociali della cooperazione;
3. I cooperatori sviluppano sentimenti di disprezzo e rabbia verso gli opportunisti;
4. Gli individui che credono che gli altri coopereranno tendono a loro volta a cooperare;
5. La partecipazione a un'interazione sociale ripetuta induce gli individui ad apprendere a cooperare;
6. La comunicazione diretta tra gli individui facilita la cooperazione;
7. Quando esiste una buona informazione sull'appartenenza degli individui ai tre tipi, i cooperatori ricevono vantaggi superiori e gli opportunisti vantaggi inferiori alla media;
8. Quelli che risultano svantaggiati tendono ad apprendere il comportamento degli avvantaggiati;
9. I nuovi entranti tendono a comportarsi come gli avvantaggiati;
10. Se l'informazione fosse completa, solo i cooperatori sopravviverebbero;
11. Le norme accettate autonomamente favoriscono i comportamenti cooperativi, mentre le norme imposte favoriscono l'opportunismo;
12. L'esistenza di leadership carismatica favorisce la cooperazione;
13. L'esistenza di credenze simboliche e di rituali sociali condivisi favorisce il riconoscimento dei tipi e quindi la cooperazione;
14. Nei piccoli gruppi la cooperazione è favorita dalle conoscenze reciproche dei membri.

Insomma l'economia sperimentale ha portato ad accertare che la cooperazione sociale è un fatto determinato dal comportamento degli individui normali; cioè che, a parte alcuni casi eccezionali, in genere gli individui tendono a partecipare attivamente all'azione collettiva.

Molti ritengono che esista una predisposizione genetica alla cooperazione e che questo sia il risultato dell'evoluzione della specie. Homo sapiens si sarebbe affermato come specie dominante per la sua capacità di cooperazione in entità sociali sempre più vaste. Dalla famiglia alla tribù, dalla polis all'impero, gli esseri umani sono riusciti gradualmente a organizzarsi in modo tale da facilitare l'adattamento della loro specie e il suo dominio sulle altre specie. E quelli che hanno mostrato di sapersi organizzare in processi cooperativi più vasti si sono imposti anche sugli altri esseri umani meno organizzati. La selezione naturale avrebbe portato a eliminare gli individui meno cooperativi e a premiare i più cooperativi favorendone la riproduzione, cosicché sarebbe stato selezionato un gene della cooperazione, che è quello che dà conto della socievolezza degli esseri umani. Addirittura alcuni psicologi evolucionisti sostengono che esiste una predisposizione neurologica all'apprendimento delle

norme sociali. Ci sono perfino dei filosofi che giurano sull'esistenza di un gene della moralità.

Esisterebbe anche il gene dell'egoismo, ovviamente, in quanto l'amore di sé è condizione essenziale per la sopravvivenza individuale. Quindi anche l'egoista più o meno razionale sarebbe un prodotto dell'evoluzione della specie. Sembra dunque che ogni individuo possa essere sia egoista che cooperatore. In certe circostanze prevarrebbe il primo tipo di comportamento, in altre il secondo. In certi individui sarebbe più forte il primo, in altri il secondo. D'altra parte è noto che, mentre l'azione collettiva predomina in qualsiasi società coesa e ben organizzata, ci sono contesti sociali, come le aste competitive, le contrattazioni finanziarie e i mercati di beni privati, in cui prevalgono i comportamenti egoisti.

Ora, l'ipotesi del gene della moralità è molto bella, ma è del tutto superflua nella spiegazione della predisposizione individuale alla cooperazione. E perciò può essere eliminata con il rasoio di Occam. Come ho spiegato nel capitolo precedente, esiste una spiegazione più semplice, e si chiama "socializzazione", che è anche un fenomeno facilmente osservabile. Gli esseri umani sono sottoposti a pressanti processi di apprendimento sociale sin dalla nascita. Questi processi, che sono particolarmente efficaci su individui in giovane età e che continuano in una certa misura per tutta la vita, servono precisamente a indurre gli individui a internalizzare le norme e i valori sociali prevalenti in una data comunità. I genitori, gli insegnanti, le persone autorevoli, ma anche i pari, sono costantemente impegnati a insegnare agli individui come ci si deve comportare in società, in cosa si deve credere e come si deve costruire la propria identità sociale. Lo fanno con le narrazioni e gli esempi prima ancora che con i premi e le punizioni. Cioè gli individui tendono a far proprie le credenze prevalenti non sulla base di calcoli razionali di vantaggi e svantaggi, bensì semplicemente perché le percepiscono quali fondamenti della realtà sociale in cui vivono e quindi della propria identità sociale.

In conclusione, ogni società è dotata di norme che favoriscono la cooperazione, norme che la maggior parte degli individui ha assimilato e fatto proprie. Per questo la partecipazione all'azione collettiva è normale. Sto parlando di un'azione collettiva che contribuisce alla coesione e al buon funzionamento di un sistema sociale in condizioni di normalità appunto. È quella che chiamo "azione collettiva ordinaria". La sua attivazione è funzionale anche alla buona integrazione dell'individuo nel sistema.

Esiste però una preconditione psicologica per la partecipazione all'azione collettiva ordinaria: *che gli individui percepiscano la società come fonte di soddisfazione e come oggetto d'amore*. Le azioni

funzionali al mantenimento dell'ordine sociale mirano alla costruzione del *bene* collettivo. Perché un individuo dovrebbe collaborare se percepisse la società come un *male*, come fonte di sofferenza? Perché non potrebbe rifiutare i valori e le norme che ha appreso nel processo di socializzazione, visto che questo è sempre anche un processo d'individuazione costruito con azioni autonome?

Alienazione ed estraniamento

Per gran parte degli individui la società produce alienazione del lavoro. Il termine "alienazione" lo uso per descrivere una realtà oggettiva, quella della condizione che impedisce a un individuo di accedere alla piena soddisfazione dei bisogni eudemonici. È determinata da fattori istituzionali, economici e culturali.

Per i salariati la condizione *istituzionale* fondamentale è costituita dal contratto di lavoro, con il quale il lavoratore assume un obbligo di obbedienza verso un'impresa capitalistica. In tal modo questa ottiene la subordinazione del lavoratore e la sussunzione delle sue capacità produttive. Con la subordinazione il datore di lavoro acquisisce l'autorità necessaria per far eseguire le proprie decisioni. Con la sussunzione acquisisce la facoltà di usare le capacità lavorative come competenze di pertinenza dell'impresa, cosicché i prodotti del lavoro risultano essere prodotti dall'impresa e proprietà dell'impresa.

La condizione istituzionale del contratto di lavoro è quella che giustifica l'uso del termine "alienazione" nel senso giuridico di "cessione" o "vendita". L'alienazione è la condizione dell'individuo che ha rinunciato alla propria aspirazione all'autonomia assumendo un obbligo di obbedienza, lo stato dell'individuo che ha ceduto la propria libertà nel processo produttivo. Poi il termine può essere esteso alla negazione anche dei bisogni di creatività e socialità. Ho voluto chiarire questa accezione del termine per evitare di cadere nell'uso idealistico del concetto, uso secondo cui l'alienazione consisterebbe nella proiezione dello spirito fuori di se stesso nel momento in cui si oggettiva nella natura.

La principale condizione economica dell'alienazione è costituita dalla povertà. Il reddito di chi offre lavoro è normalmente così basso da impedire l'accumulo dei risparmi necessari per effettuare investimenti mirati alla creazione di un'attività autonoma. Il lavoratore è costretto ad accettare il lavoro subordinato dalla necessità di soddisfare i bisogni edonici essenziali. Poi il funzionamento dei mercati e la dinamica dei rapporti di forza tra le classi in un sistema in cui gli investimenti sono decisi dai capitalisti fanno sì che il salario non si allontani

da un livello prossimo alla sussistenza, cosicché l'accumulo di risparmi resta precluso alla maggior parte dei lavoratori.

La più importante condizione culturale è costituita dalle ideologie che mirano a convincere i lavoratori della normalità e della giustizia del loro stato. Possono essere ideologie generali, dei tipi che danno conto del contratto di lavoro come di: un contratto di compravendita di servizi lavorativi, con il quale i lavoratori venderebbero una merce invece che un obbligo di obbedienza; o di un accordo di collaborazione tra soggetti liberi e autonomi che condividerebbero alcuni interessi fondamentali spartendosi equamente il profitto dell'attività produttiva; o di un accordo di mandato con cui i lavoratori assumono il compito di conseguire, senza vincoli di autorità, scopi posti dal mandante. O possono essere ideologie locali, come quelle elaborate dagli uffici di relazioni umane delle grandi aziende, che mirano a indurre i lavoratori a far propria la "missione d'impresa" e ad accettare l'autorità quale espressione di un benevolo rapporto paternalista.

In forza del contratto di lavoro gli spazi di scelta del lavoratore nel processo produttivo si restringono, al limite si azzerano, poiché le scelte produttive sono effettuate dal capitalista. Il lavoratore non ha libertà nel processo produttivo, nel quale deve limitarsi a eseguire scelte fatte da altri. Inoltre, poiché gli scopi dell'azione lavorativa sono decisi dal capitalista, il lavoratore non può godere di una vera autonomia. Questa è l'*alienazione dell'autonomia*: il lavoratore salariato non è in grado di soddisfare il bisogno di autonomia.

La sussunzione delle capacità lavorative da parte dell'impresa fa sì che l'operaio non possa vivere l'attività come estrinsecazione della propria creatività, non essendo in grado di scegliere le tecniche e le pratiche lavorative né il tipo e la qualità del prodotto. Questa è l'*alienazione della creatività*. Assume due forme. La prima è l'alienazione nell'attività lavorativa: per il lavoratore la produzione non è creazione. La seconda è l'alienazione nel prodotto: il bene prodotto dal lavoratore non è una sua creazione.

Infine, il rapporto di autorità che si instaura nel processo produttivo consente al capitalista di creare delle gerarchie di controllo finalizzate alla dissuasione e alla punizione di eventuali pratiche di resistenza messe in atto dai lavoratori. La gerarchia di controllo genera dei rapporti organizzativi che impediscono l'instaurazione di relazioni sociali soddisfacenti tra i lavoratori. Questa è l'*alienazione della socialità*.

L'alienazione di un individuo in quanto donna è simile a quella che subisce un lavoratore salariato. Il contratto di matrimonio ha tradizionalmente costituito la condizione istituzionale fondamentale per la subordinazione della donna, in termini sostanzialmente non diversi dal contratto di lavoro: determinando una divisione familiare del lavoro

per cui la donna è relegata nel lavoro domestico, crea una dipendenza economica della casalinga che si risolve di fatto in un obbligo d'obbedienza nei confronti del marito, con la differenza che l'esercizio dell'autorità non è limitato da un orario di lavoro, ma si estende all'intera giornata "lavorativa". In queste condizioni, come ho spiegato nel primo capitolo, la donna si trova a vivere in un rapporto equivalente a quello di servitù se non di schiavitù.

In seguito alle rivoluzioni culturali e politiche verificatesi con l'illuminismo a partire dal Settecento, la donna comincia a essere considerata un soggetto capace di sottoscrivere autonomamente un contratto di matrimonio. Tuttavia anche nei più avanzati paesi europei e americani è perdurata a lungo la concezione del contratto di matrimonio come di un accordo di tipo asimmetrico: le controparti non godono degli stessi diritti e degli stessi doveri e al marito è riconosciuta una preminenza nella gestione e nella proprietà del patrimonio oltre che nell'esercizio dell'autorità sui figli e la moglie stessa.

Solo in tempi recentissimi le legislazioni di diversi paesi si sono evolute verso l'istituzione di un contratto di matrimonio simmetrico. Il che però non è sufficiente per evitare l'alienazione della donna. L'essenza del contratto sessuale, infatti, indipendentemente dalla forma legale del matrimonio, risiede nell'instaurazione di una divisione del lavoro in forza della quale la donna difficilmente può soddisfare i propri bisogni eudemonici. È vero che il diritto di famiglia nei paesi più avanzati, accoppiato a riforme legislative che hanno aperto alle donne l'esercizio di tutte le professioni, ha consentito a una parte di esse d'instaurare un rapporto paritario col marito. Ma si tratta di una piccola minoranza rispetto al popolo femminile globale, anche perché perfino nei casi di perfetta uguaglianza legale permangono quasi sempre le condizioni economiche e culturali della soggezione della donna. E ancora più piccola è la minoranza delle donne che riescono a costruire una propria vita autonoma e una vocazione professionale non alienante. Innanzitutto, la maggior parte di quelle che svolgono un'attività lavorativa fuori della famiglia lo fa con un lavoro salariato che è anch'esso alienante. In secondo luogo, quasi sempre i mariti restano prigionieri d'ideologie patriarcali che li portano a rifiutarsi di fare i lavori domestici, cosicché il lavoro extra-familiare delle donne non è sostitutivo di quello domestico, ma aggiuntivo.

Le condizioni culturali dell'alienazione femminile derivano dall'ideologia patriarcale che induce la donna a fare la casalinga e a costruire la propria identità sulla base della mistica della femminilità. Secondo i valori della società patriarcale, la donna sarebbe naturalmente predisposta a lavori di cura degli altri, dei figli, del marito, degli anziani. Non essendo considerata neanche molto intelligente, né forte

fisicamente e spiritualmente, sarebbe “naturalmente” adatta al lavoro domestico piuttosto che al lavoro creativo o alla politica. È in forza di tale ideologia che la donna è indotta ad accettare una divisione del lavoro col marito che la relega in casa, anche se la legislazione sul matrimonio le assegna gli stessi diritti e gli stessi doveri della controparte.

Il lavoro domestico è gratuito. Siccome il reddito familiare è normalmente guadagnato dal marito, la casalinga si trova a vivere in condizioni di dipendenza economica. Prima del matrimonio lo era dal padre; dopo, dal marito. Se, d'altra parte, la donna lavora anche fuori casa, la discriminazione salariale cui va normalmente soggetta non sempre le permette di acquisire una reale indipendenza economica dal marito. Tutto ciò fa sì che per la stragrande maggioranza delle donne non esiste la possibilità di liberarsi della soggezione economica al padre o al marito. Il matrimonio, asimmetrico di fatto, resta l'unica o la principale strada aperta per la ricerca della felicità, del benessere o della semplice sopravvivenza. Questa è la condizione economica dell'alienazione della donna.

Come per il lavoratore salariato, l'alienazione della donna assume innanzitutto le caratteristiche di alienazione dell'autonomia. Il lavoro domestico, compresa la cura delle persone care, è fortemente routinizzato e offre limitati spazi di libertà. È vero che per la maggior parte delle donne che hanno accettato volontariamente la divisione del lavoro matrimoniale, le decisioni nel processo lavorativo – come crescere i figli, come trastullare il marito, come gestire la casa, come truccarsi eccetera – sono prese autonomamente. Ma è chiaro che si tratta di una molto limitata autonomia adattiva. Normalmente la donna decide di fare quello che deve necessariamente fare e, avendo internalizzato la mistica della femminilità, lo decide autonomamente. Dunque per la donna l'alienazione dell'autonomia consiste prevalentemente nell'impedimento di fare cose diverse dal lavoro domestico.

D'altra parte anche l'alienazione della creatività deriva dal fatto che i lavori domestici e le cure familiari sono attività molto routinizzate, cosicché difficilmente la donna può usarle per una piena autorealizzazione. Certamente può sbizzarrirsi nell'arredare casa, nel vestirsi e truccarsi, nello sperimentare col Kama Sutra, sempre con il gradimento del marito. Ma è evidente che una vita impegnata nel realizzare una vocazione di casalinga-madre-moglie preclude alla donna un'infinità di potenziali forme di autorealizzazione nell'arte, nella scienza, nella politica eccetera. In questo caso l'alienazione assume soprattutto la forma di alienazione nell'attività lavorativa. È difficile che una donna, pur con tutta la buona volontà che può metterci, si autorealizzi pienamente nel preparare pranzo e cena. Forse non è presente, a differenza che nel lavoro salariato, l'alienazione dal prodotto, sempre che le

decisioni produttive siano prese in condizioni di autonomia (adattiva). E ciò perché, almeno nelle legislazioni moderne, non si verifica la sussunzione delle capacità lavorative da parte del marito: i beni prodotti dalla casalinga non sono legalmente considerati proprietà della controparte. Dico “forse” perché, data la routinizzazione del processo lavorativo e i forti condizionamenti culturali nella scelta del prodotto, la casalinga difficilmente può considerarsi la genuina artefice della forma dei beni che produce.

Infine la relegazione della donna nella sfera delle attività domestiche determina una situazione di alienazione della socialità. Il lavoro domestico è un lavoro solitario. I rapporti sociali esterni alla famiglia sono mediati dal marito, sia nelle scelte politiche e culturali sia nelle scelte professionali. Certo, nel mondo moderno la moglie ha voce in capitolo su dove andare in vacanza o al cinema. Ma dato che dedica gran parte del proprio tempo ad attività interne alla casa, e dato che in questo modo è ostacolata la formazione di un autonomo orientamento culturale e politico, i rapporti sociali esterni alla famiglia restano in sostanza dominati dalle scelte del marito¹⁷.

Per passare ora alle ricadute soggettive dell’alienazione, devo ricordare che la pienezza eudemonica degli individui emerge dallo svolgimento di attività in cui essi riescono a sviluppare la propria personalità, a realizzare il proprio potenziale creativo, a costruire la propria autostima, ad agire in autonomia, a impegnarsi in relazioni sociali cordiali. Uso il termine “pienezza” per distinguere questo tipo di stato emotivo da quello generato dalle esperienze edoniche, per il quale uso il termine “soddisfazione”. La pienezza eudemonica è uno stato emotivo consistente nel senso di autorealizzazione esperito in un’attività creativa svolta in condizioni di autonomia personale e cooperazione solidale. La pienezza eudemonica è ostacolata dallo svolgimento di attività lavorative in condizione di alienazione. Definirò “scontento eudemonico” la condizione psicologica con cui il lavoratore salariato o la donna oppressa vivono la condizione di alienazione. È una disposizione emozionale di disagio che può generare ansia o angoscia. Per la precisione, si articola in due tipi di emozione: un senso di estraniamento nei confronti dell’attività che si svolge e uno di risentimento nei confronti delle persone che esercitano l’autorità oppure del sistema istituzionale che gliela attribuisce.

¹⁷ Nelle famiglie più ricche, in cui la moglie può delegare parte del lavoro domestico a una collaboratrice familiare, aumentano le possibilità di frequentazioni sociali esterne, nel circolo del bridge, nella cerchia delle madri, nel giro delle pettegole, nella parrocchia. Dati i condizionamenti culturali, anche queste forme di socialità restano sostanzialmente alienate e limitanti.

Tali emozioni sono suscitate innanzitutto dall'esperienza di un lavoro la cui estrinsecazione non è decisa dal lavoratore o la lavoratrice. Gli individui che non hanno voce in capitolo nella scelta delle pratiche produttive, delle norme, delle tecniche, del tipo e della qualità del prodotto non riescono a percepire il lavoro come un'attività in cui esprimono la propria personalità e la propria creatività, e non lo sentono intrinsecamente appagante. Si genera così uno scontento da estraniamento nel processo lavorativo e nel prodotto.

Inoltre, la perdita di libertà di scelta conseguente alla sottoscrizione di un contratto di lavoro o di matrimonio, viene vissuta nel processo produttivo come una condizione di assoggettamento a un'autorità personale (il capitalista, il capo, il marito) o impersonale (le istituzioni). L'attività lavorativa viene percepita come intrinsecamente non autonoma oppure come limitatamente autonoma. Il che genera uno scontento da estraniamento che si manifesta in un senso di oppressione, oltre che in un risentimento nei confronti di chi controlla il processo ed esercita l'oppressione.

Le tre forme di scontento fanno sì che il soggetto oppresso viva la propria attività come insensata e percepisca il lavoro come fatica e sacrificio. Invece in un'attività intrinsecamente gratificante e autonoma lo sforzo viene percepito non come sofferenza, bensì come l'impegno necessario al superamento degli ostacoli che la materia pone alla realizzazione delle decisioni creative. Ciò si vede chiaramente nell'attività di un artista, un professionista, uno scienziato o un artigiano. Alcune attività possono essere anche molto pesanti (si pensi a quelle di uno scultore o di un archeologo), ma l'artefice, se non è estraniato, le sopporta bene, a volte gioiosamente. È difficile che questo accada a chi è costretto a una catena di montaggio o alle faccende domestiche.

In conclusione, sembrerebbe che almeno gli individui che si guadagnano da vivere facendo lavori alienanti non abbiano buoni motivi per considerare la società un oggetto d'amore, una fonte di gratificazione e di felicità. E siccome il benessere soggettivo è una condizione necessaria per indurre gli individui alla cooperazione nelle azioni collettive ordinarie e all'integrazione nella società, resta aperta la questione: perché la grande maggioranza degli individui coopera?

I congegni difensivi

Nel capitolo 4 ho esposto la teoria delle emozioni quali fattori del comportamento ragionevole. Ho spiegato come le emozioni scatenate da un oggetto possono indurre un determinato impulso ad agire. Ho sostenuto

che l'innalzamento di un'emozione alla sfera cognitiva può trasformarla in sentimento e generare un comportamento ragionevole in cui l'oggetto si tramuta in credenza, la valenza dell'affezione in motivazione dell'azione e l'impulso in intenzione.

Il fatto è che nei casi di emozioni riducibili allo scontento eudemonico questo trascendimento cognitivo diventa estremamente difficile. Le emozioni da estraniamento hanno valenza negativa, quindi ciò che possono indurre sarebbe un impulso a fuggire, a evitare l'esperienza sconcertante, oppure a ribellarsi. Senonché il lavoro del salariato e quello della casalinga sono necessari per la loro sopravvivenza, e difficilmente possono essere evitati. Si pongono due problemi: 1) Perché il soggetto decide di continuare la relazione alienante nonostante il risentimento che provoca? 2) Cosa può fare per gestire lo scontento causato dal lavoro alienato?

Ho già in parte risposto alla prima domanda. In forza dei processi di socializzazione gli individui assimilano le credenze relative alle norme e ai valori dominanti nella società in cui vivono, e percepiscono come colpevolmente trasgressive le ribellioni. Perciò sono predisposti a convivere con lo scontento eudemonico e ad adeguarsi alle istituzioni che generano la loro alienazione. Dico "predisposti", non "consapevolmente disposti". Si tratta di una predisposizione culturale generale alla *sopportazione* dell'estraniamento e alla *repressione* del risentimento. Ma come fa tale predisposizione a bloccare le reazioni aggressive? Perché il lavoratore salariato non esplose aggredendo il padrone, non sabotò la produzione, o non si licenzia, e perché la moglie infelice normalmente non divorzia? La risposta a queste domande è semplice ed è: perché hanno *paura* – hanno paura delle conseguenze della trasgressione. Nel lavoro salariato e nel lavoro domestico la paura è l'emozione che induce a sottomettersi a un'autorità oppressiva e a reprimere la rabbia. Un'emozione, la paura, serve a tenere a bada l'altra, il risentimento.

Ma può un individuo normale continuare a rispettare le norme e a partecipare volontariamente alle azioni collettive ordinarie vivendo in condizioni di scontento permanente? Per continuare a cooperare nella società deve convincersi di essere soddisfatto della società. A tal fine deve attivare un qualche processo psicologico per allontanare le emozioni negative dalla coscienza, ovvero per deformare la percezione dell'oggetto, della valenza e dell'impulso emozionali così da generare credenze, motivazioni e intenzioni compatibili con la sopportazione del lavoro alienato. In altri termini, deve attivare un *congegno difensivo*.

I meccanismi di difesa sono stati ampiamente studiati nella psicanalisi e nella psicologia clinica per spiegare certi comportamenti disturbati o borderline. Tipicamente sono visti come reazioni psichiche a

eventi traumatici verificatisi soprattutto nell'infanzia, reazioni che contribuiscono alla formazione del carattere dell'adulto. Spesso sono disadattivi, in quanto inducono comportamenti che ostacolano una buona interazione con l'ambiente in cui l'individuo agisce, ma in alcuni casi possono essere adattivi.

Qui, traendo ispirazione dalla teoria dei meccanismi di difesa e sottraendola al quadro diagnostico delle patologie, cercherò di definire alcuni espedienti psicologici che vengono spesso usati da individui sani per sostenere l'adattamento lavorativo evitando di portare alla coscienza le emozioni negative generate dall'alienazione. Ne esporrò solo alcuni, quelli che mi sembrano i più diffusi. Certi congegni portano a un'accettazione più o meno inconsapevole delle condizioni di lavoro, altri generano varie forme di larvata resistenza. Mi concentrerò inizialmente sull'estraniamento nel bisogno di autonomia.

Tra i più diffusi congegni difensivi rientra l'*idealizzazione*, con cui un soggetto proietta su un'altra persona un qualche carattere di perfezione che è più una caratteristica desiderata dal soggetto alienato che una dote reale di quella persona. Il soggetto sviluppa un'elevata considerazione nei confronti dell'oggetto idealizzato e, se questi è un padrone, accetta di lavorare ai suoi ordini di buon grado. Così l'estraniamento nel bisogno di autonomia viene arginata. Tale congegno può essere attivato in una struttura gerarchica dove i gregari costruiscono l'autorevolezza dei capi con la propria sottomissione volontaria, ad esempio in una impresa in cui il padrone viene visto come un padre benevolo o un manager efficiente. Nel rapporto di coppia viene attivato con l'innamoramento, una forma d'idealizzazione che attribuisce al partner caratteri di perfezione e bontà che giustificano la dedizione.

Spesso l'idealizzazione è associata all'*internalizzazione*, con la quale il soggetto alienato assume dentro di sé caratteristiche dell'oggetto idealizzato, come quando il gregario o l'innamorata sviluppano predisposizioni e predilezioni appartenenti al capo o al compagno amato e tendono a comportarsi come loro. Se è internalizzazione dell'aggressore, il risentimento nei suoi confronti viene tenuto a bada con comportamenti che imitano la sua aggressività proiettandola su soggetti terzi. Questo congegno agisce talvolta nel rapporto di coppia, specialmente nei casi in cui il marito è particolarmente autoritario nei confronti della moglie e dei figli. Lei, per difendersi dall'angoscia, solidarizza con lui, come nella sindrome di Stoccolma, e diventa a sua volta autoritaria con i figli e rabbiosa con le persone esterne alla coppia. Oppure il congegno può agire in un'impresa in cui i dipendenti sviluppano una solidarietà interna all'organizzazione insieme a una certa ostilità verso i suoi concorrenti. Per mezzo dell'internalizzazione gli individui possono riuscire a tenere a bada l'estraniamento e considerarsi

più o meno soddisfatti della propria condizione.

Il concetto di “internalizzazione” l’ho definito nel capitolo 4. Qui lo applico a un congegno difensivo con cui il soggetto sviluppa credenze per mezzo delle quali fa propri scopi, norme o valori determinati dall’oggetto idealizzato. Per la precisione, questo congegno può essere articolato nelle forme di “integrazione”, “identificazione” e “introiezione”, che esprimono gradi diversi d’internalizzazione. Con l’integrazione una persona assimila tutte e tre le condizioni dell’autonomia: scopi, norme e valori. In tal modo la sua attività alle dipendenze del padrone o del marito risulta essere caratterizzata da autonomia adattiva. Le cose che fa perché l’altro gliel’ha ordinate le vive come se le avesse decise lei, cioè sente che le avrebbe fatte volontariamente anche se non le fossero state ordinate. E spesso, soprattutto nel rapporto di coppia, l’altro non ha neanche bisogno di dare ordini. Con l’identificazione invece una persona assimila solo le norme e gli scopi, non i valori, nel qual caso il suo comportamento resta adattivamente autonomo sia pur in una forma più debole che nel caso precedente. Può sembrare una differenza irrilevante, ma non lo è. L’identificazione rende più facile innescare processi di liberazione, in quanto per attivare la ribellione non è necessario liberarsi anche dei valori che sostengono certe norme. Ancora più debole è l’internalizzazione che assume le caratteristiche dell’introiezione, con la quale una persona assume come proprie le norme ma non gli scopi dell’attività. In questo caso il comportamento è non autonomo, e il congegno difensivo non riesce a evitare il senso di estraniamento.

Un congegno difensivo che viene talvolta usato per tenere a bada il risentimento suscitato dall’estraniamento nella creatività è la *sublimazione*. Con essa l’impulso al rifiuto del lavoro alienato viene controllato accettando come propri gli scopi dell’attività posti dal padrone e arricchendo i propri fini con l’aggiunta d’intenzioni creative. Il lavoratore si convince che sta lavorando non solo per assicurarsi la sopravvivenza, ma anche per autorealizzarsi almeno in parte nella produzione dei beni. Il soggetto dominante viene incontro all’attivazione di questo congegno concedendo al soggetto dominato una limitata autonomia decisionale nel processo produttivo. A volte, per favorire la sublimazione, il capitalista si spinge fino a modificare l’organizzazione e i metodi di lavoro, concedendo job rotation, job enrichment e altre delizie del job design. I lavoratori che indulgono in tale tipo di difesa ricevono una certa soddisfazione dalla propria attività.

Possono anche arrivare a sviluppare una qualche forma di *vitalismo*, lavorando in modo convulso, rapido, frenetico, facendo poche pause e aumentando i ritmi oltre la media. Lo stacanovismo dell’operaio Massa nel film “La classe operaia va in paradiso” di Elio Petri rappresenta

poeticamente gli effetti di questo tipo di congegno difensivo. Il vitalismo può aggiungersi alla sublimazione quando le pratiche lavorative lo permettono. La sostituisce quando il lavoro è semplice e routinizzato come nel cottimo o nel lavoro domestico. Può riuscire ad attenuare lo scontento generato dal lavoro alienato costringendo l'individuo a concentrarsi sull'attività, così da evitare di riflettere sul senso di ciò che sta facendo e di pensare all'estraniamento e al risentimento. Simile al vitalismo è la *focalizzazione*, un congegno difensivo che viene attivato soprattutto quando il lavoratore è impegnato in attività complesse. In questo caso il soggetto si concentra su un qualche settore particolare o qualche mansione specifica. La circoscrizione dell'impegno lavorativo e la concentrazione nello svolgimento della mansione consentono di distogliere l'attenzione dalle emozioni negative.

Un ricorso più forte alle facoltà cognitive si ha con la *razionalizzazione*, mediante cui il soggetto alienato si costruisce delle ragioni più o meno fittizie per giustificare il proprio comportamento in modo da tenere a bada l'angoscia che potrebbe essere suscitata dal carattere estraniante di certe azioni. Elabora ipotesi e spiegazioni che gli consentono di evitare di rivolgere la propria attenzione al vero motivo delle azioni stesse. Tipico è il caso del capo che controlla i tempi degli altri lavoratori. Per svolgere bene il proprio lavoro deve fare la "carogna" con i sottoposti. Può razionalizzare il proprio comportamento pensando che le finalità dell'azienda – produrre il più possibile per massimizzare i profitti – sono legittime e quindi che bisogna vincere la resistenza dei dipendenti "lavativi". Può cercare di convincersi che i comportamenti vessatori verso i sottoposti sono giustificati dal desiderio di fare il loro bene, favorendo la profittabilità dell'impresa, la salvaguardia dei livelli occupazionali e qualche aumento di paga. La razionalizzazione passa per l'accettazione consapevole dei fini del padrone come propri. A differenza che con il congegno d'integrazione, in cui tale accettazione avviene con l'assimilazione inconscia dei valori e degli scopi del padrone, qui c'è un uso spregiudicato della ragione che consente al soggetto di deformare le proprie emozioni nel momento in cui le eleva alla sfera cognitiva. Invece di affrontare lo scontento che può essere suscitato dall'estraniamento (soprattutto nel bisogno di socialità, visto che i suoi rapporti con gli altri lavoratori sono improntati all'autoritarismo e alla vessazione), il soggetto si costruisce delle ragioni basate sulla svalutazione morale dei lavoratori sottoposti (tutti lavativi) e un apprezzamento o un'ammirazione per i superiori. Allo stesso modo, una donna che è vessata dal marito e che scarica il proprio risentimento picchiando i figli può convincersi che lo fa per il loro bene, a fini educativi, e che le vessazioni che lei stessa subisce sono giustificate dalla propria inettitudine e dalla propria sventatezza.

Talvolta l'idealizzazione, la razionalizzazione o l'internalizzazione sono associate allo *spostamento*, un congegno difensivo con cui i sentimenti di rancore, che non possono essere accettati se rivolti ai veri responsabili della frustrazione e al sistema politico che gli dà potere, vengono spostati su un oggetto sostitutivo. L'attivazione di questo congegno è resa possibile dall'accettazione dei valori dell'oggetto idealizzato. Ad esempio, il dipendente maltrattato dal padrone, invece di reagire aggressivamente nei suoi confronti, inghiotte il rospo, magari usando la razionalizzazione per giustificare la punizione o la lavata di testa, accumula il risentimento e poi, quando torna a casa, lo sposta scaricandolo sulla moglie, la quale a sua volta lo scarica sui figli, e questi infine lo scaricano sul gatto.

Negli aggregati sociali può accadere che i membri delle classi oppresse e sfruttate che abbiano internalizzato i valori delle classi dominanti e razionalizzato la propria accettazione di essi cerchino di scaricare l'odio di classe spostandolo su gruppi sociali che assumono il ruolo di capri espiatori. Così il lavoratore disoccupato o sottoccupato o precario o sottopagato, invece di rivoltarsi contro i capitalisti e le classi dirigenti, può prendersela con gli immigrati, che percepisce come coloro che mettono a rischio il suo posto di lavoro e lo costringono ad accettare paghe più basse e condizioni di lavoro più disumane. Con lo spostamento evita di pensare che sono proprio i capitalisti a trarre il massimo vantaggio dall'immigrazione usando i lavoratori immigrati per minimizzare il costo del lavoro, così generando forme di super-sfruttamento e super-alienazione che si estendono anche ai lavoratori nazionali.

La combinazione *internalizzazione-razionalizzazione-spostamento* gioca un ruolo importante nella formazione d'ideologie retrive e movimenti sociali reazionari – chouannerie, sanfedismo, fascismo, anti-semitismo eccetera – con i quali gruppi più o meno vasti d'individui frustrati e sfruttati sono indotti a lottare per gli interessi dei loro oppressori. La paura spinge questi individui a evitare di esprimere la propria rabbia contro le classi sociali dominanti e contro il sistema che ne serve gli interessi. Dopo di che, anche con l'aiuto di paladini di regime (giornalisti, preti e arruffapopolo vari) internalizzano i valori dei padroni elaborando delle pseudo-ragioni per crederci. Le credenze così acquisite vengono poi usate per individuare un nemico fittizio, in modo da scaricare su di esso la propria rabbia sociale con l'approvazione e l'incoraggiamento dei padroni e dei loro paladini.

I congegni difensivi esposti finora sono tutti basati su una qualche forma di distorsione cognitiva, e li chiamerò "meccanismi distorsivi": mirano a deformare le esperienze emotive negative nel momento in cui le elevano alla sfera cognitiva. Ce ne sono altri che cercano piuttosto

di ostruire l'accesso delle emozioni alla coscienza. Li chiamerò “meccanismi ostruttivi”.

Uno di questi è la *rimozione*, con la quale il soggetto semplicemente evita di portare alla coscienza emozioni e pensieri spiacevoli suscitati da esperienze avvilenti. Può essere attivata, per esempio, dall'operaio che è vessato dal capo. All'estraniamento che vive nello svolgimento delle proprie mansioni si aggiungerebbe un senso di risentimento scatenato dalla vessazione e dall'aumento del senso d'impotenza. Vorrebbe prendere a pugni quel capo, ma non può farlo perché ha paura delle conseguenze. Quindi nel momento in cui viene rimproverato o multato abbozza. Poi cercherà di dimenticare l'episodio prima possibile, rimuovendo sia il risentimento sia il senso d'impotenza causato dalla rinuncia a dargli sfogo. La rimozione viene usata soprattutto per fronteggiare degli specifici episodi ansiogeni.

Un congegno simile viene usato per tenere a bada lo scontento continuo emergente dall'attività alienata. È l'*isolamento*, con il quale la sfera cognitiva dell'agire, che è in funzione durante le operazioni lavorative, viene isolata dalla sfera emotiva. È il congegno usato da medici e chirurghi per non farsi condizionare emotivamente dalle sofferenze dei pazienti, una sorta di anestesia dell'io. Nel lavoro salariato in fabbrica questo congegno serve a tenere il lavoratore in condizioni di efficienza produttiva, inducendolo a concentrarsi sullo svolgimento delle pratiche di lavoro e ad anestetizzarsi dalle emozioni. L'operaio fa il suo lavoro correttamente e non sta a pensare troppo allo scontento che l'alienazione può suscitare in lui.

Un individuo che pratica l'isolamento nell'attività produttiva tende a compartimentalizzare la propria mente. Con la *compartimentalizzazione* il soggetto fa ricorso ai propri io multipli e impara ad attivarne uno particolare in qualche particolare circostanza, in cui disattiva gli altri. In una data situazione l'io che agisce non entra in contatto con quelli disattivati, per cui l'individuo non percepisce le eventuali contraddizioni delle sue diverse personalità. Così, il lavoratore che opera efficientemente in fabbrica anestetizzandosi dallo scontento eudemonico, quando esce di lì può attivare un altro io – poniamo, uno rivendicativo – con il quale cerca di organizzare lotte sindacali. L'io rivendicativo che agisce durante uno sciopero non ha bisogno d'isolare la coscienza dalle emozioni suscitate dall'estraniamento, e le può trasformare in sentimenti di odio di classe. Questi sentimenti danno motivazioni all'agire politico. Allo stesso modo, una donna che svolge bene il proprio lavoro domestico e di cura dei figli anestetizzando la mente dallo scontento, può attivare un io più consapevole quando s'incontra con le compagne in un gruppo di autocoscienza femminista o in una manifestazione di “non una di meno”. La compartimentalizzazione

permette a due condizioni psichiche confliggenti di non creare grossi sensi di colpa o di vergogna, e di tenere a bada lo stato d'ansia che potrebbe compromettere l'efficienza del lavoro. Comporta che le emozioni siano potenzialmente accessibili alla coscienza in qualsiasi momento, ma che siano ignorate da un certo io in particolari circostanze, per poi essere accolte e trasformate da un altro io in circostanze diverse.

Infine c'è un congegno difensivo che è forse il più diffuso e che chiamerò *resistenza passiva*. È simile al meccanismo che gli psicologi definiscono "aggressione passiva". Il lavoratore che non può esprimere il proprio risentimento con azioni consapevolmente aggressive, può però farlo inconsapevolmente con azioni improprie e atti mancati che ridimensionano l'autorità dei capi e dei padroni, o almeno i suoi effetti, riducendone l'efficacia produttiva. Ad esempio, può praticare una qualche forma di rallentamento dell'attività, di danneggiamento del prodotto o dei mezzi di produzione, di ostruzione del lavoro degli altri, perfino di autolesionismo (come accade all'operaio Massa in quel film di Petri). Questo tipo di comportamento consente di scaricare un po' di risentimento e in tal modo può riuscire ad alleviare lo scontento.

Se poi la resistenza il lavoratore la fa consapevolmente e conoscendone i rischi, allora vuol dire che sta rinunciando ai congegni difensivi, si sta mettendo sulla strada della presa di coscienza dell'alienazione e dello sfruttamento e si sta preparando ad azioni più dirimpenti. Lo scontento eudemonico non viene più anestetizzato, il risentimento non viene più represso, l'ansia e l'angoscia vengono sopportate e quasi covate quali forze motivanti per azioni più rivoluzionarie.

Con l'attivazione dei congegni difensivi le emozioni di estraniamento non vengono annullate, perché l'alienazione resta, ma sono mantenute in uno stato latente, come un acufene che è ossessionante se ci si fa attenzione ma che non si sente se non ci si pensa. È uno *scontento latente*, nel senso che resta al livello emotivo senza raggiungere le facoltà cognitive. Questo stato è la condizione in cui si trovano normalmente gran parte dei lavoratori e delle donne. Però quando la normalità viene rotta, lo scontento può diventare manifesto. Allora le emozioni possono venire elevate alla sfera cognitiva e possono generare quei comportamenti che rendono possibile l'attivazione di movimenti collettivi di liberazione.

Gli stati d'animo

Definisco "frustrazione" l'insieme di scontento eudemonico e insoddisfazione edonica. L'opposto della frustrazione lo chiamo "appagamento". È

l'insieme della soddisfazione edonica e della pienezza eudemonica, uno stato emotivo con valenza positiva. La frustrazione e l'appagamento sono causati da specifici episodi emozionali, ad esempio: il disappunto scatenato dall'impossibilità di acquistare un particolare bene di consumo molto ambito oppure l'orgoglio suscitato da un encomio dei colleghi di lavoro.

L'esperienza di frustrazione/appagamento può essere inconscia o consapevole. Spesso la frustrazione resta al livello inconscio, sia a causa della spiacevolezza dell'affezione suscitata da emozioni negative sia a causa della necessità di reprimere i sensi di risentimento ad esse associati. Tuttavia, che sia inconscia o consapevole, tende a produrre degli stati emotivi più profondi e duraturi delle emozioni: gli *stati d'animo* o *umori*. Per certi aspetti gli stati d'animo sono simili alle emozioni e ai sentimenti dai quali possono essere innescati, ma se ne differenziano per le seguenti caratteristiche:

- *Stabilità*, tendono a persistere quando l'innescamento viene meno;
- *Lunga durata*, durano abbastanza a lungo, giorni, mesi, perfino anni;
- *A-causalità*, non sono normalmente associati a uno specifico oggetto o una specifica credenza;
- *Non-intenzionalità*, non sono normalmente associati a uno specifico impulso o una specifica intenzione.

L'innescamento di uno stato d'animo ad opera di un'emozione può avvenire con un certo ritardo e in modo inconscio, per cui può non essere facile riconoscerlo. Ad esempio, ieri ho ricevuto una critica malevola a un mio lavoro. Lì per lì ho reagito con rabbia. Poi ho represso l'emozione, ma stamani mi sono svegliato un po' demoralizzato senza sapere perché.

Probabilmente gli stati d'animo si articolano lungo una scala di affezione in cui valenza ed eccitazione variano in modo continuo. Però il linguaggio comune tende a classificarli in modo discreto. Ecco, per fare degli esempi, una lista di stati d'animo positivi elencati per ordine decrescente di valenza: estasi, euforia, entusiasmo, gioia, esaltazione, letizia, allegria, calma. Ed ecco un elenco di stati d'animo negativi: indifferenza, noia, apatia, indolenza, confusione, cupezza, scontroosità, malinconia, ansietà, tristezza, angoscia. Gli stati d'animo con valenza positiva tendono ad associare piacere e alta eccitazione, mentre quelli con valenza negativa tendono ad associare dispiacere e bassa eccitazione.

Gli stati d'animo influenzano il modo in cui l'individuo valuta se stesso e gli altri e il modo in cui si atteggia verso se stesso e gli altri. Gli umori positivi generano valutazioni ottimistiche, inducendo l'individuo a innalzare la propria autostima e la fiducia negli altri. L'ottimismo fa sì che il soggetto si aspetti il successo nelle proprie azioni e

l'approvazione da parte delle persone con cui interagisce. Inoltre gli stati d'animo positivi predispongono l'individuo all'attivismo, cioè a impegnarsi intensamente nelle proprie azioni e a cercare di mobilitare energicamente l'ambiente sociale in cui opera. Gli stati d'animo negativi influenzano l'individuo nel modo opposto, inducendo pessimismo, bassa autostima e scarsa fiducia negli altri, oltre che passivismo, apatia nelle azioni e basso coinvolgimento nelle interazioni sociali.

Ora è giunto il momento di mettere in evidenza due fenomeni cui finora ho solo accennato. Il primo riguarda la bidimensionalità delle emozioni suscitate dalle interazioni sociali. Il secondo riguarda la paura che è spesso associata agli impulsi aggressivi suscitati da emozioni negative. Questi fenomeni sono importanti perché si ripercuotono in modo decisivo sugli stati d'animo.

Le emozioni causate da interazioni sociali sono caratterizzate da una certa duplicità in quanto suscitano sia impulsi orientati a se stessi sia impulsi orientati agli altri. Ad esempio, il rimprovero di un capo può attivare in me, da una parte, un senso d'inadeguatezza e l'impulso a svalutare la mia attività, dall'altra, un risentimento verso il capo e l'impulso ad aggredirlo. Se le due emozioni – senso d'inadeguatezza e risentimento – sono suscitate da un unico induttore (in questo caso, il rimprovero del capo) si possono considerare come un'unica emozione caratterizzata da due dimensioni, che chiamerò “dimensione personale” e “dimensione sociale”. La prima si risolve in atteggiamenti di approvazione o rifiuto di se stessi; la seconda, in propensioni di simpatia o antipatia verso gli altri. Sia la dimensione personale che quella sociale sono associate a valenze che tendono ad avere lo stesso segno. Per restare all'esempio appena fatto, sia il senso d'inadeguatezza che il risentimento hanno valenza negativa, entrambi suscitano dispiacere. Possono avere però diversa intensità. Il senso d'inadeguatezza può suscitare un leggero dispiacere, mentre il risentimento può suscitare uno piuttosto forte. Inoltre le due dimensioni possono essere diverse per lo stato di eccitazione, che potrebbe essere basso per il senso d'inadeguatezza e alto per il risentimento.

Le emozioni positive possono innescare stati d'animo positivi, di espansività, buonumore, allegria, letizia, che servono a sostenere la cooperazione sociale per periodi più lunghi di quelli in cui perdura una specifica emozione. Per di più, la fattiva cooperazione sociale di un individuo può contribuire a spingere le persone con cui interagisce a reagire a loro volta in modo cooperativo e simpatetico, così da generare altri induttori che danno all'individuo stesso nuove emozioni positive. In questo modo si attiva un circolo virtuoso di gratificazione soggettiva e cooperazione sociale che può durare abbastanza a lungo. Un apprezzamento da parte dei miei colleghi per un lavoro che ho fatto bene in

un'attività produttiva collettiva può innescare uno stato d'animo di espansività e buonumore, rendendomi ottimista e spingendomi all'attivismo. M'induce a dare il meglio di me nel lavoro collettivo e a persistere nella cooperazione, anche offrendo a mia volta gratificazioni ai colleghi che lavorano e collaborano bene. Le emozioni positive si moltiplicano e gli stati d'animo positivi si diffondono predisponendo alla cooperazione tutti coloro che partecipano a un'azione.

In questi casi è facile che l'emozione venga portata a livello di coscienza, che passi dal piano emotivo a quello cognitivo. Così mi posso formare delle credenze sull'oggetto induttore elaborando informazioni in modo razionale. Ad esempio posso pensare che i colleghi con cui collaboro in una cooperativa condividono valori e norme e costituiscono una squadra creata volontariamente per perseguire uno scopo comune. L'impulso ad agire in modo collaborativo sotto la spinta della simpatia lo elaboro trasformandolo nell'intenzione di perseguire lo scopo sociale. Infine la valenza e l'eccitazione associate all'emozione le trasformo nella motivazione ad agire volontariamente con la squadra.

L'altro fenomeno che merita di essere posto in evidenza riguarda i motivi per cui gli impulsi ad agire aggressivamente nei confronti dell'induttore vengono spesso repressi. Tali impulsi sono in genere attivati dall'esperienza sociale negativa che sta alla base di una certa emozione e della rabbia che suscita. Quando vedo che il mio vicino si è comprato una Maserati mentre io non posso permettermi che una Dacia, mi verrebbe voglia di gettargli una bomba Molotov nel garage. Quando una donna è maltrattata dal marito, potrebbe voler rovesciargli la pentola della pasta addosso. Ma normalmente gli individui desistono dal dar corso a questi impulsi.

In diverse situazioni l'espressione della rabbia può svolgere un ruolo positivo nel mantenimento dell'equilibrio psichico dell'individuo, la sua manifestazione verso l'esterno potendo aiutarlo a scaricare le tensioni. Il problema è che in una società gerarchizzata l'esternazione della rabbia è normalmente consentita a individui che godono di un certo potere, ed è consentita soprattutto se orientata verso individui collocati in posizioni gerarchicamente subordinate. E in molti di tali casi è considerata come un fatto socialmente positivo oltre che lecito. Il capo che fa una sfuriata verso i subordinati consolida il proprio potere e potrebbe far aumentare l'efficienza della squadra.

I subordinati che subiscono queste vessazioni non possono a loro volta reagire rabbiosamente verso i superiori. La gran parte degli individui desiste dal dare sfogo agli impulsi rabbiosi. La gran parte degli individui infatti si trova in posizioni di subordine nelle gerarchie sociali. Ciò che li costringe a desistere dalla reazione aggressiva è la *paura*. E può trattarsi di paura di essere sanzionati, paura di perdere il

posto di lavoro e addirittura paura di essere considerati dei reprobri. Ci tornerò sopra più dettagliatamente nel prossimo capitolo. In forza della paura le emozioni negative vengono allontanate dalla coscienza e la rabbia viene repressa. L'individuo attiva un qualche tipo di congegno difensivo e si convince che le cose vanno più o meno bene. L'emozione non diventa un consapevole sentimento. Resta però l'affezione negativa, che diventa latente e può andare a innescare uno stato d'animo con affezione simile. Il soggetto può ritrovarsi in un umore cupo, scontroso, malinconico, angosciato, senza rendersi conto che c'è entrato a causa dell'acquisto della Maserati del vicino o della prevaricazione del marito.

L'individuo che sviluppa rabbia verso le persone che ritiene responsabili della propria frustrazione o verso il sistema di cui tali persone sono esponenti viene a trovarsi in una situazione di ambivalenza emotiva. Da una parte è imbevuto di attitudini benevole verso la società, cioè verso la specifica organizzazione di cui fa parte e verso il più vasto sistema in cui questa è inserita. Per dirlo con gli psicanalisti, tende a percepire la società come un oggetto totale d'amore. Da essa riceve nutrimento fisico e spirituale, soddisfazione edonica, affetti eccetera. Non solo, ma internalizzandone le credenze, ha costruito tramite essa la propria personalità e la propria identità sociale. Dall'altra parte però, le emozioni negative che sono spesso causate da soggetti ed eventi sociali avversi spingono l'individuo a sviluppare rabbia verso di essi e verso la società di cui fanno parte. Per dirlo sempre con gli psicanalisti, l'individuo è spesso dominato da un ambivalente sentimento di amore e odio verso la società.

In tali condizioni la frustrazione può trasformarsi in depressione. Un ruolo importante in questa trasformazione lo giocano il senso di colpa e il senso d'impotenza, due emozioni che emergono quando l'individuo cerca di fronteggiare le emozioni negative per uscire dall'ambivalenza. Il senso di colpa genera depressione quando l'individuo rimuove la rabbia dalla coscienza attribuendo a se stesso la responsabilità per gli eventi che hanno causato un'affezione negativa, e quindi si sente meritevole della propria sofferenza. Il senso d'impotenza invece genera depressione quando l'individuo diventa consapevole della propria rabbia ma, nella convinzione di non poter fare nulla per modificare la situazione che l'ha indotta, è incapace di darle uno sfogo, e quindi più che rimuoverla inconsciamente la reprime consciamente. Del senso d'impotenza dirò qualcosa nel prossimo capitolo, in cui tratterò dei modi in cui la frustrazione latente può diventare cosciente. Per ora affronterò il meccanismo depressivo associato allo sviluppo del senso di colpa.

La paura spinge l'individuo a evitare di prendere coscienza degli

impulsi aggressivi e distruttivi. La dimensione sociale dell'emozione scatenante viene meno, perché l'individuo evita di attribuire agli altri la responsabilità della propria sofferenza. La dimensione personale invece viene esaltata in quanto la responsabilità, se non è attribuibile agli altri, non può esserlo che all'individuo stesso. Nella misura in cui condivide i valori e le norme della società di cui fa parte, l'individuo tende a ritenere validi gli induttori delle proprie emozioni negative e ad attribuirne a se stesso la responsabilità. L'attribuzione interna sta alla base del senso di colpa. L'individuo sente il bisogno di punirsi per la propria colpa, cosicché l'energia distruttiva della rabbia rimossa la riversa su se stesso e la fa diventare auto-distruttiva. La valenza negativa dell'emozione scatenante si trasforma nell'amarezza dell'umore nero. In sintesi: la paura, costringendo l'individuo a rimuovere la rabbia sociale con qualche congegno difensivo, gli causa quel senso di colpa che lo spinge verso durevoli stati d'animo di depressione o abbattimento.

Prima ho osservato che le emozioni positive tendono ad attivare dei circoli virtuosi di cooperazione sociale e gratificazione individuale. Ciò accade perché gli stati d'animo che innescano predispongono l'individuo all'ottimismo e all'attivismo, al piacere dell'azione e all'uso dell'eccitazione per motivarla. Ebbene, con le emozioni negative accade l'opposto: viene attivato un circolo vizioso di rifiuto della collaborazione sociale e d'inclinazione all'autolesionismo individuale. Gli umori negativi innescati da questo tipo di emozioni predispongono l'individuo al pessimismo. Se non ha motivo di sperare in un miglioramento delle proprie relazioni sociali e in un ritorno di piacere dalla loro pratica, l'individuo che soffre tende a ritirarsi in se stesso e a rifiutare la partecipazione attiva ed entusiasta alle relazioni sociali. Tende ad accettare passivamente quelle in cui si trova coinvolto e a svolgere la propria attività in modo più o meno indolente, cosa tanto più facile in quanto il grado di eccitazione associato a un umore negativo è piuttosto basso. Il pessimismo degli umori neri genera passivismo. Ciò fa sì che le persone con cui l'individuo interagisce siano indotte a valutare negativamente il suo contributo all'azione collettiva e quindi a trasmettergli messaggi di biasimo. Il che scatena nuove emozioni negative e spinge l'individuo stesso a persistere con il pessimismo e il passivismo e a insistere nella collaborazione riluttante.

Questo tipo di circolo vizioso si forma frequentemente nei sistemi sociali in cui i lavoratori sono sfruttati e alienati. I lavoratori dipendenti tendono a vivere il rapporto di lavoro e la stessa attività lavorativa non come fonti di autorealizzazione bensì come cause di scontento. Inoltre tendono a fare confronti sociali nella sfera del consumo e del guadagno del reddito, confronti che generano insoddisfazione. Sia nel lavoro che nel consumo questi individui devono fronteggiare continuamente

emozioni negative e quindi la necessità di reprimere la rabbia. Di conseguenza tendono a sviluppare sensi di colpa e a precipitare in stati d'animo depressi che li spingono a lavorare senza entusiasmo e a interagire con i colleghi e i vicini in modo scarsamente collaborativo.

In conclusione, si può dire che non sono le specifiche emozioni vissute di momento in momento a sostenere l'esperienza continuata di frustrazione o appagamento di un individuo. Sono gli stati d'animo. L'ipotesi di una condizione di frustrazione latente come esperienza tipica degli individui appartenenti alle classi subalterne può ora essere espressa nella tesi secondo cui questi individui si ritrovano a vivere molti dei loro giorni in uno stato d'animo sconfortato, sfiduciato, depresso. Però i congegni difensivi attivati in funzione della lotta per la sopravvivenza inducono gli individui a convincersi di vivere in uno stato di moderato benessere soggettivo, come spiegherò nella prossima sezione. Così la frustrazione di fondo resta latente, e gli individui possono continuare a partecipare alle azioni collettive ordinarie anche in una società in cui vivono in stato di alienazione.

Il benessere soggettivo

Lo scontento da estraniamento nel lavoro è un problema per le imprese, perché spesso tende a ridurre il rendimento. La ricerca empirica ha dimostrato che i lavoratori più soddisfatti sono meno assenteisti, più leali, più obbedienti, in definitiva più produttivi. In seguito alle lotte operaie che hanno sfidato il capitale in tutti i paesi capitalistici avanzati negli anni '60 e '70 del Novecento, si è capito che gli scioperanti lottavano non solo contro i bassi salari, i lunghi orari lavorativi, i ritmi eccessivi, i cottimi e gli straordinari, ma anche contro l'estraniamento nel lavoro, e che le lotte condotte in fabbrica con gli scioperi a gatto selvaggio e a scacchiera, i picchettaggi e i sabotaggi, erano anche un modo di ribellarsi contro l'alienazione.

Gli psicologi sono stati messi al lavoro per capire come fronteggiare il problema. Ne è seguito un profluvio di ricerche le quali, mentre dimostravano che esiste una moderata correlazione positiva tra produttività e soddisfazione sul lavoro, cercavano di misurare questo tipo di soddisfazione e d'individuare i fattori da cui dipende. Sono stati elaborati concetti come quello di "benessere soggettivo nel lavoro" o "soddisfazione nel lavoro" e simili. Poi tale tipo di soddisfazione è stato misurato in relazione ad alcune caratteristiche dell'attività lavorativa.

Particolarmente interessante è la teoria delle job characteristics, che individua cinque fattori misurabili di benessere soggettivo nel lavoro:

- *Autonomia*, il grado di discrezionalità detenuta da un lavoratore nello svolgimento dei propri compiti;
- *Varietà* delle mansioni, il grado in cui un certo lavoro richiede l'impiego di una pluralità di abilità e competenze;
- *Identità* del compito, il grado in cui il lavoratore svolge attività produttive su un prodotto che può identificare come propria creazione;
- *Rilevanza* del compito, il grado in cui il lavoro di un individuo influenza quello degli altri lavoratori;
- *Feedback* lavorativo, il grado in cui il lavoratore riceve informazioni sull'efficacia del proprio lavoro.

È facile riconoscere nella teoria suggestioni provenienti dalla ricerca di Maslow e prefiguranti quella di Deci e Ryan, in sostanza un'evocazione dei tre bisogni eudemonici fondamentali: autonomia, creatività e socialità. Guarda caso, si è scoperto che la soddisfazione nel lavoro aumenta all'aumentare della misura in cui queste caratteristiche sono presenti.

È emerso un fatto che non avrebbe dovuto essere inatteso, e cioè che i gradi più elevati di soddisfazione si riscontrano tra certe categorie di lavoratori – autonomi, artigiani, professionisti, ingegneri, avvocati, eccetera – in cui l'alienazione è meno forte o del tutto assente. Invece non si sono rilevati alti livelli di soddisfazione tra i lavoratori dipendenti. Comunque molte imprese negli anni '70 hanno provato a modificare i processi lavorativi in modo da aumentare la soddisfazione dei lavoratori. Ma l'innovazione è stata di breve durata, forse perché le direzioni aziendali si sono presto accorte che gli incrementi di produttività così ottenuti non erano poi particolarmente grandi, e si sono confermate nella vecchia idea secondo cui per aumentare lo sfruttamento del lavoro la paura è più efficace dell'autoinganno, il bastone della carota. Un dato proveniente dagli USA è rivelatore. La quota della forza lavoro impiegata in mansioni di controllo, che è rimasta a circa il 10% dal 1948 al 1966 è salita al 13,4% nel 1979 e schizzata al 17,9% nel 2002 – un controllore ogni 5 lavoratori!

Più incerti e di difficile interpretazione sono i risultati delle ricerche sulla soddisfazione lavorativa delle donne – come è logico che sia, data la complessità della loro condizione sociale e visto che tra le cause del loro scontento si sommano l'alienazione da patriarcato e quella da capitalismo. Le ricerche comunque confermano che il lavoro domestico non è fonte di un elevato grado di soddisfazione eccetto quando è riscaldato dall'amore materno. È emerso che la soddisfazione delle donne aumenta quando diventano madri oppure quando hanno un lavoro remunerato fuori della famiglia, ma non quando le due condizioni sono compresenti. A parte questo, i ricercatori hanno verificato una tesi che sarebbe piaciuta a monsieur de La Palice, cioè che le donne sono

più soddisfatte quando lavorano fuori della famiglia che quando lavorano come casalinghe, e quando hanno un solo lavoro (domestico o salariato) piuttosto che quando li hanno entrambi. Inoltre il benessere soggettivo nella vita (piuttosto che solo nel lavoro) è più alto nelle donne che negli uomini quando le condizioni di lavoro e di paga tra i generi sono simili. Comunque accade che per le donne in generale è più alto il rischio di depressione. Infine si è rilevato che il lavoro remunerato è associato a un ridotto rischio di depressione sia nelle donne che negli uomini, ma solo fino a che l'orario di lavoro non raggiunge una certa soglia, mentre quel rischio è più elevato nel lavoro domestico quale che sia l'orario di lavoro.

È anche vero che il surplus di soddisfazione delle donne tende a diminuire man mano che aumenta la partecipazione femminile al mercato del lavoro. Il che è facile da spiegare se si pensa che normalmente il lavoro remunerato fuori della famiglia non sostituisce quello domestico ma si aggiunge ad esso. E a conferma del fatto che la vita familiare, con i suoi impegni nella maternità e nell'accudimento dei figli, fornisce una certa soddisfazione alle donne, c'è l'osservazione secondo cui esse sono più "felici" degli uomini in età matura (da 19 a 50 anni), non da giovani e da anziane, benché il maggior rischio di depressione sia presente in tutte le età postpuberali. Peraltro risulta che le donne sono propense a divorziare più degli uomini, nonostante che il divorzio sia più rischioso per loro che per i mariti – più rischioso in termini d'impoverimento per se stesse e per i figli.

Come che sia, la ricerca empirica mostra che la grande maggioranza degli individui si sente soddisfatta, in maggior o minor misura, e pochi sono quelli che si considerano insoddisfatti. Ciò richiede una spiegazione, in quanto sembra in contrasto con la tesi qui sostenuta: che il lavoro alienante e lo scontento eudemonico sono intrinseci al sistema capitalistico e al patriarcato.

Innanzitutto bisogna osservare che spesso le ricerche di questo tipo sono basate su interviste con cui si chiede agli individui di rivelare il proprio grado di soddisfazione nel lavoro. Alcune ricerche usano i concetti di *positive affect* e *negative affect*, cercano di valutare sia esperienze positive sia esperienze negative, e di penetrare sia nella sfera emotiva sia nella cognitiva. Ma nella maggior parte delle ricerche si mira a cogliere solo la misura in cui prevalgono esperienze positive, e solo quelle che si manifestano a livello cognitivo. La valutazione viene effettuata ponendo certe domande del tipo "quanto sei soddisfatto del grado di autonomia di cui godi nello svolgimento del tuo lavoro?" Le risposte sono preordinate su scale di Likert a 5 o più valori. Per esempio: S1 "molto soddisfatto", S2 "abbastanza soddisfatto", S3 "soddisfatto", S4 "poco soddisfatto", S5 "molto poco soddisfatto". È evidente

che c'è un pregiudizio a favore della soddisfazione. Nel peggiore dei casi il lavoratore può risultare molto poco soddisfatto, ma si tratta pur sempre di un po' di soddisfazione. Diversi sarebbero i risultati se le risposte fossero del tipo C1 "molto poco scontento", C2 "poco scontento", C3 "scontento", C4 "piuttosto scontento", C5 "molto scontento". Sta di fatto che la soddisfazione media dei lavoratori dipendenti è risultata positiva, seppur non molto alta. Per questi lavoratori forse la scala S3-S4-S5 potrebbe essere interpretata come una deformazione della scala C3-C4-C5, e rivelerebbe un'emozione che ha anche una valenza negativa almeno a livello inconscio, nel qual caso le ricerche porterebbero alla luce l'esistenza di un certo scontento eudemonico.

Ma, in secondo luogo, tali ricerche non mirano a scavare nell'inconscio e negli stati d'animo. Infatti, ponendo quelle domande ai lavoratori, esse attivano la loro sfera cognitiva, cioè gli chiedono di pronunciarsi su quanto la loro coscienza li considera soddisfatti. Lo scontento invece è un fenomeno emotivo. E come abbiamo visto, gli individui sono capaci di attivare diversi congegni difensivi, di tipo ostruttivo o distorsivo, per impedirsi di portare lo scontento al livello di coscienza. Quindi molti di essi, specialmente coloro che hanno attivato congegni distorsivi, e più in generale quelli che hanno internalizzato le credenze che giustificano la divisione dei ruoli nell'impresa e nella famiglia, sono sinceri quando rispondono "soddisfatto": dicono ciò che sono convinti di provare. Di solito le domande non sono concepite in modo da indurre gli intervistati a portare al livello di coscienza lo scontento. Il che in un certo senso potrebbe essere corretto: queste ricerche mirano a rivelare ciò che gli individui credono di sentire, non ciò che non vogliono sentire; mirano a far esprimere il benessere soggettivo manifesto, non lo scontento latente.

Infine, ed è il fatto più interessante, si è scoperto un fenomeno psicologico noto come "positività compensatoria" (*positivity offset*). Consiste nella tendenza degli individui a giudicare ottimisticamente la propria esperienza di vita quando la valutano ex post su un ampio arco temporale, e a interpretare come soddisfacente uno stato di neutralità della soddisfazione o anche uno di leggera insoddisfazione. Inoltre tendono a vedere positivamente l'ambiente in cui vivono e agiscono. Questo atteggiamento è utile nella lotta per la sopravvivenza perché incoraggia gli individui a impegnarsi nell'esplorazione della realtà e nell'interazione con gli altri, invece che a fuggirne o a restare inattivi o a imbarcarsi in ribellioni controproducenti. La sua diffusione spiega perché i valori medi e mediani del benessere soggettivo tendono a essere positivi piuttosto che neutri. Spiega anche perché gli individui talvolta tendono a dichiararsi (più o meno) soddisfatti anche quando gli intervistatori consentono risposte che possono rivelare valutazioni sia

negative che positive invece che solo positive in diversi gradi. In alcune (relativamente poche) ricerche infatti le risposte sono preordinate su una scala del tipo: S1' "molto soddisfatto", S2' "abbastanza soddisfatto", S3' "soddisfatto", S4' "abbastanza insoddisfatto", S5' "molto insoddisfatto". Le risposte S4' e S5' possono essere considerate equivalenti a C4 e C5 e quindi le ricerche impostate in questo modo potrebbero essere in grado di misurare lo scontento oltre che la soddisfazione. Ebbene risulta che grande parte gli individui non si considerano scontenti, invece si considerano soddisfatti in maggior o minor misura.

Al livello di coscienza la positività compensatoria è probabilmente associata ai congegni difensivi distorsivi, i quali danno agli individui motivi per credere di star bene anche quando non è del tutto vero, cioè per deformare la valutazione degli *stati d'animo* vedendoli come leggermente positivi quando la valenza è neutrale o negativa.

Bisogna aggiungere che la soddisfazione nel lavoro dipende anche da caratteristiche edoniche oltre che da quelle eudemoniche: il reddito guadagnato, le prospettive di carriera, la precarietà del posto, la lunghezza del tempo di lavoro, la faticosità, la rischiosità eccetera. È probabile quindi che quando valutano il proprio benessere soggettivo gli individui si lascino influenzare dal grado di apprezzamento di queste altre caratteristiche. E non deve sembrare strano il fatto che le donne mostrano di essere più soddisfatte degli uomini nel lavoro extradomestico remunerato, nonostante siano pagate e trattate peggio degli uomini, se si pensa che esse hanno aspettative di reddito più basse. Da una parte il lavoro extradomestico può essere visto come soddisfacente, quale che sia il reddito e le prospettive di carriera, semplicemente perché lo è più del lavoro domestico; dall'altra, per la maggior parte delle donne il reddito guadagnato fuori casa è aggiuntivo rispetto a quello del marito, cosicché esse non pretendono troppo dai contratti di lavoro.

Slittamento verso l'edonismo

Gli psicologi che hanno sviluppato la teoria dell'auto-determinazione hanno scoperto che i sistemi economici capitalistici tendono a favorire la formazione di aspirazioni di tipo edonico piuttosto che eudemonico. Non solo, ma hanno anche capito che i sistemi capitalistici attivano un circolo vizioso d'inquietudine. L'ambiente competitivo e l'assegnazione di valore a comportamenti che perseguono il piacere nella sfera dei consumi e dell'acquisizione di ricchezza generano insoddisfazione in quanto mortificano le aspirazioni miranti al perseguimento dell'autorealizzazione e alla costruzione di relazioni sociali solidaristiche. La

frustrazione che ne deriva induce gli individui a reagire in modo compensativo puntando sempre più al perseguimento di obiettivi di tipo edonico.

Gran parte degli individui che si guadagnano da vivere con il lavoro salariato o con il lavoro domestico non riesce a trovare nell'attività che svolge un vero appagamento dei propri bisogni eudemonici. Quelli che riescono ad attivare congegni difensivi distorsivi arrivano a provare un po' di soddisfazione, ma lo scontento latente minaccia sempre di diventare manifesto. Quasi tutti comunque si devono semplicemente adeguare all'esperienza dell'estraniamento e della rabbia represses. Il lavoro non costituisce la parte essenziale della loro vita, quella che le dà un senso. Perciò questi lavoratori tendono a spostare il centro dei propri interessi vitali fuori del lavoro, a investire psicologicamente nelle attività svolte nel tempo libero e a compensare lo scontento eudemonico con una fuga verso la soddisfazione dei bisogni edonici, quelli che si cerca di realizzare nelle ore in cui non si lavora.

Alcuni usano il tempo libero per coltivare hobby e passatempi con cui cercano di soddisfare dei bisogni eudemonici vicari, nello sport, nell'artigianato fai-da-te, nelle attività artistiche dilettantesche eccetera. Ma si tratta pur sempre di attività marginali e palliative che non possono sostituire un'attività creativa vera e propria per dare senso a una vita.

Quasi tutti, comunque, si impegnano nella ricerca della "felicità" fuori del lavoro dando valore ai bisogni che si manifestano nelle attività di consumo e di accumulo della ricchezza, a ciò che gli economisti chiamano "benessere". Questo spostamento dell'attribuzione di valore dalla sfera eudemonica a quella edonica lo chiamo "slittamento edonico". Nel capitolo 4 ho sostenuto che i bisogni edonici si dividono in due categorie: di funzionamento e di sicurezza. La soddisfazione dei primi, che riguarda il consumo di cibo, vestiario, abitazione, cura della salute eccetera, assicura la sopravvivenza immediata. La soddisfazione dei secondi assicura la sopravvivenza a lungo termine, ed è ottenuta con la percezione di un reddito stabile, l'assicurazione della vecchiaia, la prevenzione delle malattie, l'accumulazione dei risparmi. In quel capitolo ho anche spiegato che i bisogni edonici, benché essenziali per la sopravvivenza biologica, sono determinati socialmente e culturalmente. La fame può essere tolta con un piatto di riso o una tartina al caviale, in vacanza si può andare a Rimini o alle Seychelles, la vecchiaia può essere assicurata con una pensione al minimo o con l'accumulo di una fortuna finanziaria.

Un bisogno viene manifestato con la determinazione di un desiderio, il quale va a costituire il fine cui tende l'azione tesa alla ricerca del piacere. Quando il desiderio è realizzato l'individuo prova soddisfazione,

un'affezione di godimento o benessere. Quando non lo è, e quindi per tutto il tempo in cui l'individuo si sforza di conseguire il fine, c'è insoddisfazione. Questa può esser definita come il divario tra il desiderio e la capacità di soddisfarlo e viene percepita dall'individuo nei termini di un senso di smania, inquietudine, frenesia, bramosia, oppure d'invidia e d'indignazione, e spesso è accompagnata da un senso di rabbia nei confronti di soggetti di riferimento oppure semplicemente di una generica rabbia sociale. Un individuo che aspira a un aumento salariale resta insoddisfatto e rabbioso per tutto il tempo in cui lavora e lotta per ottenerlo. Uno che aspira a sostituire la propria utilitaria con un SUV resta insoddisfatto fino a che non si sente in grado di comprarlo.

Definisco "acquisizioni" i risultati economici dei desideri realizzati. Tali sono, ad esempio, un aumento salariale conseguito, un bene di consumo acquistato, un'attività patrimoniale acquisita, una promozione conquistata. Normalmente in un sistema in cui l'accumulazione e l'aumento della produzione sono caratteristiche intrinseche dell'attività economica, le acquisizioni tendono a crescere nel corso del tempo, a parte le oscillazioni determinate dal carattere ciclico dello sviluppo.

Tuttavia tale crescita delle acquisizioni non porta a un aumento permanente della soddisfazione. Infatti nel corso del tempo anche i desideri tendono a crescere. E ciò per diversi motivi. Innanzitutto l'aumento della produzione richiede la crescita della domanda e quindi del desiderio di beni, cosicché sono le imprese stesse che spingono in questa direzione con la pubblicità e il marketing. Ogni innovazione di prodotto è accompagnata da una pubblicità volta alla creazione del desiderio di esso. Ogni innovazione di processo è accompagnata da una pubblicità volta ad aumentare la domanda di prodotti già noti. Peraltro l'insieme delle campagne pubblicitarie lanciate autonomamente da molte imprese crea un effetto sistemico di diffusione dell'edonismo tra i consumatori, della disposizione individuale ad attribuire sempre più valore ai bisogni edonici. Inoltre, la cultura competitiva dell'accumulo di potere e di capitale genera una tendenza individuale alla ricerca della promozione sociale. I lavoratori cercano avanzamenti e aumenti salariali, i consumatori cercano di esibire consumi ostentativi, i risparmiatori cercano di accumulare sempre più ricchezza. Tutte queste inclinazioni tendono a rinforzare lo slittamento verso l'edonismo, a indurre gli individui ad attribuire sempre più valore ai bisogni edonici a scapito di quelli eudemonici. Dunque tale slittamento è sostenuto non solo dal fattore di spinta costituito dallo scontento eudemonico, ma anche da un fattore di traino costituito dalla cultura edonista.

Nelle economie moderne i desideri individuali tendono ad aumentare sulla base di tre tipi di confronti. In primo luogo ci sono confronti sociali. Gli individui formulano le proprie aspettative di consumo e di

accumulazione osservando ciò che fanno individui appartenenti a determinati gruppi di riferimento, i vicini, i diretti superiori nel lavoro, gli amici, i modelli diffusi dalla pubblicità. In questi casi l'insoddisfazione può essere associata a un'emozione d'invidia. In secondo luogo ci sono confronti intertemporali. Gli individui formulano le proprie aspettative di benessere futuro sulla base delle acquisizioni ottenute nel passato. Più si è consumato più si vuole consumare, più prestigiosa è l'automobile che si possiede, più deve esserlo quella che si desidera possedere in futuro. Più ricchezza si è accumulata più se ne vuole accumulare. Qui l'insoddisfazione tende a essere associata a un'emozione di bramosia per l'oggetto desiderato. In terzo luogo ci sono confronti con i propri standard di merito e di autostima. Gli individui si formano un'idea del proprio valore sociale e tendono a modificarla nel tempo. Innalzano continuamente i propri standard man mano che acquisiscono migliori posizioni sociali e maggior benessere. Quindi innalzano anche le aspettative di soddisfazione. In questo caso l'insoddisfazione può essere associata a un senso d'indignazione per un'ingiustizia subita, che è una forma di rabbia sociale.

L'insoddisfazione edonica colpisce individui di tutte le classi di reddito, poveri, benestanti e ricchi. Assume caratteristiche particolari nelle classi subalterne. Gli operai si formano continuamente aspettative di reddito e di merito osservando le posizioni dei colleghi e dei superiori, cioè facendo confronti fra il salario che loro ricevono in ogni dato momento e quello degli altri, fra i propri livelli di consumo e quelli degli amici, tra il reddito che guadagnano e quello che pensano di meritare. Tutti questi confronti fanno sì che gli operai innalzino continuamente le proprie aspettative al di sopra delle acquisizioni. In casi del genere si attiva uno stato psicologico che può assumere la forma di un senso d'invidia verso i colleghi più fortunati, i superiori, i padroni. Oppure l'insoddisfazione può assumere la forma di un senso d'indignazione per un'ingiustizia subita.

Tipicamente gli operai non sono in possesso delle cognizioni scientifiche per elaborare una spiegazione dello sfruttamento in termini di produzione di plusvalore per mezzo di pluslavoro. Ciò non vuol dire che non sentano di essere sfruttati. Spesso percepiscono lo sfruttamento non come tale, bensì come insoddisfazione edonica, ad esempio, sotto forma di emozioni "asociali" quali l'invidia, l'indignazione e la rabbia.

La formazione delle aspettative sulla base dei confronti sociali, intertemporali e meritocratici fa sì che i desideri aumentino nel corso del tempo in funzione delle acquisizioni. Per la precisione, aumentano più che proporzionalmente nei periodi di forte sviluppo economico. La cosa forse si spiega con il fatto che le aspettative sono del tipo adattivo: l'attesa di un miglioramento nell'immediato futuro è funzione

crescente della *variazione* della soddisfazione in un periodo precedente. Perciò si verifica un fenomeno paradossale: l'insoddisfazione tende ad aumentare nelle fasi di prosperità nonostante l'aumento delle acquisizioni determinato dallo sviluppo economico, anzi, precisamente a causa di tale aumento. Tuttavia, siccome questa è un'insoddisfazione resa latente dalla positività compensatoria, ciò che si rileva nella ricerca empirica è che il benessere soggettivo tende a diminuire nelle fasi di prosperità, non che l'insoddisfazione tende ad aumentare.

L'effetto è tanto più forte quanto maggiore è l'investimento psicologico nei valori edonici. È stato notato infatti che maggiore è l'attribuzione di valore all'edonismo e più marcata è la riduzione di soddisfazione causata dal progresso economico. Tra l'altro, gli individui che attribuiscono un grande valore alla ricerca del piacere edonico cercano di comportarsi da massimizzatori dell'utilità. Ed è stato anche osservato che questi individui risultano essere meno soddisfatti di quelli che si accontentano di risultati "abbastanza buoni" piuttosto che ottimali. Normalmente i massimizzatori ottengono risultati migliori in termini di reddito, consumi e ricchezza, appunto perché s'impegnano di più nella loro ricerca. Sono meno felici semplicemente perché hanno desideri più esorbitanti e danno più importanza ai confronti sociali e intertemporali che generano invidia o rimpianto.

È un fatto accertato che, a dispetto del normale aumento delle acquisizioni e delle soddisfazioni che si verifica nel corso della vita di ogni individuo, la "felicità", se così chiamiamo la soddisfazione edonica, non tende ad aumentare. Questo fenomeno gli psicologi lo hanno definito "adattamento edonico". Sembra che esista un livello base della felicità a cui si tende sempre a convergere. Ogni aumento della soddisfazione causato dal piacere indotto dalla realizzazione di un desiderio perdura per un po' di tempo, ma poi, quando ci si abitua al nuovo livello di acquisizione, la soddisfazione scema e la felicità torna al livello di base. Una nuova automobile ci dà un grande piacere appena la compriamo e le prime volte che la usiamo. Così una nuova casa, un nuovo orologio eccetera. La soddisfazione aumenta col *cambiamento* dei consumi. Però torna al livello base con la continuazione dell'esperienza di consumo. Sembrerebbe che il livello base della felicità vari tra gli individui ma che sia molto stabile per ognuno di essi. Può aumentare o diminuire di poco nel corso di una vita.

Forse l'adattamento edonico è un fenomeno spiegabile anche in termini neurologici, come sostengono alcuni. Sicuramente lo è in termini sociologici. In una società in continua crescita economica e in permanente competizione sociale, i confronti interpersonali di consumo e ricchezza inducono gli individui a innalzare continuamente i propri desideri. Ogni volta che un desiderio viene realizzato si prova piacere,

salvo poi rendersi conto che i punti di riferimento sociali si sono spostati verso l'alto. Quando ciò accade, il piacere determinato dalla nuova acquisizione scema semplicemente perché aumentano le aspettative. Ogni aumento delle aspettative causa insoddisfazione finché i nuovi desideri non vengono realizzati. E siccome ci vuole tempo per accumulare i mezzi necessari per soddisfare un nuovo desiderio, e dato che la soddisfazione procurata dal conseguimento è di breve durata, lo stato d'insoddisfazione dovrebbe predominare su quello di piacere. In altri termini, nel corso di un periodo abbastanza lungo, il tempo in cui ogni individuo sperimenta affezioni di dispiacere è più lungo del tempo in cui sente piacere. In una società capitalistica e patriarcale l'insoddisfazione dovrebbe costituire la condizione prevalente nella vita di gran parte degli individui.

Tuttavia le ricerche sul benessere soggettivo mostrano che non è così. Mostrano che la maggior parte degli individui si considera moderatamente soddisfatta della propria vita per periodi di tempo abbastanza lunghi. Di questo tipo di risultati ho già detto a proposito della soddisfazione sul lavoro. Ma in gran parte delle ricerche il *benessere soggettivo generale*, definito come “benessere soggettivo nella vita” “soddisfazione nella vita” o “felicità soggettiva”, è misurato con riferimento a diversi aspetti dell'esperienza (salute, famiglia, amicizia, abitazione, tempo libero, religione, ricchezza, vacanze eccetera), oltre che a quelli attinenti al lavoro, e definisce uno stato di “felicità” generale che ha nella soddisfazione nel lavoro solo una componente. Ebbene risulta che in condizioni normali e per individui normali il benessere soggettivo nella vita è positivo: semplicemente, gli individui dichiarano di condurre una vita non insoddisfacente. Sul significato di tali risultati si possono fare le stesse osservazioni che ho fatto sopra a proposito della misurazione della soddisfazione nel lavoro. Gli studiosi che lavorano in questo campo tendono a credere – e a porre domande in modo che gli intervistati tendano a credere – che quando aumenta il divario percepito tra desideri e acquisizioni non aumenta l'insoddisfazione e lo scontento, si riduce solo il benessere soggettivo, che resta però sempre positivo.

Due osservazioni meritano di essere sottolineate riguardo al benessere soggettivo generale: 1) anche in esso la maggior parte delle interviste con cui si chiede agli individui di dichiarare il proprio grado di benessere attivano facoltà cognitive e non attingono direttamente a quelle emotive; 2) anche in esso si manifesta l'effetto di positività compensatoria. Una rapida riflessione sul primo punto ci fa capire una cosa: siccome ciò che gli individui consapevolmente dichiarano di sentire non esprime in modo attendibile ciò che sentono effettivamente, è molto probabile che la misurazione del benessere soggettivo nasconda

un grado d'insoddisfazione che è elevato pur restando latente, e che è inaccessibile non solo agli intervistatori ma anche alla coscienza degli intervistati. Una riflessione sul secondo punto ci fa capire quale può essere il meccanismo psicologico che rinforza con l'autoinganno degli intervistati l'astuzia ideologica degli intervistatori. Le interviste chiedono agli individui di dichiarare il proprio grado di felicità su un certo arco di tempo durante cui hanno vissuto un alternarsi di esperienze d'insoddisfazione e soddisfazione. Si suppone che gli individui si sentano e si dichiarino tanto più soddisfatti quanto più alto è il numero degli episodi soddisfacenti rispetto a quelli insoddisfacenti. Ma potrebbe accadere una cosa strana, visto che ciò che conta è il numero degli episodi *rievocati*, non tutti quelli effettivamente vissuti. Potrebbe essere in funzione uno scherzo della memoria tale che, per mezzo di qualche congegno difensivo e in forza della positività compensatoria, gli individui tendono a rievocare di più gli episodi di soddisfazione e a rimuovere di più quelli di dispiacere, in modo da dichiarare innanzitutto a se stessi di essere felici. È così che l'insoddisfazione edonica, come lo scontento eudemonico, resta non solo latente negli individui ma inaccessibile a gran parte della ricerca scientifica.

Che sia però presente può essere congetturato osservando dei dati statistici interpretabili quali indicatori oggettivi della frustrazione latente. Limitandoci agli Stati Uniti, che anche in questo campo sono all'avanguardia nel mondo, si dovrebbe riflettere sull'iper-sviluppo del settore dell'intrattenimento domestico (playstation, pay tv, maxischermi), un chiaro segno delle difficoltà a soddisfare il bisogno di socialità. Inoltre, tenendo presente che la rabbia e il disagio sociale non tradotti in azione politica generano tra le altre cose delinquenza diffusa, si deve osservare l'elevato sviluppo del settore delle armi detenute da privati e l'enorme peso dell'occupazione negli apparati di sicurezza e giustizia (poliziotti, vigilantes, guardie carcerarie, avvocati, giudici). Gli Stati Uniti, tra le altre cose, detengono un record mondiale anche per il numero di carcerati. Alla fine del 2019, ce n'erano circa 2.100.000, con un tasso d'incarcerazione dell'8,1% sulla popolazione adulta.

In epoca abbastanza recente gli economisti sono entrati nell'arena degli studi sul benessere soggettivo dando vita a un approccio noto come *economia della felicità*. Tra i risultati delle ricerche economiche in questo campo ce ne sono alcuni che meritano di essere notati. Innanzitutto risulta che, nel corso del tempo, la soddisfazione *media* in un paese aumenta all'aumentare del reddito medio pro-capite ma solo fino a un certo livello di reddito (circa 15.000 dollari), oltre il quale la felicità *collettiva* non aumenta più. D'altra parte si è trovato che il benessere soggettivo di ogni *individuo* aumenta con il reddito personale solo

fino a che si raggiunge un certo livello di reddito. Inoltre nelle nazioni molto ricche come gli Stati Uniti le differenze di benessere tra classi contigue di reddito tendono a diminuire man mano che si sale di classe. Si è anche osservato che, benché il reddito sia costantemente aumentato negli USA dal 1946, la felicità media non è affatto aumentata e anzi è andata diminuendo dal 1960. Infine, la correlazione tra reddito e soddisfazione all'interno di ogni paese è più alta nelle nazioni povere che nelle ricche. Invece le differenze di felicità tra paesi non sono correlate con le differenze di reddito, almeno per i redditi al di sopra della sussistenza, e ciò vuol dire che i cittadini dei paesi ricchi non sono necessariamente più felici di quelli dei paesi poveri. Tutto ciò potrebbe significare che le aspettative, aumentando in funzione delle acquisizioni, fanno aumentare l'insoddisfazione, e che ciò si traduce in una bassa correlazione tra aumento del benessere soggettivo e aumento del reddito. Ma si tenga presente che il reddito è una proxy molto grossolana delle acquisizioni, così come il benessere soggettivo lo è del grado di soddisfazione o insoddisfazione.

Il fenomeno per cui, all'aumentare del reddito medio in una nazione, oltre un certo livello la media della "felicità" non aumenta, sembrerebbe dare conferma alla tesi secondo cui ciò che conta nell'alimentare il benessere soggettivo sono le relatività. Se il mio reddito aumenta insieme a quello del mio vicino benestante con cui mi confronto, le mie aspettative aumentano insieme alle acquisizioni e quindi la crescita dell'insoddisfazione controbilancia l'aumento della soddisfazione.

Per concludere ricorderò dei fatti interessanti che sono stati portati alla luce dalle ricerche empiriche sulla felicità. *Tra i fattori determinanti della felicità individuale ce ne sono alcuni che non è possibile ridurre al reddito e al patrimonio.* I più importanti sono: l'estensione delle relazioni sociali, l'autonomia personale, l'ampiezza della libertà di scelta, la partecipazione politica, la disponibilità di tempo libero. Tutto ciò sembrerebbe confermare l'idea che alla felicità contribuisce di più la soddisfazione dei bisogni eudemonici che quella dei bisogni edonici.

Fonti

Della vastissima letteratura sul problema dell'azione collettiva e del free rider citerò innanzitutto Bellanca (2007), che fornisce un'originale ricostruzione della teoria del dilemma del cooperatore. Altre due buone rassegne sono quelle di Medina (2013) e Sandler (2015). Comunque il

testo di riferimento fondamentale resta Olson (1965). Contro la teoria utilitarista del free rider, Ostrom (1990; 2000) e Mani, Rahwan e Pentland (2013) riassumono tutto ciò che di essenziale c'è da sapere sulla ricerca che ne ha dimostrato l'erroneità. Un testo importante è quello di Axelrod (1984), il quale è stato tra i primi a dimostrare empiricamente che in circostanze normali la gran parte degli individui tende a partecipare all'azione collettiva.

Sull'alienazione del lavoro il testo classico è Marx (1950). Alcune importanti riletture moderne della sua teoria dell'alienazione sono quelle di Seeman (1959), Mészáros (1970), Schacht (1970) e Ollman (1971). Blauner (1964), pur richiamandosi a Marx, dà avvio a una concezione psicologista dell'alienazione che si allontana molto da lui. Yuill (2011) fornisce una ricostruzione dell'evoluzione delle indagini contemporanee sull'alienazione.

Sull'appagamento nell'attività lavorativa, alcune ricerche dimostrano empiricamente che è determinato soprattutto dalla soddisfazione di bisogni eudemonici, ad esempio Huta e Ryan (2010), Seligman (2011), Delle Fave, Brdar, Freire, Vella-Brodrick e Wissing (2011). Tra le ricerche che hanno provato a misurare la soddisfazione sul lavoro sono importanti i contributi di Warr (1999), Wright e Bonett (2007) e Oerlemans e Bakker (2018). Anche la ricerca sulle job characteristics si muove in questa direzione. È stata avviata da Turner e Lawrence (1965), Hackman e Lawler (1971), Hackman e Oldham (1976) e sviluppata in molte ricerche successive. Humphrey, Nahrgang e Morgeson (2007) forniscono un'ampia rassegna. I dati sul peso dei controllori nei processi economici negli USA li ho presi da Jayadev e Bowles (2006).

Per dar conto dei congegni difensivi con cui gli individui cercano di reprimere o rimuovere dalla coscienza le emozioni negative vissute durante il lavoro, mi sono ispirato alle teorie psicologiche e psicanalitiche dei meccanismi di difesa, per le quali, oltre a ricordare il testo classico di Anna Freud (1937), rinvio ad alcuni contributi più recenti: Ihilevich e Gleser (1995), Paulhus, Fridhandler e Hayes (1997), Kramer (2010).

Le ricerche sul benessere soggettivo sono iniziate negli anni '60 e hanno decollato nei '70 e '80 con i lavori di Easterlin (1973), Campbell, Converse e Rodgers (1976), Diener (1984), Veenhoven (1984), Argyle (1987). Tra i contributi più recenti sono importanti quelli di Easterlin (1995; 2013), Diener e Seligman (2004), Veenhoven (2015), Diener, Lucas e Oishi (2018). In particolare, per il ruolo svolto dalle aspirazioni nel determinare il benessere soggettivo, vedi van Praag e Frijters (1999), Frey e Stutzer (2002) e Stutzer (2004). Sulla differenza di genere nel benessere soggettivo, sono illuminanti i contributi di Glass e Fujimoto (1994), Baxter e Western (1998),

Senik (2015), Batz e Tay (2018).

Esiste una vasta letteratura che dimostra come l'adozione di una cultura dell'edonismo fa diminuire la soddisfazione a dispetto dell'aumento delle acquisizioni che genera. Rilevanti sono i contributi di Schwartz, Ward, Monterosso, Lyubomirsky, White e Lehman (2002), Schooler, Ariely e Loewenstein (2003) e Ford, Shallcross, Mauss, Floerke e Gruber (2014).

Una spiegazione del perché gli individui tendono a considerarsi abbastanza soddisfatti è fornita dal fenomeno della *positività compensatoria*, per il quale si vedano i lavori di Diener e Diener (1996), Cacioppo, Gardner e Berntson (1999) e Gollan, Hoxha, Hunnicutt-Ferguson, Norris, Rosebrock, Sankin e Cacioppo (2016).

È degno d'interesse anche il fenomeno dell'*adattamento edonico* (hedonic treadmill), che è stato studiato in special modo da Brickman e Campbell (1971), Frederick e Lowenstein (1999), Lyubomirsky (2010) e Fritz, Walsh e Lyubomirsky (2017).

Quanto all'approccio economico allo studio della felicità, va citato innanzitutto Easterlin (1974). È sua la scoperta del paradosso secondo cui, nel corso del tempo, la felicità non è correlata positivamente con il reddito quando ne viene superata una certa soglia. Tra i contributi più interessanti dell'economia della felicità vanno ricordati almeno Frey e Stutzer (2002), Di Tella, MacCulloch e Oswald (2003), Easterlin (2004), Layard (2005), Bruni e Porta (2007), Blanchflower (2008), Bartolini (2014), Bartolini e Sarracino (2014).

CAPITOLO 6

IL MOVIMENTO DI LIBERAZIONE

C'è una domanda che tutti gli intellettuali di sinistra si sono sempre posta: perché gli oppressi non fanno la rivoluzione? Non che rivolte e ribellioni non ci siano mai state. In realtà ce ne sono state molte nella storia dell'umanità, ma si è sempre trattato di eventi localizzati nello spazio e nel tempo, punti critici che rompono il normale decorso della lunga durata in certe ristrette aree geografiche e in certi brevi periodi storici. Per cui la domanda deve essere riformulata così: perché le rivoluzioni sono eventi rari? E quindi: perché gli oppressi normalmente tendono a non partecipare ai movimenti collettivi di protesta?

Anche in questo caso, la risposta che danno gli economisti utilitaristi è insoddisfacente: gli individui che sono opportunisti quando devono decidere se eludere le tasse, a maggior ragione lo saranno quando devono decidere se entrare in un rischioso movimento di lotta. Ma abbiamo visto che normalmente non sono opportunisti nelle azioni collettive ordinarie. Allora perché dovrebbero esserlo in quelle sovversive? I sociologi potrebbero rispondere con la seguente domanda retorica: perché gli individui che si comportano da cooperatori condizionali e da cittadini responsabili quando vanno a votare e quando pagano le tasse dovrebbero poi diventare dei sovversivi?

Il fatto è che gli oppressi evitano di ribellarsi proprio perché hanno assimilato i valori della cooperazione sociale. Le norme e le consuetudini sono preposte al buon funzionamento della società e quindi alla stabilità dell'ordine costituito. Sono intrinsecamente conservatrici. Non solo prevedono sanzioni legali per i trasgressori, ma comportano anche sanzioni psicologiche e morali che non sono meno severe. E la partecipazione a un movimento di rivolta implica il massimo di trasgressione. Per questo gli individui ci vanno molto cauti. Tuttavia non è soltanto la paura della sanzione a indurre gli individui al ritegno, e neanche l'avversione al rischio, che pure sarebbero motivazioni egoisticamente razionali. Determinante è proprio il fatto che la partecipazione a un movimento collettivo di contestazione è un'azione in contrasto con i valori di cui l'individuo è imbevuto, cosicché questi ha paura soprattutto di perdere la propria identità sociale se dovesse partecipare a una rivoluzione.

Eppure le rivoluzioni ogni tanto scoppiano. Ecco qual è la cosa da spiegare. Perciò la domanda va ancora riformulata: perché ogni tanto molti individui decidono di partecipare ad azioni collettive di contestazione dell'ordine costituito trasgredendo le norme consolidate? Nel capitolo precedente ho mostrato che la grande maggioranza degli individui tende a considerarsi abbastanza soddisfatta, o almeno non molto insoddisfatta, e quindi che non ha motivazioni forti per non partecipare alle azioni collettive ordinarie. Tuttavia ho anche sostenuto che, per gli individui che vivono in condizioni di oppressione, alienazione e sfruttamento, dietro quell'apparente soddisfazione sussiste una certa frustrazione latente. Perciò, se per spiegare la partecipazione all'azione collettiva funzionale abbiamo dovuto indagare nei meccanismi psicologici che inducono gli individui a considerarsi soddisfatti, allora, per capire i processi sociali che spingono gli oppressi a ribellarsi, dobbiamo concentrare l'attenzione sui meccanismi psicologici che portano alla presa di coscienza della frustrazione latente.

Nel capitolo 4 ho riferito della teoria degli io multipli, la teoria secondo cui ogni individuo è dotato di diversi io, ognuno dei quali è caratterizzato dall'accettazione di particolari credenze. E ho riferito anche di come la maggior parte degli individui tende a organizzare i propri io in una personalità ben strutturata in cui uno o due io sono dominanti, mentre gli altri sono ad essi subordinati oppure vengono rimossi e relegati nell'ombra. La personalità integrata va a costituire l'identità sociale dell'individuo, l'immagine con cui si rapporta alla società e si auto-riconosce. In quel capitolo ho anche accennato a certi fenomeni d'incoerenza comportamentale, in particolare all'incoerenza temporale, che si dà quando l'individuo modifica la propria identità ristrutturando la psiche. I più interessanti sono i casi che passano attraverso i processi di conversione con cui le persone in certi momenti possono arrivare ad adottare credenze contrastanti con quelle in precedenza considerate normali. Ebbene la formazione di un processo collettivo di rivolta deve passare per un tale tipo di cambiamento. All'improvviso in certe circostanze storiche i valori che inducevano l'individuo a cooperare entro il sistema istituzionale dato e che gli impedivano di ribellarsi, vengono criticati, rifiutati e sostituiti con valori alternativi. La conversione spinge l'individuo ad agire per modificare il sistema politico-istituzionale, e quindi lo spinge a partecipare a movimenti collettivi di rivolta. Ciò che si tratta di spiegare dunque è l'insieme dei processi psichici e sociali che possono spingere l'individuo alla conversione.

Esiste un consolidata sotto-disciplina della psicologia sociale in cui è stata sviluppata la teoria secondo cui le esplosioni di aggressività sono causate da un accumulo di frustrazione. La teoria è nota come

“modello frustrazione-aggressione”. Nella versione più semplice è stata applicata al comportamento degli animali, secondo un approccio behaviorista che sviluppa sostanzialmente il meccanismo stimolo-risposta. Sorgono però dei problemi quando la si vuole usare per spiegare il comportamento umano.

Un primo problema è che, per applicare il modello alle dinamiche sociali è necessario analizzare approfonditamente le modalità con cui la frustrazione si manifesta, separando la dimensione emotiva da quella cognitiva, visto che le esplosioni di conflittualità, specialmente se prendono la forma di movimenti di liberazione, richiedono l’elaborazione di motivazioni coscienti. Perciò il modello è stato affinato analizzando il ruolo giocato dai processi cognitivi nella mediazione tra frustrazione e aggressione. Infine è stato generalizzato in un *General Aggression Model* che dà molta importanza alle strutture sociali della conoscenza come fattori di trasformazione della rabbia in aggressione.

Un secondo problema riguarda le articolazioni della sfera emotiva, che negli esseri umani sono parecchio più complesse di quanto lo possano essere negli animali. In particolare, come ho argomentato nel capitolo precedente, gli effetti emotivi della frustrazione sono controllati per mezzo di congegni difensivi di tipo ostruttivo o distorsivo che servono anche a impedire l’emersione cognitiva della rabbia. D’altronde la repressione o la rimozione delle emozioni, se da una parte serve a impedire lo scatenamento di comportamenti asociali, dall’altra produce effetti sugli *stati d’animo*, e questi sono stati emotivi più stabili delle emozioni.

Gli stati d’animo giocano un ruolo essenziale nella mediazione tra frustrazione e aggressione. La frustrazione può restare latente per periodi anche piuttosto lunghi, e in tal modo può causare tendenze depressive. Ebbene in certe circostanze può accadere che uno stato d’animo di depressione giunga a innescare reazioni maniacali capaci di far esplodere la rabbia collettiva. La tesi principale che sviluppo in questo capitolo è che l’elaborazione della depressione può spingere l’individuo ad attivare comportamenti euforici del tipo che è stato denominato “esperienza di flusso”. In particolare è rilevante la teoria del *flusso sociale*, cioè dell’esperienza di flusso che si può verificare entro un aggregato sociale. È stata sviluppata soprattutto nell’ambito della psicologia del lavoro, per far capire ai manager cosa devono fare per aumentare il rendimento dei lavoratori organizzandoli in squadra. Io, con le opportune modifiche, la uso invece per spiegare la formazione e l’azione dei movimenti collettivi di contestazione.

Il flusso sociale è un processo che attiva forti esperienze emotive insieme ad ampie elaborazioni collettive della conoscenza. I processi cognitivi di gruppo, che talvolta sono denominati “saggezza delle

folle”, talaltra “intelligenza collettiva”, vengono attivati nella formazione della coscienza di classe. Partecipando a movimenti di massa, gli individui riescono a trovare la forza per superare i sensi di colpa e d’impotenza che tengono sotto controllo la rabbia e la frustrazione. Così riescono a liberare questi stati emotivi portandoli alla coscienza. Con la presa di coscienza collettiva gli individui riescono ad accedere a emozioni positive con cui costruiscono risorse fisiche e psicologiche. Ma soprattutto accade che, trascinati dal flusso sociale, gruppi di attori interdipendenti riescono ad attivare stati d’animo esuberanti, l’entusiasmo, la creatività e la gioiosa cooperazione necessari per dare efficacia al movimento collettivo.

Di solito un movimento rivoluzionario coinvolge direttamente solo una minoranza della popolazione, la quale minoranza tuttavia tende ad agire nell’interesse della gran massa delle classi oppresse e del popolo. Ci si può domandare: in che misura la fase costituente di uno stato nato da una rivoluzione può arrivare a esprimere la volontà della maggioranza dei cittadini? Concluderò il capitolo rispondendo a questa domanda e mostrando come storicamente si siano verificati due diversi schemi di rivoluzione, che chiamerò “machiavelliano” e “gramsciano”. Nel primo la rivoluzione è fatta da un’avanguardia che surroga la volontà popolare e che poi si trova a fare i conti con uno strutturale difetto di legittimazione democratica. Nel secondo invece l’avanguardia agisce non solo nell’interesse del popolo, ma si comporta come se ne avesse ricevuto mandato, e quindi mira ad attivare una fase costituente veramente democratica.

La depressione da oppressione sociale

Una tradizione consolidata in sociologia ha sviluppato il modello frustrazione-aggressione, trasferendolo dallo studio dei comportamenti animali individuali a quello dei comportamenti umani di massa, per spiegare lo scoppio d’insurrezioni, movimenti di protesta e rivoluzioni come forme di aggressione sociale conseguenti all’accumulo della frustrazione.

Negli esseri umani esistono diverse mediazioni tra le emozioni e le motivazioni all’azione, la principale delle quali è la coscienza. Certo, in molti casi accade che la frustrazione scatena reazioni aggressive immediate senza che le motivazioni passino per la sfera cognitiva. Accade a un individuo che reagisce a un’offesa con un pugno, oppure a una folla che reagisce con il linciaggio a un comportamento individuale considerato spregevole. La decisione di partecipare a una rivoluzione però non può essere spiegata così, in quanto richiede una presa di

coscienza. I partecipanti devono usare la capacità di elaborare cognitivamente la frustrazione per capirne le cause politiche, economiche e sociali, per capire che tali cause possono essere rimosse con un'azione collettiva, e per attivare le interazioni sociali con cui si forma un agente collettivo rivoluzionario.

Quando la frustrazione resta latente, gli stati d'animo possono tendere alla cupezza senza un'apparente motivazione. In molti casi in cui ci si aspetta che un elevato livello di frustrazione porti allo scatenamento dell'aggressività sociale, può accadere invece che il soggetto entri in uno stato depressivo che lo porta alla passività. Quindi la domanda che dobbiamo porci ora è la seguente: se è vero che uno stato d'animo negativo spesso spinge l'individuo e reagire passivamente alle provocazioni, i soprusi, le ingiustizie, le vessazioni, quali sono le condizioni sotto cui quello stesso stato d'animo lo spinge invece a portare la frustrazione alla coscienza e a elaborare motivazioni razionali per una risposta attiva?

Il termine “depressione” lo uso per definire stati d'animo con valenza negativa di maggior o minor intensità, diciamo, umori che vanno dalla malinconia alla desolazione. Si deve distinguere tra una condizione di depressione patologica (chiamata “maggiore”) e una al disotto della borderline. La percentuale della popolazione mondiale che soffre di disordini depressivi maggiori nel 2015 era stimata al 4,4%, per la precisione: al 5,1% tra le donne e al 3,6% tra gli uomini (WHO, 2017, 8). Questi sono i casi patologici, cioè la punta dell'iceberg. A me interessa l'intero iceberg, sulla dimensione del quale però non ci sono statistiche. Ma non c'è dubbio che il ritrovarsi a vivere talvolta in un umore malinconico di maggior o minor intensità è un fenomeno molto diffuso.

Può essere utile descrivere brevemente la depressione elencandone alcuni “sintomi” – se proprio vogliamo usare la metafora della malattia. Sul piano emotivo, la depressione è uno stato d'animo caratterizzato da affezione con valenza negativa e bassa eccitazione, con perdita di piacere nelle attività che si svolgono, mancanza di energia, tendenza all'isolamento. Quando perdura troppo a lungo, spinge l'individuo a guardare al futuro senza speranza e al mondo senza fiducia. Sul piano della coscienza emergono alcuni sintomi tipici del disturbo cognitivo, come riduzioni della capacità di concentrarsi, di pensare, di risolvere problemi, di pianificare azioni.

I casi che mi interessano qui sono quelli degli individui normali che entrano in forme leggere di depressione a causa della repressione del risentimento sociale e della paura. Difficilmente possono ammettere di essere dominati dalla paura, di aver represso la propria rabbia per paura. Né possono ammettere a cuor leggero di essere scontenti del

proprio lavoro e insoddisfatti della propria vita. Perciò può verificarsi la tendenza a confinare le cause dello stato d'animo in una sfera inconscia, facendo sì che gli stimoli emozionali e le frustrazioni che l'hanno generato restino latenti, inaccessibili alla coscienza. Molto spesso si verifica una certa distorsione cognitiva, una qualche deformazione che gli individui attivano con dei congegni difensivi capaci d'indurli ad accettare una realtà che non possono cambiare.

Alcuni congegni difensivi portano l'individuo all'auto-attribuzione della responsabilità per le cause del disagio, a pensare che non è stato capace di risolvere dei problemi che altri invece hanno risolto, o di non riuscire a comportarsi correttamente quando altri ci riescono. In tal modo l'individuo contribuisce a minare la propria autostima e a sviluppare un qualche senso d'indegnità. Infine sul piano motivazionale la depressione è caratterizzata da mancanza di motivi per agire, da mancanza d'interesse verso qualsiasi attività e dalla predisposizione a compiere le azioni necessarie in modo incerto e indeciso.

Se gli stimoli che hanno scatenato le emozioni negative sono molti e ripetuti, cosa che accade quando ci sono delle fondamentali cause sociali della frustrazione, allora gli stati d'animo negativi tendono a cronicizzarsi e ad affliggere l'individuo in modo piuttosto duraturo. Questa condizione di durevolezza può essere causata da diversi fattori. Qui però me ne interessa esclusivamente uno. Tra i diversi tipi di depressione definibili in relazione all'eziologia, mi voglio concentrare su una specie particolare, del genere del disadattamento, che definirei "depressione da oppressione sociale". È depressione da disadattamento in quanto è connessa all'incapacità di adattarsi bene all'ambiente in cui si è costretti a vivere. E più specificamente è depressione da oppressione sociale in quanto è causata dall'incapacità di adattarsi a una struttura sociale oppressiva.

Come si entra in una depressione da oppressione sociale? Poniamo che un operaio riceva un rimprovero perché, secondo il capo che glielo ha rivolto, stava lavorando troppo lentamente e non riusciva a mantenere i ritmi che ci si aspettavano da lui. Il rimprovero suscita una reazione emotiva complessa: da una parte un senso di vergogna e di umiliazione, dall'altra un qualche risentimento. Un impulso potrebbe essere di mandare il capo a quel paese. Ma l'operaio sa che rischierebbe il licenziamento. Quindi reprime o rimuove la rabbia, non reagisce alla provocazione e manda giù il rospo assumendosi la responsabilità per il rimprovero subito. Così però sviluppa un senso di colpa con cui scarica su se stesso l'energia psichica della rabbia repressa. Nello stesso tempo può convincersi di non essere in grado di fare ciò che dovrebbe, e quindi può sviluppare anche una bassa autostima. Questa può assumere due forme: da una parte l'operaio non si stima perché non riesce a fare

quello che il capo si aspetta da lui; dall'altra potrebbe stimarsi ancor meno perché non ha il coraggio di reagire aggressivamente al rimprovero. La bassa autostima è connessa alla tendenza ad attribuire a se stesso la responsabilità per le emozioni negative, ed è questa attribuzione che avvia l'individuo verso la depressione.

Tuttavia si è scoperto che, sebbene normalmente gli stati d'animo negativi predispongano gli individui al pessimismo e al passivismo e ad assumere atteggiamenti poco costruttivi e poco socievoli, talvolta li spingono anche a reagire per uscire dalla sofferenza. Lo possono fare attivando delle *strategie di riparazione*. È venuto alla luce il fatto che molti individui, quando non riescono più a sopportare la tristezza, mobilitano le proprie energie interiori e attivano una modalità di pensiero più attenta, focalizzandosi sui problemi specifici che possono aver indotto la negatività umorale. Ne risulta esaltata la memoria e la capacità di evitare le distrazioni. Gli individui che attivano strategie di riparazione diventano più perseveranti nel risolvere i problemi, spendono più tempo per affrontare compiti difficili e diventano anche più creativi e fantasiosi. Inoltre migliorano le abilità comunicative, elaborano argomenti persuasivi per convincere gli altri e riescono a capire meglio proposizioni ambigue degli interlocutori. Diventano più attenti alle aspettative altrui e tendono a comportarsi in modo meno egoista e più equanime, a sorridere di più, a riconoscere i meriti altrui e a offrire aiuto alle persone in difficoltà. In questa maniera cercano d'indurre l'ambiente sociale a fornire stimoli positivi per ottenere emozioni piacevoli, in altri termini, cercano d'innescare un circolo virtuoso che consenta loro di uscire dalla tristezza.

In sintesi, con una strategia di riparazione un individuo mira a: 1) portare al livello cognitivo le emozioni che hanno innescato lo stato d'animo depresso; 2) individuare gli induttori che hanno scatenato le emozioni; 3) venire a patti con essi, magari ricorrendo a qualche congegno difensivo; 4) individuare delle motivazioni per agire in modo da evitare che in futuro si presenti lo stesso problema.

Ad esempio, l'individuo che è diventato amareggiato dopo essere stato rimproverato dal capo per un lavoro considerato mal fatto, con un po' di esercizio mnemonico e autoanalitico può riuscire a capire che quel rimprovero è stato appunto la causa scatenante di un'emozione di risentimento e vergogna che poi si è trasformata in un umore mesto. Nello stesso tempo può attivare un congegno difensivo di razionalizzazione che lo porta a convincersi che le ragioni del capo sono valide e che il rimprovero è meritato. In virtù di questa "presa di coscienza" può riproporsi di stare più attento a non commettere errori in futuro per evitare altri rimproveri. Con il comportamento risultante dall'attivazione del congegno difensivo l'individuo può evitare di incorrere in nuove

emozioni negative e quindi può riuscire a superare la depressione. Un comportamento indotto da una strategia di riparazione è un'azione consapevole e volontaria e quindi autonoma. Siccome non mette in discussione i valori e le norme prevalenti in una certa società e le credenze dell'individuo che ne fa parte, si tratta di autonomia adattiva: le azioni mirano a indurre l'individuo ad adattarsi alla società in cui vive.

Se la situazione di disagio sociale non si ripete frequentemente e se l'individuo è in grado di attivare efficaci congegni difensivi, è possibile che una qualche strategia di riparazione gli permetta di uscire dall'umore negativo. Tuttavia, se le basi sociali del disagio sono permanenti, allora gli stimoli di emozioni negative possono essere frequenti e le strategie di riparazione possono risultare inefficaci.

Con il perdurare degli stati depressivi spesso accade che l'individuo si difenda con l'autoinganno, cioè attivando la positività compensatoria: valuta come leggermente positivo lo stato d'animo negativo in cui si trova solitamente. È un modo per non farsi condizionare sfavorevolmente dalle circostanze avverse della vita quando non si può fare niente per evitarle: convincersi che le cose dopo tutto non vanno così male come sembra, basta non ruminarci sopra.

Ma talvolta l'individuo si mette a rimuginare sui propri umori neri. Il che può accadere quando la depressione diventa durevole. Quando gli episodi frustranti sono molti e l'individuo non riesce a venire a patti con essi ricorrendo a qualche congegno difensivo, allora il soggetto può essere spinto ad attivare risorse psichiche più forti e impegnarsi in un *lavoro di svelamento*. Un tale lavoro mira alla presa di coscienza della realtà.

È la depressione stessa che spesso induce l'individuo a rimuginare, fantasticare, riflettere, a ripiegare su se stesso in cerca di una risposta alla domanda: perché sto soffrendo? Il soggetto cerca di attivare le facoltà cognitive per darsi conto del disagio emotivo in cui si trova, e può farlo in modo più o meno razionale, combinando ragionamenti sensati con elucubrazioni sconclusionate, analisi e sogni, ricordi e chimere. Può cercare anche di attivare una qualche forma di scetticismo e di sviluppare una certa abilità nello smascherare gli autoinganni, soprattutto può cercare di pensare autonomamente e fuggire gli stereotipi sociali. Può mirare a capire realmente quali sono stati gli episodi frustranti che hanno determinato le emozioni negative sottostanti allo stato d'animo depresso. Se gli episodi sono tanti, diventa naturale cercare di comprendere se c'è una base comune alla loro origine. È proprio la durevolezza della depressione che può spingere l'individuo a sforzarsi di andare oltre i singoli episodi di frustrazione per cercarne le cause generali.

Inoltre, se gli episodi frustranti sono ripetuti è difficile attivare processi di adattamento riparatorio basato su congegni difensivi di tipo

ostruttivo o distorsivo. Diventa necessario invece cercare di riesaminare l'esperienza con l'intento di analizzare e valutare razionalmente le cause effettive del disagio emotivo. Questa differenza nella valutazione ne determina una ancora più importante nell'attribuzione. Con le strategie di riparazione l'attribuzione di responsabilità tende a essere: specifica, nel senso che è centrata su uno o pochi episodi particolari; instabile, poiché dura solo finché durano quegli episodi; interna, in quanto l'individuo la orienta su se stesso, considerandosi appunto il principale responsabile degli episodi frustranti. Invece nel lavoro di svelamento l'attribuzione tende a essere: globale, cioè è rivolta non a pochi specifici episodi bensì al sistema sociale, economico e politico che li ha determinati; stabile, nella misura in cui il sistema delle cause è considerato permanente e capace di agire attraverso diversi episodi; esterna, nel senso che è orientata a individuare fattori causali esterni all'individuo.

Quando l'attribuzione assume queste caratteristiche l'individuo può giungere a considerarsi vittima di un sistema ingiusto. La propria sofferenza è vista come causata non dalle proprie scelte e dai propri comportamenti, bensì da fattori generali di cui lui non è responsabile. Inoltre, siccome la responsabilità della frustrazione non è attribuita a un qualche fallimento del soggetto, si verifica un aumento dell'autostima: quale che sia la ragione per cui soffre, non ha comunque niente a che fare con una sua incapacità o fallimento. Si è scoperto che l'attribuzione esterna delle cause di frustrazione e l'impressione d'ingiustizia che porta con sé tendono a far aumentare le inclinazioni combattive. In particolare è emerso che la percezione di aver subito un'ingiustizia sul posto di lavoro è correlata alla moltiplicazione delle risposte aggressive. Inoltre risulta che una maggiore autostima produce una più forte tendenza all'aggressione.

Anche per il modo in cui agiscono sulla sfera emotiva, c'è una differenza sostanziale tra il lavoro di svelamento e le strategie di riparazione. Queste ultime mirano a consolidare la rimozione della rabbia o del risentimento associati all'emozione scatenante. Se l'individuo è responsabile del suo male non ha motivo di mantenere sentimenti ostili nei confronti dei soggetti con cui interagisce. Quindi la rimozione della rabbia che sta alla base del controllo dell'aggressività è giustificata e va mantenuta. Se invece l'individuo non si considera responsabile della propria sofferenza e anzi si sente vittima di un sistema ingiusto, allora la rabbia la sente come del tutto giustificata e non cerca di rimuoverla. Il lavoro di svelamento spinge l'individuo a portare alla luce la rabbia che aveva precedentemente rimosso, a diventarne consapevole e talvolta anche fiero.

Cosa accade quando l'individuo ha acquisito una qualche

consapevolezza del fatto che le cause della propria frustrazione non sono riconducibili a un proprio comportamento sbagliato ma dipendono da un sistema sociale o economico o politico che non è stato voluto da lui? Normalmente accade la cosa più semplice, cioè niente. L'individuo, essendo imbevuto delle credenze del sistema, può ritenere che questo non debba essere modificato, giusto o sbagliato che sia. Inoltre, anche se si convincesse che sarebbe giusto cambiarlo, può ritenere che non possa esserlo. Per soggetti del genere il lavoro di svelamento non produce risposte comportamentali significative. I cambiamenti attivati nella sfera cognitiva e in quella emotiva non producono un cambiamento motivazionale. A differenza che con le strategie di riparazione, l'individuo non s'impegna a modificare il proprio comportamento, né s'impegna a espandere le proprie relazioni sociali in modo da innescare un qualche circolo virtuoso di azioni, reazioni ed emozioni positive.

In questo modo l'individuo non esce dalla depressione, piuttosto entra in un tipo nuovo: la depressione da *sensu d'impotenza*, la depressione vissuta da un soggetto che si sente incapace di ribellarsi. È un individuo che ha risvegliato la rabbia ed è diventato consapevole delle cause e delle responsabilità esterne della propria sofferenza, ma non si consente di dar sfogo ai propri impulsi aggressivi e quindi si sente impotente, si convince che nessuna cosa che possa fare servirà a modificare la situazione angosciante in cui si trova. E ciò consolida la depressione. Mentre la depressione da senso di colpa fa male all'individuo che ha attribuito a se stesso la responsabilità per il proprio stato d'animo, quella da senso d'impotenza fa male all'individuo che ha svolto un lavoro di svelamento arrivando ad attribuire ad altri la responsabilità per la sofferenza.

Questo tipo d'individuo tende a sviluppare una coscienza che definirei "infelice", se mi è lecito deformare il concetto hegeliano. L'individuo aspirerebbe all'assoluto di una vita pienamente realizzata nei propri bisogni eudemonici ed edonici, ma vive in una società che gli causa insoddisfazione ed estraniamento spingendolo alla depressione. La presa di coscienza delle cause della frustrazione non le elimina. Però risveglia una rabbia che, nell'impossibilità di esprimersi in azioni liberatorie, non fa che aggiungere sofferenza alla depressione. L'individuo che vive con una coscienza infelice attivata dallo svelamento, non elimina la propria depressione, non potendo eliminarne le cause, invece la rende più bruciante in quanto ne è più consapevole. Ora la depressione è causata non più dal senso di colpa, bensì dal senso d'impotenza, dal fatto che la rabbia è stata risvegliata ma non le è stato permesso di esprimersi in atteggiamenti e azioni aggressive.

Una coscienza infelice è innanzitutto una coscienza divisa. Divisa

tra l'io reale e l'io autonomo e autorealizzato cui l'individuo aspira; tra i valori su cui l'individuo ha costruito la propria identità sociale e la consapevolezza che questa identità è in qualche modo sbagliata, se non altro in quanto è fonte di sofferenza. È anche una coscienza negativa, poiché l'individuo conosce solo i valori della società alienante, cioè le credenze che nega. Conosce le cause del proprio disagio e giunge a dare una valutazione negativa del sistema che le ha determinate; ma non arriva a definire un sistema alternativo di valori capaci di realizzare il proprio ideale di appagamento, né giunge a definire un piano d'azione per dar vita a un nuovo sistema. Conosce ciò che non vuole non ciò che vuole. La propria condanna alla depressione da senso d'impotenza se la sentenza da sé nel momento in cui fa, con Montale, la scelta del poeta affranto:

Non domandarci la formula che mondi possa aprirti
 sì qualche storta sillaba e secca come un ramo.
 Codesto solo oggi possiamo dirti,
 ciò che non siamo, ciò che non vogliamo.

Questo tipo d'individuo, avendo acquisito una certa coscienza delle cause oggettive della frustrazione, avendo acuitizzato la sofferenza diventandone consapevole e avendo risvegliato la rabbia trovandone spiegazione, è giunto sulla soglia della liberazione ma non l'ha oltrepassata. Ha capito il "male di vivere" e l'ha ripudiato, ma solo a chiacchiere. Ha sviluppato una predisposizione alla ribellione, non ancora un'azione.

Strategie di liberazione

Se il lavoro di svelamento non serve a migliorare la vita delle persone, allora a che serve? Perché certi individui vi si impegnano? E perché non lo disattivano quando si rendono conto che gli ha aumentato la sofferenza? Be', normalmente succede proprio questo: molti individui non l'attivano oppure, se lo fanno, lo disattivano appena si accorgono che il rimuginare li fa stare peggio. Ma le rivoluzioni non sono cose che capitano normalmente. Può accadere che una parte degli individui che sono riusciti a svelare le cause profonde del proprio disagio e che hanno quindi sviluppato un'inclinazione alla ribellione, riescano ad andare oltre e a impegnarsi in strategie più coraggiose: le *strategie di liberazione*. Dico "una parte" perché si tratta sempre di una minoranza. Non sono moltissimi gli individui che vivono in depressione per lunghi

periodi. Di essi, pochi sono quelli che si impegnano in un lavoro di svelamento e ancora meno quelli che riescono ad attivare delle strategie di liberazione.

Il lavoro di svelamento non riduce la depressione ma vi aggiunge un aumento di eccitazione rabbiosa che la rende ancor meno sopportabile, e in tal modo prepara la risposta aggressiva. Inoltre, avendo modificato l'attribuzione scaricandola verso l'esterno, l'individuo ha un aumento di autostima; e con l'autostima aumenta la propensione al rischio, ovvero si riduce la paura. Sono proprio questi due fenomeni, l'aumento dell'eccitazione e la riduzione della paura, che potrebbero spingere l'individuo a fare un ulteriore passo avanti consentendo alla rabbia di trasformarsi in ribellione.

Quando si avvia sulla strada della liberazione l'individuo sviluppa una forma di pensiero positivo che cerca di andare oltre l'identificazione di "ciò che non siamo, ciò che non vogliamo". È dal superamento del pensiero negativo e dalla costruzione di un sistema di credenze e conoscenze alternative che una persona può trovare motivazioni all'agire. Non si contenta più di dire: sono frustrata e triste perché il sistema capitalistico e quello patriarcale mi opprimono e mi sfruttano. Ora cerca di capire come potrebbe essere concepito un sistema capace di assicurare a tutti la possibilità di vivere e lavorare autonomamente e creativamente, di espandere la libertà ed eliminare lo sfruttamento.

Il tenebroso rimuginare diventa un luminoso fantasticare, un volo verso i lidi di Utopia, un lavoro intellettuale volto a concepire mondi migliori. L'individuo si sforza di elaborare un nuovo sistema ideologico, e all'interno di esso arriva a concepire anche nuove norme etiche e nuovi valori. È la scoperta di questo nuovo mondo che gli dà motivazioni per ribellarsi contro il mondo vecchio. Peraltro i nuovi valori e i nuovi principi, se accedono alla sfera dell'etica, potrebbero essere sentiti come se costituissero un obbligo morale. Da una parte fanno capire l'ingiustizia del mondo reale, dall'altra impegnano a lottare per la giustizia. Inoltre il nuovo sistema ideologico può fornire motivazioni per la chiarificazione e la definizione degli obiettivi a lungo termine, e quando gli obiettivi di un'azione sono più chiari è più facile impegnarsi. Infine, insieme all'aumento dell'autostima, si verifica anche un aumento dell'autoefficacia, cioè prende corpo la convinzione di avere la capacità di raggiungere gli obiettivi, e anche questo cambiamento serve a spingere l'individuo ad agire. Tutto ciò attiene alla componente cognitiva della motivazione alla liberazione.

C'è anche una componente emotiva, ed ha a che fare con il risveglio della rabbia. Innanzitutto la rabbia dà forza al desiderio di rappresaglia che si forma con l'osservazione dei torti subiti e l'attribuzione esterna di responsabilità. Questa viene sì addossata a un sistema generale di

norme e valori ritenuto ingiusto e arbitrario, ma ciò non esclude l'individuazione di soggetti personali o sociali che incarnano il male sistemico, ne traggono vantaggio e in qualche modo se ne fanno strumenti. Può venire naturale quindi rivolgere la propria rabbia contro tali soggetti nella consapevolezza della loro funzionalità al sistema. In secondo luogo la rabbia, specialmente quella rievocata con un esame di coscienza e un riesame degli episodi frustranti, può perdurare ben oltre i singoli episodi e quindi può servire a mantenere nel tempo i comportamenti aggressivi. Può servire a tenere duro e a perseverare nella strategia di liberazione anche quando sembra che questa non produca risultati immediati. In terzo luogo, la rabbia dà energia al comportamento innalzando l'eccitazione e in tal modo rinforza la motivazione eversiva. In quarto luogo la rabbia agisce sulle inibizioni riducendone la forza, e così aiuta a intraprendere azioni aggressive che altrimenti sarebbero inibite dalla paura. In quinto luogo, la rabbia può facilitare la risoluzione di situazioni ambigue, del tipo che crea incertezza comportamentale. Lo fa inducendo interpretazioni capaci di salvaguardare l'integrità dell'individuo attribuendo malevolenza ai soggetti che lo hanno frustrato. Se tuo marito ti dà uno schiaffo dicendo di amarti e di non aver gradito quel sorriso non rivolto a lui, puoi reagire subendo passivamente e colpevolizzandoti nella depressione; ma se hai lavorato sullo svelamento della psicologia del maschio oppressivo e quindi hai sviluppato una certa rabbia sociale contro il patriarcato (magari conversando con le amiche) potresti reagire con una ginocchiata sui coglioni, e ti sentiresti molto meglio. Qui la rabbia risolve una situazione ambigua fornendone un'interpretazione liberatoria. In tal modo interagisce, rinforzandole, con le basi cognitive della motivazione ad agire: mi hai dato uno schiaffo non perché mi ami ma perché sei uno stronzo.

Infine può accadere che la rabbia spinga l'individuo a elaborare interpretazioni che favoriscono l'uscita dall'ambivalenza anche del *proprio atteggiamento*, oltre che dei *soggetti esterni*. Come ho già osservato, le emozioni negative tendono a generare rabbia verso l'induttore che ha causato l'emozione, una rabbia che contrasta con i normali sentimenti di *benevolenza* e i normali atteggiamenti di *socievolezza*. La socievolezza origina dal bisogno di socialità e si esprime in un senso di benevolenza quando il contesto sociale genera emozioni con valenza positiva. Quando la paura fa rimuovere o reprimere la rabbia, dall'ambivalenza si esce trasformando la benevolenza in senso di umiliazione, di vergogna, di colpa. Quando però lo svelamento fa crescere l'autostima e la consapevolezza, i sentimenti di vergogna e umiliazione vengono trasformati in ostilità verso gli induttori esterni della sofferenza e l'atteggiamento di socievolezza si prepara a riemergere per orientarsi su soggetti considerati amichevoli, soggetti

con cui si sente di condividere la frustrazione.

L'azione sovversiva si sviluppa in due direzioni, verso l'esterno e verso l'interno. Da una parte l'individuo capisce che il mondo può essere cambiato solo dall'azione collettiva e quindi si apre alle relazioni sociali, si sforza di costruire rapporti nuovi con le persone, rapporti con nuove persone che la pensano come lui, con le quali cerca di avviare azioni concertate volte al cambiamento sociale. L'azione sovversiva esterna passa per la creazione di nuove relazioni sociali, in altri termini, passa per un processo di risocializzazione, argomento su cui tornerò nella prossima sezione. Dall'altra parte, l'individuo avvia un lavoro di rimodellamento interiore. Non può bastargli liberarsi dei valori tradizionali di cui è imbevuto e definirne di nuovi. Deve fare di più, deve ricostruire la propria identità sociale sui nuovi valori, quelli propri del sistema ideologico alternativo verso cui si sta orientando. Una tale ricostruzione implica una rivoluzione spirituale, un vero e proprio cambiamento di personalità. È un processo che richiede coraggio, perché porta ad abbandonare le certezze che rendevano possibile la vita nel sistema tradizionale e ad acquisirne altre che ci mettono in contrasto con il sistema stesso, nel quale dobbiamo pur continuare a vivere.

La rivoluzione spirituale comunque non è un processo difficilissimo. Infatti non si tratta di creare dal nulla una nuova personalità. Per fortuna siamo dotati di un complesso di io multipli, di personalità alternative che si sono formate nelle relazioni intrattenute con gruppi sociali diversi e apparati culturali eterogenei. Il lavoro di rimodellamento della personalità richiede non d'inventare tutto di bel nuovo. Spesso richiede solo di ristrutturare le gerarchie interiori, di disintegrare la personalità tradizionale costruita sulla preminenza di un particolare io e di reintegrarla attribuendo preminenza ad altri io, persone interiori che nel vecchio sé erano relegate in posizioni subordinate.

Ad esempio, la personalità di un uomo qualunque può essere costruita sulle relazioni sociali che sorreggono la sua posizione di lavoratore dipendente e centrata su un io dominante che tende a essere disciplinato, efficiente e ossequioso. Ci può essere però una parte di sé che non si riconoscerebbe in questo io, la parte che si è formata magari nei gruppi amicali dell'adolescenza o in circoli sportivi o in associazioni culturali o in altri gruppi di pari in cui le relazioni sociali sono improntate alla partecipazione volontaria e all'autonomia. Questa parte di sé vuole essere libera da ogni forma di oppressione, perciò normalmente è relegata in un sottomondo psicologico di tenebre e tenuta a bada dall'io dominante, il quale non si può permettere di esibire al mondo, specie al mondo del lavoro, alcun eccesso di eccentricità o di ribellismo e nessuna pretesa di libertà e autonomia decisionale. Ebbene, quando questo soggetto avvia una strategia di liberazione, ha a

disposizione il suo io libertario per ridefinire la propria personalità. Può tirarlo fuori dall'ombra e assegnargli una posizione preminente. E può attivarlo, se non quando sta lavorando sotto l'osservazione di un capo o di un controllore di tempi, almeno quando partecipa a uno sciopero o a un'assemblea del consiglio di fabbrica o quando distribuisce volantini tra i colleghi.

Un fenomeno è stato osservato da diversi psicologi e psicanalisti: la depressione costituisce una condizione di sofferenza che tende a diventare crisi interiore. Dalla crisi l'individuo può essere spinto ad attivare una ristrutturazione della personalità che porti a una sorta di rinascita entro un nuovo mondo d'idee e valori e un nuovo modo di vivere la propria vita.

Evocativo è il modo in cui un tale pensiero è stato espresso da James Hillman (1990, 357-80), secondo il quale “la vera rivoluzione comincia nell'individuo che è fedele alla propria depressione” poiché questa “è la via regia alla ri-creazione dell'anima”. L'insieme di quello che qui ho chiamato lavoro di svelamento e strategia di liberazione Hillman lo chiama metodo della malinconia. “La malinconia ci guida verso il punto in cui non possiamo pensare e immaginare oltre” e ci spinge a sorpassarlo. “La ferita annuncia l'impossibilità e l'impotenza. Dice ‘sono incapace’ e ci porta brutalmente alla coscienza del fatto della limitazione.” In virtù di tale coscienza “gli esercizi ascetici che chiamiamo sintomi (e il loro trattamento), la colpevole disperazione e il rimorso, il disfaccimento nella nigredo, indeboliscono l'io della vecchia personalità, ma questo indebolimento è preparatorio a un nuovo senso dell'anima”. La nigredo è la fase di avvio della Grande Opera alchemica, la fase in cui si compie la decomposizione e la cottura degli ingredienti con cui si cerca la rinascita in un corpo nuovo, in un io migliore. La nigredo precede e prepara la presa di coscienza e la liberazione.

Il flusso sociale

La descrizione delle strategie di svelamento e liberazione fatta nelle due sezioni precedenti potrebbe dare l'impressione che siano attuate da un individuo chiuso nella propria stanza e dedito all'elaborazione solipsistica dei propri ricordi. Sembra mancare la dimensione sociale, che è una componente essenziale dei processi di liberazione – essenziale, non solo perché l'azione di cambiamento di un sistema deve essere svolta da un aggregato d'individui organizzati, ma anche perché le interazioni sociali giocano un ruolo cruciale nei processi di cambiamento

emotivo e di presa di coscienza dei singoli individui. La domanda che dobbiamo porci ora è la seguente: se è vero che il risveglio della rabbia fa salire l'eccitazione e l'attribuzione esterna della colpa fa salire l'autostima, e che entrambi i processi predispongono l'individuo alla ribellione, cos'è che lo fa passare dalla predisposizione all'azione? La risposta è: l'interazione sociale.

Dal senso di colpa l'individuo esce con lo svelamento, in seguito al quale però precipita in un senso d'impotenza se non arriva a dar sfogo alla rabbia. Per saltare da uno stato d'animo negativo a uno positivo, dalla tristezza all'euforia, ha bisogno di superare l'impotenza. Questo salto lo può fare entrando in azione insieme ad altri soggetti, innescando un attivismo che gli permette di uscire dall'ambivalenza emotiva, di sentirsi più eccitato, più forte, più sicuro di sé, più disinibito, più capace, più ottimista, più ricco di desideri e potenzialità espressive. È anche possibile che in una fase iniziale lo stato d'animo oscilli fra esultanza e malinconia, fra attivismo e passivismo. Tuttavia, man mano che espande le proprie interazioni sociali, l'individuo esce dall'ambivalenza nella direzione della liberazione, e le fasi depressive delle oscillazioni tendendo a diminuire.

Questo tipo di attivismo si esprime nei movimenti di liberazione che mirano a cambiare la realtà – la realtà del mondo esterno e di quello interno, dei sistemi istituzionali e delle identità individuali. L'entrata in un movimento di liberazione consente all'individuo di superare la depressione da impotenza e di uscire dall'ambivalenza con un soprassalto di ottimismo e socievolezza.

Ora, prima di spiegare la natura di questo attivismo sociale devo introdurre un nuovo concetto: quello di *esperienza di flusso*, che denota una forma particolare di euforia. È lo stato mentale di eccitazione, entusiasmo, vitalità, esaltazione, in cui può trovarsi una persona impegnata in un compito molto coinvolgente. Quando si trova in tale condizione l'individuo abbandona il pensiero riflessivo e accede a uno di tipo superiore in cui esperisce una sorta di fusione tra azione e coscienza. Mentre si lascia assorbire dall'attività svolta, sente indebolirsi la presenza dell'ego eppure rinforzarsi il senso di autodeterminazione. È forte la focalizzazione sul compito da eseguire e l'attenzione ai modi per farlo. Con la focalizzazione sul compito aumenta anche la concentrazione sul momento in cui lo si svolge, la messa a fuoco sul presente, cosa che altera la percezione del tempo, quello soggettivo dilatandosi rispetto a quello oggettivo.

Le persone intervistate sui propri umori quando si trovano nel flusso riferiscono di sentirsi completamente assorbite nell'attività che stanno svolgendo, con una chiarezza mentale che li rende perfettamente consci di ciò che fanno e della propria capacità di farlo. Inoltre vivono in uno

stato di entusiasmo in cui ricevono un elevato appagamento dall'esperienza che stanno facendo. E questo è il fenomeno più importante, perché è ciò che rende autoteliche le attività svolte. I fini e gli scopi diventano secondari come fattori di gratificazione. Primarie diventano le azioni intraprese per conseguirli. Non solo, ma il senso di appagamento diventa così forte che altri bisogni diventano secondari. Il soggetto può perfino trascurare di mangiare e di dormire mentre sta vivendo un'esperienza di flusso. Ebbene, è da questo tipo di emozioni che proviene l'energia psichica con cui un individuo si impegna e persevera in azioni che possono essere anche piuttosto difficili e rischiose.

Il flusso è un'esperienza psichica speciale, certamente non ordinaria. Per poterla attivare si devono verificare alcune condizioni. Innanzitutto l'individuo deve percepire la presenza di una *sfida* – un compito da eseguire, un obiettivo da raggiungere – che vada al di là della normale esperienza quotidiana. La sfida non deve essere generica, ma deve porre degli obiettivi ben definiti e richiedere delle pratiche specifiche per il loro raggiungimento, di modo che l'attività risulti ben caratterizzata per direzione e progressione. In secondo luogo, l'individuo deve sentire di avere la capacità di accettare la sfida, di possedere le *competenze* necessarie per assolvere il compito nel modo migliore, insomma deve avere un forte senso di autostima e autoefficacia. In terzo luogo, per durare nel flusso, bisogna che si verifichi un costante e pronto *feedback*, di modo che l'individuo possa confermare continuamente la fiducia nelle proprie capacità e soprattutto possa aggiustare l'azione al cambiamento delle circostanze in cui agisce. Deve sapere in ogni momento cosa fare, come farlo e se lo sta facendo bene. Il feedback può essere oggettuale, cioè provenire dagli oggetti su cui si svolge l'azione, oppure sociale, cioè provenire dalle persone che vi assistono. Quando l'azione è efficace, gli oggetti si trasformano nel modo voluto e gli spettatori applaudono. Infine, e questa è la condizione più importante, deve esserci *autonomia* decisionale, cioè l'individuo deve scegliere spontaneamente se accettare la sfida e agire volontariamente nella prova.

La condizione di flusso può essere esperita in modo solitario, come accade a un artista o a uno sportivo che praticano discipline individuali. Ed è noto che molti artisti passano attraverso lunghi periodi di ruminazione depressiva per sboccare infine nell'ipomania della creatività. Ed è altrettanto noto che la gratificazione ottenuta nelle attività artistiche e sportive è così forte che gli individui sono capaci di sopportare elevate dosi di fatica e privazione durante le prestazioni.

Una cosa ancora più interessante è che la gratificazione aumenta nelle esperienze di flusso vissute insieme ad altri. Ora, sembra ovvio che un rapporto sessuale con la persona amata sia più gratificante di

una masturbazione. Tuttavia questa ovvietà merita una spiegazione, per trovare la quale dobbiamo osservare il fenomeno che è stato chiamato “flusso sociale”, in particolare quello che si sviluppa nei movimenti di liberazione.

L’esperienza di *flusso sociale* si verifica quando un individuo partecipa a un’attività che è svolta da un gruppo di persone. Il gruppo che genera l’esperienza di flusso nei suoi partecipanti lo definisco “gruppo di flusso”. Corrisponde al “gruppo in fusione” teorizzato da Sartre. Perché possa prendere vita, si devono verificare alcune condizioni aggiuntive rispetto a quelle che rendono possibile l’esperienza di flusso solitaria. Primo, la sfida deve riguardare un compito che può essere assolto solo in gruppo. Secondo, la sfida deve essere percepita come significativa da tutti i membri del gruppo. Terzo, il gruppo deve avere la competenza collettiva necessaria per affrontare la sfida. Quarto, ci deve essere consenso fra tutti i membri del gruppo sugli scopi e i fini da raggiungere e sui mezzi con cui raggiungerli. In un movimento di liberazione la sfida è posta dal desiderio di cambiare il mondo. Chiaramente è accettata da tutti i partecipanti al movimento.

Inoltre, affinché l’azione possa continuare, devono verificarsi dei feedback oggettuali immediati tra il gruppo nel suo insieme e la realtà esterna con cui interagisce. Non solo, ma devono verificarsi anche dei feedback sociali che interessino le interazioni interne al gruppo. Con i feedback nelle relazioni interne ogni membro funziona come agente di rinforzo dell’esperienza di flusso degli altri.

Esistono due tipi diversi di struttura interna del gruppo: co-attiva e inter-attiva. La prima si dà in un aggregato in cui tutti gli individui fanno la stessa cosa, ad esempio corrono insieme nella stessa direzione o cantano in coro. La seconda si dà in un aggregato in cui i membri giocano specifici ruoli complementari, di modo che tutti contribuiscono funzionalmente all’operare del gruppo, come accade in una squadra di calcio o in un’orchestra. Sembra che la gratificazione dell’esperienza di flusso sia un po’ più forte nel secondo tipo, specialmente quando le interazioni richiedono lo sviluppo di conversazioni, e ancor più quando la comunicazione è di tipo anche emotivo.

Nei movimenti collettivi di liberazione i gruppi combinano entrambi i tipi di struttura, facendo prevalere l’uno o l’altro in diversi momenti dell’azione. In un’assemblea fanno quasi tutti le stesse cose insieme, ascoltano, applaudono, cantano. In una manifestazione, d’altra parte, si verificano anche divisioni funzionali: alcuni membri fanno parte del servizio d’ordine, altri guidano il corteo, altri tengono i megafoni e lanciano gli slogan, altri reggono gli striscioni e le bandiere. In certi momenti però fanno tutti la stessa cosa, ad esempio urlano slogan.

Nel costruire la propria identità, il gruppo di flusso tende a distinguersi da tutto ciò che sta fuori di sé, e a generare sentimenti comuni al proprio interno – sentimenti come l'odio di classe, la dedizione a una causa, la vocazione al sacrificio. I partecipanti si sforzano di consolidare i confini tra l'interno e l'esterno del gruppo costruendo un'identità collettiva e uno spirito di corpo. A tal fine tendono a creare specifici rituali di riconoscimento e di demarcazione. I quali rituali, a loro volta, contribuiscono alla creazione di una cultura alternativa. La separatezza del gruppo tuttavia non implica isolamento rispetto al resto del mondo, anzi, serve a mettere i membri del gruppo in relazione con gli altri in quanto gruppo. E le relazioni sono di due tipi: amichevoli e ostili.

Le relazioni amichevoli a loro volta sono di due tipi, a seconda che siano rivolte ad altri gruppi insieme ai quali si forma spontaneamente un movimento di liberazione, oppure alle classi sociali e al popolo con cui il movimento si identifica. Tra i gruppi interni al movimento si creano relazioni di cooperazione e coordinamento ma anche di rivalità, ogni gruppo tendendo a imporre la propria guida e nello stesso tempo a costruire un'azione comune. Con il popolo i gruppi cercano d'interagire fattivamente, di contagiarlo col proprio entusiasmo, di mobilitarlo, di chiarirgli le idee, di spingerlo a muoversi, a manifestare, a votare. Il movimento, e ogni gruppo al suo interno, riceve dei continui feedback dai soggetti amici.

Le relazioni ostili il movimento ce l'ha con i soggetti sociali e politici che ritiene responsabili dell'oppressione e della frustrazione. Anche da questi soggetti il movimento riceve continui feedback, ad esempio in termini di azione repressiva, oppure di collaborazione, compromesso e cedimento.

La riduzione della paura

Ho osservato a più riprese che la diminuzione della paura è una condizione necessaria per l'attivazione e l'attuazione di una strategia di liberazione. Ora devo chiarire che il gruppo di flusso dà un contributo essenziale alla riduzione della paura, cosa che nessuno ha capito bene quanto Machiavelli (2010, 327-32)¹⁸:

¹⁸ È nota l'ambiguità esibita dal Machia nelle *Istorie fiorentine*. Avendole scritte su commissione dei Medici, tendeva spesso a esprimere le proprie simpatie popolari con parole che sarebbero state gradite agli oppressori del popolo suoi committenti. In questa citazione, più per divertirmi che per altro, gli ho fatto il favore di tirarlo fuori dall'ambiguità sostituendo alcune sue parole con parole mie, che ho messo tra parentesi quadre.

Gli uomini plebei adunque, così quelli sottoposti all'Arte della lana come alle altre, per le cagioni dette, erano pieni di sdegno: al quale aggiugnendosi la paura per le arsioni e [le espropriazioni] fatte da loro, convennono di notte più volte insieme, discorrendo i casi seguiti e mostrando l'uno all'altro ne' pericoli si trovavano. Dove alcuno de' più arditi e di maggiore esperienza, per inanire gli altri, parlò in questa sentenza: "Se noi avessimo a deliberare ora se si avessero a pigliare le armi, ardere e [saccheggiare] le case de' cittadini, spogliare le chiese, io sarei uno di quelli che lo giudicherei partito da pensarlo, e forse approvarei che fusse da proporre una quietta povertà a uno pericoloso guadagno; ma perché le armi sono prese e molti [danni] sono fatti, e' mi pare che si abbia a ragionare come quelle non si abbiano a lasciare e come de' [reati] commessi ci possiamo assicurare. Io credo certamente che, quando altri non ci insegnasse, che la necessità ci insegni. Voi vedete tutta questa città piena di rammarichii e di odio contro a di noi: i cittadini si restringono, la Signoria è sempre con i magistrati: crediate che si ordiscono lacci per noi, e nuove forze contro alle teste nostre si apparecchiano. Noi dobbiamo per tanto cercare due cose e avere, nelle nostre deliberazioni, duoi fini: l'uno di non potere essere delle cose fatte da noi ne' prossimi giorni gastigati, l'altro di potere con più libertà e più soddisfazione nostra che per il passato vivere. Convienci per tanto, secondo che a me pare, a volere che ci sieno perdonati [i disordini] vecchi, farne de' nuovi, raddoppiando [gli assalti], e le arsioni e [gli espropri] moltiplicando, e ingegnarsi a questo avere di molti compagni, perché dove molti [si rivoltano] niuno si gastiga, e i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano; e quando molti patiscono pochi cercano di vendicarsi, perché le ingiurie universali con più pazienza che le particolari si sopportano. Il moltiplicare adunque [delle insubordinazioni] ci farà più facilmente trovare perdono, e ci darà la via ad avere quelle cose che per la libertà nostra di avere desideriamo. E parmi che noi andiamo a un certo acquisto, perché quelli che ci potrebbero impedire sono disuniti e ricchi: la disunione loro per tanto ci darà la vittoria, e le loro ricchezze, quando fieno diventate nostre, ce la manterranno. Né vi sbigottisca quella antichità del sangue che ei ci rimproverano [di non avere]; perché tutti gli uomini, avendo avuto uno medesimo principio, sono ugualmente antichi, e da la natura sono stati fatti ad uno modo. Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro ed eglino delle nostre: noi senza dubio nobili ed eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disaguagliano. Duolmi bene che io sento come molti di voi delle cose fatte, per coscienza, si pentono, e delle nuove si vogliono astenere; e certamente, se gli è vero, voi non siete quelli uomini che io credevo che voi fusse; perché né

conscienza né infamia vi debba sbigottire; perché coloro che vincono, in qualunque modo vincono, mai non ne riportano vergogna. E della coscienza noi non dobbiamo tenere conto; perché dove è, come è in noi, la paura della fame e delle carceri, non può né debbe quella dello inferno capere. Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, di poi, ch'eglino hanno o con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano. E quelli i quali, o per poca prudenza o per troppa sciocchezza, fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affogano; perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri; né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e [violenti]. Perché Iddio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo; le quali più alle rapine che alla industria, e alle cattive che alle buone arti sono esposte: di qui nasce che gli uomini mangiano l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno. Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data occasione. La quale non può essere a noi offerta dalla fortuna maggiore, sendo ancora i cittadini disuniti, la Signoria dubia, i magistrati sbigottiti: talmente che si possono, avanti che si uniscino e fermino l'animo, facilmente [rovesciare]: donde o noi rimarremo al tutto principi della città, o ne areno tanta parte che non solamente [le trasgressioni] e ci fieno perdonate, ma areno autorità di potergli di nuove [rivendicazioni] minacciare. Io confesso questo partito essere audace e pericoloso; ma dove la necessità strigne è l'audacia giudicata prudenza, e del pericolo nelle cose grandi gli uomini animosi non tennono mai conto, perché sempre quelle imprese che con pericolo si cominciano si finiscono con premio, e di uno pericolo mai si uscì senza pericolo: ancora che io creda, dove si vegga apparecchiare le carceri, i tormenti e le morti, che sia da temere più lo starsi che cercare di assicurarsene; perché nel primo i mali sono certi, e nell'altro dubi. Quante volte ho io udito dolervi della avarizia de' vostri superiori e della ingiustizia de' vostri magistrati! Ora è tempo, non solamente da liberarsi da loro, ma da diventare in tanto loro superiore, ch'eglino abbiano più a dolersi e temere di voi che voi di loro. La opportunità che dalla occasione ci è porta vola, e invano, quando la è fuggita, si cerca poi di ripigliarla. Voi vedete le preparazioni de' vostri avversarii: preoccupiamo i pensieri loro; e quale di noi prima ripiglierà l'armi, senza dubbio sarà vincitore, con rovina del nimico ed esaltazione sua: donde a molti di noi ne risulterà onore, e securità a tutti". Queste persuasioni accesono forte i già per loro medesimi riscaldati animi [all'insubordinazione], tanto che deliberarono prendere le armi,

poi ch'eglino avessero più compagni tirati alla voglia loro; e con giuramento si obligorono di soccorrersi, quando accadessi che alcuno di loro fusse dai magistrati oppresso.

Ci sono diversi tipi di paura. Innanzitutto c'è la *paura della sanzione*, cioè della rappresaglia e della punizione. È una paura fisica, il timore che un proprio sfogo aggressivo sia punito con le percosse, la prigione o altre punizioni materiali. È una paura per la reazione violenta della controparte, come quella della donna che teme di essere picchiata dal marito se si mostra indisponente, o quella degli scioperanti che temono di essere manganellati dalla polizia, o quella dei rivoltosi che temono di essere presi a fucilate. Più in generale si può dire che normalmente i processi di liberazione richiedono azioni trasgressive e quindi espongono i ribelli alle sanzioni previste dall'apparato giuridico e morale che difende un dato sistema politico. Ebbene la partecipazione a un gruppo di flusso e alle attività di un movimento di liberazione contribuisce a ridurre questo tipo di paura in quanto "i falli piccoli si puniscono, i grandi e gravi si premiano", e ciò perché "dove molti si rivoltano niuno si gastiga". La forza politica costruita da un movimento di liberazione di massa contribuisce da una parte a ridurre la capacità del sistema di punire i trasgressori, dall'altra a rinforzare il coraggio dei rivoluzionari.

C'è poi una *paura economica*, quella che sorge quando si percepisce il rischio che la propria aggressività porti alla rottura di una relazione necessaria per vivere. È la paura di perdere la capacità di soddisfare i bisogni edonici riguardanti la sopravvivenza a lungo termine. È la paura dell'operaio che teme di esser licenziato se si mostra indisciplinato e di non trovare rapidamente un nuovo lavoro, o quella della casalinga che teme di perdere la sicurezza per se stessa e per i propri figli se divorzia. Il gruppo di flusso e il movimento di liberazione non possono alterare le basi oggettive di questo tipo d'incertezza, che dipendono dall'andamento dell'economia. Possono tuttavia modificare la propensione individuale ad affrontarla, diciamo, possono rafforzare il coraggio. Possono indurre gli individui a giudicare "l'audacia prudenza", a convincersi che "del pericolo nelle cose grandi gli uomini animosi non tennono mai conto, perché sempre quelle imprese che con pericolo si cominciano si finiscono con premio." E possono far ciò infondendo nei rivoltosi la fiducia nella vittoria, oltre che nella possibilità di soddisfare al meglio i bisogni umani in un nuovo mondo, "dove a molti di noi ne risulterà onore, e sicurezza a tutti."

C'è infine un tipo di paura più profondo, la *paura esistenziale*, che è la più grave seppur la più inconfessata. È il timore di perdere le coordinate spirituali che danno senso alla vita di una persona. Ogni

individuo si è socializzato per mezzo di un processo d'internalizzazione delle credenze del sistema culturale dominante. Questa internalizzazione contribuisce alla costruzione dell'identità sociale dell'individuo, a definire ciò che egli è per gli altri e ciò che sente di essere. Ribellarsi al sistema dominante comporta un rifiuto di buona parte delle sue credenze e dei suoi valori. E l'individuo che medita se farlo può essere tenuto a freno dalla paura di essere trattato dagli altri e di sentirsi egli stesso come un reprobato. Teme di cadere nell'anomia, nell'emarginazione, nell'esclusione. L'individuo che ha internalizzato le credenze sociali tende a considerare legittima l'autorità cui deve sottostare e ritiene giusto evitare di scaricare la propria rabbia sulle persone che l'incarnano. Classico è il caso della donna che, avendo internalizzato la mistica della femminilità, svolge bene il proprio lavoro di cura degli altri. Quando il marito si mostra nervoso o aggressivo, lei reagisce reprimendo il proprio risentimento e offrendo comprensione e consolazione. Ebbene il gruppo di flusso e il movimento di liberazione aiutano l'individuo a superare questo tipo di paura proponendo un nuovo sistema di principi, e inducendo l'individuo a ristrutturare la propria personalità costruendola su di essi. La presa di coscienza che emerge con la ristrutturazione della personalità implica la critica e il rifiuto delle ideologie dominanti e quindi porta naturalmente a smontare la paura dell'anomia e "quella dello inferno". Per altro, anche l'innalzamento dell'autostima determinato dall'attribuzione esterna della colpa può indurre una riduzione della paura esistenziale.

Il concetto di "paura" potrà sembrare un po' rozzo a molti scienziati, certamente agli economisti, che preferirebbero parlare di "rischio" e "incertezza". Non c'è difficoltà a venire incontro a questi scienziati, anzi può essere utile se non altro perché consentirà di distinguere la base oggettiva della paura da quella soggettiva, cioè il rischio dall'avversione al rischio. Il rischio incorso da un individuo è la probabilità che incappi in un evento futuro dannoso. Quando le probabilità sono molto difficili da stimare, si parla d'incertezza. Il grado di avversione al rischio è la preferenza per guadagni certi di contro a guadagni maggiori ma incerti. Data l'avversione al rischio di un individuo, la paura delle conseguenze future delle proprie azioni aumenta col rischio ed è molto elevata con l'incertezza. Dato il rischio, la paura aumenta con l'avversione al rischio.

Allora si possono precisare le osservazioni di cui sopra nel seguente modo. Il rischio che un atto di ribellione provochi una disoccupazione e una povertà prolungate varia in funzione del ciclo economico, crescendo nei periodi di crisi e diminuendo nei periodi di prosperità. La partecipazione a un movimento collettivo non può ridurre questo rischio. Tuttavia il gruppo di flusso, inducendo gli individui a modificare

la propria personalità, può spingerli a ridurre la propria avversione al rischio. Facendoli uscire dalla depressione ed entrare in un'esperienza di flusso sociale, li rende più ottimisti, più audaci e più propensi ad affrontare il rischio e l'incertezza. Gli individui possono entrare in un processo rivoluzionario quando, in seguito a una prolungata prosperità, non solo aumenta la frustrazione latente, ma diminuisce il rischio economico; dopo di che tendono a diventare meno avversi al rischio man mano che la rivoluzione avanza e l'esperienza di flusso si approfondisce. In altri termini il perdurare di una prosperità crea le condizioni economiche dell'esplosione rivoluzionaria per tre ragioni: 1) aumenta la frustrazione latente in quanto, con l'aumento delle acquisizioni crescono anche le aspettative, 2) riduce il rischio di disoccupazione per il lavoratore e di povertà per la moglie che volesse divorziare, 3) riduce l'avversione al rischio.

Quanto alla paura della sanzione e la paura esistenziale, la partecipazione a un movimento collettivo contribuisce a ridurre l'avversione al rischio anche in questi casi, proprio perché l'esperienza di flusso fa aumentare l'ottimismo. Ma può contribuire anche alla riduzione del rischio, dato che "dove molti si rivoltano niuno si gastiga". Da una parte accade che più esteso e più forte è il movimento collettivo e più è difficile che le autorità impartiscano sanzioni. Un operaio che protesta può essere multato; più improbabile che vengano multati un intero reparto o un'intera fabbrica che protestano. Dall'altra è più difficile che un individuo che ha rifiutato le credenze tradizionali si senta un reprobato e un emarginato quando il movimento ha costituito una nuova collettività e una nuova forma di convivenza basate sulle nuove credenze.

L'intelligenza collettiva

Gli individui che vivono un'esperienza di flusso sociale provano una serie particolare di stati emotivi in più rispetto a quelli che vivono il flusso solitario. Interagiscono continuamente gli uni con gli altri, comunicano sia verbalmente sia fisicamente, si sorridono, si toccano, cantano in coro, urlano slogan, corrono insieme. Tutti i partecipanti tendono ad accettare le esigenze del gruppo, a identificarsi con esso, a costruire un senso di appartenenza.

L'esperienza di flusso è altamente appagante. Perché quella vissuta in un gruppo lo è più di quella solitaria? Un motivo potrebbe essere che in molte situazioni la sfida posta a un gruppo è più forte della sfida posta a un singolo, visto che l'individuo deve affrontare anche la difficoltà di collaborare con gli altri. E risulta che più forte è la sfida, più

forte è il senso di autostima e di autoefficacia, e più forte sarà l'appagamento quando l'azione riesce bene.

C'è un altro motivo però, che forse è il più importante. L'appagamento che si ottiene con il flusso sociale deriva dalla soddisfazione dei bisogni eudemonici. Nel flusso sociale gli individui soddisfano il bisogno di socialità meglio che nel flusso solitario. In questo la socialità si esprime nel riconoscimento offerto da soggetti esterni all'azione, il pubblico, i critici, i giudici. In quello c'è in più l'interazione con gli altri individui appartenenti al gruppo e al movimento. È una forma di socialità più immediata, più diretta, più intensa: genera flussi di scambi emotivi, conversazioni, abbracci, sorrisi, che sono appaganti di per sé. In un movimento di liberazione, per di più, la costruzione della socialità diventa parte della sfida creativa. Gli individui mirano a realizzare un nuovo tipo di convivenza collettiva e si impegnano in ogni momento nella sua creazione, sia lottando per sconfiggere il nemico oppressore e costituire una nuova società, sia impegnandosi qui e ora a sviluppare nel movimento e nel gruppo forme alternative di relazioni sociali, forme che sviluppino la libertà, la solidarietà, l'eguaglianza di tutti i membri. Nell'esperienza del flusso sociale in un movimento di liberazione creatività e socialità sono due facce della stessa medaglia perché ciò che il movimento mira a creare è proprio una nuova forma di socialità.

Tra i bisogni eudemonici forse il più importante è quello di autonomia. E accade che l'esperienza di flusso soddisfa tale bisogno in massimo grado. Abbiamo visto che l'autonomia decisionale è una condizione essenziale per l'attivazione del flusso. Solo se l'individuo è autonomo sarà in grado di accettare una sfida impegnandosi anima e corpo nell'esecuzione dei compiti che questa comporta. I compiti deve esserseli dati da sé per sentirsi autonomo nella loro esecuzione. Ciò è evidente nell'attività di un artista o uno sportivo. Ebbene, nel gruppo di flusso accade la stessa cosa. Nessuno entra in un movimento di liberazione se non volontariamente e consapevolmente. E nessuno fa quello che il gruppo si aspetta da lui se non vuole farlo. Nell'esperienza di gruppo l'autonomia individuale implica anche che le decisioni collettive vengano prese con il consenso almeno indiretto di tutti, proprio perché in caso contrario alcuni individui perderebbero autonomia e perciò potrebbero voler interrompere la propria partecipazione all'azione collettiva. Dico "almeno indiretto" in quanto può risolversi in decisioni a maggioranza, con l'accettazione della regola della maggioranza da parte di tutti.

Questa situazione genera un paradosso comportamentale che merita di essere posto in evidenza. La persona che partecipa a un movimento collettivo tende a identificarsi col gruppo e ad adeguarsi disciplinatamente alle sue esigenze. Ma lo fa volontariamente, cosicché non si

sente defraudata della propria autonomia. Anzi, come membro di un gruppo, la persona vede aumentare la propria capacità di controllo sull'ambiente sociale perché l'efficacia dell'azione di un gruppo è maggiore di quella dell'azione di una singola persona. E non si sente meno potente se agisce di concerto con gli altri. La potenza del gruppo esalta la potenza individuale. Da questa paradossale coincidenza tra autodeterminazione personale e disciplina sociale deriva un senso di trascendenza che genera un'esultanza ancora più forte dell'appagamento ottenuto dal flusso solitario.

L'esperienza dell'autonomia nell'azione dei gruppi di flusso è importante anche perché i movimenti di liberazione mirano appunto alla liberazione, ad allargare gli insiemi di opportunità degli individui. Questo tipo di autonomia quindi è liberatoria. Intanto lo è in quanto mira a costruire una nuova società in cui venga abolita l'oppressione e vengano estese le libertà individuali. E poi lo è perché gli insiemi d'opportunità degli individui vengono allargati nell'azione rivoluzionaria stessa. Poiché il gruppo cerca di mettere immediatamente in atto i propri valori e le proprie norme, gli individui che vi partecipano possono riuscire sin da subito ad allargare i propri insiemi d'opportunità. La donna che partecipa a un movimento di liberazione femminile si toglie il chador appena entra nel movimento e, mentre tende a usare questa trasgressione come una forma di lotta per cambiare la società, si gode la maggiore libertà conquistata con la semplice partecipazione volontaria al movimento.

Si noti la differenza che c'è tra una donna che con l'internalizzazione dei valori dominanti si convince che è giusto portare il chador e quindi lo porta volontariamente e una donna che si convince che il chador è uno strumento dell'oppressione patriarcale e quindi affronta il rischio di toglierselo. La prima accetta le limitazioni al proprio insieme d'opportunità poste dalla cultura patriarcale. La seconda le rifiuta e allarga il proprio insieme d'opportunità. La prima esperisce un'autonomia adattiva, la seconda un'autonomia liberatoria.

In una precedente sezione ho sostenuto che il lavoro di svelamento dà agli individui una coscienza infelice, negativa e divisa. Ora vorrei far notare che il completamento di un lavoro di svelamento con una strategia di liberazione rovescia la valenza dell'affezione associata alla presa di coscienza. L'individuo che cerca di liberarsi partecipando a un movimento collettivo e vivendo un'esperienza di flusso sociale sviluppa una coscienza che è ancora divisa, ma non è più negativa e neppure infelice. Non è negativa perché il soggetto cerca di costruire un nuovo sistema di credenze riguardo a ciò che è una buona società. Ora sa e cerca di sapere sempre meglio ciò che vuole. Non è infelice perché l'esperienza di flusso è altamente gratificante e appagante.

Resta divisa, ovviamente, visto che l'esperienza di flusso non viene vissuta 24 ore su 24, né in modo permanente nel corso della vita. Buona parte del proprio tempo l'individuo lo deve comunque passare lavorando e consumando entro il sistema economico e sociale tradizionale, quindi nell'estraneazione e nell'insoddisfazione. Ma ora vive anche certi momenti magici che danno senso all'esistenza e che illuminano con la speranza anche quelli più bui. Il prevalere dei momenti magici sui momenti bui non è necessariamente quantitativo, e per gran parte degli individui i periodi dominati dall'attività alienata probabilmente sono più lunghi dei periodi vissuti nel flusso. Però c'è un prevalere qualitativo: i pochi momenti di felicità gettano luce anche sui molti di frustrazione. La coscienza non vive più il contrasto insanabile tra un io ideale che vorrebbe autorealizzarsi e un reale io estraniato e frustrato. Ora è il contrasto tra un io che si autorealizza nel processo di liberazione collettivo e uno che sopporta l'alienazione e la frustrazione del lavoro quotidiano in forza della consapevolezza felice vissuta in quei momenti di autorealizzazione.

Il gruppo di flusso che lotta per la liberazione tende a produrre cultura elaborando credenze alternative a quelle tradizionali. Nel processo di creazione culturale si generano nuovi sistemi di valori e di norme che stravolgono l'etica, la politica, l'estetica e perfino il linguaggio. È da questa produzione culturale che i singoli membri derivano la forza e lo stimolo per portare avanti i processi di svelamento e liberazione individuali.

La dimensione sociale è importante anche perché la produzione culturale dei gruppi e dei movimenti di liberazione si sviluppa in forza di conoscenze che sono generate da una *intelligenza collettiva* e si risolvono in una *coscienza di gruppo*. L'*intelligenza collettiva* è costituita dall'insieme di conoscenze che sono *distribuite* tra gli individui partecipanti a un gruppo caratterizzato da forti interazioni interne. Non necessariamente tutti gli individui del gruppo detengono le stesse conoscenze, le stesse combinazioni d'informazioni, memorie, opinioni, idee; ma accade che quelle di ognuno sono aperte e potenzialmente accessibili a tutti gli altri. La *coscienza di gruppo* invece è costituita dalle conoscenze che tutti hanno in *comune*. È uno dei risultati dello sviluppo dell'intelligenza collettiva e un suo sottoinsieme. Se la coscienza è condivisa da diversi gruppi di un movimento, si parla di "coscienza del movimento". Se gli individui, o gran parte degli individui, che hanno in comune una coscienza di gruppo appartengono a una certa classe di cittadini, si parla di "coscienza di classe".

Lo sviluppo dell'intelligenza collettiva presuppone la realizzazione di tre condizioni: apertura, eguaglianza e condivisione. *Apertura* vuol dire che il gruppo è aperto alla collaborazione di chiunque vuole

partecipare, cosicché, in linea di principio, non ci sono limiti all'apporto dei contributi individuali, come accade invece nel caso dei gruppi che producono beni di club. Per entrare in un partito, bisogna fare domanda d'iscrizione, essere accettato e ottenere una tessera; invece per entrare in un movimento, basta volerlo. *Uguaglianza* vuol dire che ognuno conta quanto ogni altro, che non esistono gerarchie di potere e ordini di beccata, e che l'organizzazione emerge spontaneamente come auto-organizzazione. *Condivisione* significa che nessuno vanta diritti di proprietà individuale sui prodotti della propria mente, che li mette a disposizione di tutti gratuitamente. Con queste tre condizioni viene esaltata la capacità di risolvere i problemi, di valutare le idee in base a scale di merito, di aggregare e selezionare quelle che vanno a costituire la coscienza di gruppo, di prevedere gli eventi, di prendere decisioni collettive e di coordinare le azioni.

Il concetto di "intelligenza collettiva" è abbastanza antico, risalendo agli anni '70 del secolo scorso, ma è stato sviluppato in epoca recente soprattutto in seguito alla diffusione delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, che hanno esaltato la capacità di collaborazione e coordinamento dei gruppi auto-organizzati. Tra l'altro, hanno dato all'intelligenza collettiva delle caratteristiche che nelle epoche precedenti non poteva avere, tra cui la capacità di formarsi rapidamente ed estesamente, anche su scala globale.

L'intelligenza collettiva costituisce un mezzo di conoscenza di gruppo alternativo a quelli tradizionali – scuole, partiti, chiese, vecchi media – che sono tutti gerarchizzati e controllati da élite di potere. Perciò molti hanno fatto notare che l'intelligenza collettiva dei gruppi egualitari e auto-organizzati possiede un intrinseco potenziale eversivo. Meglio di quella sviluppata nelle organizzazioni istituzionalizzate, può essere usata dai gruppi che aspirano alla liberazione e alla democrazia.

Vediamo come funziona l'intelligenza collettiva nella produzione culturale di un movimento di liberazione. In un gruppo ogni individuo riceve continuamente informazioni nuove dalle interazioni con gli altri, informazioni derivate da esperienze di vita diverse, cosicché l'insieme informativo di ogni membro del gruppo tende a essere più ampio di quello che avrebbe se operasse in solitudine o in un club chiuso. Inoltre il gruppo facilita l'elaborazione delle informazioni nella produzione di conoscenza, poiché la conoscenza prodotta da ogni singolo viene subito comunicata agli altri, i quali la possono elaborare a loro volta nella produzione della propria. Per di più le interazioni all'interno di un gruppo socializzano anche la conoscenza tacita, che non avrebbe modo di rivelarsi se ogni individuo la usasse solo per conto proprio. Usandola insieme agli altri, quelli che detengono conoscenza tacita la rivelano e

automaticamente la mettono a disposizione del gruppo.

Tra le conoscenze favorite dalla partecipazione a un gruppo di flusso ce n'è una molto speciale: il riconoscimento della comunanza di esperienze. L'individuo capisce che i propri problemi personali, le emozioni negative che sta rievocando, la depressione e la frustrazione per cui è passato, sono esperienze condivise da altri individui. Tende quindi a elaborare conoscenze generali sulle loro cause, a ricercare le cause generali del proprio disagio. E quando si sforza di capire cosa fare per uscire dalle difficoltà si rende conto che le cose più importanti da fare si devono e si possono fare collettivamente. Si devono, perché se le cause sono generali, cioè derivano da un sistema sociale che condiziona molte persone, per rimuoverle è necessaria l'azione concertata di molte persone. Si possono, perché la messa in comune d'idee e speranze rende fattibile l'aggregazione sociale nell'azione.

Esiste una sorta di effetto moltiplicativo delle conoscenze di gruppo. L'insieme informativo di ogni individuo aumenta forse additivamente con l'apertura alle informazioni degli altri. Quello conoscitivo invece sembrerebbe aumentare più che additivamente, perché l'individuo non si limita ad aggregare le conoscenze che ha appreso nell'interazione sociale, ma le rielabora producendone di nuove. Peraltro, il gruppo svolge un ruolo importantissimo nell'esaltare le capacità innovative. L'innovazione deriva dall'abilità individuale nell'accostare informazioni e conoscenze diverse e combinarle in modo originale così da arrivare a produrre nuove conoscenze. Ebbene, quest'abilità viene accresciuta dalle interazioni sociali in un gruppo di flusso, intanto perché vi aumentano le informazioni e le conoscenze, ma soprattutto perché vi aumenta la loro messa in comune. Infatti, come ho già osservato, in un gruppo di flusso gli individui non mirano ad appropriarsi dei beni privatamente ed esclusivamente, mirano piuttosto a trattare i beni, soprattutto le conoscenze, quali beni pubblici. E ciò accade in quanto l'incentivo a produrli non viene dai profitti individuali che se ne possono trarre, bensì dall'appagamento dei bisogni eudemonici di creatività e socialità che il gruppo favorisce.

La cooperazione in un gruppo di flusso fornisce all'individuo dei vantaggi diretti, che sono quelli della soddisfazione dei bisogni eudemonici nell'azione collettiva. Altri vantaggi affluiscono al gruppo nel suo insieme, e quindi agli individui come vantaggi indiretti. Maggiore è la cooperazione individuale, maggiore è la forza e l'efficacia dell'azione del gruppo e del movimento, e quindi maggiore è la speranza di poter cambiare il mondo nel modo desiderato.

I mezzi giustificano i fini

In un movimento di liberazione spesso si attiva un processo creativo che potrebbe definirsi “endogenesi dei fini”, un processo che contribuisce alla formazione della coscienza di classe. Nelle azioni e interazioni all’interno dei gruppi gli individui tendono a seguire norme che, esaltando l’appagamento eudemonico nell’azione sociale, tendono a creare un mondo migliore qui e ora, un mondo alternativo a quello reale che sta là fuori. È questo tipo di appagamento che rende autoteliche le azioni svolte nell’esperienza del flusso sociale. Ebbene, può accadere che proprio dall’esperienza dell’azione nel gruppo di flusso gli individui derivino le informazioni e le conoscenze con cui elaborano il pensiero positivo della liberazione, le norme e i valori di una società migliore. La visione “utopistica” di una società in cui gli individui saranno più liberi e più appagati di quanto lo sono nella società alienante attuale è già realizzata nella partecipazione al gruppo di flusso. La definizione dei nuovi valori e delle nuove norme non si basa su un processo conoscitivo astratto. Emerge piuttosto dall’esperienza concreta delle relazioni sociali che si producono in un gruppo, dalla sperimentazione immediata di una modalità migliore di convivenza. Nel movimento si formano norme e credenze che, in quanto funzionali alle interazioni di flusso, sono esperite come altamente appaganti e gratificanti, e quindi si desidera vederle realizzate nella società futura. Questo processo cognitivo collettivo di definizione dei fini della lotta sulla base dei mezzi di lotta sperimentati significa in sostanza che i mezzi giustificano i fini; meglio ancora, che i mezzi generano i fini. Perciò lo chiamo “endogenesi dei fini”.

Vediamo quali possono essere i mezzi che l’esperienza del flusso sociale spinge l’individuo a porre quali scopi dell’azione rivoluzionaria. Alcuni definiscono i valori che danno senso alla nuova società, come la libertà, l’autonomia, l’autorealizzazione. Altri definiscono i sistemi di norme che regolano le interazioni sociali e politiche, come l’eguaglianza, la democrazia e il comunismo. Altri ancora definiscono i sentimenti che costituiscono il cemento sociale, come la solidarietà.

Il primo valore realizzato nell’esperienza di flusso sociale in un movimento rivoluzionario è la libertà. L’esperienza nasce infatti con un atto di trasgressione che rompe un qualche vincolo posto dalla società oppressiva. Il movimento è una “massa, la cui scarica consiste essenzialmente in una liberazione collettiva da ordini-spine”¹⁹. L’atto può

¹⁹ Canetti (2006, 69-70) usa il termine “scarica” per definire ciò che qui ho chiamato “flusso sociale”. Gli ordini sono i comandi con cui la classe dei “lupi” assoggetta e

essere la partecipazione all'occupazione di un'università, la sospensione del lavoro in una fabbrica, l'adesione a una manifestazione non autorizzata. Si può dire che già l'adesione a un movimento collettivo di contestazione costituisce un atto di liberazione perché con esso l'individuo prende coscienza della propria volontà di cambiare il mondo esistente e si predispone a trasgredirne le norme. Per un individuo la trasgressione consiste nella rimozione o nell'allentamento di qualche vincolo del suo insieme di opportunità e costituisce già di per sé un'espansione della libertà. Le trasgressioni si succedono continuamente in un movimento di liberazione, arrivando a stravolgere le leggi, le norme etiche e le consuetudini che regolano le interazioni sociali. E diventano tanto più audaci quanto più gli individui procedono nel lavoro di ricostruzione della propria personalità. Dall'esperienza di liberazione i rivoluzionari tendono a sviluppare una visione della nuova società in cui lo scopo principale dell'azione pubblica è l'espansione della libertà dei cittadini.

La libertà ha a che fare con le condizioni oggettive dell'azione individuale. In un movimento collettivo si espande come conseguenza di azioni trasgressive individuali, di azioni liberatorie. La liberazione è il processo di questa espansione. Va da sé che le azioni liberatorie devono essere autonome, altrimenti non sono né azioni né liberatorie. Una ragazza che decide di trasgredire la norma che le impone la verginità fino al matrimonio, deve deciderlo lei, altrimenti non è una liberazione. L'autonomia sperimentata nei movimenti rivoluzionari è sia autodeterminazione, cioè decisione volontaria di compiere una certa azione, sia autoregolazione, cioè accettazione volontaria delle norme che la disciplinano. L'autonomia è un valore fondamentale realizzato nell'esperienza di flusso sociale. L'intelligenza collettiva elabora la teoria che ne fa uno dei valori più importanti della società che si vuole costruire, uno degli obiettivi che vengono assegnati all'azione pubblica nel mondo futuro. E la sua realizzazione diventa uno degli scopi dell'azione rivoluzionaria, uno scopo che è sentito come vivo e concreto proprio perché è esperito nell'azione stessa.

Normalmente, nella formulazione dei valori del mondo migliore i concetti di "libertà" e "autonomia" non vengono distinti. E non tanto perché nel linguaggio comune vengono sistematicamente confusi, quanto perché nell'esperienza pratica del gruppo di flusso si riferiscono a fenomeni che sono l'uno la condizione dell'altro: la libertà di scelta si espande quando gli individui decidono autonomamente di trasgredire le norme e i valori vigenti; e gli individui possono agire autonomamente

sfrutta la classe delle "pecore". Le "spine" sono le sofferenze sopportate dalle "pecore" finché non si ribellano.

perché non rispettano i vincoli posti da quelle norme e quei valori. Quindi l'obiettivo che viene posto alle scelte pubbliche nel nuovo mondo futuro è di massimizzare la libertà, ovvero di creare le condizioni istituzionali affinché i cittadini possano agire il più possibile in autonomia.

Quanto al bisogno di creatività, anch'esso è immediatamente soddisfatto nelle interazioni che si sviluppano nel gruppo di flusso, nel quale tutti i partecipanti si danno da fare per costruire un nuovo tipo di relazioni sociali. Peraltro gli individui partecipano al movimento anche con espressioni artistiche, inventando slogan, scrivendo dazebao e manifesti, redigendo giornalini, dipingendo i muri, intervenendo con discorsi nelle assemblee. Dall'esperienza immediata della creatività emerge il principio politico che impone alle scelte pubbliche della società futura di dar vita alle condizioni istituzionali che favoriscano l'espressione della creatività e l'autorealizzazione nel lavoro.

Infine il bisogno di socialità viene soddisfatto nel gruppo di flusso dando vita a un nuovo tipo di coesistenza umana nel quale le regole di mercato basate sullo scambio sono sostituite da regole di reciprocità basate sul dono. Soprattutto, il sentimento che cementa le relazioni tra esseri umani non è più quello utilitarista dell'egoismo. Invece è il senso di solidarietà. L'ordinaria benevolenza che l'individuo prova verso la società e le organizzazioni di cui fa parte compie un salto di qualità e si esprime nel gruppo di flusso con sentimenti di fratellanza. Anche questi sentimenti l'individuo si aspetta che vengano realizzati nel mondo migliore che vuole costruire. Ma attenzione: la fratellanza non è una norma morale. Non può esserlo, perché non appena viene imposta come un dovere cessa di esistere. L'amore non può essere imposto, si dà solo se è un moto spontaneo dell'animo. Perciò i rivoluzionari pongono alle scelte pubbliche che regoleranno il mondo migliore non il fine d'imporre a tutti i cittadini di fare la carità, bensì quello di creare le condizioni culturali che rendano possibile provarla e facile esprimerla. Inoltre lo stato della nuova società deve agire per implementare le decisioni prese da cittadini democraticamente, e se la maggioranza dei cittadini è mossa da sentimenti di solidarietà lo stato agirà per espandere l'offerta di beni sociali.

La solidarietà è il sentimento che favorisce il comunismo distributivo. Il quale si realizza anch'esso immediatamente nelle relazioni sociali nel gruppo di flusso. Dice la Bibbia: "la comunità dei credenti viveva unanime e concorde, e quelli che possedevano qualcosa non lo consideravano come proprio, ma tutto quello che avevano lo mettevano insieme [...] e i soldi [...] venivano distribuiti a ciascuno secondo le sue necessità" (Atti, 4, 32-35). Alle attività del gruppo di flusso ognuno partecipa in base alle proprie capacità, facendo spontaneamente il lavoro politico, artistico, organizzativo che sa fare. E i contributi

economici per finanziare le attività delle organizzazioni vengono normalmente offerti da ognuno secondo le proprie disponibilità. Questa è la logica del dono, ed è resa possibile da sentimenti di “concordia”. Quando tali sentimenti non sono presenti, il comunismo viene imposto per mezzo di sanzioni, che possono consistere nel rimprovero, nel biasimo, nell’ostracismo, nell’esclusione. Va da sé che i provvedimenti disciplinari funzionano solo se gli opportunisti costituiscono una stretta minoranza. In caso contrario, il gruppo tenderebbe a disgregarsi. Ebbene sulla base di questa esperienza i rivoluzionari tendono a concepire una nuova formazione sociale in cui il criterio comunista è applicato all’allocazione di molte risorse e alla distribuzione di molti beni. Ne tratterò nel capitolo 8.

Poi c’è l’eguaglianza, intesa come un insieme di norme che impediscono l’accumulo di potere e di ricchezza nelle mani di qualche minoranza. Nel gruppo di flusso ci sono norme informali che impediscono a una minoranza organizzata di dominare gli altri membri. Tutti si considerano uguali, e chi gode di privilegi nella società che si vuole cambiare se ne spoglia quando entra nel movimento. Gli individui sono tutti diversi, ovviamente, per dotazioni naturali, gusti, preferenze, forza, intelligenza eccetera. Ma queste diversità non vengono usate per accumulare potere, ricchezza e prestigio, semmai per servire il movimento al meglio delle proprie capacità. L’eguaglianza, vissuta come condizione pratica delle interazioni sociali nel gruppo di flusso, è una conseguenza del fatto che tutti partecipano in condizioni di autonomia e nessuno è disposto a rinunciarci attribuendo potere a qualcuno. “All’interno della massa domina l’eguaglianza [...] Tutte le teorie egualitarie traggono energia in fin dei conti da questa esperienza di eguaglianza che ognuno deriva dalla sua conoscenza della massa” (Canetti, 2006, 35). Perciò nella società futura, in cui si vuole che tutti gli individui siano più autonomi possibile, le leggi civili sono concepite come leggi dell’eguaglianza.

Infine c’è la democrazia, che è il risvolto politico dell’eguaglianza. Anche la democrazia viene praticata sistematicamente in un gruppo di flusso. Tutte le decisioni vengono prese seguendo la regola della maggioranza e a nessun individuo o gruppo d’individui viene concesso di sostituirsi alla volontà dell’assemblea. Possono essere delegate delle funzioni organizzative e di rappresentanza, mai il potere decisionale. E così dovrà esser nella società futura. Certo, in una grande collettività regolata da uno stato sarà difficile realizzare la democrazia diretta che si sperimenta nei piccoli gruppi di flusso. La democrazia sarà rappresentativa, e come vedremo nel prossimo capitolo ciò può creare dei problemi. Resta il fatto che l’esperienza democratica vissuta nel gruppo di flusso nutre il sogno di un sistema politico veramente democratico.

La struttura sociale e politica del movimento

Un movimento di liberazione è un insieme di gruppi che lottano per cambiare la società espandendo la libertà degli oppressi, ovvero un insieme d'individui che praticano la liberazione nel corso della lotta mirando a una più generale liberazione che coinvolga l'intera società.

I gruppi di solito sono piuttosto piccoli. L'esperienza del flusso sociale richiede scambi continui d'informazioni, conoscenze, esperienze tra membri che si conoscono personalmente. In questo modo si può sviluppare quel senso di fiducia reciproca e quei sentimenti di solidarietà che rendono possibile la pratica del dono e la trasformazione delle conoscenze in beni pubblici. Ma l'esperienza del flusso in un piccolo gruppo, se rende fattibile la liberazione nelle pratiche quotidiane, rende però difficile sviluppare la forza politica necessaria per cambiare una grande società. Per questo i gruppi tendono a unirsi e a formare aggregati politici che assumono la forma di movimenti di liberazione di massa. I gruppi hanno bisogno del movimento per realizzare il *progetto* di liberazione generale. D'altra parte il movimento ha bisogno dei gruppi per realizzare il *processo* di liberazione, cioè per attivare le esperienze di flusso che motivano l'azione individuale e quindi la partecipazione al movimento. La partecipazione infatti richiede che i membri sviluppino forti motivazioni e investano molte energie in attività che restano rischiose. E tali energie sono fornite appunto dall'esperienza di flusso.

A un movimento di liberazione partecipano due diversi tipi di gruppi. Li chiamerò "gruppi sociali" e "gruppi politici". I primi sono quelli che si formano nei luoghi in cui gli individui svolgono la propria normale attività economica e sociale: un'impresa, un reparto di fabbrica, un distretto agricolo, una facoltà universitaria, una compagnia militare, una scuola eccetera. Sono i luoghi da cui parte la mobilitazione. Se le lotte non restano confinate al perseguimento di obiettivi strettamente locali, i gruppi che si formano tendono a collegarsi tra loro e a dar vita a un movimento. In genere questi gruppi nascono con le lotte e muoiono con la fine delle lotte. I gruppi politici invece sono aggregati organizzativi che esistono già da prima che si formi un movimento. Per lo più sono partiti radicali che nelle epoche di pace sociale restano confinati nei sottomondi della contestazione ideologica e morale. Sono fortemente coesi, e sono organizzati funzionalmente sebbene costituiti in modo formalmente democratico. Quando si sviluppa un movimento di liberazione, i gruppi politici rivoluzionari vi partecipano in quanto vi vedono l'occasione per realizzare i propri obiettivi. All'interno del movimento cercano di assumere un ruolo di direzione

e, per aumentare la propria influenza, svolgono attività di proselitismo. Nelle epoche di pace sociale i membri dei gruppi politici non vivono l'esperienza del flusso. Però quando entrano in un movimento di liberazione tendono a partecipare anche alle attività dei gruppi sociali. Provano l'esperienza di flusso e cercano di trasferirla nelle cellule del gruppo politico.

Gli individui che partecipano attivamente a un gruppo sociale, a un gruppo politico e a un movimento di liberazione costituiscono una minoranza del popolo. Lottano comunque per gli interessi della maggioranza, e innanzitutto per gli interessi delle classi sfruttate e oppresse di cui si fanno portavoce: operai o schiavi o contadini o soldati o donne, o diversi di questi agenti insieme. E cercano di coinvolgere nelle lotte un numero sempre maggiore di membri delle classi di riferimento. Comunque, per gran parte di questi, quando sono coinvolti, si verifica una partecipazione "esterna", una partecipazione che non porta all'ingresso degli individui in un gruppo. Può assumere diverse forme, dalla presenza in un'assemblea di fabbrica, alla confluenza in una manifestazione, all'adesione passiva a uno sciopero.

Un referente ancora più vasto è costituito dal "popolo" o le "masse", due termini generici con cui i movimenti di liberazione identificano tutti gli individui che potrebbero essere interessati alla liberazione. In pratica si tratta della gran massa della popolazione di una società, la massa comprendente tutti coloro che non fanno parte dei ceti sfruttatori e oppressori. Dal popolo i movimenti di liberazione si aspettano, se non una partecipazione attiva alle lotte, almeno una accettazione più o meno tacita di alcune loro rivendicazioni.

Dunque i soggetti politici di un processo rivoluzionario possono essere visti come una serie concentrica di insiemi e sottoinsiemi di cittadini. Il popolo è l'insieme più vasto; le classi rivoluzionarie sono sottoinsiemi che costituiscono le sue componenti più avanzate; il movimento di liberazione è il sottoinsieme che si auto-costituisce come rappresentante attivo delle classi rivoluzionarie; i gruppi sociali di flusso sono i sottoinsiemi la cui unione costituisce il movimento; infine i gruppi politici sono i sottoinsiemi del movimento che cercano di porsi come sua avanguardia dirigente.

Un movimento di liberazione è costituito da individui che hanno in comune alcune conoscenze, per lo più quelle riconducibili all'obiettivo della liberazione e alle pratiche dell'esperienza di flusso. Ma i partecipanti a un movimento hanno anche diverse cose che li differenziano, e possono restare eterogenei per gli orientamenti etici e per le credenze ideologiche, soprattutto per le idee concernenti le modalità di lotta, le tattiche e le strategie. Di conseguenza i rapporti tra individui e gruppi all'interno del movimento sono di tipo solidale e conflittuale allo stesso

tempo. In particolar modo lo sono i rapporti tra i diversi *gruppi politici*, ognuno dei quali vorrebbe assumere la direzione delle lotte. Siccome ognuno di essi si ritiene depositario delle idee giuste e della linea politica vincente, i conflitti politici tra gruppi sono piuttosto duri.

Le regole delle decisioni collettive di un movimento sono di tipo democratico. Ma la democrazia, portando a prendere delle decisioni collettive a maggioranza, non elimina i conflitti interni. Spesso li acuisce, perché i gruppi che si trovano in minoranza possono sviluppare risentimento verso i gruppi egemoni e continuano a lottare per far prevalere le proprie opinioni. I conflitti all'interno di un movimento sono conflitti tra gruppi, e anche interni ai gruppi. Possono portare a delle scissioni e quindi alla perdita di forza politica. Come viene risolto questo problema?

Una soluzione è fornita dalla leadership. Tipicamente il leader di un gruppo è un narcisista con notevoli abilità politiche. Ha tendenze autoritarie, ma è capace di ottenere dagli altri individui la fiducia necessaria per far valere la propria volontà con il loro consenso. Ha la sensibilità e l'intuito che gli permettono di percepire gli orientamenti e le idee che circolano nel gruppo. È abbastanza intelligente da riuscire a elaborare le informazioni fornitegli da quella sensibilità in modo da produrre linee politiche e parole d'ordine che esplicitano le idee diffuse nel gruppo. Ha la capacità di sintesi necessaria per far emergere il nucleo comune presente nelle credenze dei membri. Ha doti di affabulazione, con cui riesce a trasmettere le proprie idee al pubblico in modo convincente. In forza di tutte queste abilità, il leader aiuta il gruppo a risolvere i conflitti interni svolgendo sostanzialmente due funzioni, una teorica e una pratica: esplicita sinteticamente le opinioni prevalenti nel gruppo; decide autorevolmente con il consenso di quasi tutti. Si può dire perciò che il leader svolge un servizio essenziale per il gruppo, anzi, che lavora al suo servizio, a dispetto della propria esaltazione narcisistica. Il gruppo lo usa come un catalizzatore, un mediatore, un facilitatore, un portavoce. Ma non è un boss.

I problemi di conflitto d'idee e linee politiche diventano più gravi all'interno di un movimento, dove l'eterogeneità dei soggetti è ancora più estesa che in un gruppo e dove la competizione per la direzione del movimento stesso assume le caratteristiche di una lotta tra partiti. Ebbene, anche in un movimento questo tipo di problema può essere risolto con il contributo di un leader. In genere è il leader di un gruppo politico che vince la competizione trasformando il nucleo dirigente del proprio partito in una guida molto influente nel movimento. Per riuscire a far ciò, deve avere capacità eccezionali, capacità che più o meno sono le stesse usate per assumere la leadership in un gruppo, ma deve averle ancora più potenti. Inoltre, il leader del movimento deve avere una

grande capacità di raccogliere il consenso agendo sulla sfera emotiva oltre che su quella cognitiva del comportamento, deve essere in grado di affascinare le folle. Insomma, deve avere carisma. Il *leader carismatico* si differenzia dal tipico leader di partito, oltre che per l'eccezionalità delle proprie doti personali, anche per un'altra qualità: deve essere inclusivo invece che divisivo.

Nella lotta all'interno di un gruppo, in cui la coesione è determinata dall'esperienza di flusso condivisa dai membri, la quasi unanimità tende a emergere dai processi democratici e il dissenso tende a essere emarginato ed estromesso. Deve essere estromesso dal gruppo perché altrimenti ne minerebbe la coesione facendo prevalere il risentimento sulla fratellanza. D'altronde, in un sistema decisionale basato sulla quasi unanimità una forte minoranza potrebbe paralizzare le decisioni. Perciò il leader vincente espellerà dal partito, o almeno emarginerà escludendoli dal processo decisionale, i dissidenti minoritari quando si fanno troppo forti e influenti. Deve impedire che si rafforzino ulteriormente arrivando a minare la propria direzione. E può accadere che dei dissidenti minoritari, quando si sentono emarginati e condannati all'impotenza, decidano autonomamente di scindersi dal gruppo di provenienza e crearne uno nuovo.

All'interno di un più vasto movimento però la quasi unanimità è difficile da raggiungere, mentre diventa deleterio espellere i dissidenti. Vi sono diversi gruppi e non accade che la vittoria di uno porti allo scioglimento di quelli sconfitti. Ci sono diversi leaderini e non è detto che l'affermazione di uno porti alla rinuncia degli altri. D'altra parte l'unione del movimento è un fattore fondamentale della sua forza politica e non può essere messa in discussione dal conflitto per il controllo della direzione. Perciò il leader che si afferma come guida del movimento deve essere capace anche di *unificare le volontà*, di spingere i dissidenti a lavorare comunque nel e per il movimento. Tale risultato può essere ottenuto in parte attraverso la cooptazione di alcuni leaderini dei vari partiti nel gruppo dirigente del movimento, ma soprattutto attraverso l'ascendente del leader carismatico. Proprio in ciò sta la caratteristica psicologica fondamentale di questa figura: il suo fascino deve essere sentito da tutti, anche dalle minoranze, la sua leadership deve essere unificante non divisiva. Il leader carismatico è l'unificatore delle coscienze, dei sentimenti e delle azioni del movimento.

Quando un movimento di lotta entra in una fase di guerra di movimento – se Gramsci mi lasciasse passare il gioco di parole – deve essere in grado di agire col massimo di coesione e disciplina poiché la sua forza è funzione della sua massa. Ed è proprio nelle fasi di guerra di movimento che la figura del leader carismatico diventa utile. Si badi bene, non è il leader a creare il movimento, piuttosto il contrario. La

massa rivoluzionaria, capendo in modo chiaro che l'unione è necessaria per la vittoria e in modo confuso che il leader è necessario per l'unione, genera con il proprio consenso la figura del leader. Basta guardare alla storia delle rivoluzioni, per vedere che molte sono state guidate, almeno nei momenti cruciali, da un leader carismatico dotato di grande ascendente: Cromwell, Washington, Robespierre, Villa, Lenin, Mao, Castro, Ho Chi Minh.

Resta un'ultima osservazione da fare riguardo alla composizione delle avanguardie rivoluzionarie. La storia mostra che i movimenti di liberazione sono costituiti prevalentemente da individui giovani, diciamo, tra i 18 e i 30 anni. Fu così nel Sessantotto, nella Resistenza e nei movimenti rivoluzionari del primo dopoguerra. Il fenomeno è facilmente spiegabile. I giovani in quelle coorti d'età si trovano a vivere nella fase della socializzazione secondaria in cui si avviano a distaccarsi dalla famiglia di provenienza, a crearsene una propria, ad apprendere un mestiere, a inserirsi in gruppi sociali di adulti.

In questa fase della vita innanzitutto il distacco dalla famiglia non è ancora completato, cosicché il giovane vive inconsciamente come proprie le aspirazioni e le frustrazioni dei genitori. In secondo luogo il giovane comincia a sentire la famiglia come oppressiva. Sta affermando la propria autonomia, la volontà di prendere da solo decisioni importanti per la propria vita, ma in molti casi deve subire ancora l'autorità dei genitori, i quali insistono nel "consigliarlo" sugli studi da fare, sul mestiere da imparare, sul partner da scegliere. Il giovane tende perciò a sviluppare un senso di oppressione e un desiderio di liberazione. In terzo luogo, in questa fase della socializzazione l'individuo conosce molteplici realtà sociali frequentando diversi gruppi, nella scuola, nello sport, nelle amicizie, nelle attività culturali eccetera. Da ognuno di essi riceve eterogenei input di credenze, valori, norme, gusti; e siccome la propria personalità non è ancora ben strutturata con un io dominante che mette ordine nella molteplicità degli io, il giovane vive l'esperienza di un'identità sociale ancora fluida e anarchica. Perciò non gli è difficile rifiutare certi valori tradizionali e adottarne altri più sovversivi quando viene incoraggiato da un movimento di liberazione. Infine il giovane ha una maggiore propensione al rischio rispetto ai propri genitori. Non ha ancora una famiglia con una propria prole e quindi non ha da preoccuparsi per il suo sostentamento, non ha l'esigenza di mantenere un lavoro stabile. Né ha molta paura della disoccupazione. Dopo tutto ha ancora dei genitori che lo possono aiutare nei momenti di difficoltà. Sta facendo scelte cruciali riguardo ai propri progetti di vita ed è probabile che le faccia senza lasciarsi troppo condizionare dalla paura di fallire. D'altronde non ha ancora sperimentato i grandi smacchi che normalmente segnano la vita di un uomo e una donna in età matura.

Per tutti questi motivi, è naturale che un movimento di liberazione sia formato prevalentemente da giovani. I quali, entrando in azione, si pongono all'avanguardia non solo delle classi sociali oppresse e del popolo intero, ma anche delle apatiche generazioni di adulti e di anziani. Perciò dovremmo aspettarci che la probabilità della formazione di un movimento di liberazione aumenti quando una massa consistente di giovani si riversa sull'arena politica. Il che accade, per esempio, nei periodi in cui entrano in scena generazioni di baby boomers. Così fu nel Sessantotto, i cui protagonisti furono i baby boomers del secondo dopoguerra; o nella Resistenza, i cui protagonisti furono i baby boomers del primo dopoguerra. Inoltre la probabilità di formazione di un movimento di liberazione dovrebbe aumentare quando una massa consistente di giovani si ritrova mobilitata, organizzata e armata in un momento di crisi. Così accadde con la Resistenza e con le rivoluzioni del primo dopoguerra.

Due schemi di rivoluzione

Ora si deve affrontare il problema della misura in cui i cambiamenti che chiamano in causa gli insiemi sociali più vasti, classi e popolo, sono decisi democraticamente. La democraticità del processo rivoluzionario è importante per capire se la liberazione è un'autoliberazione collettiva. Ad esempio, poniamo che il movimento porti alla promulgazione di una legge che introduce il divorzio. La legge *espande la libertà* di tutti, in quanto alle opzioni di scelta già esistenti ne aggiunge una, quella di divorziare per rifarsi una vita. Però può accadere che molti cittadini siano contrari alla promulgazione della legge per motivi etici. Perciò una legge che espande la libertà di tutti potrebbe non essere accettata volontariamente da tutti. In che misura l'intera società potrebbe considerare la nuova legge come liberatoria? Le regole della democrazia sono essenziali per dirimere tale questione. C'è una convenzione, oggi accettata da quasi tutti i membri di una società, secondo cui deve essere considerata liberamente approvata da tutti una norma che è accettata dalla maggioranza. Dunque solo se la liberazione è approvata democraticamente si può considerare un'autoliberazione collettiva. E non sempre questo è accaduto nelle rivoluzioni verificatesi nel passato.

Storicamente si sono realizzati due diversi schemi di rivoluzione, che chiamerò "machievelliano" e "gramsciano". Si differenziano nelle modalità in cui viene costruito il rapporto tra avanguardia e masse, e quindi nell'estensione del consenso popolare all'azione rivoluzionaria.

La passione e l'esperienza di Machiavelli lo hanno portato a

convincersi che, per liberare Firenze e l'Italia dalla tirannia dei signorotti italici e dall'oppressione dei "barbari" oltramontani, sarebbe stato necessario armare i cittadini mettendoli in grado di costituire e difendere una repubblica popolare. Ma c'è un problema: il popolo di Firenze e degli altri stati italiani è succube di una morale corrotta che lo induce a porre "il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispregio delle cose umane". Questo popolo si ritrova facilmente "in preda agli uomini scellerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare", certi che esso "pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle". Non ci si può aspettare che riesca a superare l'opportunismo economico e la codardia politica per diventare un soggetto collettivo capace di dar vita a un movimento di autoliberazione.

Allora, a causa della "difficoltà o impossibilità che è, nelle città corrotte, a mantenervi una repubblica o a crearvela di nuovo" (2001, 117), la scommessa del segretario fiorentino è che sorga un "principe nuovo" il quale "faccia le nuove leggi e li nuovi ordini", un individuo capace di mettere in moto un processo militare e politico che porti alla costituzione di uno stato indipendente in cui sia possibile il "vivere libero". Questo leader non è un tiranno, è "un savio, buono e potente cittadino" che si fa "redentore" del popolo e "riordinatore" della repubblica. In vista dell'alto e "onesto fine", non avrà remore a usare tutti i mezzi necessari – anche i più immorali, visto che opera in mezzo alla corruzione – per avviare il processo costituente del nuovo stato in surrogazione della volontà delle masse.

Successivamente, dopo un periodo di transizione più o meno lungo, il nuovo stato si sarebbe potuto trasformare in una repubblica popolare. Così Machiavelli suggerisce al capo della famiglia Medici di continuare a governare Firenze in forma di "monarchia" ma, nello stesso tempo, di riordinarla dandole istituzioni repubblicane di modo che, alla sua morte, il potere possa tornare nelle mani del popolo. La *renovatio*, dunque, sarebbe avviata da una minoranza di professionisti della violenza politica; però sarebbe fatta nell'interesse di tutti i cittadini. Un precetto fondamentale è che il principe nuovo si appoggi al popolo invece che ai grandi, e ciò per varie ragioni pragmatiche, ma soprattutto "perché quello del popolo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso" (2006, 165).

Lo schema machiavelliano prevede che la liberazione sia realizzata da un'avanguardia guidata da un dittatore libertario. Si tratta di un osimoro stridente, certo, ma si dà il caso che molte rivoluzioni moderne, da quella inglese a quella russa, sono state fatte da una minoranza di rivoluzionari di professione per mezzo di ciò che Robespierre chiamava "dispotismo della libertà". Robespierre era un seguace di Rousseau. E anche il filosofo svizzero aveva teorizzato il principe nuovo,

ovvero, come lo definì lui, “un uomo straordinario dello stato” che si fa legislatore. In Lenin, a sua volta un ammiratore di Robespierre, il principe nuovo s’incarna in un’*avanguardia esterna* che conquista il potere e poi usa lo stato rivoluzionario per educare i proletari e per costringerli a cooperare alla costruzione di una società giusta in cui infine i cittadini diverranno autonomi.

La teoria si applica ai casi in cui le condizioni sociali e culturali sono considerate immature per un’autoliberazione democratica. Potrebbe darsi che la classe rivoluzionaria non costituisca la maggioranza della popolazione, a differenza di ciò che si aspettava Marx, oppure che l’egemonia ideologica delle classi dominanti le impedisca di prendere coscienza dei propri interessi e di lottare per il loro conseguimento, come paventava Gramsci. Le leggi varate da un governo rivoluzionario potrebbero effettivamente espandere la libertà della maggior parte della popolazione, ma questa potrebbe non desiderarlo. Allora diventa necessario costringere i cittadini a essere liberi, come sosteneva Rousseau.

La storia è piena di esempi. Si pensi al divieto di portare il velo islamico nei locali pubblici, divieto che Kemal Pascià decretò a dispetto della volontà della stragrande maggioranza della popolazione turca. Quella norma espandeva la libertà di tutte le donne perché, riducendo la paura delle botte dei padri e dei mariti, allentava un vincolo che limitava i loro insiemi di opportunità. Ma, dati i condizionamenti culturali, sicuramente non sarebbe stata approvata in una votazione democratica. La speranza era che col passare del tempo i cittadini avrebbero capito e condiviso l’azione liberatoria del dittatore.

Uno schema alternativo a quello machiavelliano contempla una rivoluzione veramente popolare, cosa resa possibile dal fatto che il pensiero socialista e l’ideale della liberazione hanno conquistato le masse. Perciò lo definisco “schema gramsciano”. Gramsci aveva capito che una rivoluzione in una società capitalistica avanzata può avere successo se l’intellettuale sovversiva riesce a scalzare l’*egemonia culturale* borghese e a sostituirla con un’egemonia proletaria. Nella rivoluzione di tipo gramsciano non c’è bisogno di un dittatore libertario, perché vi si realizza quella che Marx definì “dittatura del proletariato”, cioè una “dittatura” democratica della maggioranza della popolazione.

Gramsci teorizzò un processo sedizioso guidato da un “moderno principe”, un soggetto politico che esprime la coscienza e la volontà delle masse organizzandone l’azione. La rivoluzione di tipo gramsciano *presuppone* la “formazione di una volontà collettiva nazionale-popolare di cui il moderno principe è nello stesso tempo l’organizzatore e l’espressione attiva e operante” (Gramsci, 1975, 1561). In tal caso la liberazione è autoliberazione collettiva perché si attua con la partecipazione del popolo. Da questo punto di vista si capisce che la

dottrina di Machiavelli non è altro che un'arma dei deboli – come ha felicemente osservato Mounin (1958) – l'espressione di un'avanguardia che, mentre individua nel popolo il beneficiario della rivoluzione, non ha fiducia nella sua capacità di autoliberazione. Perciò il “moderno principe” gramsciano, il partito della classe operaia, deve essere inteso come la negazione del “principe nuovo” machiavelliano piuttosto che una sua riproposizione: non un'élite che mira al potere sia pur nell'interesse del popolo, bensì un'avanguardia di classe che mira a compiere la “riforma intellettuale e morale” necessaria per “gettare le basi della libertà popolare”, che mira cioè a costruire l'egemonia in forza della quale il popolo conquista il potere.

La differenza fondamentale tra i due schemi sta in un pessimismo di fondo che impregna la teoria machiavelliana e che in quella gramsciana è assente o almeno attenuato. Entrambe le teorie assumono che esista un nesso di causazione reciproca tra *istituzioni* politiche e *cultura* etica. Le cattive istituzioni favoriscono lo sviluppo di attitudini al servilismo e alla codardia mentre queste assecondano il consolidamento delle istituzioni oppressive. Secondo Machiavelli non è possibile rompere il circolo vizioso con un'azione popolare: un popolo opportunisto non fa la rivoluzione. Quindi per farla ci vuole un *deus ex machina*, un'avanguardia cosciente che rompa il meccanismo di consolidamento del potere modificando le istituzioni, le quali successivamente indurranno cambiamenti positivi della cultura popolare.

In Gramsci il problema si pone così: il potere dello stato e del capitale diffonde tra i cittadini l'ideologia borghese, e questa spinge il popolo a una passività che serve a consolidare il potere. Ma per rompere il circolo della causazione reciproca Gramsci non invoca un *deus ex machina*. Secondo lui, anche contro ogni pessimismo della ragione, l'avanguardia cosciente agisce per modificare la cultura delle masse e favorire la formazione di una coscienza di classe capace di cambiare le istituzioni con una rivoluzione popolare.

Le implicazioni pratiche di questa differenza si rivelano nella fase costituente dello stato nato dalla rivoluzione. Nello schema machiavelliano l'avanguardia può riuscire a prendere il potere politico senza il consenso della maggioranza della popolazione. Poi però avrà grossi problemi nello stabilizzare il dominio del partito rivoluzionario e potrebbe essere costretta a “sciogliere l'assemblea costituente”. Nello schema gramsciano invece l'avanguardia, prima ancora di prendere il potere politico, ha svolto un vasto e profondo lavoro di rinnovamento culturale in modo da abbattere l'egemonia ideologica dei poteri conservatori e costruirne una del movimento di liberazione. Quindi quando giunge alla fase della costituzione politica del nuovo stato gode del consenso della maggioranza della popolazione.

Appendice: Il movimento come catastrofe

In questa appendice presento un modello che tratteggia i meccanismi con cui le variazioni della frustrazione possono portare allo scatenamento di un movimento collettivo di protesta. Il modello non aggiunge nulla alle spiegazioni che ho fornito nel resto del capitolo, però le semplifica. Proprio per questo ha il pregio di mettere in evidenza gli aspetti essenziali della teoria, oltre a quello d'illustrarli graficamente.

L'ipotesi di partenza è che, nella ricerca della soddisfazione edonica, i desideri, D , crescano in funzione crescente delle acquisizioni, A , come mostrato in figura 4 con riferimento a un periodo di sviluppo economico in cui le acquisizioni aumentano. L'insoddisfazione è misurata dalla differenza tra desideri e acquisizioni, perciò anch'essa cresce in funzione di queste ultime.

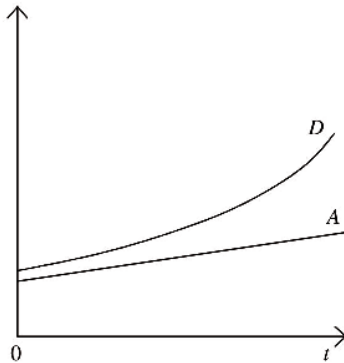


Figura 4

Quanto allo scontento eudemonico – ad esempio, dei lavoratori salariati e delle casalinghe inquiete – essendo determinato dall'estraneazione provata sul luogo di lavoro, non cambia sostanzialmente finché non vengono modificate le relazioni sociali. Quindi, in un dato modo di produzione, rimane pressoché costante nel corso del tempo. Comunque non è funzione delle acquisizioni edoniche. Resta il fatto che in periodi di normalità l'insoddisfazione edonica e lo scontento eudemonico sono per lo più latenti.

La frustrazione latente, F , è data dalla somma di scontento e insoddisfazione. Siccome quest'ultima è funzione crescente delle acquisizioni, lo sarà anche la frustrazione²⁰, come è mostrato in figura 5.

²⁰ Sarà $F=F(A)$, con $F'(A)>0$. In figura 5 la derivata misura le variazioni dell'insoddisfazione edonica mentre l'intercetta con l'asse F misura lo scontento eudemonico.

La curva che rappresenta la funzione potrebbe essere interpretata anche come una traiettoria temporale dei movimenti di F e A in un periodo di crescita economica.

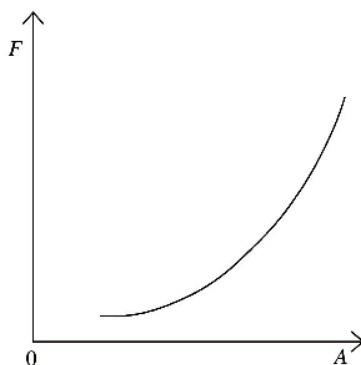


Figura 5

La frustrazione, pur restando latente, incide però sugli stati d'animo. Il modo in cui questi variano al variare di frustrazione e acquisizioni è diverso da individuo e individuo. Perciò possiamo concepire delle distribuzioni di frequenza, V , degli stati d'animo individuali, M . In figura 6 sono rappresentate varie distribuzioni, una per ogni coppia di valori di A e F . La popolazione potrebbe essere quella della classe operaia di un paese o della sua avanguardia. Alcune distribuzioni sono bimodali perché quando frustrazione e acquisizioni sono elevate sorge una certa ambivalenza emotiva che può determinare stati d'animo contrastanti. Al livello sociale accade che in alcuni gruppi d'individui dominano umori con segno positivo, in altri umori con segno negativo.

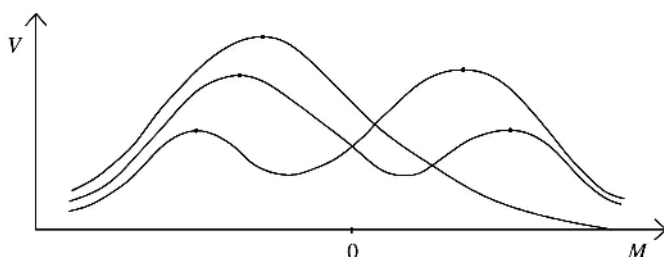


Figura 6

Definisco lo stato d'animo collettivo come quello condiviso da un gran numero di persone all'interno del movimento. Assumendo che

individui con stati d'animo simili tendano a comportarsi in modo simile, si può presumere che gli stati d'animo individuali addensati in un intorno dei punti di massimo di ogni curva siano quelli che determinano il comportamento del movimento. Questi sono ciò che definisco "stati d'animo collettivi". Sono rappresentati dai punti segnati sui picchi delle curve in figura 6.

I punti M individuati nei picchi possono essere interpretati o come gli stati d'animo collettivi, cioè quelli che sono condivisi da un numero consistente d'individui e che determinano il comportamento del movimento, oppure come gli attrattori (o repulsori, nei punti di minimo) di un processo dinamico di oscillazione dei comportamenti della massa²¹. La varietà μ in figura 7 è il luogo di tutti i punti di massimo e minimo della funzione V e rappresenta i modi in cui lo stato d'animo collettivo varia al variare dei parametri A e F .

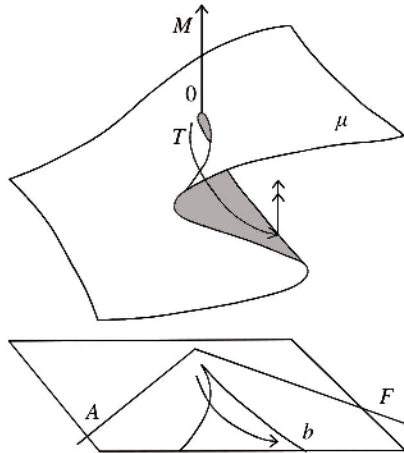


Figura 7

²¹ Sia $V(M; A, F)$ la funzione che collega la distribuzioni di frequenza di M con i parametri A e F . In base a un teorema di classificazione di Thom, il dispiegamento universale di una funzione con due parametri assume la forma

$$V(M; A, F) = \frac{M^4}{4} - F \frac{M^2}{2} - AM$$

Questa equazione può essere interpretata come un potenziale. I punti di massimo e di minimo (o d'equilibrio) si trovano azzerandone il gradiente

$$\frac{\partial V(M; A, F)}{\partial M} = M^3 - FM - A = 0$$

che è rappresentato nella varietà μ in figura 7.

I punti sull'asse M sopra lo 0 rappresentano stati d'animo con valenza positiva e alta eccitazione; quelli sotto lo 0, stati d'animo con valenza negativa e bassa eccitazione. La linea di piega della varietà individua una catastrofe a cuspidi. La sua proiezione sul piano $A-F$ determina l'insieme di biforcazione b .

Adesso si può interpretare la curva di figura 5 come una traiettoria, disegnarla sul piano $A-F$ di figura 7 e proiettarla sulla varietà μ , dove assume la forma della traiettoria T .

La narrazione di questa figura è una versione sintetica di quella che ho sviluppato nelle precedenti sezioni. Partiamo da un punto in cui sono basse sia le acquisizioni che la frustrazione, e in cui gli stati d'animo sono piuttosto distesi, diciamo, lontani dalla depressione e dall'euforia. Al procedere dello sviluppo economico in condizioni di pace sociale, aumentano le acquisizioni e con esse la frustrazione. Gli stati d'animo collettivi tendono alla depressione. Quando la traiettoria entra nell'area delimitata dall'insieme di biforcazione (in cui le distribuzioni di frequenza degli stati d'animo sono bimodali) e procede entro di essa, un numero crescente d'individui tenderebbe a risolvere l'ambivalenza emotiva scatenando la rabbia maniacalmente. Ma la maggior parte di loro, almeno all'inizio, continua a comportarsi in modo socialmente responsabile e quindi a sprofondare sempre più nella depressione. All'interno dell'insieme di biforcazione tuttavia è sempre possibile che i comportamenti collettivi varino in modo catastrofico. Se la varietà μ rappresenta punti d'equilibrio di una dinamica che esibisce piccole oscillazioni, è possibile che un evento imprevisto (ad esempio una crisi economica o una guerra) spinga la variabile di disequilibrio verso la parte intermedia della varietà (che rappresenta repulsori) e poi da questa verso la parte superiore. Un tale salto diventa inevitabile quando la traiettoria tocca il braccio destro dell'insieme di biforcazione. Il comportamento collettivo subisce un cambiamento repentino da una fase di pace sociale, in cui prevale la rimozione o la repressione della frustrazione e della rabbia, a una fase di esplosione conflittuale, con gli umori che volgono all'euforia e la rabbia che si scatena. Si è formato un movimento collettivo di protesta.

Ora possiamo complicare un po' il quadro aggiungendo altri due parametri: P , che misura la variazione dei sentimenti di paura, quali determinati dal rischio insito nelle lotte e dalla propensione al rischio; G , che è un indice di gioventù, poniamo, la percentuale di popolazione composta da individui d'età tra 18 e 30 anni²².

²² Le equazioni del potenziale e del gradiente diventano:

$$V(M; A, F, P, G) = \frac{M^6}{6} - G \frac{M^4}{4} - P \frac{M^3}{3} - F \frac{M^2}{2} - AM$$

Per rappresentare graficamente gli insiemi di biforcazione degli stati d'animo collettivi, procediamo nel seguente modo. Teniamo fissi i parametri P e G e tracciamo l'insieme di biforcazione nello spazio $A-F$. Poi ripetiamo quest'operazione per diversi valori di P e G . Il risultato è mostrato in figura 8.

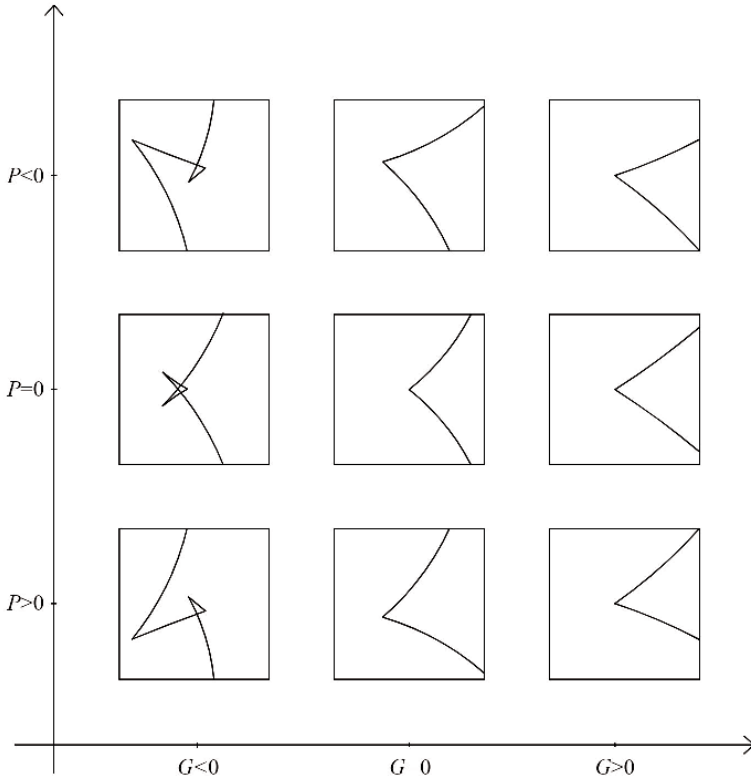


Figura 8

I tre riquadri sulla colonna di sinistra non li prendiamo in considerazione perché valgono per G che assume valori negativi, cosa che non è possibile. Non è possibile neanche che $G=0$, perciò neppure la colonna di centro è rilevante. Però, confrontando la colonna di centro con quella di destra, notiamo che una crescita dell'indice di gioventù fa avvicinare tra loro i bracci dell'insieme di biforcazione. Aumenta la probabilità che la traiettoria T in figura 7 incontri il braccio destro. Si

$$\frac{\partial V(M; A, F, P, G)}{\partial M} = M^5 - GM^3 - PM^2 - FM - A = 0$$

abbassano i livelli di acquisizioni e frustrazione in corrispondenza dei quali la distribuzione di frequenza degli stati d'animo diventa unimodale. In altri termini, si avvicina il momento di esplosione della protesta²³. Un effetto simile si ottiene con una diminuzione della paura, $P < 0$, la quale fa aumentare la probabilità dell'esplosione rivoluzionaria in quanto sposta verso la traiettoria T il braccio destro dell'insieme di biforcazione. Un aumento della paura riduce questa probabilità.

Fonti

Il mio più importante punto di riferimento per la teoria dei movimenti collettivi è Alberoni (1977), ma vedi anche Melucci (1986). Né dimenticherò di richiamare le intuizioni di autori come Canetti (2006), Sartre (1960) e Riffaud (2011). Lo scrittore bulgaro ha usato la narrativa per illustrare la formazione e il comportamento del movimento collettivo, che chiama semplicemente "massa", e in particolare del movimento di liberazione, che chiama "massa di rovesciamento". Il filosofo francese ha introdotto il concetto di "gruppo in fusione" per definire qualcosa di simile a ciò che qui denomino "gruppo di flusso", un'esperienza di azione e conversione collettiva.

La tesi fondamentale sul nesso frustrazione-aggressione è stata elaborata da Dollard, Doob, Miller, Mowrer e Sears (1939) sulla base di una complessa ricerca che teneva conto degli apporti di diverse discipline e filoni di pensiero, dalla sociologia all'antropologia, dalla psicologia alla psicanalisi, dal comportamentismo al marxismo. Quest'opera ha aperto un campo di ricerca che resta a tutt'oggi la via maestra per lo studio dei processi psicologici e sociali di cambiamento conflittuale. Feierabend e Feierabend (1966) e Gurr (1970) sono stati tra i primi a usare la teoria per spiegare le esplosioni rivoluzionarie. Screpanti (1984) l'ha rielaborata per dar conto delle insurrezioni proletarie ricorrenti. Una buona rassegna della teoria del nesso frustrazione-

²³ Aumenta anche la probabilità che, una volta scoppiata, la protesta termini rapidamente. Infatti, dopo che la traiettoria è saltata dal piano basso della varietà μ a quello alto, un avvicinamento del braccio sinistro al destro rende più facile fare un salto di ritorno verso il piano basso. È il riflusso, il regresso a una pacifica sopportazione della depressione. Questa possibilità sembra una conseguenza plausibile dell'instabilità emotiva giovanile.

aggressione è fornita da Breuer ed Elson (2017).

Nella ricerca tesa a rendere questo modello applicabile allo studio del comportamento umano è importante il lavoro di Berkowitz (1989; 1993), che ha affinato la teoria originale separando i processi cognitivi ed emotivi e analizzandoli come mediatori tra frustrazione e aggressione. Successivamente, una più ampia generalizzazione ha dato vita al cosiddetto *General Aggression Model* di Anderson e Bushman (2002).

Sui benefici degli stati d'animo negativi, sono illuminanti i contributi di Keltner e Gross (1999) e Forgas (2017). L'idea che la depressione sia una condizione psichica in un certo senso privilegiata, in quanto predispone l'individuo alla rinascita e alla ristrutturazione della personalità, è stata sviluppata da Hillman (1990).

Il nesso depressione-colpa, insieme all'ambivalenza dei sentimenti di amore e odio provati verso l'oggetto, era stato colto già da Karl Abraham (1912) e da Sigmund Freud (1917). Successivamente è stato accettato con varie sfumature interpretative da gran parte del pensiero psicanalitico e della psicologia clinica, specialmente dopo le elaborazioni di Melanie Klein (1935; 1940) sulla "posizione depressiva". Segal (1998), Jacobus (2006) e Lauret e Raynaud (2008) illuminano la complessità e la profondità di una teoria, come quella di Klein, che spiega la depressione in termini sia di senso di colpa sia di senso d'impotenza.

Tra le indagini sul nesso depressione-colpa sono rilevanti i contributi di O'Connor, Berry e Weiss (1999) e Tilghman-Osborne, Cole e Felton (2012). L'importanza del senso di colpa nella genesi della depressione è stata confermata empiricamente dalla ricerca neurologica, ad esempio da Green, Lambon, Moll, Deakin e Zahn (2012) e da Lythe, Moll, Gethin, Workman, Green, Lambon, Deakin e Zahn (2015). Invece la teoria della depressione da impotenza è stata elaborata da Seligman (1972; 1975) e Abramson, Seligman e Teasdale (1978) sulla base di ricerche di laboratorio che mostrano come l'impotenza (intesa quale incapacità di agire per cercare di modificare la realtà) possa generare depressione sia negli animali che negli esseri umani. Successivamente questa concezione è stata sviluppata nell'ambito della "teoria dell'attribuzione" da Weiner (1985) e Gilbert (1992). Per sviluppi più recenti sono illuminanti Kenyon (2006) e Ackerman (2019).

La depressione può spingere l'individuo a reagire attivando l'esperienza di flusso. L'idea è stata proposta da Csikszentmihalyi (1990) e Csikszentmihalyi, Abuhamdeh e Nakamura (2005). Un'elaborazione più recente è quella di Schaffer (2013). Invece Hackman, Wageman, Ruddy e Ray (2000) e Walker (2010) hanno aperto la strada alla teoria del flusso sociale studiando la condizione di flusso esperita entro una squadra e dimostrando tra l'altro che l'esperienza di flusso collettiva è più gratificante di quella solitaria.

Lo studio dei processi cognitivi di gruppo, della saggezza delle folle e dell'intelligenza collettiva è stato approfondito da Surowiecki (2005), Sawyer (2007) e Oinas-Kukkonen (2008). Le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione svolgono un ruolo importante nel facilitare i processi di sviluppo e aggregazione della conoscenza nelle forme organizzative spontanee, democratiche e non gerarchizzate rese possibili dalla rete. Importanti in questo campo di ricerca sono i lavori di Levy (1999), Szuba (2001), Tapscott e Williams (2008), Woolley, Aggarwal e Malone (2015).

La *broaden-and-build theory* di Fredrickson (2001) spiega la capacità umana di attivare le emozioni positive per costruire risorse fisiche, psichiche e sociali utilizzabili nell'azione individuale. Walker (2010) ha esteso la teoria ai fenomeni di flusso sociale, mostrando che in un gruppo di attori interdipendenti l'entusiasmo e la creatività si influenzano reciprocamente e che l'esperienza di flusso massimizza la capacità di vivere una gioiosa cooperazione.

Concluderò richiamando i riferimenti principali per comprendere l'appendice a questo capitolo, cioè Screpanti (1986; 1999).

Quarta Parte
LIBERTALIA

CAPITOLO 7

LA VERA DEMOCRAZIA

Di tutti gli ideali politici prodotti da menti sovversive quello più utopistico è la democrazia. Utopistico intanto nel senso che la democrazia non esiste nella realtà. A parte certi particolari momenti storici, in cui si è realizzata come processo decisionale in movimenti collettivi di liberazione, non si hanno esperienze di sistemi politici veramente democratici. Non erano tali neanche le tanto mitizzate “democrazie dirette” greche di età classica o le “democrazie popolari” delle “libere città” europee del medioevo, dove i diritti politici erano riservati a una stretta minoranza degli abitanti e gli organismi decisionali erano dominati dalle élite economiche e politiche.

Né si possono considerare veramente democratici i moderni sistemi di democrazia rappresentativa con suffragio universale, nei quale si danno per lo più alcune condizioni formali ma certamente non quelle sostanziali del potere popolare. Questo tipo di sistema politico lo chiamo “democrazia realizzata”, perché mi sembra il fratello gemello del “socialismo realizzato” in URSS e nei suoi satelliti.

In una ideale democrazia diretta si devono verificare alcune condizioni che consentono a una comunità di prendere decisioni collettive nel rispetto dell'autonomia degli individui. L'autonomia *politica* di un soggetto implica la sua partecipazione volontaria e consapevole alle decisioni collettive. Affinché si possa realizzare bisogna che si diano innanzitutto due *condizioni formali*. Ci deve essere uguaglianza politica di tutti gli individui, cioè tutti devono avere lo stesso potere decisionale, così che valga la regola “una testa = un voto”. E ci deve essere pari opportunità di tutte le opzioni di scelta, cioè nessuna deve essere considerata privilegiata a priori. Altrimenti vorrebbe dire che coloro che preferiscono le opzioni privilegiate hanno più peso degli altri nella decisione collettiva e quindi hanno più potere.

Nella letteratura scientifica il postulato di uguaglianza politica degli individui viene definito “anonimità” e quello di pari opportunità delle opzioni “neutralità”. L'insieme dei due postulati è definito “principio di equità”. Un'altra condizione importante, denominata “decisività”, prescrive che l'esito di una votazione sia univoco, nel senso che solo

un'opzione può vincere in una decisione collettiva. Un importante teorema, noto come *teorema di May*, dimostra che in presenza di equità e decisività l'unico criterio democratico per l'aggregazione della volontà collettiva è la regola della maggioranza. Potrebbe sembrare una conclusione banale; in realtà è fondamentale. È il punto di partenza per qualsiasi discorso che miri a definire la vera democrazia.

Il quale discorso si complica quando si passa a considerare una democrazia rappresentativa. Il teorema di May si applica nelle votazioni sulle leggi da approvare in un parlamento o in un referendum, ma *non deve* applicarsi nelle votazioni per eleggere i rappresentanti del popolo. In una vera democrazia tutti i cittadini devono potere essere rappresentati. Quindi il sistema elettorale deve essere proporzionale entro ogni collegio elettorale, in modo che vi possano essere eletti diversi rappresentanti. Il risultato delle elezioni deve essere plurivoco e quindi cade il postulato di decisività. In una vera democrazia non è accettabile un sistema elettorale in cui un *unico* rappresentante del collegio è eletto dalla maggioranza, tantomeno se relativa.

Né si deve credere che con la proporzionalità tutti i problemi siano risolti. Il problema più grosso di una democrazia rappresentativa riguarda la natura della rappresentanza, e si articola in tre questioni: Come far conoscere ai rappresentanti le preferenze dei loro elettori? Come assicurare che i rappresentanti perseguano i fini dei rappresentati? Come assegnare agli elettori un potere sanzionatorio da esercitare verso i rappresentanti sleali? In questo capitolo sosterrò le seguenti tesi. Le preferenze degli elettori possono essere espresse nei programmi elettorali se si vota in collegi plurinominali che consentono a qualsiasi minoranza di eleggere il proprio rappresentante. La responsabilità dei rappresentanti non è garantita dal rischio che corrono di non essere rieletti in una nuova legislatura, ma può esserlo dalla capacità degli elettori di sanzionare i rappresentanti infedeli. Gli elettori possono esercitare un efficace potere sanzionatorio se detengono un diritto di revoca del mandato.

Una vera democrazia non può consistere solo nell'attribuzione di diritti formali di votazione. Deve consistere in una partecipazione effettiva dei cittadini alle decisioni pubbliche. E la partecipazione può essere di diversi tipi. C'è una partecipazione *diretta*, che si attua con referendum popolari o con assemblee pubbliche. E c'è una partecipazione *indiretta*, come può essere quella con cui i cittadini cercano d'influenzare le decisioni del parlamento e del governo attraverso qualche meccanismo di feedback tra elettori e deputati. Oppure può essere una partecipazione che passa per le negoziazioni con cui le organizzazioni democratiche cercano di condizionare le scelte del governo. Oppure ancora può essere una partecipazione attuata dai movimenti collettivi

di protesta con cui masse di cittadini chiedono al governo o al parlamento di prendere certe decisioni.

Alcuni diritti sono cruciali per assicurare l'uguaglianza, l'autonomia e la partecipazione, e sono i diritti di parola, di espressione, di stampa e di organizzazione, oltre al diritto di candidarsi alle elezioni. Normalmente questi diritti vengono fruiti attraverso relazioni asimmetriche tra soggetti attivi e soggetti ricettivi, tra emittenti e destinatari, ad esempio tra giornalisti e lettori. In un sistema sociale segnato da forti disuguaglianze nella distribuzione della ricchezza e del potere, la fruizione di tali diritti da parte dei soggetti attivi tende a generare usi impropri degli strumenti delle relazioni (parola, stampa, organizzazione, votazione), cioè usi volti a condizionare e influenzare i soggetti ricettivi, cosicché questi risultano deprivati di parte della propria autonomia e della capacità di partecipazione. In effetti, non appena si vanno a studiare dei sistemi politici storicamente realizzati, ci si accorge di due cose: 1) che la fruibilità di quei diritti dipende da certe condizioni economiche e sociali; 2) che, siccome tali condizioni possono darsi in diversa misura, storicamente si sono osservate solo delle blande approssimazioni alla vera democrazia.

Ma non bisogna essere troppo pessimisti. Ci sono anche buone notizie. Una è che le innovazioni tecnologiche che hanno dato vita ai *nuovi media* stanno creando una situazione favorevole per lo sviluppo della democrazia. Internet ha una struttura di rete non gerarchizzata, con accesso aperto a tutti. Inoltre il suo uso è alla portata di tutti e le informazioni che fornisce sono acquisibili e accumulabili a un costo molto basso. Infine consente un'interazione comunicativa non limitata dallo spazio e dal tempo. In forza di queste proprietà i nuovi media rendono possibile superare alcuni problemi cruciali della democrazia diretta e della democrazia rappresentativa. Quella diretta può essere esercitata con referendum popolari online che superano le limitazioni di tempo, di dimensioni, di conoscenza e di accesso tipiche delle democrazie dirette tradizionali. Quella rappresentativa può essere esercitata attivando dei meccanismi di feedback online tra rappresentanti e rappresentati in forza dei quali i primi sono resi effettivamente responsabili e i secondi sono dotati di efficaci strumenti di controllo. Inoltre Internet può essere usato per mobilitare rapidamente e non costosamente estesi movimenti popolari di protesta, così contribuendo a decentrare parte del potere politico dallo stato alla società civile.

I nuovi media riescono a favorire queste trasformazioni per la loro capacità di rompere l'asimmetria nella fruizione dei più importanti diritti politici attraverso la disintermediazione della comunicazione. Rendono possibile il giornalismo dei cittadini, l'editoria fai-da-te, il cyberpartito, il cyber-movimento, le campagne elettorali a basso costo, tutti

fenomeni in cui viene rotta la relazione di potere tra soggetti attivi (giornalisti, conduttori, leader di partito, candidati alle elezioni) e soggetti ricettivi (lettori, telespettatori, quadri, elettori). In sostanza, le potenzialità democratiche dei nuovi media consistono nella loro capacità di aprire l'accesso alle posizioni attive nelle relazioni attraverso cui vengono fruiti i diritti politici, e soprattutto nella capacità di togliere potere ai soggetti che vi accedono. Certo, per ora sono delle possibilità realizzate solo parzialmente. Il fatto è che l'innovazione tecnologica di per sé non è sufficiente per modificare la struttura politica di un sistema. È necessario che venga accompagnata da adeguate innovazioni istituzionali.

Un modello di tali innovazioni è fornito dalla Federazione di Libertalia. E rientriamo nel campo dell'utopia – utopia, ora, non col significato dispregiativo adottato da Marx ed Engels quando parlavano del “socialismo utopistico”, cioè di teorie normative della buona società derivate da “universal” filosofie della giustizia campate in aria. Piuttosto con due altri significati. Innanzitutto quello della *speranza* di un esito della storia che finora non si è realizzato. Tale speranza è un'aspettativa basata su una certa interpretazione dei processi politici in corso, e non va intesa nel senso di una profezia dei destini ultimi dell'umanità, tipo “regno dello Spirito Santo” o “comunismo finale”. Vale solo in quanto congettura sugli esiti della lotta condotta qui e ora da individui mossi da determinati bisogni. L'ipotesi è che gli esseri umani siano spinti a lottare dalla volontà di realizzare i bisogni edonici ed eudemonici e, in politica, soprattutto il bisogno di autonomia. Come ho spiegato nel capitolo 4, la postulazione di queste motivazioni è fondata non su un'astratta filosofia della natura umana, bensì sui risultati della ricerca empirica in psicologia. Certo, sul piano delle spiegazioni teoriche le ipotesi giustificate induttivamente non sempre sono preferibili a quelle postulate assiomaticamente. Lo sono però sul piano pratico, perché rendono più facile legare una speranza a un'azione politica e a un disegno programmatico. Così, se Libertalia è un'utopia nel senso che è un'aspettativa dell'esito di una lotta vista come processo di liberazione, allora lo è anche nel senso che costituisce un *progetto* politico di trasformazione realizzabile dai movimenti di liberazione.

La Federazione di Libertalia sarà la conquista di lotte cui partecipano individui che si ribellano all'oppressione e allo sfruttamento spinti soprattutto dal desiderio di libertà e dal bisogno di autonomia. Può finalmente essere realizzata qui e ora. Ciò perché oggi esistono gli strumenti tecnici per farlo e soprattutto perché esistono alcuni strumenti politici, a partire dal suffragio universale. È in quest'ottica che un modello di *vera democrazia* può assumere i caratteri della speranza e del progetto e così diventare un programma politico.

In Libertalia le istituzioni sono concepite in modo da realizzare la migliore approssimazione a una vera democrazia e, per la precisione, la forma più estesa possibile di democrazia diretta e la forma più responsabile possibile di rappresentanza politica. Da una parte i cittadini sono chiamati molto spesso a legiferare direttamente con leggi d'iniziativa popolare e con referendum di vari tipi, cosa che è resa possibile da un uso estensivo dei nuovi media e dalla riduzione dei costi e dei tempi della partecipazione politica che essi consentono. Dall'altra il voto elettronico è usato per eleggere i rappresentanti dei cittadini sulla base di programmi elettorali che si configurano come delle vere e proprie istruzioni formali dei mandati. Inoltre ogni membro del parlamento resta collegato ai propri elettori in un forum elettronico che funziona quale strumento di controllo e d'indirizzo del deputato oltre che congegno per l'esercizio del diritto di revoca del mandato. Queste istituzioni, insieme ad altre che ostacolano la formazione di una classe di politici di professione e altre ancora che ostacolano l'uso dei vecchi media al servizio di poteri oligarchici, fanno sì che l'uguaglianza politica e l'autonomia individuale siano ampiamente realizzabili in Libertalia e di conseguenza che in questa repubblica la partecipazione politica sia estesa e profonda.

Regole di decisione pubblica

Gli individui vivono in società perché sono mossi dal bisogno di socialità e perché l'attività produttiva associata, in forza della divisione del lavoro e delle economie di scala, consente di soddisfare al meglio i bisogni edonici. In ogni società si prendono decisioni che hanno conseguenze su tutti gli individui che ne fanno parte, quindi si pone il problema di definire i metodi decisionali. In questa sezione affronto il problema assumendo che gli individui partecipino *direttamente* alle decisioni collettive. Nella prossima sezione tratterò della democrazia rappresentativa.

Fra tutti i metodi possibili, gli individui che sono mossi dal bisogno di autonomia preferiscono quello democratico. La democrazia è un metodo di decisione collettiva fondato sulla salvaguardia dell'autonomia di *tutti* coloro che subiscono le conseguenze delle decisioni. Quindi deve valere innanzitutto una condizione di universalità, condizione che in un sistema politico implica il suffragio universale.

L'autonomia assicurata dalla democrazia è di due tipi: primaria e secondaria. Quella *primaria*, che può essere anche definita *politica*, presuppone che il metodo di scelta collettiva consenta al cittadino di

partecipare volontariamente e consapevolmente alle scelte pubbliche. L'individuo non deve essere costretto o condizionato o influenzato o limitato o escluso. Quindi il potere decisionale deve essere distribuito uniformemente, cioè ci deve essere uguaglianza politica. Se tutti i cittadini hanno lo stesso potere decisionale, chi decide di partecipare alla decisione collettiva lo può fare autonomamente. E può essere autonomo anche se decide di non partecipare, cioè se si astiene. In altri termini l'uguaglianza politica è condizione necessaria per l'autonomia politica. D'altra parte se tutti gli individui sono autonomi, le regole decisionali devono includere l'uguaglianza politica. Se qualcuno non è autonomo, vuol dire che le sue azioni sono influenzate da qualcun altro e quindi che non ha lo stesso potere di tutti gli altri. In altri termini, formalmente l'uguaglianza politica è condizione necessaria e sufficiente per l'autonomia politica. E poiché la democrazia è basata su un metodo di decisione collettiva che prevede l'uguaglianza politica di tutti i cittadini, si può anche dire che formalmente la democrazia stessa è condizione *necessaria e sufficiente* per l'autonomia politica dell'individuo: se il metodo decisionale è veramente democratico, gli individui possono essere politicamente autonomi; il metodo è veramente democratico se gli individui sono autonomi.

L'autonomia primaria ha a che fare con la partecipazione del cittadino alla determinazione delle norme. Per definire l'autonomia *secondaria*, bisogna invece studiare il modo in cui l'individuo nella vita quotidiana si rapporta ai vincoli costituiti dalle norme stesse, i vincoli che le norme pongono agli insiemi d'opportunità individuali. Tutti sono tenuti a rispettare le leggi, tutti devono sottostare ai vincoli determinati normativamente. Le decisioni prese ogni giorno dall'individuo (per esempio viaggiare in autostrada a una velocità non superiore a 130 km/h) sono autonome se le norme che le vincolano (l'articolo del codice della strada che vieta di viaggiare in autostrada a più di 130 km/h) sono da lui considerate legittime, sono considerate norme che si sarebbe dato da sé. Nel qual caso l'individuo deve considerarsi giustificato nell'adeguarsi ad esse. Se si sente giustificato, non può credere di essere stato costretto a farlo contro la propria volontà. A differenza della partecipazione a una decisione collettiva, che è un atto oggettivo, la credenza nella legittimità di una norma è un giudizio di valore e in quanto tale un fatto soggettivo. Consiste nel considerare le norme cui si deve sottostare come quelle che l'individuo avrebbe deciso lui stesso in base ai propri principi. Perciò non è necessario che le norme stesse siano state decise con il metodo democratico. Può averle prese un monarca che i sudditi credono regni per grazia di Dio. La democrazia non è necessaria affinché le decisioni che gli individui prendono ogni giorno siano autonome. Tuttavia, se gli individui hanno partecipato

democraticamente alla determinazione delle norme approvandole, allora le decisioni che prendono nel rispetto di esse devono essere considerate autonome. L'individuo che *ha votato a favore* di una norma può dire: questa norma l'ho decisa io partecipando volontariamente e consapevolmente alla decisione collettiva che l'ha determinata, e mi sento giustificato nell'accettare i vincoli che pone alle mie scelte quotidiane. Quindi la democrazia è condizione sufficiente per l'autonomia secondaria di coloro che hanno partecipato alle votazioni approvando le leggi, i quali non possono considerare illegittime norme che hanno votato volontariamente e consapevolmente.

Non è detto che godranno di autonomia secondaria nell'adeguarsi a una legge coloro che non l'hanno votata, sia nel caso in cui si siano astenuti e sia, ancor più, in quello in cui abbiano votato contro. Dipende dai loro giudizi di valore sul merito e sul metodo. Se mi sono astenuto nel votare una legge, la potrei tuttavia considerare legittima. Nel qual caso mi sentirei giustificato ad adeguarmi ad essa, e quindi godrei di autonomia secondaria. Più difficile che ciò accada quando ho votato contro la legge. Tuttavia, posso convincermi che votando ho accettato la regola che stabilisce che le leggi devono essere approvate democraticamente, e quindi posso sentirmi giustificato nell'adeguarmi ad essa. Insomma, non si può dire nulla di oggettivamente certo sull'autonomia secondaria di coloro che hanno votato contro una legge o si siano astenuti nella votazione.

Il valore del metodo democratico è illustrato dal famoso *teorema di May*, secondo cui la democrazia con voto a maggioranza aggrega le decisioni di un insieme d'individui nel rispetto dei seguenti postulati:

1. *Anonimità*: tutti i votanti sono uguali, nel senso che nessuno ha un voto che pesa più di quello di qualsiasi altro; se l'opzione *A* vince su *B* con il voto favorevole dell'individuo *a* e il voto contrario dell'individuo *b*, continuerà a vincere se *a* dà un voto contrario e *b* un voto favorevole; in sostanza, anonimità vuol dire "una testa = un voto", cioè che soltanto il numero dei votanti può determinare il risultato della decisione collettiva; questo postulato definisce l'*uguaglianza politica* degli individui.

2. *Neutralità*: tutte le opzioni di scelta sono considerate uguali, nel senso che a nessuna viene attribuito a priori un merito tale da indurre la collettività a preferirla; ad esempio, non deve esistere una preferenza preordinata per cui l'opzione *A* possa vincere con un numero di voti inferiore a quello ricevuto dall'opzione *B*; questo postulato definisce la *pari opportunità* delle opzioni.

3. *Monotonicità*: l'opzione vincente nella decisione collettiva continuerà a esserlo se vi si aggiunge un voto; se l'opzione *A* vince, continuerà a vincere quando un voto prima contrario o d'astensione diventa

favorevole; se il numero di votanti per l'alternativa *A* è uguale a quello dei votanti per *B*, il passaggio di un voto da *B* ad *A* la fa vincere; questo postulato è anche definito *reattività positiva*.

4. *Decisività*: la votazione deve portare a una decisione univoca; non è ammesso che le decisioni siano plurime, quali che siano le maggioranze e le minoranze che le votano; vedremo nella prossima sezione che questo postulato deve essere rimosso quando si tratta di votare per scegliere dei rappresentanti.

Si dimostra che la regola della maggioranza è un metodo di decisione collettiva che soddisfa i 4 postulati. Inoltre il principio "la maggioranza vince" è l'unica regola di decisione collettiva capace di tutelare l'autonomia individuale, tutela che si risolve nell'assicurare l'equità del processo decisionale. L'*equità* è data dall'insieme dei due primi postulati: l'uguaglianza politica di tutti gli elettori e la pari opportunità di tutte le opzioni.

Lo stato che mira ad assicurare l'autonomia individuale non deve farlo in ossequio a una teoria normativa. L'*equità*, quale è assicurata dai postulati di anonimità e neutralità, non è un criterio di giustizia. Neanche l'autonomia politica da essa assicurata è un criterio di giustizia: è un bisogno individuale. Semplicemente, gli individui vogliono decidere in piena autonomia e quindi usando il metodo democratico. La democrazia è un metodo, non un valore etico. E siccome i cittadini vogliono essere autonomi quali che siano le preferenze etiche di ognuno, essi legiferano a maggioranza che lo stato deve essere eticamente neutrale. Lo fanno innanzitutto quando approvano una costituzione. E poi lo fanno quando producono leggi ordinarie conformi alla costituzione.

La democrazia non ammette lo stato etico. Questa proposizione è giustificata teoricamente assumendo che la volontà individuale vuole preservare l'autonomia decisionale. Ed è verificata empiricamente con l'osservazione del fatto che quasi tutte le moderne democrazie, per quanto imperfette, sono nate da atti rivoluzionari che hanno prodotto costituzioni in cui non è ammesso lo stato etico. Molte costituzioni lo rigettano istituendo la libertà di pensiero o di coscienza, oppure rifiutando l'istituzione di una religione di stato e accettando la libertà di culto, la religione essendo la più importante fonte tradizionale di valori etici. La costituzione degli USA recita al primo emendamento: "Il Congresso non potrà fare alcuna legge che stabilisca una religione di stato o che proibisca il libero esercizio di una religione". Quella italiana stabilisce con l'articolo 3 che "tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali"; e con l'articolo 8 che "tutte le confessioni religiose sono

egualmente libere davanti alla legge”.

La neutralità etica dello stato deriva da un principio di legalità, per cui è legge solo quanto è stabilito dalla volontà sovrana, indipendentemente dal contenuto morale, cioè solo quanto è voluto dalla maggioranza del popolo, quali che siano i principi etici di ogni singolo cittadino. Un principio può essere considerato giusto da qualcuno senza per questo essere una norma giuridica costituzionale. L'assunzione di una morale come fonte di giustizia è una scelta soggettiva e deve restare fuori dalla costituzione.

Accade che, una volta stabilita costituzionalmente la neutralità etica dello stato, nessuna successiva decisione democratica può essere considerata intrinsecamente giusta per ragioni morali. La forza della norma deriva solo dal fatto che è stata voluta dalla maggioranza. Quindi una vera democrazia è sempre soltanto e semplicemente una “dittatura della maggioranza”.

In un sistema politico democratico in cui le scelte si riducono a due (“approvo” o “non approvo”) le decisioni collettive devono essere prese con la *regola della maggioranza assoluta* o la *regola della maggioranza semplice*. La differenza tra i due metodi dipende dal modo in cui si valutano le astensioni. Chi si astiene può farlo perché è indifferente alle norme che vengono decise oppure perché dissente dalle opinioni di quella che prevede sarà la maggioranza, e potrebbe perfino farlo perché vuole dissociarsi dall'intero sistema politico.

Se la regola di aggregazione generale delle volontà è “vince la maggioranza assoluta”, i voti di approvazione di una norma devono essere più del 50% degli aventi diritto al voto. Quindi l'astensione conta come non approvazione. La mozione vincente nella votazione deve raccogliere un numero di consensi superiore a quello della somma dei voti contrari e delle astensioni. La regola della maggioranza assoluta si deve applicare sempre alle scelte di natura costituzionale, per ragioni che spiegherò meglio più avanti.

Però la collettività degli aventi diritto al voto può decidere, con una votazione preventiva a maggioranza assoluta, che gli astenuti in una votazione successiva debbano essere considerati neutrali, cioè persone che non vogliono prendere posizione e che si affidano alle decisioni della maggioranza di coloro che partecipano al voto. In tal caso si assume che gli astenuti nelle votazioni successive a quella preventiva accettano formalmente come propria la volontà della maggioranza dei *votanti*. Quindi le decisioni vengono prese a maggioranza dei voti validi. Questa è la maggioranza semplice.

In pratica, la differenza tra maggioranza assoluta e maggioranza semplice consiste nel fatto che nella prima le astensioni vengono trattate come voti contrari, nella seconda come voti favorevoli alla volontà

della maggioranza. Sia chiaro però che la regola equa, cioè quella che assicura l'uguaglianza politica e l'autonomia primaria di tutti è la maggioranza assoluta. La quale infatti riconosce al voto di un astenuto lo stesso peso che riconosce al voto di ogni altro elettore. La maggioranza semplice invece gli riconosce un peso nullo. La maggioranza semplice può essere considerata equa solo se è stata legittimata preventivamente da una decisione a maggioranza assoluta.

Alcuni sostengono che la regola democratica, cioè la "dittatura della maggioranza", può risolversi in una *tirannia della maggioranza*. Ora, si possono capire le preoccupazioni di filosofi idealisti e con la puzza al naso come Platone, Hegel e i loro moderni seguaci. Ma si dovrebbe anche capire che ciò che veramente puzza in quelle preoccupazioni sono gli interessi delle oligarchie politiche ed economiche che hanno paura degli espropri proletari decisi democraticamente, tanto più se si pensa che diversi filosofi socialisti dell'Ottocento, Marx in testa, pensavano la democrazia proprio come una forma di "dittatura" capace di espropriare gli espropriatori a suon di votazioni a maggioranza.

Si capiscono meno le preoccupazioni di alcuni pensatori libertari che paventano la possibilità di un'oppressione della maggioranza sulle minoranze. Per chiarire questo problema bisogna distinguere le leggi costituzionali dalle leggi ordinarie. Si deve tener presente che le piccole minoranze speciali, ad esempio quelle linguistiche, possono essere tutelate da norme costituzionali. Siccome devono convivere con la maggioranza, è giusto che siano protette da norme particolari che impediscono alla maggioranza di opprimerle. In che senso "è giusto"? Non certo nel senso che la costituzione sia scritta da un consiglio di saggi che conoscono le norme etiche universali. Se lo stato non deve essere etico, le sue norme costituzionali sono considerate "giuste" per definizione: perché stanno scritte nella costituzione. Allora cosa garantisce che la costituzione proteggerà le minoranze dai soprusi? Nulla, in linea di principio. Comunque si deve osservare un fatto storico, e cioè che molte costituzioni sono state redatte e approvate in seguito a processi rivoluzionari di liberazione. Per questo tendono ad assicurare i diritti di libertà a tutti i cittadini. Inoltre, con un ragionamento più astratto, si può argomentare che i cittadini siano consapevoli del fatto che ognuno di loro può venire a trovarsi nella condizione di membro di una minoranza e quindi che vogliano inserire nella costituzione norme che proteggano le minoranze. Non è un argomento molto forte e forse è solo una speranza, ma non c'è alternativa se non si vuole che la costituzione debba essere approvata da un consiglio di ulema.

La costituzione pone dei vincoli alle leggi ordinarie, stabilendo cosa i legislatori possono e non possono decidere. Ora, in una collettività d'individui eterogenei è estremamente difficile raggiungere vasti

consensi plebiscitari nell'approvazione delle leggi ordinarie, e poiché alcune decisioni collettive devono comunque essere prese, accade sempre che dei cittadini debbano sottostare a decisioni che non condividono. La domanda da porsi è: chi è che decide per tutti? La maggioranza o una minoranza? Perché non c'è alternativa. La "dittatura" è o della maggioranza o di una minoranza. Per capire ciò, valutiamo gli effetti di alcuni criteri di aggregazione decisionale diversi dalla maggioranza assoluta o semplice.

Cominciamo con la maggioranza relativa. Il teorema di May è stato generalizzato per dimostrare che la maggioranza *relativa* è un sistema democratico di aggregazione delle decisioni quando si deve scegliere tra più di due opzioni. Infatti, quando non si raggiunge una maggioranza assoluta, la decisione a maggioranza relativa rispetta tutti e quattro i postulati del teorema di May. Poniamo che si debba decidere tra le opzioni *A*, *B* e *C*; che tutti gli individui hanno un ordinamento di preferenze sulle tre opzioni; e che nessuna opzione è preferita a tutte le altre dalla maggioranza assoluta. Per decidere a maggioranza assoluta si potrebbe scomporre la decisione in una sequenza di due votazioni: ad esempio, prima *A* contro *B*, poi la vincente contro *C*. Resta il fatto che la maggioranza dovrà infine accettare un'opzione che non è in cima alle proprie preferenze. Allora tanto vale votare a maggioranza relativa in un'unica votazione a tre opzioni e magari, per salvaguardare il principio della maggioranza assoluta, far votare prima una legge che stabilisce la legittimità della maggioranza relativa nella votazione a tre opzioni.

Facciamo un esempio. Poniamo che *A* (costruire un nuovo ospedale) sia l'opzione più preferita per il 40% degli elettori, *B* (costruire un nuovo stadio) lo sia per il 35% e *C* (costruire una nuova biblioteca) lo sia per il 25%. In un'unica votazione sulle tre opzioni vincerà *A* e il 60% degli elettori dovrà accettare un risultato che non considera il migliore in assoluto, ma che è comunque preferito dal 40% degli elettori, la minoranza più grande. In una duplice votazione a due opzioni, ad esempio dapprima *C* contro *B* e poi la vincente contro *A*, il miglior risultato che si possa ottenere è che alla fine risulti vincente *A*. È il migliore nel senso che è quello in cui vince comunque la più grande minoranza. In questo caso non farebbe nessuna differenza votare con il metodo della votazione unica su tre opzioni o il metodo della votazione duplice a due opzioni, a parte il fatto che il primo è meno macchinoso.

Tuttavia, se le preferenze collettive emergenti da due votazioni su due opzioni fossero non transitive, il risultato finale dipenderebbe dall'ordine delle votazioni e potrebbe accadere che alla fine vinca *C*. Il che vorrebbe dire che la minoranza più piccola riesce a imporre la propria scelta alla stragrande maggioranza degli elettori. Per mostrare

come sia possibile che sorga questa anomalia, riprendiamo il nostro esempio e assumiamo che gli elettori abbiano le seguenti preferenze:

- il 40% preferisce A a C e C a B
- il 35% preferisce B a A e A a C
- il 25% preferisce C a B e B a A

Poniamo che si mettono ai voti prima A contro B . Vincerà B col 60% dei voti. Poi si mettono ai voti B contro C . Vincerà C con il 65% dei voti. Quindi alla fine si affermerà l'opzione che è considerata la migliore delle tre solo dal 25% dei votanti. Con il metodo di voto su tre opzioni invece abbiamo visto che avrebbe vinto l'opzione che è considerata la migliore dal 40% dei votanti. *Il metodo dell'elezione unica su tre opzioni resta confermato come il più democratico*²⁴.

Lo stesso metodo diventa però molto antidemocratico quando si deve votare non per scegliere tra varie opzioni normative ma per eleggere chi deve scegliere. È un sistema di elezione dei rappresentanti del popolo che vige in diversi paesi di antica "democrazia", ad esempio il Regno Unito, ed è stato storicamente concepito dalle classi privilegiate proprio quale *check and balance* per evitare la "tirannia della maggioranza" popolare. I deputati vengono eletti in collegi uninominali in cui vale la regola della maggioranza relativa: in ogni collegio viene eletto come unico deputato il candidato che riceve il maggior numero di voti, anche se fosse meno del 30%. Tornerò dettagliatamente sull'argomento nella prossima sezione. Per ora mi limiterò a osservare che con questo sistema la maggioranza dei deputati in parlamento difficilmente può essere espressione della maggioranza dei cittadini.

Si potrebbe pensare che siano più democratiche le regole di voto che stabiliscono maggioranze qualificate. Dopo tutto cosa c'è di più popolare di una decisione presa con il consenso dei 2/3 o dei 17/20 dei votanti? In realtà accade che le votazioni che richiedono super-maggioranze assegnano un diritto di veto alle minoranze. E siccome le norme messe ai voti costituiscono per definizione delle innovazioni sulla legislazione vigente, una regola della super-maggioranza si

²⁴ Si noti che il teorema di May, applicato al caso della scelta tra più di due opzioni, rende abbastanza irrilevante il famoso teorema di possibilità di Arrow, che al più può essere considerato utile in quanto dimostra la fallacia del metodo di votazione a due turni. L'irrelevanza di questo caso comunque sta alla radice, e cioè nell'impostazione della decisione pubblica in termini di votazione su più di due opzioni. È un caso che si verifica raramente, per lo più in piccole assemblee popolari, consigli di fabbrica, consigli scolastici eccetera. Normalmente, nei parlamenti e nei referendum popolari le opzioni di scelta si riducono a due: approvare o respingere una legge. Quindi vale la regola della maggioranza assoluta o semplice.

risolve in una dittatura esercitata dai sostenitori minoritari dello status quo. D'altronde che sia non democratica si capisce dal fatto che nega il postulato di anonimità del teorema di May, cioè il postulato che stabilisce l'eguaglianza politica di tutti i votanti. Se la super-maggioranza richiesta è di $2/3$, vuol dire che il voto contrario di $1/3+1$ di elettori vale il doppio del voto favorevole dei $2/3-1$. E nega anche il postulato di neutralità, cioè delle pari opportunità tra le opzioni. Infatti l'opzione di votare contro una nuova legge ha preminenza su quella di votare a favore, richiedendo solo più di $1/3$ dei voti invece che più di $1/2$.

Il caso più eclatante si può osservare nelle votazioni negli organi direttivi della Banca Mondiale e nel Fondo Monetario Internazionale, dove si richiede la super-maggioranza di $17/20$, cioè dell'85%. Tanto per cominciare, in questi organismi finanziari, come nelle assemblee delle società di capitale, non vale la regola "una testa = un voto", bensì quella "un dollaro = un voto". I voti degli stati membri sono pesati in relazione alle quote di riserve monetarie versate. Dopo di che si capisce perché la super-maggioranza deve essere proprio dell'85% se si pensa che solo gli Stati Uniti hanno versato nei due organismi quote superiori al 15%. In altri termini, la regola di super-maggioranza è stata concepita proprio per assegnare un diritto di veto al paese dominante.

Però le maggioranze qualificate potrebbero essere giustificate in alcune circostanze particolari, ad esempio per l'elezione di cariche che si vuole siano per quanto possibile imparziali, come un presidente della repubblica o un giudice costituzionale. Oppure potrebbero essere previste per la revisione dei principi fondamentali di una costituzione, quelli che sanciscono il carattere democratico dello stato, che istituiscono i diritti inviolabili dei cittadini, che vietano le discriminazioni di ogni tipo. Un'assemblea costituente può ritenere che queste norme siano considerate *supreme* e quindi può voler limitare la capacità di modificarle da parte delle generazioni future. È una gerarchizzazione delle norme costituzionali che, tra l'altro, può servire a proteggere le minoranze²⁵.

In generale si può dire che maggioranze qualificate sono giustificate quando ci sono valide ragioni per evitare la neutralità delle opzioni decisionali. Ad esempio, in molti sistemi giuridici le giurie popolari nei processi penali devono decidere all'unanimità o con un'elevata super-

²⁵ In tal caso la protezione delle minoranze è assicurata dal fatto che la maggioranza qualificata è richiesta per modificare i principi fondamentali della costituzione che vietano le discriminazioni delle minoranze. Nell'approvazione delle leggi ordinarie invece una garanzia alle minoranze può essere fornita proprio dalla votazione a maggioranza assoluta o relativa. Una minoranza infatti può diventare maggioranza formando delle alleanze, e questa possibilità è di per sé una garanzia. Ebbene la regola della maggioranza assoluta o relativa è quella che richiede la ricerca di alleanze con il minor numero di votanti per trasformare una minoranza in maggioranza.

maggioranza (anche dei 10/12). Data l'inevitabile incertezza del giudizio, tra la presunzione d'innocenza e quella di colpevolezza la prima deve avere preminenza in quanto le condanne devono essere deliberate solo dopo aver superato ogni ragionevole dubbio, e si pensa che la probabilità di errore si riduca con l'aumento del numero di persone che ritengono di non avere ragionevoli dubbi.

Un caso interessante di votazione a maggioranza qualificata è quello previsto dalla costituzione Italiana per le leggi di revisione della costituzione stessa: devono essere approvate due volte a distanza di almeno tre mesi da entrambi i rami del *parlamento*, ma se nella seconda votazione non ottengono la maggioranza di 2/3 le leggi possono essere sottoposte a referendum popolare. La costituzione, essendo stata approvata con un referendum, è considerata espressione diretta della volontà popolare; e quindi si è deciso che il popolo può modificarla direttamente a maggioranza semplice. Per di più si è anche stabilito, giusta la supremazia della volontà popolare, che l'opzione di non modificarla è preminente rispetto a quella di modificarla *se è votata da rappresentanti politici che non sono tenuti a legiferare esprimendo le preferenze dei propri elettori*.

Accade che, quando si vuole rinunciare alla neutralità delle opzioni, si rinuncia anche all'uguaglianza dei votanti, imponendo la regola della maggioranza qualificata per aumentare il peso di quelli che preferiscono lo status quo. Nel caso dei processi penali lo status quo è la presunzione d'innocenza. Quindi si dà un peso soverchiante al voto di una piccola minoranza di giurati che non sono sicuri della colpevolezza. Nel caso delle leggi di revisione costituzionale la procedura prevista dalla costituzione Italiana stabilisce che il peso del voto dei *membri del parlamento* che non vogliono la revisione possa valere il doppio di quello degli altri.

La più "democratica" delle regole decisionali sembra essere la cosiddetta "regola del consenso". Se ne capisce subito il funzionamento se si osserva come viene applicata nell'Organizzazione Mondiale per il Commercio. A questa istituzione i vari paesi hanno aderito in forza di accordi multilaterali che hanno natura contrattuale. Le regole stabilite sono accettate da tutti i contraenti e possono essere modificate solo con il consenso di tutti. Quindi vale il principio "uno stato = un voto" e la "regola del consenso". Però divenne subito evidente, all'indomani della fondazione dell'organizzazione, che è molto difficile raggiungere l'unanimità in vere deliberazioni svolte nella Conferenza Ministeriale cui partecipano esponenti di tutti i paesi membri. Allora si è escogitato un metodo decisionale un po' più "efficiente". Si riuniscono in informali incontri *mini ministerial* i rappresentanti degli stati più influenti, che sono i *rule maker*. Poi, se questi raggiungono un accordo su nuove

regole, gli altri stati, i *rule taker*, vengono convinti ad accettare unanimemente le nuove regole. Va da sé che *rule maker* come gli USA o la Cina possono essere molto convincenti. È così che talvolta si riesce a modificare qualche norma.

La regola dell'unanimità spinge al massimo il potere di veto di una minoranza, assegnandolo a ogni singolo votante. Per questo a volte si deve fare ricorso a metodi non democratici se si vogliono prendere decisioni, cioè a metodi che neutralizzino il potere di veto dei deboli facendo leva sulla capacità di "convinzione" dei potenti.

La regola del consenso comunque è praticata anche in diverse piccole comuni libertarie dove la ratio e la meccanica dei processi decisionali sono molto diverse da quelle dell'Organizzazione Mondiale per il Commercio. Gli individui che vivono in questi gruppi si sono scelti vicendevolmente, e condividono valori e fini della convivenza. Nella vita comunitaria cercano di realizzare tutti e tre i bisogni eudemonici: autonomia, socialità e autorealizzazione. Possono svolgere attività lavorative insieme e comunque spendono gran parte della loro vita nella comunità. Il bisogno di socialità è soddisfatto in modo molto più intenso di quanto è possibile in altre forme di organizzazione, tipo un'impresa, un club o una città. Nelle piccole comuni le interazioni sociali vengono costruite giorno per giorno in modo creativo, cosicché soddisfano anche il bisogno di autorealizzazione, e tanto più se i compagni svolgono attività lavorative insieme.

In questi casi la ragione per cui si ricerca il consenso è che si vuole evitare di creare conflitti tra una maggioranza e una minoranza e di generare un senso di oppressione nella minoranza. Siccome le piccole comuni sono tenute insieme da sentimenti di fratellanza, la volontà di raggiungere il consenso spinge i membri a impegnarsi in processi deliberativi volti a evitare lo sviluppo di sentimenti di ostilità.

In diverse comuni i processi deliberativi mirano a un consenso che è considerato equivalente alla *regola dell'unanimità*, e questa è imposta come un metodo che serve per spingere tutti i membri ad adeguarsi alle ragioni prevalenti. Il problema è che, se l'unanimità è posta come una norma decisionale tassativa, talvolta può essere ottenuta per sfinimento: la stanchezza può spingere alcuni membri ad adeguarsi oborto collo.

Ora, è vero che formalmente "regola del consenso" = "regola dell'unanimità", ma bisogna capire che *la ricerca del consenso non è la stessa cosa dell'imposizione dell'unanimità*. La *costrizione* al voto unanime nelle piccole comuni è paradossale perché è proprio in esse che un *ampio consenso autonomo* sarebbe raggiungibile. Infatti, nelle comunità libertarie esistono interessi e opinioni comuni che sono sovrachianti rispetto a preferenze idiosincratice, se non altro perché i membri si sentono affratellati e hanno valori condivisi, ma soprattutto

perché tutti vogliono quel fondamentale bene meritorio che è la sopravvivenza del gruppo. Quindi, vista anche la piccola dimensione delle aggregazioni, è possibile attivare processi deliberativi capaci di portare a decisioni collettive razionali, e anche a indurre alcuni a modificare le preferenze personali. Il problema è che l'obbligo di raggiungere l'unanimità spesso rende lunghe, faticose e tortuose le discussioni e talvolta può spingere i membri dissidenti ad adeguarsi infine alla volontà collettiva sviluppando una falsa coscienza. Nel qual caso la costrizione alla conformità fa premio sull'autonomia individuale. L'individuo che si è adeguato a una decisione particolare senza una profonda convinzione sulla giustezza degli scopi di quella decisione, quando si ritroverà ad agire nel rispetto dei vincoli da essa determinati potrebbe non godere di una vera autonomia. Agirebbe in condizioni di eteronomia con falsa coscienza. Ma può accadere di peggio. Se una minoranza anche molto piccola si ostina a sostenere posizioni in contrasto con la maggioranza, sarà quest'ultima a sentirsi oppressa. Il processo decisionale verrà bloccato, portando alla paralisi del gruppo, e le discussioni verranno prolungate indefinitamente con liti furibonde che finiscono con il generare l'odio reciproco invece che la fratellanza. A quel punto una via di uscita dal vicolo cieco può essere la rottura della comune.

Più libertarie sono le comuni che adottano come regola formale di decisione la maggioranza assoluta, e poi i membri lavorano a ricercare un *ragionevole consenso*. Spesso in questi casi si pone un limite temporale alla durata del processo deliberativo, in modo da evitare la resa per sfinimento. Dopodiché, un consenso del 70-80% non è giudicato peggiore di uno del 100%. In realtà potrebbe essere migliore se contribuisse a ridurre il rischio della falsa coscienza.

Simile è il caso dei gruppi che partecipano a movimenti collettivi di liberazione. Come ho spiegato nel capitolo precedente, i militanti che aderiscono a questi gruppi si immergono in processi di flusso sociale in cui riescono a soddisfare simultaneamente i bisogni di autonomia, autorealizzazione e socialità. E partecipano costantemente a dibattiti in cui le preferenze personali e perfino quelle morali possono essere tutte gettate in un crogiolo di trasformazione. Le decisioni sono prese con vasto consenso, cioè con maggioranze molto elevate. Tuttavia la regola di decisione collettiva resta quella della maggioranza semplice. In questo modo si evitano le maggioranze bulgare, cioè convergenze dettate più dal timore e dal conformismo che da un ragionevole consenso autonomo.

La rappresentanza politica

In questa sezione rimuoverò l'assunzione che gli individui partecipano *direttamente* alle decisioni collettive, e affronterò alcuni problemi della democrazia rappresentativa. Sosterrò la seguente tesi: una democrazia in cui le decisioni pubbliche vengono prese non direttamente dal popolo ma da suoi rappresentanti può essere considerata una vera democrazia solo se i rappresentanti stessi sono effettivamente responsabili verso i rappresentati, e quindi solo se i primi sono sottoposti a un vincolo di mandato e i secondi hanno il diritto di revoca del mandato.

Tradizionalmente il problema della definizione di cosa è e cosa fa un rappresentante politico è stato inquadrato richiamando due opposte concezioni teorizzate da James Madison ed Edward Burke. Secondo Madison, un rappresentante politico è un *delegato* che persegue gli scopi posti dalla volontà dei suoi elettori. È solo un portavoce e non può seguire le proprie opinioni personali nel prendere decisioni. Secondo Burke invece un rappresentante è pienamente autonomo rispetto ai rappresentati, ed è un *fiduciario* che usa la propria superiore saggezza per agire nell'interesse del popolo secondo la sua personale interpretazione del bene pubblico. La rappresentanza del primo tipo è spesso chiamata "diretta" o "fonetica"; quella del secondo tipo, "virtuale" o "iconica".

Dovrebbe essere chiaro che una rappresentanza puramente virtuale non è democratica perché impedisce ai cittadini di aver voce nell'azione legislativa. D'altra parte una rappresentanza diretta acquista senso solo se si riconosce che un rappresentante politico non può essere un semplice delegato. Infatti, poiché non è possibile definire con precisione e completezza le istruzioni cui un deputato si deve attenere, diventa necessario attribuirgli una certa discrezione nell'interpretare quelle che gli si danno. In altri termini un delegato politico è sempre in una certa misura anche un fiduciario, e deve essergli riconosciuto un certo grado d'indipendenza, ma deve essere una indipendenza responsabile.

Quanto alla natura giuridica della relazione che si instaura tra i rappresentanti e i rappresentati, si può richiamare per analogia il contratto di mandato (o il simile *contract of agency*). È un accordo secondo cui una parte, il mandatario (*agent*), assume l'obbligo di compiere certi atti per conto dell'altra parte, il mandante (*principal*). Questi dà l'incarico al mandatario sulla base di determinate istruzioni. Entrambe le parti possono porre fine alla relazione in ogni momento. In sostanza il contratto di mandato obbliga una parte a perseguire certi scopi posti dall'altra parte pur rimanendo *libera nella scelta dei mezzi*.

Il che fa emergere il problema tipico della relazione mandante-

mandatario. Gli economisti hanno chiarito che può sorgere un'inefficienza quando un mandante incarica un mandatario di perseguire qualche obiettivo nel proprio interesse. Se il mandatario è auto-interessato e possiede informazioni asimmetriche, potrebbe usare il potere decisionale per massimizzare la propria utilità a detrimento di quella del mandante. La deviazione del mandatario dall'interesse del mandante causa certi *costi del mandato*, la previsione dei quali potrebbe impedire la stessa costituzione della relazione. In un sistema elettorale, ciò implica un basso tasso d'affluenza alle urne. Gran parte delle soluzioni escogitate nel mondo economico (cottimo, partecipazione agli utili, commissioni, mezzadria, stock options) sono impraticabili in un sistema politico.

Ce n'è una, tuttavia, che potrebbe essere applicabile nelle relazioni politiche: il monitoraggio delle prestazioni accoppiato con la minaccia di licenziamento. Il mandatario tenderà ad allinearsi agli interessi del mandante se corre il rischio di perdere il posto, specialmente se riceve un "salario d'efficienza", cioè una paga più alta del salario di mercato. Per ridurre i costi del monitoraggio il controllo è ridotto e viene attuato in modo più o meno casuale. Se il mandatario riceve un salario più alto di quello di mercato, deve fronteggiare un costo della perdita del lavoro, cioè una perdita probabilistica associata al rischio di essere licenziato. Il costo opportunità dell'opportunismo (mi si perdoni il gioco di parole) funziona come un dispositivo disciplinare, e potrebbe anche essere rinforzato da una perdita di reputazione se i mandatarî licenziati fossero marcati da uno stigma di opportunismo.

Applicato a un sistema politico, il modello implica che la paga dei parlamentari sia un po' più alta dello stipendio medio dei laureati, diciamo, ma è possibile che l'incentivo monetario sia sostituito o rafforzato dal prestigio associato al ruolo di rappresentante del popolo. Il monitoraggio è esercitato dagli elettori, e l'idea che possa essere casuale implica che i cittadini normali non hanno bisogno di raccogliere informazioni complete sul comportamento dei loro rappresentanti. Perché questa soluzione sia efficace è necessario che il mandante abbia accesso a un po' d'informazioni sul comportamento del mandatario e, soprattutto, che abbia *il potere di licenziarlo*. In linea di principio non ci sono grossi problemi con la prima condizione in una democrazia liberale in cui vige la libertà di stampa. Il vero problema sorge con la seconda condizione, poiché quasi nessuna delle democrazie liberali esistenti riconosce agli elettori il diritto di terminare un mandato di rappresentanza politica.

Un altro modo di guardare al problema può essere ispirato da un riferimento alla teoria dei contratti incompleti. Poiché i programmi politici non possono essere definiti esaustivamente, l'elezione di un

rappresentante da parte di alcuni cittadini può essere assimilata alla ratifica di un contratto incompleto. Normalmente, in una transazione definita in modo parziale, solo una delle due parti esercita il controllo residuale sulle decisioni non previste dal contratto. In un sistema democratico l'elettore è il mandante e perciò dovrebbe avere il controllo residuale. Tuttavia è difficile che possa avere l'ultima parola contro il proprio mandatario se non ha efficaci strumenti di sanzione, nel qual caso il rappresentante tenderebbe a usurpare il controllo residuale.

Ora, tenendo presente questa analogia, si può interpretare la rappresentanza politica nei termini di un "agire nell'interesse dei rappresentati in modo responsabile verso di essi" (Pitkin, 1967, 209). Più precisamente, si può intenderla come basata su un accordo caratterizzato da:

- *Autorizzazione* al rappresentante di agire per conto dei rappresentati;
- *Obbligo* del rappresentante di perseguire il mandato definito dalle istruzioni;
- *Responsabilità* del rappresentante verso i rappresentati.

In un sistema democratico l'elezione dà l'*autorizzazione* ad agire, mentre istituisce sia l'*obbligo* del rappresentante di attenersi alle istruzioni sia la sua *responsabilità*. Questa è intesa come *accountability*, dovere di render conto del proprio operato, e costituisce il problema fondamentale delle democrazie rappresentative. È un problema che si articola in tre snodi: 1) Come fanno i rappresentanti a conoscere i fini dei rappresentati? 2) Cosa garantisce che agiranno per conseguirli? 3) Come fanno i rappresentati a costringerli a farlo?

Il primo snodo riguarda la definizione delle istruzioni formali che costituiscono il mandato. Se le istruzioni sono definite dalle promesse che i candidati fanno con i loro programmi, questi non possono cadere dal cielo. Nel formulare le promesse i candidati dovrebbero agire dentro i movimenti di opinione svolgendo un continuo lavoro ermeneutico volto a fare emergere il punto di vista dei cittadini. Ovviamente le istruzioni saranno approssimative e parziali, visto che le scelte pubbliche sono dipendenti dalle circostanze specifiche in cui si sviluppano le dinamiche politiche. Da ciò deriva un secondo tipo di lavoro ermeneutico, che è quello d'interpretazione delle istruzioni svolto nel momento della loro attuazione.

Il punto è che se le istruzioni formali sono troppo generiche è come se non ci fossero, e il deputato potrebbe fare ciò che vuole. Se invece sono troppo dettagliate, il deputato non avrebbe ragione di esistere. Osserva sarcasticamente Engels (1975, 277), "se tutti gli elettori dessero ai loro delegati mandati imperativi riguardanti tutti i punti all'ordine del giorno, le riunioni e i dibattiti dei delegati sarebbero superflui". Senza giungere a un tale estremo, si deve comunque osservare che, se

le istruzioni fossero troppo dettagliate, i deputati non avrebbero la possibilità di trovare le soluzioni migliori ai problemi nuovi man mano che si pongono.

Il secondo snodo riguarda la correttezza del parlamentare. Osserva sempre Engels (1975, 280): “È questo dunque il modo effettivo di maneggiare un mandato imperativo. Il delegato, quando gli è comodo, obbedisce, in caso contrario si riferisce a circostanze impreviste e fa alla fine ciò che gli aggrada”. Se le istruzioni assumono la forma di programmi definiti in modo incompleto e i deputati sono lasciati liberi d’interpretarli nel momento in cui effettuano le scelte, cosa garantisce che la loro interpretazione coincida con quella dei loro elettori?

Certo il problema non si porrebbe se i membri del parlamento fossero persone leali e altruiste, e quindi anteponessero sempre gli interessi dei rappresentati ai propri. Ma questa è un’assunzione irrealistica. Più sensata è la tesi che i politici di professione sono auto-interessati e mirano al potere, magari convincendosi e cercando di convincerci che lo fanno per il bene pubblico, cosicché gran parte di loro cerca di vincere le lezioni per conseguire il proprio obiettivo indipendentemente dalla volontà degli elettori. Perciò l’unica risposta plausibile a quella domanda è: ciò che in una vera democrazia garantisce che l’interpretazione del rappresentante sia allineata alla volontà dei suoi elettori è il giudizio di questi ultimi e il controllo da essi esercitato.

Ed ecco il terzo snodo del problema: come fanno gli elettori a esercitare efficacemente il controllo sugli eletti? In particolare: quale deterrente hanno per scoraggiarne l’opportunismo? Nei sistemi politici contemporanei è prevalsa l’opinione che l’unico strumento di dissuasione in mano ai cittadini sia la facoltà di non rieleggere il deputato per una successiva legislatura. Ma questo non è un deterrente molto efficace. Il voto retrospettivo non funziona bene soprattutto perché, se il controllo è esercitato solo una volta ogni quattro o cinque anni, al momento del voto i cittadini tendono a dimenticare buona parte delle informazioni sul comportamento dei politici. Inoltre, se i deputati non possono essere rimossi in qualsiasi momento, possono continuare a fare danni per quattro o cinque anni.

Si potrebbe pensare di aggirare il problema con la mediazione partitica. I partiti, che hanno contribuito a definire i programmi, potrebbero esercitare il controllo sugli eletti supponendo di averne implicitamente ricevuto mandato dagli elettori. In tal modo però il problema verrebbe solo spostato verso l’alto: chi controlla i controllori? Cosa impedisce ai partiti di agire quali organizzazioni dei politici di professione invece che come mandatari dei cittadini che dicono di rappresentare? E quindi, cosa impedisce a una democrazia di trasformarsi in una partitocrazia, cioè un’oligarchia dominata dai leader di partito?

Un'altra possibilità è di praticare una sistematica eutanasia dei politici, ad esempio imponendo che non si possa accedere a certe cariche elettive per più di due o tre mandati e che gli onorari non siano molto alti. Se non devono esistere politici di professione, i rappresentanti potranno essere scelti tra la gente comune e possibilmente in modo che provengano dalle classi e gli aggregati sociali da cui sono eletti. Questo tipo di rappresentanza, noto come rappresentanza "descrittiva", può favorire l'accesso al parlamento dei cittadini comuni. Tuttavia non elimina la difficoltà connessa alla possibile irresponsabilità dei rappresentanti perché, anche se un deputato condividesse gli interessi dei suoi elettori prima del voto, nulla gli impedirebbe di acquisire nuovi interessi come politicante dopo il voto.

Tenendo conto di tutto ciò, si deve concludere che l'unico modo veramente efficace per uscire da questo tipo di difficoltà è di assegnare ai cittadini il potere di defenestrare i rappresentanti opportunisti in ogni momento, cioè un diritto di revoca da esercitare quando essi non tengono fede alle istruzioni contenute nei programmi elettorali. Istruzioni formali e diritto di revoca devono essere associati perché abbiano senso. Infatti, delle istruzioni senza diritto di revoca sono inutili se i rappresentanti del popolo non sono dotati di un'alta moralità; mentre il diritto di revoca non è giustificabile se i rappresentanti non sono eletti sulla base d'istruzioni più o meno precise riguardo ai fini che devono perseguire.

Le principali obiezioni che si fanno al diritto di revoca sono due, una di ordine ideologico e una di ordine pratico. La prima è basata sull'idea che, se il deputato è responsabile verso i propri elettori, dovrà legiferare al servizio dei loro interessi particolari e non in vista di un superiore interesse pubblico, e che ciò è sbagliato. Ma questa è una filosofia mistificatoria e antidemocratica. È *mistificatoria* perché ipostatizza l'esistenza di un soggetto olistico, "il popolo" o "la nazione", cui attribuisce un interesse proprio e una volontà implicita che sarebbe compito dei suoi fiduciari rendere esplicita. È *antidemocratica* perché non riconosce a coloro che dovrebbero essere i veri soggetti politici, i cittadini, la facoltà d'istruire i propri rappresentanti per conseguire i propri obiettivi particolari.

Il fatto è che "non esiste qualcosa come un indivisibile interesse pubblico. Tutte le generalizzazioni sul 'pubblico' [...] devono perciò essere trattate con grande sospetto. Non esiste *un* elettorato come tale, esiste solo una serie di elettori ognuno dei quali ha interessi, simpatie e fedeltà particolari." (Heywood, 2013, 215). Se in ogni società esistono gruppi di cittadini che hanno aspirazioni eterogenee, la democrazia richiede che tutti vengano rappresentati. I dibattiti parlamentari dovrebbero esprimere gli interessi che confliggono nella società,

quanto meno quelli che sono esposti nei programmi elettorali. Chi sostiene che invece devono mirare a un fantomatico interesse comune, intanto è portatore di una ideologia elitista, come lo furono Hobbes, Sieyès, Burke e Hegel, tra i primi teorici di questa mistificazione; e poi, se è un deputato, si sta mettendo in condizione di farsi gli affari propri senza dover rendere conto agli elettori.

Evidentemente la realizzazione di una vera democrazia presuppone il rifiuto di un principio stabilito dalla costituzione francese del 1791: che i deputati siano eletti senza vincolo di mandato in quanto sono rappresentanti dell'intera nazione²⁶. Quasi tutte le costituzioni oggi esistenti²⁷ adottano questo principio implicitamente o esplicitamente; e si capisce, se si pensa che sono state scritte da politici di professione.

La critica alla giustificazione hegeliana della proibizione del vincolo di mandato era stata già avanzata da Marx (1976, 138), il quale aveva osservato che, se non c'è vincolo di mandato,

i deputati non sono dunque nella situazione di 'mandatari' [...] La separazione dello stato politico dalla società civile si manifesta come separazione dei deputati dai loro mandanti. La società civile delega semplicemente gli elementi della sua esistenza politica. La contraddizione appare duplice: 1) formale: i delegati della società civile sono una società, e non stanno in rapporto di mandato, sotto forma di 'istruzioni', coi loro committenti; essi sono formalmente commissionati, ma appena lo sono realmente, essi non sono più commissionati; essi devono essere delegati e non lo sono; 2) materiale: rispetto agli interessi. [...] Qui ha luogo l'inverso: i delegati sono commissionati come rappresentanti degli affari generali [della Nazione], ma rappresentano realmente affari particolari.

Quali affari particolari? Quelli del ceto politico e quelli delle lobby e dei gruppi di potere che vi fanno shopping.

L'altra obiezione che spesso si fa al diritto di revoca, almeno alle forme più semplici in cui è stato ammesso storicamente, è che solo apparentemente consente di esprimere la pluralità degli interessi e delle opinioni degli elettori. E questa è un'obiezione seria. Il modo più

²⁶ Questo principio era stato anticipato nel 1764-5 dal Primo Ministro britannico George Grenville e dal suo Segretario del Tesoro Thomas Whately. In risposta ai coloni americani, che pretendevano di applicare la norma "niente tassazione senza rappresentanza", essi avanzarono l'idea della "rappresentanza virtuale", secondo cui i coloni sono rappresentati da tutti i membri del parlamento, i quali sono tenuti e legiferare nell'interesse non dei propri particolari elettori bensì di tutti i sudditi britannici.

²⁷ Per quanto è a mia conoscenza, il diritto di revoca è riconosciuto in Colombia, Kenya, Nigeria, Perù, Venezuela, oltre che in alcune province argentine, in alcuni cantoni svizzeri, in alcuni stati degli USA e nella British Columbia (Canada).

semplice di esercitare il diritto di revoca si ha quando viene assegnato a un elettorato consistente in un collegio uninominale. Il deputato viene eletto solo dalla maggioranza dei votanti (in alcuni sistemi, perfino dalla maggioranza relativa) sulla base di un programma che esprime i suoi interessi particolari, e perciò non può effettivamente rappresentare gli elettori che hanno votato per candidati con programmi alternativi. Il problema pratico, il problema vero, è che la segretezza del voto rende impossibile identificare gli specifici elettori che hanno votato per un particolare deputato. Allora si finge che questi rappresenti tutti i cittadini del collegio, anche coloro che hanno votato per partiti contrari al suo, e per sostenere questa finzione si fa ricorso a una mistificazione olistica come quella che ho esposto sopra. Si postula che esista un interesse comune di tutti i cittadini del collegio, che tale interesse sia preponderante rispetto agli interessi particolari dei singoli raggruppamenti sociali e che il deputato sia responsabile sulla base di esso. Nella realtà accade che, se nel collegio ci sono cittadini con interessi conflittuali, le volontà di alcune parti vengono sacrificate. Ve l'immaginate un deputato eletto dal Ku Klux Klan che faccia gli interessi dell'elettorato nero?

Lo smascheramento pratico della mistificazione si verifica in un particolare tipo d'instabilità. Potrebbe bastare lo spostamento di pochissimi elettori di un collegio da uno schieramento a un altro per trasformare una minoranza in maggioranza e portare alla revoca del mandato da parte di una nuova maggioranza che non aveva dato al deputato le istruzioni verso cui era responsabile. Nei fatti il deputato è responsabile non verso l'intero collegio bensì verso una parte; e non sulla base di un supposto interesse comune, bensì sulla base di specifiche istruzioni. Tuttavia il suo mandato può essere revocato da una nuova maggioranza sulla base d'istruzioni alternative. Tale contraddizione mostra che il diritto del mandante di revocare il mandato al mandatario è una finzione, e in due sensi. Primo, l'intero elettorato del collegio è un mandante fittizio, poiché le istruzioni sono determinate solo da una sua sezione. Secondo, il vero mandante, la maggioranza che ha eletto il deputato, può essere rimpiazzata dalla ex-minoranza nel decidere la revoca.

Per evitare queste difficoltà il sistema elettorale deve essere proporzionale, in modo che anche le minoranze possano eleggere dei rappresentanti. Nel qual caso però il vero problema non è più occultabile: come fa un certo deputato a identificare i propri elettori se il voto è segreto? E a chi viene attribuito il diritto di revoca su di lui se non si sa chi sono i suoi elettori? Più avanti mostrerò il modo in cui questi problemi sono risolti in Libertalia.

Ora, tornando a studiare il sistema elettorale, avanzerò una proposizione tanto ovvia quanto audace: il sistema elettorale deve essere di

tipo proporzionale se si vuole che siano rispettati alcuni requisiti minimi di democraticità, il più importante dei quali è quello dell'eguaglianza politica di tutti i cittadini. In un sistema veramente democratico tutti i partiti devono avere la possibilità di accedere al parlamento, di modo che tutti i cittadini, anche se appartengono a delle minoranze, abbiano la possibilità di eleggere i propri rappresentanti. Quindi i collegi elettorali devono essere plurinominali e devono essere delimitati in modo tale da rendere possibile l'accesso alla rappresentanza almeno a minoranze più grosse di una certa percentuale minima della popolazione. Questa percentuale minima ovviamente è definita in modo convenzionale. Si possono prevedere sbarramenti dell'1%, del 2% o del 3%, dipende anche dalle grandezze della popolazione e del parlamento. Più è bassa tale soglia più democratico è il sistema. E la soglia minima naturale è quella determinata dal numero di voti necessari all'elezione di un deputato²⁸. *Solo in questo modo si riesce ad assicurare l'eguaglianza politica di tutti i cittadini*. Ricordo che per uguaglianza politica s'intende una situazione in cui sia rispettato il postulato di anonimità del teorema di May, ovvero la regola "una testa = un voto".

Il voto dei cittadini che non riescono a eleggere un loro rappresentante a causa del sistema elettorale vale zero. Per evitare questo risultato bisogna rinunciare al postulato di *decisività* del teorema di May. Il che è facilmente comprensibile, visto che stiamo trattando non di votazioni volte a prendere una *decisione* collettiva, bensì di votazioni volte a eleggere coloro che prenderanno le decisioni per conto del popolo. In tal caso la democraticità del sistema richiede che, per assicurare l'eguaglianza politica di *tutti* i cittadini, le elezioni dei rappresentanti abbiano risultati multipli. Si noti che così viene rispettato anche il postulato di pari opportunità del teorema di May, in quanto tutti i candidati hanno la stessa opportunità di essere eletti, quale che sia il loro partito o l'elettorato di riferimento. Il postulato di pari opportunità non è altro che il postulato di neutralità applicato a elezioni in cui le opzioni di scelta riguardano i candidati. Essendo assicurati l'anonimato e la neutralità, il sistema deve essere considerato equo.

Nella sezione precedente ho sostenuto che il teorema di May generalizzato individuato nella maggioranza relativa la regola decisionale che garantisce la democraticità del sistema quando la scelta riguarda più di due opzioni. Si tenga sempre presente che "garantire la democraticità del sistema" significa garantire innanzitutto che venga rispettata

²⁸ Ad esempio, in un paese di 50.000.000 di elettori e un parlamento di 500 deputati, ci vogliono 100.000 voti per essere eletti. Quindi la soglia minima naturale è dello 0,2%.

l'uguaglianza politica di tutti i cittadini. Ebbene, questa condizione non è assicurata se la regola della maggioranza relativa è usata per scegliere i deputati. Se il prescelto è solo uno per ogni collegio elettorale, allora tutti i cittadini che votano per candidati minoritari sono esclusi dalla rappresentanza. Dopo di che può accadere che questi esclusi rinuncino a partecipare al gioco, cioè si astengano, quando si accorgono che le carte sono truccate in modo tale che loro non hanno alcuna possibilità di vincere.

Il peggiore di tutti i sistemi elettorali, cioè il meno democratico, è il sistema uninominale secco, in cui il “vincitore prende tutto”: passa il candidato che prende più voti, anche se non riceve la maggioranza assoluta. Nel mondo anglo-sassone è noto come sistema di *plurality* o *relative majority* o *first-past-the-post*. Questo sistema “distorce le preferenze popolari, nel senso che la rappresentanza di partito non è commisurata alla forza elettorale”, cosicché è difficile credere che il partito vincente “abbia un mandato elettorale checchessia” (Heywood, 2013, 209-10). Ecco la descrizione del sistema fornita dal rapper Plan B (Ben Drew) nella canzone intitolata “First past the post”:

I nostri voti contano solo per aiutare un politicante qualunque a migliorare la propria posizione...Basta solo un terzo della popolazione per dare a un partito la maggioranza di cui ha bisogno per vincere, anche se la vera maggioranza in tutto il Regno Unito vota contro. Sì, è una specie di sistema fottuto e non sembra equo.

Tipicamente accade che nei sistemi elettorali di *plurality* un partito che è minoranza tra i cittadini ottiene la maggioranza in parlamento. In questi sistemi l'incentivo ad astenersi è forte. Per dirlo sempre con Plan B:

E probabilmente ti fa sentire come se faresti meglio ad astenerti e a non votare per nessuno. Come dire ‘fanculo tutti quanti, nessuno rappresenta me e la mia gente’.

Il tasso di affluenza alle urne si stabilizza a un livello molto basso, spesso anche inferiore al 50% degli aventi diritto. Così, se in un collegio un candidato è eletto con una maggioranza del 30% dei votanti, e questi sono il 50% degli aventi diritto, accade che l'85% dei cittadini di quel collegio può risultare privo di rappresentanza. Sono numeri tutt'altro che irrealistici. Si noti che un sistema elettorale che prevede collegi uninominali con ballottaggio non risolve il problema, anzi, lo aggrava. Infatti fa aumentare l'astensionismo al secondo turno di votazioni: per quale motivo coloro che hanno votato per candidati esclusi

dal ballottaggio dovrebbero poi votare per i loro avversari²⁹?

Un altro difetto del sistema elettorale con collegi uninominali consiste nel fatto che tende a far degenerare il sistema politico verso il bipartitismo. Normalmente accade che i due partiti prevalenti diventano partiti pigliatutto, adottando ideologie generiche che mirano ad attingere consensi da tutti gli strati sociali. Competono per conquistare l'elettore mediano formulando programmi amorfi e adottando slogan che fanno appello all'ignoranza e all'emotività degli elettori. Siccome l'elettore mediano tipicamente è un membro conformista e moderato della classe media, e tende a dare il consenso alle classi politiche moderate organizzate nei due partiti dominanti, questo sistema elettorale riesce a escludere sistematicamente dalla rappresentanza i gruppi sociali non addomesticati. Riesce a trasformare una minoranza di conformisti in maggioranza parlamentare e un'altra minoranza di conformisti in opposizione parlamentare. Esclude sistematicamente dalla rappresentanza *tutte* le altre minoranze e quindi le masse di dissidenti. Tra i pregi del sistema peraltro viene vantata la stabilità che assicura ai governi, che però si deve intendere come *stabilità del potere dei politici moderati*.

In sintesi, alcune condizioni formali necessarie per fare di una democrazia rappresentativa una vera democrazia sono le seguenti:

1. Sistema elettorale proporzionale con bassa soglia di sbarramento;
2. Autorizzazione dei rappresentanti del popolo ad agire sotto vincolo di mandato;
3. Attribuzione del diritto di revoca agli elettori;
4. Eutanasia dei politici di professione, con proibizione del rinnovo indefinito delle cariche elettive e remunerazione non troppo alta degli eletti.

Democrazia partecipativa e deliberativa

In una precedente sezione ho sostenuto che le condizioni di equità del teorema di May, cioè l'eguaglianza politica degli individui e la pari opportunità delle opzioni, sono formalmente necessarie e sufficienti per assicurare l'autonomia di tutti quelli che fanno parte di un sistema

²⁹ Non è un *curiosum* ciò che accadeva nella Germania guglielmina dove, in virtù di un sistema elettorale basato su collegi uninominali con ballottaggio, gli elettori socialisti, non essendo disposti a formare alleanze con un candidato borghese e a votarlo, tendevano a praticare l'astensione al secondo turno, e quindi erano sistematicamente sottorappresentati nel parlamento.

politico e che votano *direttamente* le norme che regolano il sistema. Chiaramente non lo sono in un sistema di democrazia rappresentativa, perché nulla garantisce che i rappresentanti votino esprimendo le volontà dei rappresentati. D'altra parte le condizioni che ho enucleato nella precedente sezione sono alcune di quelle necessarie per fare di un sistema rappresentativo una vera democrazia, ma non sono sufficienti. Però se a tali condizioni ne aggiungiamo altre che assicurano ai cittadini una *partecipazione effettiva* alle decisioni pubbliche, avremo delle condizioni necessarie e sufficienti. *La democrazia rappresentativa deve essere partecipativa per essere vera.*

La partecipazione consiste nelle azioni volontarie e consapevoli con cui i cittadini influenzano la formazione e l'attività del governo e l'approvazione delle leggi. Devono essere *azioni*, cioè attività intenzionali che hanno degli effetti sul governo e il parlamento. Le attività politicamente inefficaci, come le chiacchiere tra amici, non contano. Devono essere *volontarie*, cioè devono essere decise dai cittadini stessi che le intraprendono. Attività collettive di tipo cerimoniale non contano. Le adunate oceaniche d'impiegati statali inquadrati dal partito fascista a piazza Venezia non sono esempi di partecipazione. Devono essere *consapevoli*, cioè devono avere come scopo il raggiungimento di certi effetti politici. Tumulti cittadini con saccheggi dei negozi producono certamente degli effetti politici o almeno giudiziari, che non sono però quelli cui miravano i tumultuanti.

Le forme della partecipazione sono di due tipi: indiretta e diretta. La prima mira a influenzare le scelte effettuate dai rappresentanti del popolo. La modalità più semplice consiste nell'atto di votare, nel qual caso la partecipazione si misura con il tasso di affluenza elettorale. Andare a votare una volta ogni 5 anni alle elezioni politiche è senz'altro una forma di partecipazione, e può essere più o meno efficace a seconda del sistema elettorale, ma certamente non è la più intensa e profonda.

Una forma più avanzata di partecipazione indiretta è quella che si avvale di un qualche *meccanismo di feedback dell'elettore* in forza del quale gruppi di cittadini riescono a dialogare con i propri rappresentanti, a indirizzarne le scelte, a correggerne le deviazioni e infine a revocarne il mandato se non tengono fede alle istruzioni. Più avanti descriverò in modo accurato il funzionamento di tale tipo di partecipazione.

Una terza forma è quella che passa per la *negoziiazione sociale* che può essere attivata in incontri del governo con i sindacati e altre associazioni di cittadini. Se le associazioni esprimono democraticamente istanze dei loro membri e se riescono a condizionare l'azione di governo, allora si tratta di partecipazione indiretta dei cittadini.

Una quarta forma di partecipazione indiretta è quella che si avvale dello strumento della *petizione popolare*: una richiesta elaborata e

firmata da un determinato numero di cittadini e rivolta a qualche autorità legislativa o esecutiva, alla quale si domanda di varare dei provvedimenti per affrontare un certo problema.

Un'ultima e molto importante forma di partecipazione indiretta è quella che si esprime nei *movimenti collettivi di protesta*. È motivata dalla necessità di resistere al potere quando i rappresentanti del popolo non fanno gli interessi del popolo. In molte occasioni la protesta ha dimostrato di essere efficace, e di riuscire a convincere parlamenti e governi a cambiare certi provvedimenti o a vararne di nuovi. Un problema con questo tipo di partecipazione è che ai movimenti di protesta partecipa sempre solo una minoranza della popolazione. Quindi non è detto che esprima la volontà della maggioranza dei cittadini, anche se spesso i partecipanti riescono a porsi come avanguardia effettiva di vasti settori popolari. Però, se alcuni dirigenti politici pensano che le decisioni volute dai movimenti di protesta e le leggi varate sotto la loro pressione non siano gradite dalla maggioranza del popolo, possono chiedere un referendum abrogativo. Questo meccanismo è stato attivato alcune volte in Italia in tempi recenti. Il parlamento ha approvato certe leggi sotto la pressione dei movimenti popolari, e di quello femminista in particolare, ad esempio sull'aborto e sul divorzio. Successivamente il partito conservatore cattolico ha chiesto il referendum e puntualmente lo ha perso, a dimostrazione del fatto che quei movimenti di protesta minoritari erano effettivamente delle avanguardie che esprimevano una volontà popolare.

Variegata è anche la gamma delle forme di partecipazione diretta, a cominciare dai referendum e le leggi d'iniziativa popolare. Ma sono importanti anche le assemblee pubbliche. Una vera democrazia deve esserlo a tutti i livelli dell'organizzazione territoriale: federale, statale, comunale. Il livello più basso è il comune. Naturalmente esisteranno dei consigli comunali, costituiti da rappresentanti eletti dai cittadini, che prenderanno gran parte delle decisioni pubbliche. Però quando sono in gioco decisioni molto importanti e coinvolgenti, può esser opportuno chiedere al popolo di pronunciarsi direttamente in un'assemblea. Le deliberazioni potranno essere considerate delle raccomandazioni rivolte al consiglio comunale, se all'assemblea non è presente un numero legale – poniamo, il 50% dei cittadini aventi diritto di voto. Un caso interessante sperimentato in tempi recenti è costituito dalle assemblee popolari che discutono sul bilancio partecipativo.

Risulta che spesso i cittadini, anche i meno ricchi e istruiti, riescono a partecipare ai processi politici con cognizione di causa, sia nelle forme indirette che in quelle dirette, smentendo i critici elitisti, coloro che sostengono che il popolo ignorante non ha né la capacità né la volontà di partecipare. L'evidenza empirica mostra che spesso i cittadini

accolgono volentieri e gradiscono l'opportunità di partecipare e deliberare, e che prendono seriamente i loro doveri in merito. I risultati delle ricerche mostrano che i cittadini ordinari, avendo certe informazioni e il tempo per discutere in gruppi di opinioni diverse, sono capaci di capire argomenti complessi e talvolta tecnici e di raggiungere conclusioni pertinenti su problematiche pubbliche rilevanti (Pateman, 2012, 9).

Queste capacità sono ottenibili con un certo impegno di tempo e di ricerca, e sembra che i cittadini comuni tendano a svilupparle man mano che partecipano alle scelte pubbliche. In altri termini la partecipazione non è solo una forma di espressione democratica della volontà collettiva, è anche una scuola di democrazia.

Dubito che i politicanti possano amare la democrazia partecipativa. Loro tendono piuttosto a credere che

il processo delle decisioni politiche diventa sempre più complesso anno dopo anno. I cittadini dovrebbero controllarlo loro stessi? Penso che sia un concetto piuttosto sciocco. È nostro compito trattare questa complessità. È per questo che siamo eletti.

E per essere del tutto chiari:

Alla fine è una questione di potere. Una maggiore partecipazione dei cittadini conduce a una perdita di potere dei membri dell'élite politica. Noi non ci opponiamo a un maggior grado di trasparenza del sistema politico o a un miglior flusso di informazioni verso i cittadini. Queste idee sono abbastanza ragionevoli. Ma consentire agli elettori di decidere su tutto? Causerebbe l'annichilimento del nostro sistema, delle nostre reti e delle nostre lobby³⁰.

Credo che invece la gran parte dei cittadini vedrebbe di buon occhio ogni passo verso l'estensione della democrazia partecipativa.

Più controversa è l'idea della democrazia deliberativa, intesa come un processo dialogico in cui i partecipanti usano la ragione per raggiungere un accordo che li porta a prendere la migliore decisione possibile. Esistono due versioni della teoria della democrazia deliberativa, una forte e una debole.

La prima presuppone che gli individui deliberanti siano mossi da un atteggiamento altruista (*other-regarding*) e scientifico (*fact-regarding*). Dal primo atteggiamento deriverebbe l'imparzialità di giudizio, cioè la

³⁰ Sono dichiarazioni di uomini politici austriaci intervistati da Mahrer e Krimmer (2005, 36-7), e sono condivise dalla maggioranza degli altri intervistati (ivi, 37).

capacità di non farsi influenzare dalle proprie preferenze personali e di far prevalere delle preferenze *morali* condivise. Dal secondo atteggiamento deriverebbe la razionalità del giudizio, cioè la capacità di non farsi influenzare da pregiudizi, passioni e ignoranza. L'uso della ragione è considerato essenziale per la correttezza di un processo deliberativo, anche se la ragione stessa è definita in modi diversi da filosofi diversi.

Secondo questa versione, l'accordo che si riesce a raggiungere in un processo deliberativo è rispondente a *giustizia*, in quanto è conforme al bene comune implicito nelle preferenze morali e non è influenzato dagli interessi e dalle passioni particolari. Gli interessi, quali vanno a formare le preferenze personali, possono essere idiosincratici e contrastanti, ma sono superati se nel dialogo gli individui riescono ad attivare le preferenze morali. Queste si assume che siano comuni perché universali e si ritiene che gli individui possano attingervi assumendo un atteggiamento *other-regarding*. D'altra parte l'accordo che si riesce a raggiungere è rispondente a *verità*, in quanto basato su fatti esaminati razionalmente e scientificamente, cosa che è resa possibile dalla capacità degli individui di astrarre dai propri preconcetti assumendo un atteggiamento *fact-regarding*. Ovviamente si ammette che l'adeguamento alla giustizia e alla verità possa essere imperfetto, però si ritiene che solo un processo deliberativo basato su quegli atteggiamenti possa indurre gli individui a raggiungere, o almeno approssimare, la migliore deliberazione possibile. Se gli individui che partecipano al dialogo lo fanno in modo imparziale e razionale, si ritiene che la decisione finale possa essere raggiunta con un consenso molto esteso. Per questo alcuni fautori della democrazia deliberativa pretendono che si debba continuare a dialogare fino a che non si ottiene una qualche super-maggioranza.

La teoria è stata fatta oggetto di varie critiche, alcune delle quali le devo richiamare sia pur sinteticamente. Innanzitutto bisogna tener presente che gli individui possono fare ogni sforzo possibile per assumere un atteggiamento *other-regarding*, ma tutti hanno dentro di sé la predisposizione ad assumere anche atteggiamenti *self-regarding*. E quando si tratta di prendere decisioni pubbliche che concernono la divisione di risorse scarse è probabile che la ragione sia incapace di mettere a tacere il secondo tipo di atteggiamento. Se in una decisione collettiva si devono soppesare le conseguenze che avrà per l'interesse pubblico e quelle che avrà per gli interessi privati, è difficile che molti individui si lascino guidare dall'altruismo. In certi casi il conseguimento del bene collettivo implica la redistribuzione delle risorse da alcuni soggetti sociali ad altri, ed è possibile che gli svantaggiati tendano a credere che quel bene non sia proprio collettivo. Ve l'immaginate come può concludersi un processo deliberativo su una legge finanziaria che aumenta la progressività delle imposte insieme ai sussidi di disoccupazione?

In secondo luogo, l'ancoraggio etico è molto debole quale fondamento dell'imparzialità, e ciò perché un'etica universale e universalmente riconosciuta non esiste. Chi crede il contrario tende a fondere i due atteggiamenti, altruista e scientifico, assumendo che la morale sia un fatto oggettivo e la ragione sia lo strumento per comprenderla. È un errore grave. I principi etici sono fondati su assiomi, cioè su proposizioni non dimostrabili. Si pongono come verità universali, ma non possono essere desunti da osservazioni empiriche. Non sono realtà oggettive giustificabili scientificamente. Sono sempre opinioni soggettive. Perciò possono essere eterogenei in quanto sono assunti da soggetti diversi. Nella realtà esistono etiche diverse, e gli individui tendono spesso a essere altruisti e imparziali con coloro che condividono la propria, ma tendono anche a essere intolleranti e dispotici verso coloro che non la condividono. In molti dibattiti è proprio l'atteggiamento che vuole far prevalere considerazioni etiche a determinare l'intolleranza, perché l'adesione a certi valori comporta un obbligo morale ad attuarli; e siccome ognuno ritiene che i propri valori siano universali, ognuno tende a considerare reprobri coloro che non li accettano e non vi si adeguano. Ve lo immaginate il modo in cui può concludersi un processo deliberativo su un tema come l'eutanasia in un paese a maggioranza cattolica?

In terzo luogo, le preferenze morali e quelle personali non sono indipendenti, ovvero le norme etiche accettate da un individuo non sono svincolate dai suoi interessi. Nella realtà nessuno è collocato dietro un "velo d'ignoranza" o in una "posizione originaria" in cui poter formulare preferenze morali astraendo dai propri interessi. I principi etici sono impregnati d'interessi e spesso servono per dare forza politica alle pratiche di perseguimento di beni particolari rivestendoli di universalità e di santità. Perciò i vizi esposti nei precedenti due capoversi possono combinarsi in modo perverso. Quando un deputato berluscoide chiede l'abolizione del reddito di cittadinanza, non lo fa motivando la richiesta con la propria volontà di pagare meno tasse, bensì sostenendo che è immorale pretendere un reddito che non si è guadagnato con il lavoro e quindi è immorale assegnarlo. Provate a immaginare come può concludersi un processo deliberativo in cui sindacalisti e ruffiani di Berlusconi si confrontano su questo tema.

In quarto luogo, l'appello alla ragione quale strumento deliberativo è abbastanza nebuloso, se non ambiguo. Come ho già accennato, filosofi diversi hanno idee diverse su cos'è e com'è la ragione: sostanziale, strumentale, formale, olimpica, limitata, dialettica, comunicativa... Quale deve essere usata? Quale verrà usata? La cosa più importante da capire, ad ogni modo, è che nelle proprie argomentazioni in pubblico gli individui tendono per lo più a usarla in vista della persuasione e in

funzione del raggiungimento dei propri obiettivi; e tutti possono convincersi di farlo in modo imparziale e scientifico. In altri termini il ragionamento nei dibattiti pubblici è spesso intessuto di retorica e condizionato da interessi particolari. Non potendo subordinare al superamento di un esame di logica formale l'ingresso di un cittadino in un forum deliberativo, dovremmo aspettarci di assistere a fuochi d'artificio sillogistici e arrampicate sugli specchi dialettici se i temi in discussione hanno un minimo di rilevanza economica e sociale. Alla fine l'unico metodo per risolvere le dispute sarà quello di votare a maggioranza. Ma questa si può ottenere senza dover attivare preferenze etiche e ragionamenti scientifici.

Peggiora sarebbe la via d'uscita in cui un'autorità più o meno riconosciuta presentasse i propri valori, i propri interessi e i propri ragionamenti come quelli giusti, stigmatizzando i dissidenti per la loro immoralità e la loro irrazionalità. Potrebbe accadere che delle assemblee "deliberative" vengano convocate dalle autorità non per decidere bensì per raccogliere consenso e convincere i riottosi ad adeguarsi a decisioni già prese.

Infine c'è un'altra difficoltà che non va trascurata. Le assemblee deliberative non possono essere molto grandi se tutti i partecipanti devono avere facoltà di esprimersi. Saranno costituite da mini-pubblici. Quindi, quali sono gli argomenti su cui si può deliberare? Non certo quelli di rilevanza nazionale. Alcuni filosofi della deliberazione forte propongono di formare dei mini-pubblici estraendo a sorte i deliberanti. Il problema in tal caso è che le decisioni finali non possono avere valore di legge. Al più varranno come raccomandazioni alle autorità che decidono effettivamente, con il rischio che tutto si risolva in un'ammucchiata cerimoniale finalizzata alla formazione del consenso.

Ma non bisogna essere troppo pessimisti. Ci sono casi in cui le condizioni per una democrazia deliberativa si danno, almeno se la intendiamo in senso debole. La versione *debole* della teoria presuppone che gli individui, pur avendo opinioni e preferenze morali diverse, abbiano anche qualche importante interesse o scopo comune e sappiano di averlo. Il che ci porta a escludere che la deliberazione razionale sia possibile entro una vasta società segnata da divisioni di classe e dilaniata da forti contrasti d'interessi. Potrebbe realizzarsi però entro aggregati sociali abbastanza ristretti e omogenei, come può essere, ad esempio, l'elettorato di un certo deputato. Quanto alla condizione etica della deliberazione, non è necessario che tutti i deliberanti siano dotati di un'imparzialità moralmente fondata, basta che ognuno sia aperto all'ascolto dei ragionamenti degli altri, cosa che è possibile se dal dibattito si aspetta suggerimenti su come raggiungere i propri scopi. L'adozione di questo principio di apertura mentale dovrebbe indurre

gli individui a rispettare le opinioni degli altri e a evitare comportamenti ipocriti e furbeschi. Quanto alla condizione epistemica, invece, non c'è bisogno di una laurea in fisica o matematica per partecipare alle deliberazioni, né di un insieme informativo completo, basta essere in possesso di conoscenze e informazioni locali e di una razionalità limitata, così che nessuno pretenda di massimizzare alcunché, tutti contentandosi di arrivare a decisioni soddisfacenti. Infine non si pretende che i dibattiti vadano avanti indefinitamente fino al raggiungimento di un vasto consenso. Avranno un limite temporale e si concluderanno con votazioni a maggioranza.

A queste condizioni la democrazia deliberativa è possibile e utile, e può servire a rinforzare la democrazia partecipativa. Un primo caso in cui può funzionare l'ho già accennato, e ci tornerò sopra più avanti: quello dei meccanismi di feedback nei quali gli elettori di un deputato costituiscono un mini-pubblico entro cui dialogano tra di loro e con lui per orientare le sue scelte.

Un altro è il caso delle giurie popolari nei processi penali. I giudici sono estratti a sorte e le loro decisioni hanno valore di sentenza. Siccome normalmente non sono in gioco interessi contrastanti dei giudici, siccome tutti si prefiggono il raggiungimento di un interesse pubblico, cioè una sentenza giusta, e siccome le divergenze morali tra i giudici passano in secondo piano rispetto al comune riferimento alla legalità, accade che i processi consistono in dibattimenti deliberativi che portano spesso a buone sentenze.

Altre situazioni in cui si può attivare una qualche forma di democrazia deliberativa sono i consigli di fabbrica, i consigli d'istituto nelle scuole, le assemblee di quartiere. Un altro caso ancora è quello delle piccole comuni libertarie, alle quali sembrerebbe potersi applicare persino una versione un po' più forte della democrazia deliberativa. In esse i dialoghi funzionano abbastanza bene e spesso consentono di raggiungere decisioni liberamente accettate da una grande maggioranza. Ciò accade perché i compagni, da una parte condividono un qualche interesse fondamentale, se non altro quello della sopravvivenza della comune, dall'altra sono mossi da sentimenti di fratellanza che favoriscono la formazione di preferenze morali comuni.

La partecipazione nelle “democrazie realizzate”

Nelle precedenti sezioni ho trattato della democrazia in teoria, postulando le condizioni formali che assicurerebbero l'autonomia politica dei cittadini e la loro partecipazione. Appena ci mettiamo a studiare la

storia e a osservare dei sistemi politici reali, capiamo che le condizioni formali non bastano. Ci rendiamo conto che possono darsi gradi diversi di autonomia, cosicché anche la partecipazione può verificarsi con gradi diversi, e comprendiamo perché uno stato veramente democratico non si è ancora realizzato.

Intanto, come primo approccio all'analisi della partecipazione effettiva, conviene partire da una grossolana classificazione dei cittadini di uno stato "democratico" moderno. Ci sono quattro strati³¹:

1. I *registi*, ovvero i *politici*. È il ceto dei politici di professione. Un suo sottoinsieme è costituito dalla *classe dirigente*, che è la parte dei politici che accede alle cariche politiche ai vari livelli amministrativi. È una percentuale piuttosto piccola della popolazione. Ad esempio la classe dirigente degli Stati Uniti ha oscillato intorno allo 0,2% della popolazione nell'ultimo mezzo secolo.

2. Gli *attori*, o popolo *attivo*. È l'insieme dei cittadini che fanno della partecipazione un'attività impegnativa con la quale cercano d'influire sulle scelte pubbliche. Si divide in due sottogruppi, chiamiamoli *paladini* e *cavalieri*. I primi sono coloro che si guadagnano da vivere lavorando nel Palazzo al servizio del potere: funzionari pubblici, quadri di partito, professori, preti, giornalisti, pubblicitari eccetera. Sono competenti nella raccolta, nell'elaborazione e nella diffusione delle informazioni politiche. Siccome sono interessati alla conservazione del sistema che gli dà da vivere, creano opinioni e ideologie per costruire consenso e le propagano tra il popolo. I cavalieri invece sono i *militanti* che agiscono nei movimenti popolari, nei gruppi politici radicali, nelle associazioni di opinione e di cultura, nel giornalismo dei cittadini eccetera³². Anche loro raccolgono informazioni ed elaborano conoscenze. Poi le trasmettono al popolo, in mezzo al quale si muovono come avanguardie con lo scopo di organizzarlo e mobilitarlo in azioni di contestazione.

3. Gli *spettatori*, o popolo *silenzioso*, che è l'insieme dei cittadini che partecipano alla vita politica ma senza perderci troppo tempo. Diciamo che, se i paladini e i cavalieri sono gli attori della commedia (di cui i politici sono registi), il popolo silenzioso costituisce il pubblico degli spettatori interessati. Questi cittadini ottengono le informazioni dal popolo attivo. Poi le usano per manifestare consenso o dissenso nel rispetto delle regole minime di partecipazione. In sostanza sono quelli

³¹ Questa classificazione può sembrare simile a quella che ho proposto nel capitolo 6, in cui i soggetti politici sono suddivisi in gruppi, movimento, classe e popolo. Ma non va confusa con essa. Lì si tratta delle articolazioni sociali che si danno in un movimento di liberazione, qui dell'articolazione dei cittadini in relazione alla partecipazione alle istituzioni democratiche di uno stato.

³² Una strettissima parte dei cavalieri possono essere paladini dissidenti, ad esempio giornalisti investigativi, pretori d'assalto, professori democratici.

che, pur formandosi una più o meno vaga opinione politica personale, la esprimono solo nei momenti in cui sono chiamati al voto. Sono la cosiddetta maggioranza silenziosa.

4. Gli *assenti*, o popolo *indifferente*, che è costituito da quelli che non vanno nemmeno a votare. È un insieme piuttosto eterogeneo, facendone parte i qualunquisti, gli indolenti, gli ignavi, ma anche i dissidenti sfiduciati che si rifiutano di partecipare perché non riconoscono legittimità al sistema.

Va da sé che i confini fra i tre insiemi non sono netti, e che si verificano continui spostamenti di cittadini dall'uno all'altro a seconda degli stati d'animo collettivi e in relazione allo sviluppo degli eventi politici ed economici. Nei periodi di generale euforia pubblica o di crisi gli spostamenti vanno verso l'alto: gruppi più o meno consistenti di cittadini politicamente indifferenti diventano spettatori e gruppi più o meno consistenti di spettatori diventano militanti.

La partecipazione può essere misurata su tre dimensioni:

- *Estensione*, che consiste nella percentuale di cittadini che partecipano;
- *Intensità*, che riguarda la frequenza con cui i cittadini partecipano;
- *Profondità*, che esprime il grado di autonomia dei cittadini che partecipano.

Per studiare l'*estensione* possiamo demarcarla sul confine tra popolo indifferente e popolo silenzioso. Inoltre, per isolarla dalla profondità e dall'intensità, possiamo prendere come criterio di demarcazione l'affluenza alle urne. È il livello minimo di partecipazione, perciò possiamo anche definirla "partecipazione minima". Così il grado di estensione misura grosso modo la quota della somma del popolo attivo e del popolo silenzioso sulla popolazione con diritto di voto. Il suo complemento a uno misura la quota del popolo indifferente.

Come esempi, prendiamo due casi estremi, gli USA e l'Italia, e limitiamoci al periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Osserviamo i valori più alti e più bassi del tasso di affluenza alle urne in questo periodo. La percentuale di affluenza (sulla popolazione in età di voto) nelle elezioni presidenziali degli Stati Uniti è stata del 62,8% nel 1960 e del 49% nel 1996. In quelle di *midterm* è stata sistematicamente più bassa, con un minimo del 41,9% nel 2014. In Italia la percentuale di affluenza nelle elezioni politiche è stata del 93,8% nel 1953 (quando il sistema elettorale era rigorosamente proporzionale³³) e si è

³³ L'altissima affluenza alle elezioni del 7 giugno 1953 è stata causata dal fatto che i cittadini le interpretarono come una sorta di referendum popolare contro la "legge truffa". Questa legge, promulgata il 31 marzo 1953, avrebbe smantellato il sistema elettorale proporzionale assegnando il 65% dei seggi della Camera al gruppo di liste collegate che avesse ottenuto più del 50% dei voti. Il popolo sconfisse i sostenitori della legge, dando alla loro lista un consenso del 49,8%. Il premio di maggioranza non scattò, e la legge fu abrogata il 32 luglio 1954.

mantenuta abbastanza alta fino al 1992 (88,8%); dopodiché, in seguito a una riforma del sistema elettorale che lo ha contaminato con una componente maggioritaria, è gradualmente scesa fino a raggiungere il 63,9% nel 2022. Nelle elezioni amministrative è stata parecchio più bassa, con un minimo del 40% nel 2023. Qui m'interessano le percentuali più basse. Dunque, in questi due paesi di "democrazia realizzata" il grado di partecipazione è stato del 40-42%.

Sui motivi che determinano l'affluenza elettorale sono state fatte molte ricerche. Senza pretese di esaustività, ecco alcuni risultati interessanti. Innanzitutto influisce la condizione economica e sociale, l'affluenza essendo più alta tra i ricchi, tra gli impiegati pubblici e tra le persone istruite. Influisce anche l'età, l'affluenza essendo più bassa tra i giovani, tra i quali però può aumentare se vengono fornite informazioni utili, ad esempio sulle posizioni dei candidati intorno alle questioni pubbliche più importanti. Inoltre è accertato che l'affluenza elettorale è più alta nei paesi in cui vigono sistemi politici multipartito che in quelli con sistemi di bipartitismo. Ed è più alta, specialmente nella classe operaia, nei sistemi con partiti che esprimono posizioni di classe piuttosto che con partiti pigliatutto. Un fattore di aumento dell'affluenza è costituito dalla salienza, cioè dalla percezione che i cittadini hanno della propria capacità d'influire sul governo e la legislazione. Su di essa incide sia la conoscenza del grado di corruzione del ceto politico (politici corrotti o imbeccati dalle lobby sono meno sensibili alle volontà degli elettori), sia il grado di proporzionalità del sistema elettorale (un parlamento eletto con un sistema proporzionale riflette le volontà degli elettori meglio che uno eletto con un sistema maggioritario). Comunque è accertato che il tasso d'affluenza è strettamente correlato al tipo di sistema elettorale, essendo più alto nei sistemi proporzionali.

Consideriamo ora il grado d'*intensità della partecipazione*. Possiamo misurarlo con il numero di volte l'anno in cui i cittadini esprimono la propria volontà politica. E consideriamo tutte le modalità, cioè sia le espressioni dirette – referendum, assemblee pubbliche, iniziative popolari – sia quelle indirette – come la partecipazione alle elezioni dei rappresentanti del popolo.

Per far capire di che si tratta, anche in questo caso mostrerò due esempi, ora presi dalla Svizzera e dall'Italia. Mi dispiace doverlo ammettere, ma la partecipazione è molto più intensa nel primo paese che nel secondo. Mi dispiace non tanto perché sono italiano, quanto perché la Svizzera ha una più bassa estensione della partecipazione minima nelle *elezioni politiche* (45,1% del 2019, contro il 63,9% dell'Italia nel 2022) e perché ha introdotto il suffragio femminile solo nel 1971! Il fatto è che in Italia, la cui costituzione prevede diverse forme di

democrazia diretta (con referendum a tutti i livelli amministrativi), di fatto i cittadini sono coinvolti raramente nelle decisioni pubbliche, e di referendum se ne fanno piuttosto pochi. In Svizzera invece i cittadini vanno a votare almeno due volte l'anno e fanno ampio uso delle assemblee pubbliche cittadine oltre che dell'istituto referendario al livello cantonale e federale. Si potrebbe pensare che ci sia una correlazione inversa tra estensione e intensità della partecipazione perché, poniamo, i cittadini si stancano di andare a votare se sono chiamati a farlo troppo spesso. Ma non sembra che sia una legge generale. Negli Stati Uniti e nel Regno Unito, ad esempio, la partecipazione è piuttosto bassa su entrambe le dimensioni.

Consideriamo infine il grado di *profondità* della partecipazione, cioè il grado di autonomia con cui gli individui possono partecipare alle azioni politiche. Nelle precedenti sezioni di questo capitolo ho parlato dell'autonomia politica come di una proprietà dell'agire che o c'è o non c'è. Però appena superiamo la definizione puramente formale delle sue condizioni capiamo che può esserci in maggiore o minor misura, essendo correlata con il grado di uguaglianza effettiva, il quale dipende a sua volta dalla capacità di fruire dei diritti politici.

Poiché il grado d'autonomia è una caratteristica psicologica dell'agire individuale, la profondità della partecipazione è ancora più difficile da misurare collettivamente di quanto lo siano l'estensione e l'intensità, ma non voglio far limitare la teoria da problemi di misurazione.

Riprendiamo l'analisi dei gradi di autonomia che ho esposto nel capitolo 4, da cui riporto la tabella 3, e cerchiamo di applicarla all'agire politico.

Tabella 3. Gradi di autonomia (A) ed eteronomia (E)
in relazione alle condizioni motivazionali

Gradi \ Condizioni	fini	norme	scopi	valori	motivazioni intrinseche
A intrinseca	sì	sì	sì	sì	sì
A con integrazione	sì	sì	sì	sì	no
A con identificazione	sì	sì	sì	no	no
E con introiezione	sì	sì	no	no	no
E con falsa coscienza	sì	no	no	sì	no
E con autarchia	sì	no	no	no	no
E con impersonalità	no	no	no	no	no

Tutti coloro che votano lo fanno con un fine, ma non è detto che tutti lo facciano autonomamente. Il fine potrebbe essere, ad esempio, di ottenere dei favori o dei soldi dai faccendieri di un certo candidato vendendogli il voto, che è un caso di eteronomia con autarchia. All'opposto, il livello più alto di autonomia è quello in cui compaiono anche motivazioni intrinseche, però questo livello è raggiungibile solo dai militanti e dai politicanti, cioè da quei soggetti che fanno dell'azione politica un'attività non solo strumentale. I primi ottengono le gratificazioni dell'autorealizzazione quando partecipano ad azioni collettive in cui vengono attivati processi di flusso sociale come quelli che ho descritto nel capitolo precedente. I secondi possono sentirsi autorealizzati nel gioco politico che sono convinti di fare al servizio del popolo o di qualche altra causa superiore. Ma forse possono avere soddisfazioni intrinseche anche i cinici che si divertono nell'accumulo e nell'esercizio del potere, se è vero il detto demo-mafioso "comandare è meglio che fottere".

Nel capitolo 4, in cui ho distinto tra fine e scopo di un'azione, ho chiarito che una condizione necessaria perché ci sia autonomia è che l'individuo persegua come scopo gli effetti che si attende dall'attività intrapresa. Il fine della decisione di votare potrebbe essere di affermare la propria autonomia politica o di compiere un dovere civico, lo scopo potrebbe essere di far approvare determinati provvedimenti legislativi. Chi vota a un referendum popolare lo può fare con lo scopo di abrogare o approvare una certa legge. La definizione dello scopo è necessaria per caratterizzare l'intenzione. La partecipazione è definibile come autonoma con riferimento all'*atto* di votare. E quindi lo è indipendentemente dalla sua efficacia. Il referendum potrebbe risolversi in contrasto con l'intenzione di un certo elettore, il quale alla fine può scoprire di non aver conseguito lo scopo. Tuttavia se ha votato con un certo scopo, deve essere considerato autonomo nell'azione di votare.

Ho fatto l'esempio di un referendum come un caso in cui la partecipazione è basata su scelte autonome perché, almeno in teoria, tutti quelli che vi partecipano *dovrebbero* farlo con un'idea chiara dello scopo dell'azione: abrogare o approvare una legge. Il fatto è che possono darsi gradi diversi di autonomia, soprattutto in riferimento all'accettazione dei valori che sottendono la legge. Se l'individuo condivide anche i valori che giustificano lo scopo, allora si tratta di autonomia con integrazione. Ma un votante potrebbe non condividere i valori del sistema entro cui si prende la decisione collettiva. Ad esempio, potrebbe essere un anarchico il quale, pur sapendo che l'esito del referendum sarà determinato dalla regola della maggioranza, non accetta i valori che legittimano l'imposizione della legge. In tal caso l'azione si configurerebbe come un caso di autonomia con identificazione, il grado più basso.

Può accadere di peggio. Prima ho usato il condizionale quando ho sostenuto che tutti coloro che vanno a votare in un referendum dovrebbero essere considerati autonomi in una qualche misura. In realtà non sempre lo sono. Un esempio potrebbe essere quello di una donna cattolica che vota per l'abrogazione di una legge sull'interruzione volontaria della gravidanza. Può farlo senza condividere i valori di rispetto dell'autonomia e della vita delle donne che giustificano la legge stessa. E può essere motivata solo dall'ordine datole dal prete in cambio dell'assoluzione in confessionale. Nel qual caso è mossa da un fine personale (l'assoluzione), e può fregarsene delle regole e degli scopi dell'azione politica. Potrebbe anche essere succube di un'ideologia cattolica che ne giustifica l'obbedienza insensata e contraria ai propri interessi ragionevolmente definiti. In questo caso siamo in presenza di eteronomia con falsa coscienza.

Un esempio interessante è fornito dal referendum del 18 aprile 1993 con cui, tra le altre cose, furono aboliti alcuni commi della legge elettorale italiana. In quel modo si aprì la strada a una riforma del sistema elettorale (4 agosto 1993) che correggeva il sistema proporzionale con una forte componente maggioritaria. Molti si sono domandati come sia stato possibile accettare la riforma se il popolo italiano aveva condannato la "legge truffa" 40 anni prima. La risposta a questa domanda fu subito chiara almeno alla parte del popolo attivo che non era al servizio del potere. Innanzitutto, il referendum non chiedeva d'introdurre una nuova legge con correzione maggioritaria. Chiedeva solo di abrogare alcuni articoli della vecchia. In secondo luogo il quesito del referendum era così astruso che pochi al momento del voto avevano capito bene le sue implicazioni. In terzo luogo il referendum fu preceduto da una campagna propagandistica così massiccia e così furfantesca (a cui parteciparono paladini di ogni tipo, dai giornalisti ai sagrestani) che quasi tutti capirono una cosa fondamentale: bisognava votare SI per la salvezza della patria³⁴. Il risultato fu che l'82,74% dei votanti votarono SI. Allora l'altra domanda che ci si deve porre è: hanno votato autonomamente quei 28.936.747 italiani? Nessuno può rispondere con cognizione di causa, perché nessuno può entrare nella testa di tutti quegli individui, ma non credo di sbagliare se sostengo che gran parte di loro è stata ingannata e ha votato in condizioni di eteronomia con falsa coscienza.

Comunque ritengo che spesso nelle forme di partecipazione diretta,

³⁴ Perfino i paladini di *Newsweek* (1° febbraio 1993, p. 23) si scomodarono per aiutare gli italiani a votare patriotticamente. E lo fecero in modo più onesto della stragrande maggioranza dei giornalisti e dei politici italiani, in quanto cercarono di far capire al popolo che nel vecchio sistema elettorale c'era "troppa democrazia".

quando gli scopi e i valori in gioco sono chiari, quasi tutti coloro che votano lo fanno autonomamente, anche se il grado di autonomia e la profondità della partecipazione possono variare.

Diverso è il discorso che si deve fare per la partecipazione indiretta. Quando un cittadino vota per un determinato candidato o un determinato partito lo si deve considerare autonomo se vota con l'intenzione di far realizzare un certo programma dal suo rappresentante. Il punto è: può farlo con questa intenzione se il rappresentante non è responsabile verso i rappresentati e non è vincolato da istruzioni formali? La risposta potrebbe essere "no". Aveva forse torto Rousseau quando sosteneva che "il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso torna schiavo, non è più niente". Se interpretiamo "libero" nel senso di "autonomo", dobbiamo ritenere che non era affatto libero nemmeno al momento del voto il cittadino inglese che votando sceglieva un rappresentante senza essere in grado di dargli mandato di realizzare un certo programma e d'imporgli l'obbligo di rendere conto ai propri elettori. In casi del genere molti cittadini votano senza riflettere molto sui programmi elettorali e senza farsi troppe illusioni sulla correttezza dei rappresentanti del popolo, e votano soprattutto per partecipare a un cerimoniale che serve a rinforzare il consenso verso un'ideologia egemone e il potere che se ne serve. Si tratta di nuovo di eteronomia con falsa coscienza.

Non sempre è così. A volte accade che in paesi con sistemi politici in cui operano partiti radicati nelle strutture di classe della società, e specialmente se i sistemi elettorali sono di tipo proporzionale, alcuni partiti perseguono onestamente i programmi elettorali. Allora molti cittadini tendono a fidarsi dei propri rappresentanti di partito, cosicché quando votano lo fanno con una ragionevole aspettativa di riuscire per il loro tramite a determinare certe leggi. Ebbene di questi cittadini si può dire che partecipano con un qualche grado di autonomia.

L'autonomia, d'altra parte, è attivata al massimo grado nei movimenti collettivi di protesta, nei quali gli scopi delle azioni sono abbastanza ben definiti e coloro che vi partecipano lo fanno volontariamente e consapevolmente per conseguire quegli scopi. Sono casi di partecipazione politica indiretta in cui l'autonomia individuale è massima perché tutti i partecipanti condividono certi scopi, oltre alle norme e ai valori del movimento; per non parlare di quelli che trovano soddisfazione nella stessa azione di lottare e quindi esibiscono anche un'autonomia sostenuta da motivazioni intrinseche.

Il carattere oligarchico delle “democrazie realizzate”

Ho già accennato alla relazione che esiste tra uguaglianza politica e autonomia. Ora ci devo tornare sopra per spiegarla meglio. L'aspirazione all'autonomia tende ad assumere la forma di una pretesa di esercitare un diritto fondamentale, il diritto di prendere volontariamente le decisioni che determinano la propria vita. In una democrazia tutti dovrebbero avere il diritto di contribuire alle decisioni pubbliche che determinano i vincoli legali alle scelte future di ognuno. Il che implica che tutti dovrebbero avere lo stesso potere politico, la stessa capacità di contribuire ad approvare le leggi. Se non fosse così, vorrebbe dire: primo, che nella determinazione delle leggi qualcuno non è pienamente autonomo (nel senso dell'autonomia primaria) in quanto la sua capacità d'influire sulle decisioni pubbliche è limitata dal maggior potere di altri; secondo, che qualcuno deve subire dei vincoli legali sulla cui determinazione hanno influito altri individui dotati di un maggior potere di lui e quindi che lui potrebbe non essere pienamente autonomo (nel senso dell'autonomia secondaria) nelle sue scelte quotidiane. L'uguaglianza politica è dunque una condizione dell'autonomia. D'altra parte, perché si dia una vera uguaglianza politica è necessario che tutti gli individui siano politicamente autonomi. Se qualcuno non lo fosse, se le sue scelte fossero determinate o influenzate o condizionate dalla volontà di altri, vorrebbe dire che il potere politico sarebbe distribuito in modo disuguale. Dunque dovrebbe essere chiaro che l'uguaglianza politica, intesa come uguale distribuzione del potere decisionale, non è riducibile a una condizione puramente formale. Non basta stabilire il principio legale che vuole si voti con la regola “una testa = un voto”. Conta anche, e molto di più, l'uguaglianza reale, cioè una vera capacità di contribuire alle decisioni pubbliche su un piede di parità con tutti gli altri cittadini.

Questa capacità dovrebbe essere assicurata da una serie di diritti che vengono definiti civili o politici, i più importanti dei quali sono i diritti di assemblea, di movimento, di pensiero, di protezione dalle discriminazioni, di parola, di espressione, di stampa, di organizzazione, oltre a quelli di votare e di candidarsi alle elezioni. Appartengono alla categoria dei *diritti di libertà*. La questione è: avendo legalmente assicurato questi diritti a tutti, si è assicurata una reale capacità di *fruirne*? È una questione di fondamentale importanza nell'ottica di tutelare l'uguaglianza e l'autonomia politica. E do subito la risposta: no. Nelle “democrazie realizzate” il riconoscimento giuridico dei diritti di libertà ha dimostrato di non essere sufficiente per assicurare la capacità di fruirne.

Si tenga presente che la fruizione di alcuni di quei diritti genera

relazioni asimmetriche. Si pensi al diritto di candidarsi alle elezioni, o ai diritti di parola, di espressione, di stampa, di organizzazione. Come ho già osservato in una precedente sezione, generano relazioni asimmetriche in questo senso: che alcuni soggetti assumono una posizione attiva e altri una posizione ricettiva. Alcuni scrivono articoli per i giornali, altri li leggono; alcuni fanno comizi, altri li ascoltano; alcuni fanno programmi televisivi, altri li guardano; alcuni comandano nelle organizzazioni, altri obbediscono; alcuni si candidano alle elezioni, altri li votano; alcuni creano sketch pubblicitari, altri se li bevono. Tutto ciò non costituirebbe un problema se: 1) ogni cittadino avesse l'effettiva capacità di accedere alle posizioni attive, 2) ogni cittadino che si trova nelle posizioni ricettive avesse gli strumenti intellettuali per difendersi dai condizionamenti. Ma non è così. Il semplice inserimento dei diritti di libertà in una costituzione non garantisce che si diano queste due condizioni. Quindi accade che i soggetti attivi hanno la capacità d'influenzare il pensiero, il voto e il comportamento di quelli ricettivi.

Per aver accesso alle posizioni attive in quei tipi di relazioni bisogna essere in possesso di abilità e qualifiche la cui acquisizione richiede certi investimenti in istruzione, investimenti che non sono accessibili a tutti. Inoltre, se l'esercizio di certe professioni può essere svolto solo entro apparati organizzativi che richiedono investimenti in capitale fisso, accadrà che gli apparati stessi saranno controllati dai capitalisti e dai politici di professione che vi hanno investito, i quali quindi avranno il potere di orientarli politicamente e ideologicamente. Non solo, ma anche la capacità di difendersi dai condizionamenti è distribuita in modo disuguale. Infatti richiede il possesso di strumenti critici che presuppongono a loro volta qualche investimento in istruzione.

Tipicamente tutte queste disuguaglianze sono distribuite in funzione delle divisioni di classe. Chi controlla il capitale, lo stato, la chiesa, i partiti controlla la stampa, la televisione, la pubblicità, la scuola, l'università, e quindi controlla l'accesso alle professioni paladine e la distribuzione dei privilegi connessi al loro esercizio (alti stipendi, prestigio e sotto-potere). Per ottenere posti remunerativi e prestigiosi gli intellettuali a tutti i livelli tendono ad adeguarsi alle ideologie dominanti negli apparati di costruzione del consenso. Vanno così a costituire una sorta d'intelligenza di massa che è parte essenziale del popolo dei paladini. È inevitabile che il superamento degli "esami di ammissione" richieda un atto di adesione ideologica al potere di chi ti fa gli esami. Ed è comprensibile che, una volta guadagnato l'accesso al privilegio di servire il potere, tutti i paladini diverranno ferocemente interessati a che la propria professione non sia inquinata da individui politicamente ostili e ideologicamente inaffidabili. Perciò quelli che stanno ai vertici delle organizzazioni, anche se non ne sono i padroni,

sono abilitati a fare gli esami a chi vuole entrare. Sono abilitati dal fatto che hanno dimostrato fedeltà ideologica scalando le gerarchie.

D'altra parte, chi svolge lavoro subordinato o domestico difficilmente avrà il tempo e il denaro per fare i necessari investimenti in istruzione e quindi facilmente è condannato a entrare disarmato nell'agone politico. Forse però il problema cruciale non risiede tanto nel fatto che i cittadini del popolo silenzioso non detengono la cultura e gli strumenti critici necessari per difendersi dall'invasione ideologica dei padroni e dei loro paladini. C'è anche questo, certo; ma soprattutto c'è il fatto che, in virtù dei processi di socializzazione cui tutti sottostanno, gli individui sono predisposti a una certa docilità sociale e quindi a bersi gran parte delle opinioni dominanti, le opinioni delle classi dominanti fabbricate e diffuse dai paladini. Le quali opinioni riescono a diventare egemoni perché fanno leva sui congegni difensivi che sono attivati dalla maggior parte degli individui per potersi considerare abbastanza soddisfatti a dispetto della frustrazione sperimentata quotidianamente, in realtà per allontanare la frustrazione dalla coscienza e mantenerla allo stato latente.

Non c'è bisogno che i paladini mentano consapevolmente, anche se spesso sono pagati proprio per fare questo. Normalmente essi stessi ricorrono ai congegni difensivi con cui si convincono delle credenze che propalano. Poi l'attivazione dei medesimi congegni difensivi da parte del popolo fa sì che quelle credenze divengano "opinione pubblica". I più efficaci congegni difensivi in politica sono:

- l'*idealizzazione*, con cui si costruiscono i culti della personalità dei leader;
- l'*internalizzazione*, con cui si assimilano i valori delle classi dominanti;
- la *razionalizzazione*, con cui si costruiscono le ragioni che giustificano il potere;
- lo *spostamento*, con cui si costruiscono nemici fittizi (ebrei, zingari, immigrati, comunisti, stranieri) per indurre gli oppressi a schierarsi con gli oppressori.

I professori, i giornalisti, i parroci, i conduttori televisivi sono considerati dal popolo soggetti autorevoli in virtù della posizione attiva che assumono nei meccanismi di comunicazione e del prestigio che ne deriva. E questa autorevolezza esalta il loro potere di formare l'opinione pubblica. Che non è soltanto il potere d'influenzare le idee politiche del popolo nelle elezioni politiche o nei referendum, cosa in cui sono impegnati specialmente i giornalisti. È anche e soprattutto il potere di formare il senso della vita svilendo o ignorando i bisogni eudemonici ed esaltando quelli edonici. In quest'ultima funzione sono impegnati anche coloro che sembrano i meno politicamente impegnati

dei paladini, i pubblicitari. Loro per lo più non fanno direttamente politica e non costruiscono sistemi ideologici. Ma, creando sketch pubblicitari al servizio di imprese che producono merci, trasmettono continuamente, spesso senza esserne consapevoli, una visione del mondo tutta incentrata sul bisogno di accumulare merci e ricchezza, una visione del mondo che costituisce l'essenza filosofica delle posizioni politiche *moderate*.

Secondo quanto scrive Charles Wright Mill in *The power elite* (1956, 30), la formazione di un'opinione veramente libera richiede che vengano rispettate quattro condizioni: che ci sia un certo bilanciamento tra chi parla e chi ascolta, che ci sia la possibilità di replicare in modo facile e pronto, che le opinioni possano essere influenzate da tutti, che non ci sia il controllo da parte di qualche autorità. Ebbene nessuna di queste condizioni è rispettata nei sistemi di quarto potere vigenti nelle moderne "democrazie realizzate". Tutto ciò avrà un peso quando si deve decidere se votare per il partito di Ronald Reagan o quello di Angela Davis. È evidente che l'asimmetria nella fruizione di diritti politici quali la libertà di stampa, di parola e di espressione determina anche una maldistribuzione della libertà di pensiero. Ognuno è libero di pensare ciò che vuole in un sistema politico liberale, ma siamo sicuri che tutti godono della stessa facoltà di elaborare autonomamente i pensieri?

Facciamo un esempio per capire come funziona l'uso asimmetrico dei diritti politici. Consideriamo il diritto di candidarsi alle elezioni. Innanzitutto osserviamo che l'elettorato passivo è fuori della portata dei poveri e delle classi medie perché le campagne elettorali sono costose. Inoltre i cittadini che svolgono lavoro produttivo non hanno tempo da dedicare alla politica. Per fare politica a tempo pieno dovrebbero rinunciare al reddito che guadagnano con il proprio lavoro e trovare qualcuno che li finanzia in quanto politici. A meno che non sia un Silvio Berlusconi o un Donald Trump, chi vuole fare politica attivamente deve ottenere finanziamenti da partiti e associazioni o da persone facoltose. Ma nessuno di questi soggetti concede favori gratis. Oltre alla fedeltà ideologica, i finanziatori pretendono la restituzione dei favori. Quindi accade che: i lavoratori e le casalinghe normalmente non fanno politica attiva; quei pochi che riescono a farlo devono adeguarsi ideologicamente a chi può finanziarli; quei pochissimi che infine raggiungono i vertici delle gerarchie di potere dovranno ricambiare i favori ricevuti mentre le scalavano. La gran massa dei cittadini non può accedere alla posizione attiva nei processi elettorali. Quindi è sistematicamente esposta all'egemonia ideologica esercitata da quelli che invece vi accedono per professione.

L'osservazione storica ci insegna che sistemi decisionali veramente democratici sono spesso attivati nei movimenti di liberazione e, quando

i movimenti hanno successo, nelle fasi costituenti degli stati nati dalle rivoluzioni. Però ci insegna anche che non si danno casi di duraturi sistemi politici democratici.

La stessa democrazia ateniese, che viene spesso citata come modello di potere popolare, è lungi dal costituire un esempio di vera democrazia. Considerando che potevano partecipare all'*Ecclesia* solo i cittadini maschi, liberi, figli di genitori cittadini e che avevano assolto agli obblighi del servizio militare, non ci si deve sorprendere quando si scopre che il “popolo” che aveva voce in capitolo nelle decisioni collettive si riduceva a un numero compreso tra il 10 e il 20% della popolazione. Inoltre gran parte del potere effettivo era detenuto dalla *Boulè*, un corpo “rappresentativo” di 400 o 500 cittadini appartenenti alle classi superiori. Infine i politici di maggior prestigio e dotati di un buon seguito di clienti riuscivano spesso a orientare le scelte dell'*Ecclesia*. E non di rado riuscivano a trasformare il potere “democratico” in una qualche forma di tirannia più o meno demagogica. Anche nell'Atene antica esisteva il ceto politico.

Un discorso simile si può fare per i comuni medievali italiani, in molti dei quali il parlamento, che si riuniva in piazza, era costituito da tutti i cittadini maschi, liberi, figli di cittadini. È accaduto che, dopo un'iniziale fase costituente rivoluzionaria (si pensi alle guerre di liberazione combattute contro gli imperatori tedeschi nei secoli undicesimo e dodicesimo), tutti i comuni si trasformarono in oligarchie in cui il potere effettivo era esercitato da Consoli eletti dai “membri maggiori” delle corporazioni più ricche o da potenti famiglie di magnati capitalisti e “nobiltà popolana”.

Che dire delle democrazie liberali contemporanee, quelle in cui nel ventesimo secolo si istituì il suffragio universale maschile e femminile? Ebbene è difficile considerarle delle vere democrazie. E concluderò riassumendo gli argomenti a sostegno di questa proposizione. Le democrazie liberali contemporanee non sono veramente democratiche perché:

1. I ceti politici sono composti di politici di professione;
2. In forza della proibizione del mandato imperativo (in quasi tutti i paesi), i “rappresentanti del popolo” sono in grado di agire senza dover rendere conto ai loro elettori;
3. L'accesso privilegiato dei politicanti alle informazioni e la scarsità di tempo libero e di cultura della stragrande maggioranza degli elettori rendono inefficace il controllo esercitabile con la non-rielezione nelle tornate elettorali;
4. Il potere economico dei capitalisti viene sistematicamente usato per condizionare le decisioni politiche del governo e del parlamento;
5. Il controllo dei mezzi di comunicazione di massa e degli apparati di

costruzione dell'egemonia ideologica da parte delle classi dominanti e dei ceti politici è usato sistematicamente per influenzare le opinioni e orientare le scelte dei cittadini a sostegno dell'ordine costituito;

6. Solo il popolo attivo e il ceto politico tendono a partecipare all'azione politica con piena autonomia;

7. La gran massa dei cittadini normali, quelli appartenenti al popolo silenzioso e al popolo indifferente, ha subito un processo di socializzazione che la rende psicologicamente predisposta a subire l'egemonia ideologica delle classi dominanti;

8. Il popolo indifferente tende a non partecipare alle scelte pubbliche;

9. Il popolo silenzioso tende a partecipare con vari gradi di autonomia adattiva e, più spesso, con forme di pseudo-partecipazione in condizioni di eteronomia e falsa coscienza.

Tutto ciò fa sì che il potere di determinare le decisioni pubbliche non è distribuito in modo uguale. *Non esiste una reale uguaglianza politica nelle moderne democrazie rappresentative.* Se si aggiunge il fatto che quasi tutti i *sistemi elettorali* sono strutturati in modo tale da escludere dalla rappresentanza consistenti masse di cittadini e da assegnare la maggioranza in parlamento ai partiti che rappresentano le minoranze di cittadini *moderati* succubi dell'egemonia ideologica borghese, si capisce l'affinità che c'è tra "democrazia realizzata" e "socialismo realizzato": in entrambi i casi l'aggettivo assume un valore ironico che decostruisce il sostantivo.

La democrazia elettronica

Accade talvolta che delle innovazioni epocali nel campo della comunicazione e dell'informazione contribuiscano a innescare rivoluzioni culturali e politiche altrettanto epocali, specialmente se sono innovazioni che si possono usare per espandere l'autonomia delle classi oppresse. Si pensi al ruolo giocato dall'invenzione della stampa nel disintermediare l'interpretazione delle sacre scritture e nell'alimentare le culture religiose dissidenti che hanno portato alla riforma protestante, alla guerra dei contadini tedeschi e alla rivoluzione inglese.

Ebbene, un'innovazione emersa nella seconda metà del '900 promette sfracelli ancora più devastanti: quella delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT), una costellazione di strumenti comunicativi rivoluzionari ormai noti come "nuovi media". Rivoluzionari, rispetto ai "vecchi media" – televisione, radio, stampa – e in un senso preciso: che hanno rivoluzionato il rapporto tra emittenti e destinatari. Non più un emittente attivo e molti destinatari ricettivi, come

nei giornali e nella televisione, bensì una situazione in cui ogni utente può essere emittente e destinatario, un soggetto autonomo che interagisce con molti soggetti altrettanto autonomi. La disintermediazione ermeneutica che nel '500 permise a ogni cristiano di diventare il sacerdote di se stesso non è niente rispetto a quella che oggi sta trasformando ogni cittadino nel rappresentante di se stesso e nell'editore di se stesso.

Coi nuovi media tutti gli individui che lo vogliono riescono a diventare giornalisti in qualche misura, ma nessuno riesce ad acquisire potere in quanto emittente, a dispetto dei cosiddetti influencer. E ciò perché gli individui stessi hanno potere innanzitutto in qualità di destinatari. Hanno infatti il controllo dei messaggi ricevuti, potendoli interrompere e attivare a volontà, scaricare e memorizzare per futura riflessione, mentre possono bannare o criticare qualsiasi utente o autore in ogni momento. Le comunicazioni cessano di svolgersi lungo una scala gerarchica ma si sviluppano orizzontalmente entro reti di pari, e non più da uno a molti, ma da molti a molti. Tutti sono liberi di attingere al fondo d'informazioni comuni, tutti sono liberi di immettere nella rete i propri messaggi e di socializzare le proprie informazioni, cosicché quel fondo si arricchisce continuamente. Si arricchisce innanzitutto nel senso che le informazioni aumentano di quantità, crescendo esponenzialmente con l'espandersi della rete. E poi anche nel senso che ne aumenta la varietà. Più difficile è capire se migliora la qualità media delle informazioni. Certamente crescono di numero le informazioni di bassa e pessima qualità, ma è altrettanto certo che crescono di numero anche quelle di alta qualità. La cosa più importante, comunque, è che il costo della raccolta delle informazioni si riduce enormemente. Di concerto, cresce la capacità di elaborazione collettiva delle conoscenze. Non solo, ma favorendo la diffusione e l'accumulo delle informazioni, la rete accresce anche la capacità che hanno gli individui d'interagire tra di loro e di agire collettivamente, cioè espande l'interattività e l'attivismo. Quindi esalta la tendenza degli individui a costruire socialmente la propria identità. A un certo punto l'uso dei nuovi media è diventato così pervasivo e addirittura così necessario per la definizione delle identità personali che molti individui tendono a restare collegati in modo pressoché continuo. Tutto ciò non può non contribuire a incrementare la partecipazione politica.

Va da sé che non tutto è rose e fiori. Come ogni strumento, anche Internet può essere usato per fare del bene e per fare del male. Ma qui voglio approfondire solo gli usi benigni. Quindi mi limiterò solo ad accennare ai rischi che i cittadini corrono continuamente di essere tracciati e di veder violata la propria privacy; all'azione dei social bot malevoli, programmati per diffondere messaggi politici, disinformazione o virus; all'accumulo di potere monopolistico da parte di varie imprese capitalistiche (Microsoft, Apple, Google, Meta, Youtube, Amazon eccetera);

all'invasione della pubblicità e dei cookie; all'enorme quantità di fake news che circolano in rete; per non parlare degli usi come arma di distrazione di massa che ne fanno i politicanti e agli usi come arma politico-militare che ne fanno i grandi stati nel gioco geopolitico globale.

Ma devo anche osservare: innanzitutto, che a fronte del rischio di violazione della privacy c'è l'enorme forza politica generata dall'uso degli smartphone quali mezzi di organizzazione della protesta; in secondo luogo, che la rete stessa ha dimostrato di essere capace di attivare efficaci strumenti di autodifesa dalle magagne che vi circolano, ad esempio con il software anti spam, i siti anti fake news, gli algoritmi di ricerca semantica che servono a bloccare messaggi offensivi o illegali, gli strumenti analitici usati per individuare navigatori fittizi e per tracciare le notizie false; in terzo luogo, che enti regolatori di vari stati si stanno adoperando per fronteggiare alcuni di quei problemi. D'altra parte il potere monopolistico accumulato nei vecchi media non è meno esteso e meno sinistro di quello formatosi nei nuovi. E comunque dal punto di vista della furfanteria i vecchi media sono molto peggiori dei nuovi. In questi ultimi, ad esempio, la maggior parte delle fake nascono e si diffondono soprattutto ad opera di molti nerd un po' paranoici. Nei primi invece prevalgono quelle create da biechi centri di potere con l'intenzione di manipolare e sottomettere i popoli. Si pensi alle maxi balle che vengono periodicamente diffuse nella stampa e nelle televisioni di tutto il mondo per giustificare come guerre di esportazione della democrazia le guerre scatenate da paesi che sostengono dittature militari e regimi sauditi. O si pensi, per dirne una che si è rivelata particolarmente letale, alla spudorata panzana sulle armi chimiche di Saddam. A confronto, le fantasie sulle scie chimiche fanno ridere. E certo può accadere che gli hacker dei servizi segreti di uno stato lavorino per influenzare le campagne elettorali in un altro paese di "democrazia realizzata", tuttavia accade anche che la rete stessa riesce prima o poi a smascherare queste puttanate, anche se è vero che a volte ci riesce quando è troppo tardi.

Resta il fatto che un fenomeno come wikileaks non solo sarebbe stato impensabile con i vecchi media, ma anzi da essi e dai poteri che li controllano è stato fortemente osteggiato. Tornando dunque agli usi benevoli di Internet, devo rilevare che il suo enorme *potenziale* democratico è stato notato da molti studiosi. Questo potenziale emerge dai seguenti fatti:

1. La sua è una struttura di rete e non un apparato gerarchico;
2. L'accesso è aperto a tutti ed è più difficilmente controllabile da centri di potere³⁵;

³⁵ È vero che è possibile controllare e limitare l'uso di Internet da parte di governi autoritari, come è accaduto in Russia, in Turchia, in Iran e in Cina. Tuttavia prima o

3. Il suo uso è molto economico e praticamente alla portata di tutti³⁶;
4. Le sue informazioni sono accessibili e accumulabili a un costo marginale molto basso;
5. L'interazione comunicativa tra individui non è limitata dallo spazio, ed è estendibile su scala globale;
6. Né è limitata nel tempo, potendo svolgersi con bassissimi ritardi temporali.

Il potenziale è già stato ampiamente sfruttato in molte situazioni in cui l'azione politica si sviluppa fuori degli apparati istituzionali dello stato, ad esempio nella mobilitazione e nell'organizzazione dei movimenti collettivi di protesta. Si pensi al movimento *no-global*, al movimento degli *indignados*, ai movimenti *occupy* e alle primavere arabe. I nuovi media rendono possibile contattare rapidamente milioni e milioni di persone in tutto il mondo, comunicare informazioni, motivazioni, obiettivi di lotta, fissare appuntamenti per l'azione di massa offline, avviare dibattiti, elaborazioni teoriche e valutazioni politiche. Tutti questi compiti un tempo venivano svolti da partiti e partitini, invece oggi vengono portati a termine da militanti di base che rendono conto a collettivi democratici piuttosto che a organizzazioni gerarchizzate. Gli stessi partitini che vi partecipano lo fanno solo come nodi di una rete piuttosto che come centri dirigenti del movimento. Accade che le contestazioni assumono innanzitutto la forma di cyber-protesta e poi si sviluppano offline, ed è verificato che l'azione online non è alternativa a quella offline, anzi, si combina con essa esaltandola. E siccome in una rete con accesso aperto e bassissimo costo d'uso acquisiscono voce anche gruppi minoritari e aggregati sociali che altrimenti sarebbero stati emarginati dalle grandi organizzazioni, i moderni cyber-movimenti acquistano dimensioni molto più grandi di quelle possibili prima dell'avvento dei nuovi media.

Varie critiche vengono rivolte ai cyber-movimenti: che sono poco ideologizzati, poco duraturi, poco organizzati e poco istituzionalizzati. In realtà, quanto alla breve durata, non sono eccezioni. È fatto storico che i grandi movimenti di rivolta difficilmente durano più di due o tre anni. Che siano poco ideologizzati poi potrebbe essere una cosa positiva invece che negativa. Dopotutto in un movimento confluiscono istanze eterogenee che mirano a obiettivi diversi accomunabili spesso

poi la rete riesce a difendersi e ad aggirare le censure. Il massacro di piazza Tienanmen non esiste per il governo cinese, ma tutti ne sono a conoscenza, anche in Cina.

³⁶ Inizialmente si manifestò un certo digital divide che indusse alcuni osservatori allo scetticismo sulla democraticità di Internet. Ma la riduzione dei costi e lo sviluppo di programmi sempre più user friendly stanno determinando una rapida diminuzione del divide. Nel 2000 la percentuale di navigatori Internet sulla popolazione mondiale era pari al 7%. Nel 2021 è arrivata al 63%.

solo da un massimo comun divisore. È naturale quindi che le ideologie siano anch'esse molteplici. La cosa interessante è che, se nei cybermovimenti non c'è un'ideologia dominante, è perché non c'è un partito dominante, e questo fatto potrebbe contribuire a conservarne il carattere democratico.

Il che ci porta al problema dei problemi: in che misura le potenzialità democratiche dei nuovi media possono essere sfruttate per rivoluzionare le istituzioni di uno stato? Nelle sezioni precedenti ho sostenuto che esistono degli ostacoli soprattutto materiali alla realizzazione di una vera democrazia diretta e degli ostacoli soprattutto istituzionali a quella di una vera democrazia rappresentativa, oltre che degli ostacoli economici alla realizzazione di entrambi i tipi di democrazia. Ebbene ora argomenterò che i nuovi media rendono *possibile* superare questi ostacoli.

Quanto alla democrazia diretta, sono soprattutto quattro gli ostacoli che ne impediscono la realizzazione in un'ampia comunità, quattro problemi che hanno a che fare con limitazioni di *tempo*, di *dimensioni*, di *conoscenza* e di *accesso*. Se la democrazia non deve ridursi all'atto di votare e richiede la partecipazione dei cittadini ai dibattiti politici, è evidente che il suo esercizio diretto diventa impossibile appena il numero dei cittadini stessi supera una certa soglia. Inoltre bisogna che gli individui partecipanti abbiano a disposizione una notevole quantità di tempo libero dal lavoro per potersi dedicare alle faccende politiche; non solo, ma che abbiano anche una qualche dotazione di conoscenze, informazioni e abilità politiche. In molte antiche "democrazie" dirette, dall'Atene di Pericle alla Firenze di Machiavelli, tutti questi problemi venivano risolti con una forte limitazione dell'accesso all'arena politica: solo una ristretta minoranza degli abitanti deteneva i pieni diritti politici e la facoltà di esercitare l'elettorato attivo e passivo. Nei sistemi politici moderni, in cui la democrazia diretta si attua con i referendum popolari, il problema dell'accesso e il problema delle dimensioni sono risolti *formalmente* con il suffragio universale. Ma siccome restano irrisolti i problemi generati dalle limitazioni di tempo e di conoscenza, in pratica restano *sostanzialmente* irrisolti anche quelli di accesso e di dimensioni. Tradizionalmente i referendum non sono preceduti da dei veri processi deliberativi cui partecipa una consistente massa popolare. Perciò l'affluenza alle urne può essere piuttosto bassa e l'autonomia dei votanti piuttosto incerta.

Ebbene i nuovi media rendono possibile superare queste difficoltà. Se si potesse usare un PC o uno smartphone per raccogliere informazioni a costo bassissimo, comunicare online e votare elettronicamente, allora tutti i cittadini sarebbero in grado di partecipare ai dibattiti pubblici e tutti riuscirebbero infine a votare con una discreta cognizione di

causa. Tra l'altro, la partecipazione ai referendum non sarebbe ostacolata dalle condizioni atmosferiche, dalla disponibilità di tempo libero, dalle limitazioni poste da malattie e disabilità. La democrazia diretta sarebbe valorizzata se tutti i cittadini potessero partecipare frequentemente a referendum sulle leggi di un certo interesse. Il ricorso frequente al referendum è reso possibile dai nuovi media perché il voto online è a basso costo e non fa perdere molto tempo. Inoltre Internet rende facile ed economica la mobilitazione di massa per proporre petizioni e leggi d'iniziativa popolare. In tal modo il popolo non solo potrebbe prendere iniziative legislative, ma potrebbe anche imporre l'agenda al parlamento. Su tutto ciò tornerò nella prossima sezione.

Più complessi sono i problemi della democrazia rappresentativa. Ho sostenuto che la causa di fondo della scarsa democraticità dei moderni sistemi rappresentativi, cioè della bassa partecipazione e della limitata autonomia dei cittadini, va rintracciata nel fatto che la fruizione dei principali diritti di libertà è asimmetrica. In particolare, nell'esercizio del diritto di candidarsi alle elezioni, oltre che di quelli di parola, di espressione, di stampa e di organizzazione, viene a crearsi un tipo di relazione sociale in cui una parte (il candidato, il conduttore, il giornalista, il capo partito) è attiva, mentre l'altra (l'elettore, il telespettatore, il lettore, il militante) è ricettiva. Questa asimmetria deriva dal fatto che la società civile è divisa in classi di cui alcune detengono il potere politico ed economico e altre lo subiscono. Le prime usano le posizioni attive per dominare, opprimere e sfruttare, mentre precludono l'accesso alle posizioni attive ai cittadini delle classi oppresse e a quelli che contestano il potere. Il problema dunque non sta tanto nella divisione funzionale tra posizione attiva e posizione ricettiva. Dopo tutto, in una democrazia rappresentativa ci devono essere deputati ed elettori e, più in generale, dove c'è un oratore ci sono degli ascoltatori, dove uno scrittore dei lettori. Il problema sta nei seguenti fatti: 1) l'accesso alle posizioni attive è precluso ai cittadini delle classi oppresse; 2) i contenuti della comunicazione sono determinati dalle classi dominanti; 3) le classi oppresse non hanno un'effettiva capacità di controllo.

Ebbene i nuovi media stanno riducendo fortemente l'asimmetria nella fruizione dei diritti di libertà poiché stanno rendendo difficile alle classi dominanti usare il potere per precludere l'accesso alle posizioni attive. O meglio, per essere più precisi, i nuovi media sono *potenzialmente* capaci di disattivare questa preclusione. Internet fornisce a ogni individuo la possibilità di esprimere il proprio pensiero in tutte le forme, riducendo la facoltà di censura e di filtro dei tradizionali centri di potere culturale. Oggi chiunque può pubblicare un libro senza passare per la censura degli editori controllati dal capitale. Ogni gruppetto di studenti o di militanti può creare la sua rivista online. I vecchi

tromboni sostengono che in questa maniera si abbassa la qualità delle pubblicazioni, non essendo più attivi i filtri editoriali, come se non fosse nota a tutti l'enorme quantità di monnezza prodotta dalle case editrici, i giornali e le televisioni del potere. Certo, la monnezza c'è anche nelle pubblicazioni fai-da-te, ma ci sono anche pubblicazioni di medio e alto valore.

Oggi si può fare del buon giornalismo attivando un blog o anche solo postando brevi articoli su facebook. È il cosiddetto "giornalismo dei cittadini". In genere ogni singolo cittadino giornalista si rivolge a pubblici di lettori piuttosto ristretti e ha "tirature" molto più limitate di quelle dei giornali tradizionali, talvolta restando intrappolato in una qualche "bolla informativa". Ma i "giornali" dei cittadini sono smisuratamente numerosi e sono collegati tra di loro nei social media, cosicché le notizie di una certa rilevanza, soprattutto quelle censurate dalla stampa di regime, tendono a rompere le bolle e a diventare virali, a diffondersi rapidamente ed estesamente attraverso la rete. Anche qui i vecchi tromboni credono di avere buon gioco nell'accusare i giornalisti senza patentino di produrre informazione di bassa qualità e fake news in abbondanza, come se i giornali tradizionali non fossero capaci di pubblicare bufale e balle, e come se tra i loro giornalisti più influenti non ci fossero delinquenti patentati, cioè condannati per diffamazione a mezzo stampa o per pubblicazione di notizie false e tendenziose, se non per favoreggiamento della prostituzione.

Accanto a queste forme di disintermediazione della cultura e dell'informazione, ce ne sono altre che coinvolgono i rapporti organizzativi e politici. Innanzitutto è possibile costruire organizzazioni partitiche usando la rete per fare proselitismo e propaganda, raccogliere iscrizioni e finanziamenti, organizzare riunioni e congressi, definire programmi, tenere elezioni primarie. Non essendoci limiti di spazio, i costi organizzativi sono bassi, e non essendoci ritardi temporali, le decisioni collettive sono rapide. Le gerarchie organizzative si accorciano di molto e la formazione di gruppi dirigenti inamovibili è ostacolata. La "legge bronzea dell'oligarchia" potrebbe essere abolita dal cyber-partito, il quale potrebbe essere controllato più dai militanti che dai politici di professione.

Inoltre è possibile usare i nuovi media per attuare campagne elettorali a basso costo e per raccogliere fondi, cosicché non è più necessario essere ricchi o venderci l'anima per potersi candidare a una carica elettiva. Chiunque può farlo, con l'appoggio di un qualche cyber-partito, e senza dover stanziare grosse somme di danaro. Per di più i candidati possono comunicare con i potenziali elettori senza tenerli prigionieri nelle tradizionali forme di comunicazione verticale. Possono interloquire con loro, ricevere suggerimenti e critiche in tempi rapidi,

raccogliere opinioni e proposte, co-produrre democraticamente i programmi e ricevere istruzioni formali. Le campagne elettorali possono far leva sull'interattività resa possibile da Internet e possono trasformarsi in movimenti collettivi. I candidati possono non limitarsi a convincere gli elettori potenziali, ma possono cercare di coinvolgerli nella loro azione politica. Possono attivare forme di comunicazione policentriche e orizzontali e forme di mobilitazione multipla, rendendo più facile ai militanti il compito di sollecitare il popolo degli spettatori e quello degli indifferenti.

Non solo, ma una volta eletti, i membri di un parlamento possono continuare a dialogare con i propri elettori (con modalità che spiegherò nella prossima sezione) in modo da agire effettivamente come loro mandatari. E gli elettori possono monitorare continuamente l'attività legislativa dei propri rappresentanti e influenzarla attraverso dibattiti e processi deliberativi online. Infine possono revocare il mandato se il rappresentante non rispetta le istruzioni ricevute.

In virtù dei nuovi media la competizione tra partiti potrebbe svolgersi per mezzo di discussioni ben informate. I programmi elettorali potrebbero essere meglio articolati e più differenziati, più attenti alle esigenze dei cittadini, più trasparenti e più focalizzati sui problemi reali e sugli interessi particolari. I partiti pigliatutto perderebbero consensi.

Tutto ciò, tra le altre cose, può servire a trasformare in soggetti attivi gruppi minoritari che sarebbero stati emarginati nei sistemi politici tradizionali, oltre che a incoraggiare la formazione e l'espressione del pensiero dissidente. Si pensi all'uso di Internet da parte dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale e al ruolo che ha svolto nel rendere visibili e influenti i contadini del Chiapas. Insomma i nuovi media possono dare mezzi di comunicazione a chi era sempre stato senza mezzi. Considerando che la disintermediazione politica e culturale favorisce l'autonomia dei cittadini e che l'attività di organizzazione e mobilitazione online si combina esaltandola con quella offline, si capisce che i nuovi media possono essere usati per aumentare la partecipazione politica dei cittadini in tutte e tre le sue dimensioni, estensione, intensità e profondità. Possono servire ad aumentare la partecipazione innanzitutto perché facilitano le operazioni di voto riducendone il costo individuale. Ad esempio rendono possibile la registrazione online, ed è stato dimostrato empiricamente che questa possibilità incrementa il tasso d'affluenza elettorale. Soprattutto, i nuovi media possono contribuire ad aumentare la partecipazione perché, esaltando l'efficacia dell'azione dei militanti e favorendo la trasformazione degli spettatori in attori, rafforzando la rappresentanza fonetica a detrimento di quella iconica, e moltiplicando le occasioni di democrazia diretta, possono alimentare l'attivismo e il dinamismo della società civile e sancire la

sua preminenza rispetto alle strutture istituzionali dello stato. Il protagonismo della società civile è reso possibile dalla disintermediazione organizzativa e culturale e dalla conseguente decentralizzazione del potere politico.

Finora ho usato per lo più il condizionale, ma sia comunque chiaro che l'aumento della partecipazione politica per merito dei nuovi media non è solo una possibilità. In parte è già un dato di fatto. Anche ignorando la partecipazione politica istituzionale, è accertato che i navigatori di Internet sono politicamente più attivi dei non navigatori, contribuiscono di più alle discussioni pubbliche e sono più impegnati in attività organizzative. Non solo, ma risulta che maggiore è il tempo che gli individui passano a navigare e migliore è la qualità dei loro discorsi politici.

Il sistema politico di Libertalia

Dunque, i nuovi media offrono enormi potenzialità alla democrazia. Per poter realizzare queste potenzialità è necessario riformare le istituzioni. La rivoluzione tecnologica deve essere accompagnata da una rivoluzione politica. Ora, supponiamo che una tale rivoluzione ci sia stata e che abbia dato vita alla Federazione di Libertalia, diciamo, una repubblica parlamentare monocamerale, con un'amministrazione articolata su tre livelli di organizzazione territoriale: il comune, lo stato, la federazione.

La sua costituzione assume come fondamento il *diritto di essere liberi*. Da questo fa derivare tutti gli altri, che articola in diritti di libertà e diritti di prestazione. Pone dei limiti precisi alla politica e alla legislazione ordinaria, in quanto non consente a nessuna istituzione di ledere il diritto dei cittadini di essere liberi. Il potere legislativo in particolare non può decidere di restringere i diritti di libertà o di non realizzare i diritti di prestazione che la costituzione ha istituito.

I *diritti di libertà* sono aspettative negative e impongono divieti di lesione. Per questi diritti gli individui hanno la facoltà di fare qualcosa se e solo se non hanno l'obbligo di non farla. La costituzione proibisce di proibire le azioni in cui tali diritti si estrinsecano. In pratica i diritti di libertà attribuiscono ai cittadini la prerogativa di fare certe cose – come esprimere un pensiero, scrivere un articolo, aderire a un'organizzazione – imponendo allo stato solo l'obbligo di non vietarle. I *diritti di prestazione* invece sono aspettative positive e impongono obblighi di prestazione alle istituzioni. In virtù di tali diritti la facoltà di un cittadino di fare qualcosa implica che lo stato ha l'obbligo di fornire le

prestazioni necessarie per metterlo in condizioni di farla. I cittadini possono rivendicare l'azione positiva dello stato. Sono i diritti sociali, del tipo del diritto all'istruzione, il diritto alla salute eccetera.

La costituzione di Libertalia istituisce il *diritto a Internet*, che si configura quale articolazione del diritto a godere di un bene sociale come la cultura (di cui tratterò nel prossimo capitolo). È un diritto di prestazione, quindi lo stato fa quanto è necessario per assicurare a tutti i cittadini l'accesso a Internet e l'alfabetizzazione digitale. Ed è un diritto importantissimo, poiché l'effettiva capacità dei cittadini di fruirla crea le condizioni per la realizzazione di una loro estesa autonomia politica, come vedremo fra poco.

Non è necessario qui fornire una descrizione completa del sistema politico di Libertalia. Mi limiterò a delineare le istituzioni fondamentali della sua democrazia. I membri del parlamento a ogni livello di organizzazione territoriale sono eletti con un sistema elettorale proporzionale in collegi plurinominali. I candidati sono normalmente scelti dai partiti e presentati nelle loro liste elettorali; ma è ammesso che un cittadino si candidi individualmente, come se costituisse un partito di un solo membro. Le liste comprendono donne e uomini nella stessa misura e ordinati in modo alternato. Ogni candidato si presenta in un solo collegio. L'elettore vota per un partito e, se vuole, può esprimere una preferenza per un candidato della sua lista. I candidati risultano eletti innanzitutto in base ai voti ricevuti dai loro partiti. Di ogni lista vengono eletti i candidati che ricevono il maggior numero di preferenze. In subordine prevale l'ordinamento in cui compaiono nella lista.

Un po' di tempo prima delle elezioni i partiti rendono pubblici i loro programmi provvisori presentandoli nei propri siti web. I candidati possono proporre delle modifiche al programma del partito di cui fanno parte, definendo così i propri programmi personali. I cittadini possono avanzare suggerimenti, sulla base dei quali i programmi sono modificati nel corso di dibattiti pubblici. Un mese prima delle elezioni i programmi definitivi vengono depositati in un ufficio comunale e pubblicati. Tutti i candidati di un partito adottano il suo programma. I programmi personali si aggiungono a quelli di partito. I programmi definitivi costituiscono le *istruzioni formali* per l'attuazione delle quali si chiede il mandato agli elettori.

Il voto è elettronico, ed è supportato da un sistema computerizzato centrale che svolge le operazioni di registrazione e crittografia e quelle di calcolo e tabulazione dei risultati. È espresso in un seggio elettorale. Ogni votante ha una tessera elettorale magnetica, che inserisce in una macchina per il voto elettronico nel momento in cui si registra. Prima di votare sceglie un nickname e una password personali in modo che sia possibile dissociare il suo voto dalla sua identità anagrafica. Il

sistema computerizzato centrale fa uso di un metodo di identity management che assicura agli elettori un anonimato protetto. Un provider di proprietà statale registra l'informazione relativa all'identità anagrafica dell'elettore, e può essere autorizzato a svelarla solo da un provvedimento giudiziario. Per evitare brogli informatici e per aumentare la fiducia dei cittadini, il voto elettronico è accompagnato da un voto cartaceo, una scheda rilasciata dalla macchina per il voto elettronico e depositata dall'elettore in un'urna.

Sia q il numero minimo di voti necessari per essere eletto. Un deputato è eletto da un elettorato che comprende tutti quelli che gli hanno dato la preferenza e, se gli elettori che lo hanno preferito è inferiore a q , tutti gli altri che hanno votato per il suo partito. Ogni deputato è associato al suo elettorato. Ha una piattaforma informatica legalmente riconosciuta con un blog personale e un forum ufficiale cui possono accedere (con i nickname) solo i suoi elettori. In questo forum i cittadini dialogano tra di loro e con il proprio rappresentante. Per scoraggiare e sanzionare eventuali comportamenti scorretti e illegali si fa ricorso ad atti giudiziari che usano l'apparato pubblico di identity management.

Il sistema di comunicazione politica è strutturato in due reti. Oltre a una privata, in cui sono presenti blog di partiti, di organizzazioni varie e di singoli cittadini, ce n'è una pubblica. Questa è articolata su tutti e tre i livelli dell'organizzazione territoriale – federazione, stato e comune – per ognuno dei quali è costituita da:

1. Il sito web del parlamento; ha una funzione informativa e mira a rendere pienamente trasparenti le sue decisioni; vi sono pubblicati i programmi ufficiali dei deputati e dei loro partiti;
2. I forum di tutti i deputati; sono interattivi e consentono il dialogo di ogni deputato con i suoi elettori oltre che degli elettori stessi tra di loro;
3. I siti web degli organi esecutivi e degli enti amministrativi; servono a rendere trasparenti le azioni di governo.

Per mezzo della rete pubblica si può realizzare una vera responsabilità dei membri del parlamento e un efficace controllo dei cittadini su di essi. I deputati effettuano scelte politiche in piena autonomia, ma restano responsabili verso i loro elettori per il perseguimento degli obiettivi definiti dai programmi. Tutti i dibattiti parlamentari sono aperti al pubblico e trasmessi in streaming. Tutte le votazioni nei parlamenti sono effettuate con voto palese.

Può accadere che alcuni elettori siano insoddisfatti del comportamento del proprio rappresentante e non riescano a farlo cambiare con le critiche e i suggerimenti. Allora in qualsiasi momento possono chiedere la revoca del mandato. Per avviare un procedimento di revoca di un deputato è necessario che venga richiesto da un numero dei suoi elettori che superi un certo quorum. Si inizierà un dibattito nel forum

ufficiale di quel deputato. Dopo di che i suoi elettori saranno chiamati a revocare il mandato elettorale con un voto elettronico. Possono partecipare al voto tutti gli elettori che hanno dato la preferenza al deputato. Se il numero di preferenze è inferiore a q , il partito vota con un numero di voti pari alla differenza tra q e il numero delle preferenze. Nel voto di revoca ogni elettore può votare anche per un parlamentare sostituto scegliendolo dalla lista del partito del deputato sfiduciato. Se la maggioranza assoluta degli elettori vota per la revoca, il deputato decade dal mandato e viene rimpiazzato dal sostituto che ha ricevuto più voti³⁷.

Con questo sistema elettorale diventa possibile dar vita a un certo tipo di democrazia deliberativa. Ricordo che la deliberazione razionale è un processo di dibattito pubblico che mira a sostenere le scelte collettive sulla base di ragioni accettabili da un “giudice razionale”, e quindi da tutti i cittadini se sono individui razionali e se hanno un interesse comune. Come ho già osservato, se la società è formata da gruppi sociali con interessi conflittuali e opinioni contrastanti, non è possibile definire un interesse pubblico preponderante su quelli particolari. Quindi non si può attivare alcun processo deliberativo per raggiungere razionalmente il consenso su ciò che è giusto fare per la “nazione” o per il “popolo”. Non si può far ricorso a una ragione sostanziale capace di accedere a una verità politica o etica universale. Né si può usare una ragione formale per raggiungere il consenso su proposizioni considerate vere e giuste da quasi tutti. La democrazia deliberativa non è possibile. Tuttavia, all’interno di un gruppo di elettori composto da un ristretto aggregato sociale che condivide un interesse di fondo, un’opinione diffusa e una volontà politica, il bene comune esiste e può essere definito da un programma elettorale. Allora il forum ufficiale di un deputato può essere usato per dar vita a un particolare meccanismo di feedback degli elettori. L’elettorato di ogni deputato costituisce un mini-pubblico che può dibattere nel suo forum ufficiale, esercitandovi una specie di democrazia deliberativa. Gli elettori interagiscono tra di loro e con il loro deputato. Questi può ottenere dei feedback di approvazione o disapprovazione, e quelli possono esercitare il controllo.

Tale sistema produce un interessante effetto di *dominanza della preferenza* che contribuisce a ridurre il rischio che una democrazia rappresentativa degeneri in partitocrazia. Siccome il controllo da parte degli elettori che non hanno espresso preferenza viene esercitato dal partito, accade che i deputati che hanno ricevuto un numero di preferenze non inferiore a q sono completamente autonomi dal controllo del

³⁷ I quali verranno considerati voti di preferenza. Se sono minori di q , la differenza rispetto a q viene attribuita al partito.

partito, mentre quelli che ne hanno ricevuto un numero inferiore lo sono nella misura di tale numero. Nel primo caso il partito non ha il potere di revocare il mandato del deputato. Nel secondo caso ne ha uno tanto meno forte quanto più alto è il numero di preferenze del deputato. In altri termini, l'autonomia di un deputato dal partito è tanto più elevata quanto maggiore è il numero di preferenze che ha ricevuto. Questo è l'effetto di dominanza della preferenza. La cosa ha senso: gli elettori devono avere sul controllo del deputato preferito un peso maggiore di quello degli elettori che non danno preferenze.

I leader di partito conservano un certo dominio in forza del loro controllo dell'organizzazione. Possono determinare le liste dei candidati, orientare le primarie e dirigere gli eletti. Ebbene, gli elettori che esprimono una preferenza sono in grado di ribaltare l'ordinamento dei candidati deciso dal partito e possono contribuire ad allentare la sua presa sugli eletti. Un'eventuale campagna di revoca del mandato lanciata dal partito per motivi di lotta politica interna piuttosto che di rispetto del mandato potrebbe essere inefficace per i deputati che hanno ricevuto molte preferenze.

In virtù di tale effetto, gli elettori sono incentivati a esprimere preferenze, in quanto quelli che non lo fanno hanno un basso potere di controllo, in questo caso un potere demandato al partito. D'altra parte i candidati sono incentivati a cercare di ottenere molte preferenze per rendersi più autonomi dal partito, quindi sono indotti a esprimere gli specifici interessi dei cittadini.

Questo sistema elettorale risolve nel modo migliore possibile il problema della definizione dei mandati elettorali e quello della misura in cui le istruzioni formali possono vincolare un deputato. Normalmente i programmi elettorali propongono determinate soluzioni per le grandi questioni e, per il resto, tracciano le linee guida delle scelte politiche, oltre ai principi ideologici che le devono ispirare. I deputati e i leader di partito sono sempre attivi nel lavoro d'interpretazione del programma e della realtà, e sono liberi d'interpretare come vogliono. Ma anche gli elettori sono liberi di farlo. I dibattiti nei forum ufficiali dei deputati servono per allineare le interpretazioni dei mandatarî a quelle dei mandanti.

Le grandi discussioni nei forum dei deputati e le elezioni di revoca vengono attivate solo quando sono in gioco questioni importanti e contingenze eccezionali. Invece, nel lavoro legislativo di ordinaria amministrazione le linee tracciate dai programmi sono normalmente sufficienti per guidare i deputati. Questo risultato di preselezione del processo di revoca in base alla rilevanza delle questioni emerge spontaneamente dal fatto che il cittadino tipico non desidera essere sovraccaricato dagli investimenti in tempo e ricerca necessari per sostenere

un coinvolgimento diretto nella politica, e tende a impegnarsi, navigando e interagendo sul web, solo quando sono in gioco appunto delle grandi questioni. Inoltre è rafforzato dalla norma che definisce il quorum per la richiesta della votazione di revoca.

Accanto a questo sistema di democrazia rappresentativa, Libertalia ne ha istituito uno di e-democrazia diretta, con cui abilita i cittadini a partecipare al processo legislativo mediante vari tipi di referendum, oltre che con proposte di legge d'iniziativa popolare e petizioni. In particolare sono previsti i seguenti tipi di partecipazione.

Il referendum *costituzionale* si usa per le leggi di revisione della costituzione. Queste leggi possono essere discusse e votate dal parlamento, non prima che tutti i deputati le abbiano discusse con i propri elettori nei forum ufficiali. Se il parlamento le vota con una maggioranza di 2/3, sono considerate approvate. Se no, sono considerate respinte. In questo modo è ridotto il rischio di esautorazione del popolo da parte dei suoi rappresentanti, i quali possono modificare la costituzione in parlamento solo se hanno una maggioranza qualificata. In altri termini, per una legge di riforma costituzionale non valgono i principi di uguaglianza dei votanti e di pari opportunità delle opzioni *se la legge viene votata in parlamento*. A una minoranza di più di un terzo dei deputati che preferisca lo status quo, cioè che non voglia cambiare la costituzione, viene assegnato un diritto di veto.

Tuttavia la maggioranza semplice del parlamento può chiedere al popolo di manifestare direttamente la propria volontà mediante un referendum costituzionale *deliberativo* in cui è richiesta la maggioranza assoluta degli aventi diritto al voto. Il popolo, votando direttamente con un referendum, ha la facoltà di decidere le modifiche della costituzione in condizioni di equità politica, cioè di eguaglianza e neutralità. *E tutti i cittadini sono tenuti a esprimere la propria volontà*. Per questo si adotta la regola della maggioranza *assoluta*, per la quale chi si astiene è come se votasse contro. Tra l'altro, poiché normalmente c'è sempre una quota più o meno grande di astenuti, tale regola serve a rendere difficile modificare la costituzione facendo leva sull'apatia dai cittadini.

Poi c'è il referendum *abrogativo*, che si può usare sia per le leggi costituzionali sia per le ordinarie. Una volta che una legge è stata approvata dal parlamento, il 3% dei cittadini ne può chiedere l'abrogazione con referendum.

Il referendum *confermativo* invece è indetto su richiesta di almeno 1/3 dei membri del parlamento, e si usa per leggi ordinarie considerate molto importanti, come leggi elettorali e trattati internazionali.

Il referendum *legislativo* si applica alle *leggi d'iniziativa popolare*. Qualunque cittadino può proporre una legge e raccogliere consensi nel forum del proprio deputato o del proprio partito. Se un decimo dei

deputati riceve mandato di presentare la legge in parlamento, questo è tenuto a discuterla e votarla entro tre mesi. Scaduto il termine senza votazione, la legge è sottoposta a referendum popolare.

Simile alla legge d'iniziativa popolare è la *petizione popolare*, un'azione collettiva dei cittadini volta a chiedere al parlamento di legiferare su un certo problema. Se a sostegno della petizione vengono raccolte un numero di firme corrispondenti al 3% dei cittadini, il parlamento ha l'obbligo di discutere la petizione e legiferare in merito entro tre mesi. Con le leggi d'iniziativa popolare e le petizioni una parte del controllo dell'agenda politica viene sottratta al parlamento e trasferita ai cittadini.

Il referendum *consultivo*, infine, può essere richiesto da un terzo del parlamento quando è in discussione una legge importante e controversa. I cittadini sono chiamati a discuterne nei forum ufficiali dei propri deputati e infine a votare, cosa che possono fare con comodo da uno smartphone o da un PC prima che il parlamento voti la legge. È una specie di sondaggio, che però ha un chiaro valore d'indirizzo. Difficilmente il parlamento potrà ignorarlo se esprime una chiara maggioranza.

In Libertalia è istituito il “giorno delle elezioni”. In un sistema in cui la democrazia è così coinvolgente, i cittadini sono chiamati a votare in diverse occasioni: elezioni comunali, statali, federali e vari referendum, oltre che votazioni di revoca dei mandati. Per evitare che si verifichi una riduzione dell'estensione della partecipazione a causa della eccessiva frequenza dell'impegno elettorale, tutte le votazioni si svolgono in un unico giorno dell'anno. L'istituzione del “giorno delle elezioni” fa aumentare l'estensione della partecipazione. Infatti il cittadino che ritiene più importanti alcune elezioni piuttosto che altre, e potrebbe disertare quelle che giudica trascurabili, tende a partecipare anche a queste se si svolgono tutte insieme.

In Libertalia i politicanti non sono amati. Si preferisce che tutti i cittadini siano abilitati a rappresentarne altri senza che nessuno possa fare della politica una professione. Perciò, innanzitutto si è tolto ogni incentivo economico alla professione politica, assegnando ai rappresentanti un onorario non troppo alto, tale cioè da non consentirgli un'eccessiva capitalizzazione dei risparmi pur assicurandogli una vita dignitosa. Inoltre il *cursus honorum* è piuttosto breve, in modo da non consentire un accumulo di potere: è stabilito che nessuno possa assumere più di tre cariche elettive nel corso della propria vita, delle quali non più di due allo stesso livello amministrativo.

La legge proibisce la proprietà capitalistica delle imprese che gestiscono i media vecchi e nuovi. La proprietà deve essere o pubblica, cioè di tutti i cittadini, oppure cooperativa, cioè di tutti i soci-lavoratori. In questo modo si vuole ridurre le probabilità di un uso *improprio* dei

media da parte di centri di potere economico – improprio, in quanto non determinato dall'intenzione di informare disinteressatamente gli utenti. La legge ovviamente non dà alcuna garanzia che si diano soltanto usi propri, visto che i redattori e i programmatori hanno le loro idee, le quali è difficile che non influenzino in modo partigiano le informazioni e le conoscenze. Tuttavia il rischio di un eccesso di partigianeria è ridotto dal metodo democratico e pluralista di eleggere i comitati di redazione. Nel caso della proprietà pubblica i comitati vengono eletti con sistema proporzionale dai parlamenti. In quello della proprietà cooperativa vengono eletti, sempre con sistema proporzionale, dalle assemblee dei soci-lavoratori.

Attualmente nei vecchi media il controllo sui contenuti dell'informazione è esercitato dalle redazioni. Nei nuovi si fa uso anche di algoritmi anonimi che mirano a sottoporre all'utente un flusso di contenuti selezionato "a sua misura". Per affrontare i problemi generati da questa situazione e molti di quelli accennati nella precedente sezione (proliferazione della disinformazione, creazione di "bolle informative", intrusione nella privacy dei cittadini eccetera), il comportamento dei social network privati viene dapprima regolamentato e poi controllato in modo da evitare abusi. Esiste un'Agenzia Informatica Federale che ha tra i suoi compiti tale tipo di regolamentazione e di controllo oltre a quello di contrastare eventuali poteri monopolistici. Ha anche il compito di produrre programmi open source che facilitino l'accesso gratuito a diversi beni culturali, comprese le informazioni necessarie ai cittadini per partecipare attivamente ai processi politici. Ne parlerò meglio nel prossimo capitolo.

Fonti

Il "diritto di essere liberi" è stato teorizzato da Hart (1955) come fondamento dei diritti di libertà. In *Libertalia* è il primo di quelli riconosciuti dalla costituzione, ed è posto a fondamento anche dei diritti di prestazione.

Quanto alla democrazia, il punto di partenza di questo capitolo è dato dal teorema di May, per il quale rinvio a May (1952), Fey (2004) e Duggan (2017). È importante anche la generalizzazione con cui Goodin e List (2006) ne estendono l'applicazione a casi di scelte non binarie. Il teorema è imprescindibile per capire le condizioni sotto cui l'uguaglianza politica può essere posta a fondamento della democrazia. Più in generale, su questo argomento sono utili i lavori di Beitz (1989) e Christiano (1990).

Il teorema di May comunque si applica alla democrazia diretta e a quella esercitata dai membri di un parlamento. Per la democrazia rappresentativa, in cui i cittadini votano non per decidere sull'approvazione delle leggi, ma per scegliere chi deve decidere, una condizione indispensabile della democrazia è la proporzionalità del sistema elettorale, che rende possibile eleggere diversi rappresentanti del popolo in ogni collegio. Quindi si deve abbandonare il postulato di decisività del teorema di May. I problemi principali della democrazia rappresentativa sono due. Il primo riguarda la scelta del sistema elettorale. La tesi che ho sostenuto è che se deve essere garantita la proporzionalità della rappresentanza non sono ammissibili sistemi con collegi uninominali né di tipo maggioritario né tanto meno di tipo *plurality* (cioè di maggioranza relativa), e sbagliano Goodin e List (2006) quando credono che la loro generalizzazione del teorema di May ai casi di scelta tra più di due opzioni si applica alla scelta dei rappresentanti del popolo in collegi uninominali in cui vale il criterio *first-past-the-post*. Sulla non-democraticità dei sistemi non proporzionali non credo ci sia bisogno di citare molte fonti. Se il lettore è un sincero democratico, neanche una parola sarà necessaria per convincerlo. Se invece è un politicante, nessuna basterà. Perciò mi limiterò a rinviare a Heywood (2013).

Il secondo problema importante della democrazia rappresentativa è quello della natura della rappresentanza, cioè, più concretamente, della misura in cui un rappresentante può essere considerato effettivamente responsabile verso i rappresentati. Nella vastissima letteratura che si occupa di questo argomento ho trovato utili i contributi di Pitkin, (1967; 2004), Williams (1998), Urbinati (2000; 2008), Mansbridge (2003), Rehfeld (2006) e Disch (2015). Che il problema possa essere risolto attribuendo ai rappresentati un diritto di revoca è la tesi sostenuta da Tomba (2018) e Screpanti (2013; 2020).

Altrettanto vasta è la letteratura sulla democrazia partecipativa, per la quale il punto di partenza è costituito dai lavori di Verba (1967), Pateman (1970) e Parry (1972). Sviluppi interessanti sono proposti da Barber (1984), Conway (1991), Pattie, Seyd e Whiteley (2003). Per la teoria della democrazia deliberativa invece rinvio a Cohen (1989), Offe e Preuss (1991), Habermas (1996), Devenney (2009) e Pateman (2012).

Dopo tutte queste opere di esaltazione teorica della democrazia, si sente il bisogno di cedere un po' anche allo scetticismo, quale può essere motivato dall'osservazione della realtà storica. Che uno stato con una vera democrazia non sia mai esistito è un fatto. E a quanto pare non è mai esistita neanche una buona approssimazione. Il che costituirebbe ampio motivo di gioia per i teorici elitisti di tutti i tempi, a partire da Platone. I più importanti elitisti moderni, Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto e Roberto Michels, sono ormai diventati dei classici sicché,

piuttosto che citare direttamente le loro opere, preferisco ricordare l'ampia trattazione che ne fa Burnham (2018). Neanche deve sorprendere il fatto che esista una critica teorica più o meno di sinistra, per la quale non possono non richiamare almeno Lasswell (1941; 1951), Wright Mills (1956), Dahl (1971), Dye, Schubert e Zeigler (2014), tutti autori che hanno teorizzato la tendenza delle democrazie a degenerare nell'oligarchia. Più moderati nella critica, ma non meno rigorosi nell'analisi, sono Köchler (1987) e Pitkin (2004), che si concentrano soprattutto sulle difficoltà della democrazia rappresentativa.

Né posso dimenticare il primo e più importante tra i rivoluzionari che hanno stigmatizzato il carattere oligarchico dei moderni stati "democratici", Gramsci (1975, 1625), il quale aveva ben chiaro che con le elezioni, nei regimi rappresentativi,

si misura proprio l'efficacia e la capacità di espansione e di persuasione delle opinioni di pochi, di minoranze attive, delle élites, delle avanguardie ecc. ecc. cioè la loro razionalità o storicità o funzionalità concreta. Ciò vuol dire che non è vero che il peso delle opinioni dei singoli sia 'esattamente' uguale. Le idee e le opinioni non 'nascono' spontaneamente nel cervello di ogni singolo: hanno avuto un centro di formazione, di irradiazione, di diffusione, di persuasione, un gruppo di uomini o anche una singola individualità che le ha elaborate e presentate nella forma politica d'attualità. La numerazione dei 'voti' è la manifestazione terminale di un lungo processo in cui l'influsso massimo appartiene proprio a quelli che 'dedicano allo stato e alla Nazione le loro migliori forze' (quando lo sono). Se questo presunto gruppo di ottimati, nonostante le forze materiali che possiede, non ha il consenso della maggioranza, sarà da giudicare o inetto o non rappresentante gli interessi 'nazionali' che non possono non essere prevalenti nell'indurre la volontà nazionale in un senso piuttosto che in un altro. 'Disgraziatamente' ognuno è portato a confondere il proprio 'particolare' con l'interesse nazionale.

I critici di sinistra, a differenza di quelli di destra, non sostengono che una vera democrazia è resa impossibile dalla natura umana. Brandiscono piuttosto la critica come un'arma contro il capitalismo, e più in generale contro la struttura di classe determinata dal potere economico, che considerano il vero responsabile dello svuotamento della democrazia. Infine devo ricordare Canfora (2004), che non solo ci erudisce con una magistrale ricostruzione storica dall'età classica ai tempi moderni, mediante la quale dimostra che una vera democrazia non è mai esistita, ma ci fa anche sorridere quando ci presenta Stalin come uno che ha difeso il popolo dalle malefatte delle élites.

Per la bibliografia sul tema del potenziale democratizzante dei nuovi media mi trovo in grave imbarazzo. Dire che è imponente è un eufemismo e quindi, per provocare, sarei tentato di dare al lettore il seguente consiglio: vai su Google e fai una ricerca con la parola “e-democracy”. Ma non oso, perché correrei il rischio di essere linciato, visti i circa 504.000.000 di risultati (al 16/11/2022). Certo, potrei suggerire di restringere la ricerca a Google Scholar. I risultati si ridurrebbero a 42.800, e un qualche rischio di linciaggio resterebbe. Giustamente il lettore si aspetta, da una parte, di essere illuminato con una guida selettiva alla letteratura rilevante e, dall'altra, di conoscere le fonti cui ho attinto. Mi trovo comunque in imbarazzo, perché non so come selezionare. Per cui alla fine ho deciso di buttare giù, senza la pretesa di illuminare nessuno, una semplice lista dei saggi che mi hanno ispirato di più: Rheingold (1993), Aikens (1996), Rodotà (1997), Bryan, Tsagarousianou e Tambini (1998), Hague e Loader (1999), Becker e Slaton (2000), Bolognini (2001), Anttiroiko (2003), Hilbert (2009), Pautz (2010), Lee, Chang e Berry (2011), Lusoli (2014) e Duggan (2017).

Resta da dire qualcosa sul sistema politico di Libertalia, ma qui ho un imbarazzo di segno opposto, non essendoci praticamente niente che possa esserne considerato fonte. Ricorderò che di Libertalia parla Charles Johnson, in *The history of the pirates* (1728), come di una mitica repubblica fondata in terra d'Africa da certi tipacci che avevano dichiarato guerra a tutti i re del mondo. I quali tipacci vivevano pericolosamente abbordando navi, liberando schiavi e distribuendo i bottini su base egualitaria. Prendevano democraticamente tutte le decisioni e affidavano alla loro repubblica la missione di difendere la libertà. Mi sono appropriato del nome perché mi piace l'idea di un'utopia che è l'opposto di quella tetra, autoritaria, moralista, razzista, sessista, imperialista e schiavista di Thomas Moore. E anche perché i corsari sono tornati a essere eroi romantici in questi tempi di pirateria online contro i bastimenti capitalistici dei diritti di proprietà intellettuale.

Il sistema di e-democrazia di Libertalia, che ho presentato in questo capitolo, è sviluppato con maggiori dettagli in Screpanti (2013; 2020), dove mostro tra l'altro che è anche possibile escludere del tutto il partito dal controllo dei deputati. I principi ispiratori delle istituzioni democratiche di Libertalia li ho attinti dalla teoria della vera democrazia abbozzata da Marx in *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* (1976) e in *La guerra civile in Francia* (2008).

Per delle riletture di Marx come teorico della democrazia radicale rinvio a Rubel (1962), Draper (1974), Springborg (1984), Basso (2001) e Screpanti (2007a; 2007b). Ovviamente teorizzazioni di forme avanzate di democrazia sono state sviluppate anche da studiosi non marxisti, i più illuminanti dei quali sono stati per me Schmitter e Karl (1991),

Dahl (1998; 2006) e Held (2006). Infine, considerando che Machiavelli è stato un'importante fonte d'ispirazione di Marx, voglio ricordare Del Lucchese (2007), Del Lucchese, Frosini e Morfino (2015) e Morfino (2015, 2019), che propongono interpretazioni di Machiavelli come repubblicano radicale.

CAPITOLO 8

LAVORO LIBERO E ASSOCIATO

Nel capitolo precedente, dopo aver tratteggiato teoricamente i contorni della “vera democrazia”, ho gettato uno sguardo alle “democrazie realizzate” nella storia per sostenere la tesi che lo sono nello stesso senso in cui il socialismo sarebbe stato realizzato nel sistema economico dell’Unione Sovietica. In questo capitolo, per preparare la strada alla definizione del “vero socialismo” o “vero comunismo³⁸”, comincio con lo spiegare cos’è quello falso, cioè appunto il “socialismo realizzato”.

L’espressione fu usata all’epoca di Breznev per sostenere che l’Unione Sovietica aveva realizzato il socialismo teorizzato da Lenin (1965, 924). Il quale aveva così argomentato:

Nella prima fase della società comunista (comunemente chiamata socialismo), il ‘diritto borghese’ *non* è completamente abolito, ma solo in parte, soltanto nella misura in cui la rivoluzione economica è compiuta, cioè unicamente per quanto riguarda i mezzi di produzione. Il ‘diritto borghese’ riconosce la proprietà privata su questi ultimi a individui singoli. Il socialismo ne fa una proprietà *comune*. *In questa misura* – e soltanto in questa misura – il ‘diritto borghese’ è abolito. Ma esso sussiste nell’altra sua parte, sussiste quale regolatore (fattore determinante) della distribuzione dei prodotti e del lavoro fra i membri della società. ‘Chi non lavora non mangia’: questo principio socialista è *già* realizzato; ‘a uguale quantità di lavoro, uguale quantità di prodotti’: quest’altro principio socialista è anche esso *già* realizzato. Tuttavia ciò non è ancora il comunismo, non abolisce ancora il ‘diritto borghese’ che

³⁸ Uso i due termini come sinonimi. Oggi purtroppo, dati i turpi spettacoli offerti storicamente dai partiti comunisti orientali (con le dittature *sul* proletariato di tipo staliniano) e dai partiti socialisti occidentali (dal patriottismo dei socialisti francesi e tedeschi nella prima guerra mondiale fino alle svolte antioperaie di Mitterand e Craxi), entrambe le parole sono diventate parolacce. Non essendosene trovate altre per sostituirle, chi vuole parlare di un sistema post-capitalista deve continuare a ricorrere ad esse. Spesso lo si fa prendendo le distanze per mezzo di aggettivi qualificativi che ci portano a pronunciare amenità come “liberal socialismo” o “comunismo libertario”. Io altrove ho adottato quest’ultima espressione (Screpanti, 2007a), ma qui mi sento autorizzato a tralasciare l’aggettivo, sembrandomi pleonastico se riferito a Libertalia.

attribuisce a persone disuguali e per una quantità di lavoro disuguale (di fatto disuguale) una quantità uguale di prodotti.”

Dunque il socialismo sarebbe un sistema economico in cui la proprietà privata è abolita e il reddito è distribuito in base al lavoro erogato. Il comunismo invece – continua Lenin – sarebbe un sistema economico in cui “la distribuzione dei prodotti non renderà più necessario che la società razioni i prodotti a ciascuno: ciascuno sarà libero di attingere secondo i suoi bisogni” (ivi, 926).

La distinzione tra una fase socialista e una comunista è una sottile innovazione rispetto alla teoria di Marx³⁹. Il quale certo distingue la prima fase da una fase più elevata sulla base di criteri di distribuzione dei beni, però le chiama entrambe “comunismo”. Quindi ritiene che c’è un senso per cui le due fasi sono fundamentalmente uguali, cioè sostanzialmente “comunistiche”. Qual è questo senso? Lo capiamo dalla definizione proposta ne *La guerra civile in Francia* (1971a, 909, 912): nella sfera politica, “l’autogoverno dei produttori”; nella sfera economica, “lavoro libero e associato”.

Per Marx il nocciolo del comunismo risiede nel criterio di attribuzione del potere decisionale: è esercitato democraticamente dai produttori non dai loro padroni. Autogestione e vera democrazia assicurano l’autonomia degli individui. Per di più, portano a una trasformazione dei processi produttivi tale da consentire ai lavoratori di autorealizzarsi nell’attività creativa. Questa concezione possiamo definirla *comunismo eudemonico*, perché è improntata al principio della soddisfazione dei bisogni eudemonici (autonomia, creatività e socialità), oppure *comunismo della produzione*, perché attiene all’organizzazione dell’attività produttiva. E insisto: si applica sia alla prima fase del comunismo che a una più avanzata. Ora si può capire che il “socialismo realizzato” in Unione Sovietica era una boiata.

C’è poi una seconda concezione, che potremmo definire *comunismo edonico o della distribuzione*, che attiene alla soddisfazione dei bisogni edonici (benessere e sicurezza), e riguarda i criteri di allocazione e distribuzione dei beni. Marx definisce due criteri: a ciascuno secondo le sue capacità; a ciascuno secondo i suoi bisogni. Non è un approccio di tipo normativo. Marx si è sempre rifiutato di scrivere “ricette per l’osteria dell’avvenire”, cioè utopie eticamente fondate. È una questione di previsione scientifica. Se il potere decisionale è esercitato

³⁹ Marx aveva intenzione di scrivere un libro sul comunismo, ma non ha avuto il tempo di farlo. Le sue idee sul tema le ha avanzate in modo occasionale sotto lo stimolo di eventi politici diversi. Non formano un corpo teorico organico e completo, eppure risultano piuttosto coerenti.

democraticamente, verrà usato anche per aumentare il benessere della grande maggioranza dei cittadini. Il che vuol dire che verranno abolite tutte le forme di sfruttamento. “A ciascuno secondo le sue capacità” significa che “chi non lavora non mangia”, e quindi che sono azzerati tutti i redditi da plusvalore. Invece “a ciascuno secondo i suoi bisogni” significa che i desideri di tutti vengono soddisfatti indipendentemente dai contributi produttivi. In tal modo è abolita la povertà intesa come incapacità di soddisfare i desideri. Marx prefigura un’evoluzione temporale nell’applicazione dei due criteri distributivi, ritenendo che alla lunga prevarrà il secondo. È plausibile che storicamente le cose vadano così. Però è indubbio che i due criteri si possono applicare entrambi, in misure diverse, già nella prima fase. E ciò vuol dire che la distinzione in due fasi va letta solo come una descrizione schematica di un processo in cui il peso dei due criteri distributivi si evolve nel tempo.

Deve essere chiaro comunque che la definizione di comunismo basata sull’attribuzione del potere decisionale nella sfera produttiva è fondamentale, mentre la definizione basata sui criteri distributivi è secondaria e inessenziale. Marx (1971b, 962-3) è esplicito al riguardo:

era soprattutto sbagliato fare della cosiddetta *distribuzione* l’essenziale e porre su di essa l’accento principale [...] Il socialismo volgare ha preso dagli economisti borghesi (e, a sua volta, una parte della democrazia l’ha ripresa dal socialismo volgare) l’abitudine di considerare e trattare la distribuzione come indipendente dal modo di produzione, e perciò di rappresentare il socialismo come qualcosa che si muova principalmente sul perno della distribuzione.

Il comunismo è definito anche in termini di attribuzione dei diritti di proprietà. Per Marx il superamento del capitalismo presuppone “l’espropriazione degli espropriatori” e la trasformazione della proprietà privata dei mezzi di produzione in proprietà “comune”. Questa concezione è stata ripresa da Lenin e poi realizzata in modo deformato in Unione Sovietica con la proprietà statale, dando vita a un sistema che Lenin stesso ha definito “capitalismo di stato”. Marx è aspramente critico nei confronti della proprietà privata dei mezzi di produzione. Ma, seppur sostiene la nazionalizzazione di alcune industrie, non ritiene che il comunismo debba imporre la proprietà statale di tutti i mezzi di produzione: “che si possa costruire con l’assistenza dello stato una nuova società, come si costruisce una nuova ferrovia, è degno della fantasia di Lassalle” (Marx, 1971b, 968). Intanto è convinto che alla fine il comunismo porterà all’estinzione dello stato. E poi mostra di

apprezzare le cooperative operaie quali tentativi dei lavoratori di gestire la produzione autonomamente, senza bisogno di padroni di nessun tipo. Per questo non crede che abbia molto senso puntare tutto sull'intervento statale:

Il fatto che gli operai vogliono instaurare le condizioni della produzione collettiva su scala nazionale e, per cominciare, nel loro paese, significa soltanto che essi lavorano alla trasformazione delle attuali condizioni di produzione, e non ha niente in comune con la fondazione di società cooperative assistite dallo stato. Ma, per ciò che riguarda le odierne società cooperative, esse hanno valore *soltanto* in quanto sono creazioni operaie indipendenti non protette né dai governi né dai borghesi (Marx, 1971b, 969).

Probabilmente, quando rifiuta l'assistenza e la protezione dello stato, Marx ha in mente la proprietà statale delle cooperative. Infatti è così convinto che i mezzi di produzione delle imprese autogestite debbano essere di proprietà dei lavoratori, che talvolta parla di essi come dei "capitalisti di se stessi". Non solo, ma intravede un processo evolutivo in cui lo sviluppo di un settore cooperativo può contribuire al superamento del capitalismo anche attraverso "il sistema creditizio", quello stesso sistema che ha portato all'affermazione delle società per azioni:

Le fabbriche cooperative degli stessi operai sono, entro la vecchia forma, il primo segno di rottura della vecchia forma [...] L'antagonismo tra capitale e lavoro è abolito all'interno di esse, anche se dapprima soltanto nel senso che gli operai, come associazione, sono capitalisti di se stessi, cioè impiegano i mezzi di produzione per la valorizzazione del proprio lavoro. Queste fabbriche cooperative dimostrano come, a un certo grado di sviluppo delle forze produttive materiali e delle forme di produzione sociale ad esse corrispondenti, si forma e si sviluppa naturalmente da un modo di produzione un nuovo modo di produzione [...] Il sistema creditizio, come forma la base principale per la graduale trasformazione delle imprese private capitalistiche in società per azioni capitalistiche, così offre il mezzo per la graduale estensione delle imprese cooperative su scala più o meno nazionale (Marx, 1968, 522).

C'è un'altra idea importante in Marx riguardo al comunismo, e cioè che esso comporta l'abolizione dell'anarchia del mercato e la messa in atto di un controllo razionale della società sulla produzione. La citazione completa sulla definizione di "comunismo" che Marx (1971a, 909) propone ne *La guerra civile in Francia* recita:

Se delle associazioni cooperative unite devono regolare la produzione nazionale secondo un piano comune, prendendola così sotto il loro controllo e ponendo fine all'anarchia costante e alle convulsioni periodiche che sono la sorte inevitabile della produzione capitalistica; che cosa sarebbe questo o signori, se non comunismo, 'possibile' comunismo?

Dunque il comunismo sarebbe anche la realizzazione finale dell'autocoscienza dell'umanità nella forma della regolazione della produzione secondo un piano razionale. La concezione è stata molto apprezzata dai comunisti russi, che l'hanno tradotta in una prassi della pianificazione centralizzata. Così l'Unione Sovietica, facendone un caposaldo del "socialismo realizzato", si è incaricata di dimostrarne empiricamente l'erroneità.

Intanto è sbagliata l'idea secondo cui il mercato alloca le risorse in modo inefficiente a causa del fatto che le decisioni d'investimento e di produzione sono prese da imprenditori privati senza conoscere i bisogni e quindi le domande dei beni. Decidere sulla quantità di frigoriferi da produrre prima di conoscerne la domanda è inevitabile, anche in un sistema di pianificazione centralizzata, perché i frigoriferi non si producono su ordinazione. E quindi è naturale che si verifichino continuamente squilibri tra domanda e offerta. L'impresa che opera sul mercato risolve il problema innanzitutto con la gestione del magazzino, poi con l'adeguamento della produzione alla domanda nel breve periodo e infine con l'adeguamento degli impianti nel lungo periodo. A tal fine usa tutte le informazioni rilevanti, da quelle sui possibili gusti dei consumatori a quelle sulle qualità degli input offerti da vari fornitori fino a quelle sulla tecnologia. L'ufficio centrale del piano non ha a disposizione tutte le informazioni necessarie per adeguare l'offerta alla domanda e quindi non può riuscire a fare meglio che in un sistema con decisioni decentralizzate. In termini *microeconomici* il mercato è superiore all'ufficio del piano proprio perché è anarchico, cioè perché il decentramento delle decisioni consente di raccogliere e usare in modo abbastanza soddisfacente le informazioni microeconomiche.

Ma c'è un altro motivo per cui il mercato è superiore al piano centrale, ed è che la concorrenza fornisce gli incentivi e le sanzioni che favoriscono la produzione di nuova conoscenza. Gli incentivi sono costituiti dai guadagni prodotti dalle innovazioni; le sanzioni, dalle perdite causate dalla mancanza di dinamismo innovativo. Sia gli incentivi che le sanzioni coinvolgono le scelte e le attività degli individui e delle imprese. In un mercato più o meno concorrenziale molti soggetti sono indotti a elaborare le informazioni per produrre nuova conoscenza. Invece in un sistema di pianificazione centrale come quello sovietico

pochissimi ingegneri e scienziati lavoravano alla produzione di nuova conoscenza, per lo più in maxi-progetti concepiti dall'apparato militare-industriale. La stragrande maggioranza dei soggetti economici, lavoratori e manager, non aveva alcuno stimolo a innovare.

Si badi, il problema non risiede tanto nella distinzione tra proprietà privata e proprietà pubblica. Non credo che l'impresa pubblica sia necessariamente più inefficiente dell'impresa privata. Un'infinità di casi nel capitalismo occidentale sta a dimostrare che può essere vero il contrario. Molte imprese pubbliche che operano sul mercato ottengono le informazioni dagli utenti, dai consumatori, dai fornitori e dagli inventori e tendono a elaborarle per produrre innovazioni. Il vero problema sorge quando non vengono forniti incentivi a raccogliere e usare le informazioni in modo creativo. Il che accade quando il monopolio soffoca il processo di mercato e addormenta l'iniziativa, e quindi ancor più quando la proprietà statale e la pianificazione centralizzata danno vita a un mega-monopolio statale.

Magari ci fosse solo l'anarchia tra i "difetti" del mercato! Ne esistono in realtà altri che sono veramente tali. Uno che Marx aveva compreso bene è questo: che l'accumulazione del capitale in un sistema di mercato può causare grossi squilibri *macroeconomici*. Ciò perché l'incertezza e il conflitto distributivo tipici del capitalismo generano oscillazioni degli investimenti che possono spingere l'economia verso crisi profonde e depressioni prolungate. In questi casi solo un governo centralizzato dell'economia può risolvere il problema. E può farlo sia con le politiche industriali sia con le politiche fiscali e monetarie di management macroeconomico. Non è la programmazione centrale, ma è un sistema che funziona. Ha funzionato abbastanza bene nelle economie capitalistiche nel secondo dopoguerra, spingendo quelle più avanzate verso la piena occupazione.

Altri grossi problemi del decentramento produttivo Marx non li aveva intravisti, non essendo a conoscenza della teoria dei fallimenti del mercato sviluppata dal pensiero economico del '900. I beni pubblici, i beni comuni, i beni meritori, i monopoli naturali e vari tipi di esternalità negative, sono tutti fenomeni in cui il mercato fallisce irrimediabilmente. Solo il controllo collettivo della produzione può venire a capo di questi problemi in modo soddisfacente. L'esperienza storica nei paesi capitalistici occidentali, prima con la forte crescita delle nazionalizzazioni e delle partecipazioni statali negli anni '50-'70 e poi, in negativo, con le privatizzazioni dei decenni successivi, ha dimostrato che in tali casi il controllo statale della produzione funziona abbastanza bene e comunque meglio del mercato.

In questo capitolo affronto alcuni problemi di un sistema economico post-capitalista. Mi ispiro a varie idee marxiane sul comunismo, ma

tengo anche conto degli sviluppi teorici e degli apprendimenti pratici accumulatisi nell'ultimo secolo. Non ho intenzione di presentare una teoria normativa della giustizia economica, né credo sia possibile dedurre il comunismo da una filosofia della storia. L'approccio che seguo è quello di un'anticipazione condizionale, una previsione di "quello che ragionevolmente potrebbe essere". La domanda che mi pongo è: come verrebbe a configurarsi il sistema economico di una società post-capitalistica, assumendo che il cittadino tipico aspiri alla libertà, cioè a espandere le proprie opportunità di scelta e a costruire la propria autonomia? Né intendo gettare lo sguardo tanto lontano da intravedere il comunismo "finale", checché ciò voglia dire. Il sistema che prefiguro è realizzabile qui e ora. Le basi tecnologiche ci sono tutte, manca solo la rivoluzione politica. Libertalia nasce da tale rivoluzione. La ragione fondamentale della sua esistenza è quella di creare le condizioni per realizzare il "lavoro libero e associato".

Il comunismo della produzione, cioè l'autogestione nei processi produttivi, può realizzarsi nell'impresa cooperativa. Questa offre diversi vantaggi ai lavoratori. Innanzitutto offre la liberazione dal rapporto di lavoro subordinato e perciò l'autonomia decisionale, cosa che è resa possibile dal fatto che l'insieme delle opportunità di scelta aperte ai cooperatori nel processo produttivo è positivo. Può essere più o meno grande, ma è senz'altro superiore a quello aperto ai lavoratori in un'impresa capitalistica, che in sostanza è nullo. I soci di una cooperativa potranno usare la propria libertà per attuare certe forme di job design che consentono di rendere il lavoro il più gratificante e meno frustrante possibile. Inoltre cercheranno di stabilizzare il posto di lavoro, anche al costo di ottenere redditi piuttosto variabili. Nelle fasi di crisi, invece di licenziare i lavoratori, come tendono a fare le imprese capitalistiche, riducono il tempo di lavoro e il salario. Oltre a un salario sociale mensile, a fine anno i soci incamerano il reddito residuale, sicché accade che il reddito complessivo (salari + dividendi) nel corso di un ciclo economico di una decina d'anni risulta più alto di quello guadagnato dai dipendenti di un'impresa capitalistica. Peraltro il controllo operaio sulla produzione è migliore del controllo capitalistico anche nella gestione dei problemi posti dalle asimmetrie informative, sia quelle relative all'impegno dei lavoratori sia quelle che riguardano i manager.

Già ai tempi di Marx si era posto un problema: perché nella competizione tra imprese capitalistiche e cooperative queste ultime non risultano vincenti, se è vero quanto sostenuto da John Stuart Mill, e cioè che sono più efficienti e sono preferite dai lavoratori? La risposta data dalla ricerca scientifica è che i tassi di natalità delle cooperative sono molto più bassi di quelli delle imprese capitalistiche, e che ciò accade perché

le prime sono sistematicamente razionate nei mercati del credito. La ragione fondamentale di questo fallimento dell'evoluzione è che chi offre capitale vuole avere garanzie di controllo e/o di collaterale. Senonché nell'impresa cooperativa il capitale non può controllare il lavoro, mentre i lavoratori non sono in grado di offrire collateralità consistenti al momento della nascita dell'impresa. In Libertalia il problema è risolto con l'offerta di un'assistenza pubblica, sia organizzativa sia finanziaria. L'impresa cooperativa comunque è di proprietà dei soci. I creditori, pubblici o privati, hanno diritto a un rendimento fisso dei loro investimenti, ma non hanno voce in capitolo nella gestione della produzione.

Le imprese cooperative sono organizzazioni private che producono beni privati. Quindi scambiano merci nel mercato. La concorrenza di mercato sarebbe utile, come ho sostenuto sopra, perché fornirebbe incentivi all'uso efficiente delle informazioni e alla produzione delle innovazioni. Il problema è che la concorrenza perfetta non esiste. I mercati reali sono oligopolistici e favoriscono la costruzione di potere monopolistico da parte delle imprese più grandi. E più i mercati sono deregolamentati, più le loro regole somigliano a quelle della giungla, più funzionano in modo distorto, producendo fallimenti, inefficienze e sfruttamento. In Libertalia lo stato regola rigorosamente gli scambi combattendo ogni tipo di fallimento del mercato e cercando d'instaurare un regime più vicino possibile alla concorrenza perfetta. Inoltre il governo usa costantemente le politiche industriali per superare squilibri territoriali e settoriali della produzione, oltre che per indirizzare il progresso tecnico verso innovazioni socialmente utili. Opera anche con politiche di management macroeconomico finalizzate al raggiungimento della piena occupazione. Il management macroeconomico è stato teorizzato da Keynes e applicato nel secondo dopoguerra in tutti i paesi capitalistici avanzati, dove ha funzionato abbastanza bene nello smorzare l'intensità del ciclo degli affari. Dovrebbe funzionare ancora meglio in Libertalia, se non altro perché già la produzione autogestita nelle cooperative attenua le oscillazioni economiche e riduce gli effetti depressivi dell'incertezza. Comunque lo stato di Libertalia non ambisce a realizzare l'autocoscienza dell'umanità e non pratica la pianificazione industriale centralizzata, se non nella forma della pianificazione indicativa e parzialmente in quella negoziata. Però l'intervento statale nell'economia con le pratiche delle politiche sociali, fiscali, monetarie e industriali, oltre che nella gestione di un vasto settore produttivo di proprietà statale, se non raggiunge i livelli teratologici dell'Unione Sovietica, è così esteso che la tesi dell'estinzione dello stato come esito finale del comunismo sembra una boutade più che un'ingenuità.

E veniamo al comunismo della distribuzione, quello consistente nell'applicazione del criterio "a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo la sue capacità". Siccome l'approccio che seguo non è di tipo normativo, l'adozione di tale criterio non la motivo con nessun principio etico di giustizia, non mi occupo cioè di determinare il modo in cui i beni *devono* essere distribuiti. Molto più modestamente, un approccio descrittivo mi induce a individuare i beni che già oggi possono essere distribuiti in base al criterio comunista. Se l'obiettivo posto allo stato dalla volontà della maggioranza dei cittadini è quello di espandere le libertà, allora la sua costituzione prevederà una serie di diritti sociali: alla salute, all'istruzione, alla cultura, alla previdenza sociale, alla sicurezza, a condurre una vita dignitosa, a mantenere un sano rapporto con la natura, ad avere un lavoro soddisfacente. Gli organi dello stato sono obbligati a prendere provvedimenti per assicurare a tutti i cittadini il godimento di questi diritti, cioè a offrire le prestazioni necessarie per la loro fruizione. E siccome tali prestazioni devono essere accessibili a tutti, anche ai meno ricchi, allora verranno offerte gratis o a prezzo sussidiato. I beni in cui si concretizzano sono beni sociali, e sono godibili in condizioni di non escludibilità. È una categoria piuttosto vasta, che contiene i beni meritori, i beni pubblici e le risorse comuni. Come ho argomentato nel capitolo 3, in molti casi si tratta di beni necessari all'espansione e all'esercizio della libertà dei cittadini. Accade che, proprio a causa della non escludibilità, cioè dell'impossibilità di far pagare un prezzo di vendita, il mercato fallisca nella loro produzione, nessun soggetto privato avendo interesse a produrli. Allora lo stato interviene fornendoli pubblicamente e finanziandoli con le tasse. Siccome le tasse sono determinate in base al principio della capacità contributiva, tutti i beni sociali sono distribuiti secondo il criterio "a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo le sue capacità". Anzi, se la tassazione del reddito è progressiva, ciascuno contribuisce più che proporzionalmente rispetto alle proprie capacità.

Molto importante è il diritto alla cultura, cioè il diritto a godere di una vasta serie di beni immateriali prodotti dall'ingegno nell'arte, nella scienza e nella tecnologia. Anche in questo caso si verificano grossi fallimenti del mercato perché si tratta di beni pubblici o di beni comuni o di beni di club, tutti però resi meritori dall'esistenza di un diritto alla loro fruizione stabilito dalla costituzione. Uno dei più grossi fallimenti nel mondo contemporaneo è dovuto al fatto che la loro produzione è in gran parte controllata da imprese capitalistiche che la offrono al pubblico in condizioni di monopolio in forza delle legislazioni sui diritti di proprietà intellettuale. In Libertalia il diritto alla cultura è reso fruibile a prezzo nullo o basso in virtù di una legislazione che limita i

diritti di proprietà intellettuale e sfrutta al meglio le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, favorendo e sussidiando vari tipi di licenze copyleft. I creatori sono liberati dalla necessità di sottostare alle condizioni poste dalle imprese capitalistiche, e sono messi in grado di condurre una vita dignitosa con un reddito sicuro e molto tempo libero, così che possono dedicarsi all'attività creativa sotto l'impulso dei bisogni eudemonici, in particolare i bisogni di autorealizzazione e riconoscimento (che è un'articolazione del bisogno di socialità). In questa maniera aumentano le opportunità di scelta dei beni culturali: allentandosi i vincoli economici, tutti i cittadini ottengono un'espansione della libertà. Siccome i sussidi statali sono finanziati prevalentemente con la fiscalità generale, anche per questi beni si applica in gran parte il criterio distributivo comunista.

L'autogestione

Se la democrazia politica serve ad assicurare l'autonomia agli individui in quanto cittadini, quella industriale serve ad assicurargliela in quanto produttori. C'è un salto di qualità nella condizione dei lavoratori quando passano da un'impresa capitalistica a una cooperativa. Nella prima entrano con un *contratto di lavoro*, in forza del quale assumono un obbligo di obbedienza verso il datore di lavoro; nella seconda entrano con un *contratto di società*, in forza del quale le decisioni produttive sono prese democraticamente da tutti i soci-lavoratori. Inoltre, nella prima i lavoratori sono pagati con un salario e il datore di lavoro si appropria del reddito residuale; nella seconda tutto il reddito prodotto appartiene ai lavoratori.

La differenza qualitativa più importante riguarda l'attribuzione delle facoltà decisionali. Nell'impresa capitalistica le decisioni fondamentali vengono prese dal capitalista, che stabilisce gli scopi della produzione oltre alle norme e ai valori vigenti nell'impresa, ovviamente entro i limiti posti dalle leggi e le consuetudini. In particolare, decide cosa produrre, quali e quanti mezzi di produzione usare, come organizzare il processo produttivo, i tempi e i ritmi di lavoro, i controlli di qualità e di disciplina, quante volte al giorno i lavoratori possono andare a pisciare eccetera eccetera. Nell'impresa cooperativa tutte queste decisioni sono prese dai lavoratori. Dunque, in linea di principio, la loro autonomia è nulla nell'impresa capitalistica e positiva nell'impresa autogestita. Come nel caso della democrazia politica, bisogna distinguere anche qui tra un'autonomia *primaria*, che è quella di cui godono i soci nel prendere tutti insieme le decisioni

fondamentali, e un' autonomia *secondaria*, che è quella di cui può godere ogni singolo socio nello svolgimento della propria attività lavorativa. L' autogestione della produzione esalta entrambe le forme di autonomia.

Le cooperative dei lavoratori possono assumere diverse forme. Il tipo che descrivo qui è il modello ideale di Libertalia. È una cooperativa di lavoro in senso stretto, ed è controllata dai soci-lavoratori e solo da essi. Quindi, sebbene possa ricevere qualche aiuto statale al momento della fondazione, come vedremo più avanti, è indipendente dallo stato e da qualsiasi altro soggetto economico che non vi svolga attività lavorativa. Inoltre è un' impresa che non assume lavoratori salariati. Se non fosse indipendente da soggetti esterni dotati di potere, i suoi lavoratori non sarebbero autonomi e potrebbero essere sfruttati. Se assumesse lavoratori salariati, i soci potrebbero essere i loro sfruttatori e l' impresa cooperativa potrebbe trasformarsi in un' impresa capitalistica. Storicamente si sono verificati diversi casi di promiscuità tra proprietà capitalistica e proprietà dei lavoratori, specialmente in sistemi in cui questi ultimi sono ammessi alla compartecipazione agli utili ma non alle decisioni aziendali; e anche casi di promiscuità del controllo, ad esempio in sistemi in cui i lavoratori sono ammessi alla "codeterminazione" di alcune decisioni aziendali. Qui li ignoro tutti perché mi concentro sulle condizioni necessarie per realizzare una vera autogestione operaia della produzione, quindi sul tipo d' impresa in cui il controllo è interamente esercitato dai soci-lavoratori e solo da loro.

Dunque in Libertalia "impresa autogestita" coincide con "impresa cooperativa". In essa le decisioni produttive vengono prese dai lavoratori in base al principio "una testa = un voto" nel rispetto delle condizioni del teorema di May. Le decisioni fondamentali vengono prese direttamente dall' assemblea dei soci. Le altre vengono prese dal management, che è eletto dai soci-lavoratori e responsabile verso di essi. L' amministratore delegato è un mandatario e in quanto tale deve perseguire gli scopi posti dai suoi mandanti, pur essendo libero nella scelta dei mezzi. L' assemblea dei soci monitora l' operato dei manager e li licenzia quando non ne è soddisfatta.

Ci si può domandare: a cosa si riduce l' autonomia decisionale se l' impresa che opera nel mercato è sottoposta a forti vincoli economici e tecnologici? Se il mercato fosse perfettamente concorrenziale, l' impresa potrebbe fare solo una cosa: produrre la quantità che eguaglia il costo marginale al prezzo usando le tecniche migliori nel modo più efficiente. Dunque, in che senso l' assemblea dei soci può prendere decisioni autonome se l' insieme d' opportunità contiene una sola opzione di scelta?

Il fatto è che la concorrenza perfetta, quale teorizzata nei manuali di microeconomia neoclassici, non esiste⁴⁰. Nella realtà i prezzi dei beni industriali e dei servizi sono fissati dalle imprese applicando un ricarico lordo ai costi diretti in corrispondenza di un livello normale di utilizzazione degli impianti, con il ricarico che in qualche modo riflette il grado di monopolio. E siccome i costi diretti sono costanti entro una vasta gamma di utilizzazione degli impianti, i prezzi sono fissi, cioè non variano al variare della domanda.

Nel lungo periodo l'insieme d'opportunità dell'impresa è determinato dalla finanza disponibile, dalle caratteristiche merceologiche dei beni e dalla tecnologia, cioè l'insieme delle tecniche esistenti. Poiché non esistono mercati concorrenziali, non può accadere che in ogni istante la scelta tecnica di lungo periodo e la composizione della produzione siano determinate esclusivamente dai prezzi dei requisiti produttivi e dei beni producibili. Nella realtà accade che, data la tecnologia, le imprese hanno di fronte a sé una gamma di possibilità produttive tutte più o meno soddisfacenti. Quindi una certa libertà di scelta c'è.

Nel breve periodo la curva dei costi medi dipende dal costo del lavoro, oltre che dalla tecnica in uso. I soci di una cooperativa non sono pagati con salari, ma si appropriano dell'intero valore aggiunto che producono. Tuttavia normalmente accade che decidono di pagarsi un reddito fisso mensile, chiamiamolo "salario sociale", per poi spartirsi a fine anno l'utile netto. Il salario sociale funziona come se fosse un costo del lavoro per l'impresa cooperativa.

L'insieme d'opportunità nel breve periodo è delimitato dalla linea del prezzo del bene prodotto (che è orizzontale in condizioni di concorrenza oligopolistica) e dalla curva dei costi totali medi (vedi la

⁴⁰ Non esiste perché non può esistere. La concorrenza perfetta viene spesso definita sulla base delle seguenti condizioni: 1) in ogni mercato si vende una merce che è omogenea quale che sia l'impresa produttrice, 2) ci sono molti venditori e molti compratori e sono tutti così piccoli da non poter influenzare il prezzo, 3) tutti i compratori e i venditori hanno conoscenza perfetta delle qualità e dei prezzi dei beni, 4) c'è perfetta libertà d'entrata e di uscita in ogni industria, 5) non ci sono rendimenti crescenti di scala in nessuna impresa. Gli economisti che adottano questo tipo di teoria sono concordi nel ritenere che la concorrenza perfetta non esiste. In un modello più astratto, anzi più assurdo, per dimostrare l'esistenza dell'equilibrio concorrenziale si fa innanzitutto l'ipotesi dell'esistenza di un banditore che determina il vettore dei prezzi d'equilibrio in ogni istante attraverso una dinamica dei prezzi di disequilibrio che si svolge in tempo logico tra un istante e l'altro, cioè istantaneamente nel tempo "reale"; e poi l'ipotesi di un processo di scambio in cui i soggetti economici modificano continuamente le proprie decisioni di domanda e di offerta al cambiare dei prezzi di disequilibrio "osservati" senza mai effettuare scambi sulla base di quelle decisioni! In altri termini, si dimostra l'esistenza dell'equilibrio concorrenziale assumendo condizioni che non possono esistere.

figura 2 nel capitolo 3). L'area così delimitata è il luogo di tutte le scelte produttive tecnicamente accessibili. Ogni punto dell'area è una combinazione produttiva. Non si possono scegliere punti al disopra della linea del prezzo perché causerebbero perdite. Non punti al disotto della curva dei costi, perché sarebbero tecnicamente inaccessibili. Quest'area rappresenta l'insieme delle possibilità di scelta *ex ante* – *ex ante* rispetto alle decisioni. L'insieme d'opportunità è definito in termini puramente oggettivi, senza conoscere nulla della psicologia dei decisori: motivazioni, grado di razionalità, abilità di calcolo, se mirano a massimizzare i profitti o sono mossi da senso di responsabilità sociale o altro. Per questo *tutti* i punti nell'insieme d'opportunità costituiscono la libertà di scelta nella sfera produttiva. La quale in definitiva è vincolata dai prezzi degli input e degli output, dalla tecnica in uso e dal salario sociale. Siccome l'insieme è non vuoto, la possibilità di prendere decisioni autonome esiste.

I lavoratori possono decidere di organizzare il processo produttivo per guadagnare un reddito soddisfacente e per rendere il lavoro meno faticoso, meno frustrante, più autonomo, più creativo, oltre che per instaurare in fabbrica relazioni sociali cordiali. A tal fine possono far ricorso a vari tipi di job design, applicando la job characteristics theory.

Questa teoria, di cui ho già trattato nel capitolo 5, fu elaborata negli anni '60 e '70, forse in risposta al disagio espresso dagli operai in quell'epoca di lotte. Individua cinque caratteristiche del lavoro che contribuiscono ad alimentare la soddisfazione dei lavoratori: *autonomia*, misurata dal grado di discrezionalità con cui un lavoratore può svolgere i propri compiti; *varietà* delle mansioni, cioè l'insieme di abilità e competenze richieste in un certo lavoro; *identità* del compito, misurata dal grado in cui un lavoratore può identificare come propria creazione il manufatto che contribuisce a produrre; *rilevanza* del compito, cioè la capacità di un individuo d'influenzare con il proprio lavoro quello degli altri lavoratori; *feedback* lavorativo, riguardante le informazioni che un lavoratore riceve sull'efficacia del proprio lavoro. Si è scoperto che la soddisfazione nel lavoro aumenta all'aumentare del grado in cui queste caratteristiche sono presenti. Né è difficile capire perché, se si riconosce in esse un riferimento ai bisogni eudemonici fondamentali: autonomia, creatività e socialità. Si tenga presente comunque che questa è un'autonomia secondaria: non riguarda le decisioni fondamentali prese dall'assemblea dei soci o dal management, bensì le decisioni tecniche che vengono prese momento per momento nel processo lavorativo da ogni singolo lavoratore.

È plausibile che i tentativi di utilizzare la teoria delle job characteristics siano più diffusi nelle imprese cooperative che nelle imprese capitalistiche. Nelle prime l'autonomia decisionale dei lavoratori è più

ampia e genuina, se non altro perché quella secondaria esercitata nel processo lavorativo i lavoratori se la sono attribuita democraticamente da sé e non l'hanno ricevuta come concessione del padrone, cosicché la soddisfazione dei bisogni eudemonici non è frutto della falsa coscienza coltivata dagli uffici relazioni umane.

Molto sinteticamente, i principali metodi di job design sono:

- *Job rotation*, con cui il lavoratore viene fatto ruotare tra diversi compiti nel processo produttivo. In questo modo si espandono le sue abilità, le sue competenze, la sua capacità di valutare le proprie capacità, e aumentano di conseguenza l'impegno e la produttività.

- *Job enlargement*, con la quale il lavoratore acquista una certa autonomia nel decidere i ritmi del proprio lavoro, nel correggere i propri errori, nel prendersi cura delle macchine che gli sono affidate e nello scegliere come usarle. In questo modo, oltre ai vantaggi della job rotation, si ottengono quelli connessi a un aumento della responsabilità del lavoratore.

- *Job enrichment*, con cui si attribuisce al lavoratore la capacità di assegnarsi dei compiti autonomamente, espandendo le sue mansioni lungo la dimensione verticale dell'organizzazione. In pratica si riducono i controlli gerarchici incoraggiando l'autocontrollo. Tale tipo di job design va nella direzione del *balanced job complex*, una pratica con cui si affidano a ogni lavoratore incarichi di diversa complessità e responsabilità, da quelli più semplici e meccanici a quelli più difficili e importanti, in modo che tutti riescano a partecipare in qualche misura sia alla progettazione che all'esecuzione del lavoro.

Con questi metodi, tra le altre cose, si mettono i lavoratori in condizione di acquisire un'ampia visione d'insieme del processo produttivo, incrementando le loro informazioni e le loro conoscenze sul funzionamento dell'impresa, e quindi la capacità di controllare il management e i colleghi.

Le imprese cooperative offrono ai lavoratori diversi vantaggi. Innanzitutto assicurano una *maggior sicurezza del posto di lavoro*. Ciò perché le decisioni di licenziamento devono essere approvate dai soci o da un management responsabile verso di essi, ed è probabile che durante una crisi i lavoratori decidano di ridurre i salari e l'orario di lavoro invece che l'occupazione. A volte anche le imprese capitalistiche cercano di non licenziare durante le crisi. Lo fanno, per non perdere capitale umano, con la pratica del *labour hoarding*, del "tesoreggiamento" del lavoro altamente specializzato. Ma lo fanno molto meno delle imprese cooperative. E comunque sono condizionate dalla resistenza che gli operai oppongono alle riduzioni salariali.

In secondo luogo le imprese cooperative dovrebbero assicurare *redditi più alti* di quelle capitalistiche. Probabilmente i salari sono più bassi, ma i redditi dovrebbero essere più alti perché ai salari si

aggiungono i dividendi. I redditi dovrebbero essere anche più volatili, proprio a causa della resilienza delle imprese cooperative nell'affrontare il ciclo economico. Comunque c'è da aspettarsi che il reddito medio di un socio-lavoratore nel trend di un'oscillazione economica sia più alto di quello del dipendente di un'impresa capitalistica.

Queste valutazioni teoriche sono confermate dalla ricerca empirica, che ha dimostrato alcune cose interessanti. Innanzitutto il tasso di sopravvivenza delle imprese cooperative è più alto di quello delle imprese capitalistiche, seppur non di molto, così come è più alta la capacità di uscire indenni da una crisi. Il più alto tasso di sopravvivenza si spiega con la propensione dei lavoratori ad accettare riduzioni temporanee di paga nei periodi di crisi. Di conseguenza, in secondo luogo, i salari pagati nelle cooperative sono più volatili di quelli delle imprese capitalistiche, mentre l'occupazione è più stabile. In terzo luogo, sembra che i salari pagati nelle cooperative siano mediamente più bassi dei salari pagati nelle imprese capitalistiche. Il che accadrebbe appunto perché durante le crisi le cooperative preferiscono abbassare i salari piuttosto che l'occupazione. Tuttavia, tenendo conto della distribuzione dei dividendi, i redditi complessivi guadagnati dai membri delle cooperative sono più alti di quelli dei lavoratori salariati delle imprese capitalistiche, sebbene su quest'ultima proposizione non ci sia universale consenso. Infine la ricerca empirica ha portato alla luce il fatto che l'autogestione riduce la disuguaglianza di reddito nell'impresa, il rapporto tra paga più alta e paga più bassa essendo molto più piccolo nelle cooperative che nelle imprese capitalistiche.

Uno dei vantaggi più importanti che l'autogestione offre ai lavoratori consiste nella possibilità di soddisfare i bisogni eudemonici. E anche la tesi di un'elevata soddisfazione soggettiva nelle imprese cooperative è confermata dalla ricerca empirica. Questo vantaggio è inequivocabile e sostanziale se ci riferiamo all'autonomia primaria. Semplicemente, i soci di una cooperativa possono provare la soddisfazione di prendere le decisioni produttive fondamentali. Ma il vantaggio esiste anche nell'esercizio dell'autonomia secondaria, e quindi nella soddisfazione che un lavoratore può trarre dal proprio lavoro sia per l'autonomia stessa sia perché questa può essere usata per estrinsecare la creatività e favorire una socialità più umana.

Le asimmetrie informative nella cooperazione

Normalmente in una fabbrica ogni lavoratore lavora insieme ad altri, anche quando pratica la job rotation e simili. Nell'industria moderna

prevale la produzione di squadra, in cui il risultato dell'attività di un lavoratore dipende non solo dal suo impegno ma anche dall'impegno degli altri, senza che sia possibile misurare separatamente il contributo di ognuno. Perciò si pone il problema delle asimmetrie informative, tra le quali specialmente importanti sono quelle del tipo dell'azzardo morale. E il problema potrebbe essere tanto più serio quanto più il processo lavorativo fosse regolato sulla base di qualche forma di job design in cui il lavoratore è indotto a organizzare, pianificare, eseguire e controllare autonomamente il proprio lavoro.

Nella misura in cui un lavoro comporta comunque un po' di fatica, di frustrazione e di sacrificio, un lavoratore può esser indotto a ridurre il proprio impegno, a sottrarsi ai propri doveri, a fare il furbo, con conseguenze negative per tutti gli altri soci lavoratori: si riduce la produttività e quindi il reddito prodotto; inoltre può aumentare la fatica scaricata su altri lavoratori. Tra l'altro, la riduzione della produttività comporta che si innalza la curva dei costi e quindi che si restringe l'insieme d'opportunità. Il comportamento scorretto di un individuo riduce la libertà di tutti, compreso l'opportunista stesso, il quale però potrebbe trovarlo conveniente se comportasse una rilevante riduzione della sua fatica. Dopo tutto, la libertà di scelta è solo un insieme d'opportunità, mentre la riduzione della fatica è un'esperienza psico-fisica.

In un'impresa cooperativa questi problemi sono tenuti sotto controllo in virtù di cinque particolari effetti:

- I lavoratori in cooperativa sono propensi a impegnarsi, perché:
 - a. Si appropriano degli utili prodotti con il maggiore impegno (*effetto del pretendente residuale*);
 - b. Il clima di socievolezza che si instaura nell'impresa tende a incoraggiare comportamenti leali e corretti verso i compagni (*effetto di lealtà*);
 - c. Le opportunità di lavorare creativamente possono indurre ad aumentare l'impegno, anche affrontando maggiori fatiche (*effetto di autorealizzazione*).
- I lavoratori in cooperativa hanno una certa propensione a esercitare il controllo orizzontale, perché:
 - d. Il costo del controllo tra pari è piuttosto basso (*effetto dei bassi costi del monitoraggio*);
 - e. Nella misura in cui i contributi produttivi dei membri di una squadra sono inseparabili, lo scarico della fatica di ognuno si risolve in aumento della fatica di altri, i quali quindi hanno buoni motivi per esercitare il controllo (*effetto del contrasto della fatica scaricata*).

L'*effetto del pretendente residuale* merita un approfondimento. Riguarda non solo l'incentivo fornito dall'interesse personale ai profitti, ma anche quello fornito dal rischio di dover sostenere delle perdite e

andare incontro al fallimento. La letteratura sul free riding ha elaborato un argomento che sembrerebbe provarne l'inefficacia. L'effetto non esisterebbe in quanto l'individuo auto-interessato troverebbe conveniente evitare la propria fatica indipendentemente da ciò che fanno gli altri. Ciò perché solo lui usufruisce del beneficio della riduzione della fatica, mentre il calo dei profitti o l'aumento delle perdite causati dal suo minore impegno vanno ripartiti tra tutti i lavoratori, cosicché per lui la differenza tra benefici e costi individuali dell'opportunismo potrebbe essere positiva.

Questo argomento può essere ribattuto ipotizzando che i soci di una cooperativa siano dotati di una coscienza con le seguenti caratteristiche: 1) ognuno sa che il bene *collettivo* è massimizzato con il comportamento cooperativo e minimizzato con il comportamento opportunistico, 2) ognuno sa che tutti lo sanno, 3) ognuno ritiene che il proprio beneficio *individuale* aumenta con quello collettivo. Le prime due condizioni non sono difficili da giustificare. In molti modelli di teoria economica del comportamento, inclusa la teoria dei giochi, si assume che ogni individuo conosca la struttura delle relazioni economiche e sa che anche gli altri individui la conoscono. E l'assunzione sembra plausibile per molti tipi di interazioni di gruppo. Le due condizioni, comunque, non sono sufficienti per indurre il comportamento cooperativo di ognuno, perché l'individuo egoista non mira al bene collettivo e ha interesse a defezionare quale che sia il comportamento degli altri. La terza condizione quindi non è scontata, in quanto implica l'identificazione dell'interesse personale con l'interesse collettivo.

Si noti che l'individuo che si comporta in modo cooperativo avendo quel tipo di coscienza non è necessariamente un altruista. Infatti perseguendo l'interesse collettivo può contribuire a massimizzare il proprio bene personale. La scelta non-cooperativa, che dà l'impressione di massimizzare il beneficio individuale con il comportamento opportunistico sacrificando gli interessi degli altri è sbagliata innanzitutto perché è controproducente. Infatti porta a soluzioni in cui l'opportunismo di tutti causa la minimizzazione del beneficio di ognuno. Se la scelta è sbagliata quando tutti sono opportunisti, come accade ad esempio nel gioco del dilemma del prigioniero, allora l'opportunismo causa enormi svantaggi per la collettività e quindi grandi svantaggi per ognuno. Se invece si diffonde nella collettività la convinzione che il bene individuale aumenta con quello collettivo, il quale si consegue solo se tutti si comportano in modo corretto, allora in ognuno può formarsi l'aspettativa che tutti eviteranno l'opportunismo, e questa aspettativa tenderà ad autorealizzarsi.

Come si può formare tale tipo di coscienza sociale? È stato dimostrato empiricamente che, se il gioco del dilemma del prigioniero è

ripetuto e la sua fine è incerta, gli individui cercano di controllare l'opportunismo altrui attivando strategie reciprocanti del tipo "pan per focaccia", e nell'interazione sociale imparano a evitare il proprio. L'ipotesi della ripetizione del gioco e della fine incerta è importante in quanto esclude che l'individuo possa adottare una tattica "mordi e fuggi". Ed è realistica se applicata alle interazioni interne di un'impresa. La strategia reciprocante implica che ogni individuo reagisca in modo ostile a comportamenti opportunisti degli altri e in modo cooperativo a comportamenti corretti. L'opportunismo quindi verrà punito e alla lunga scoraggiato. In questo ragionamento la condizione (3) è sostituita da una condizione (3') che è empiricamente convalidata: quasi tutti gli individui tendono a reagire al comportamento degli altri in modo oggettivamente educativo, cioè premiando i colleghi corretti e punendo quelli scorretti. Come ho osservato nel capitolo 5, dalla ricerca empirica risulta che molti individui sono disposti anche a sostenere dei piccoli sacrifici temporanei per punire gli opportunisti. La qual cosa ha senso se tali piccoli sacrifici producono grossi benefici permanenti. In questa maniera la coscienza di cui sopra tenderà a emergere spontaneamente dall'interazione sociale come un connotato implicito nel comportamento individualista! Con il passare del tempo gli opportunisti pertinaci usciranno di scena, se non altro perché il "pan per focaccia" può non ridursi allo scappellotto e al biasimo, ma può arrivare fino a indurre il consiglio di fabbrica a decidere il loro licenziamento, cosicché in questa lotta per l'esistenza sopravvivrà solo il tipo d'individuo che ha assimilato la convinzione che gli altri cooperano se anche lui coopera. L'interesse personale di tal tipo d'individuo lo indurrà a comportarsi in modo da perseguire il bene collettivo. Alla fine, per i lavoratori che hanno capito e acquisito la lezione, la condizione (3') può essere rimpiazzata dalla (3).

In questo ragionamento rientrano anche considerazioni relative agli effetti *d* ed *e*, riguardanti il controllo orizzontale. Si potrebbe pensare che il monitoraggio tra pari sia inefficace in quanto il suo costo individuale sarebbe comunque più alto del guadagno individuale causato dal monitoraggio stesso (aumento degli utili diviso il numero dei lavoratori). Ma innanzitutto bisogna osservare che questa eventualità non è affatto scontata, poiché il costo del controllo tra pari è di norma piuttosto basso. Infatti ogni lavoratore, specialmente in presenza di pratiche di job rotation o job enlargement o job enrichment, conosce abbastanza bene le abilità e le competenze richieste per una certa mansione ed è facilmente in grado di valutare l'impegno dei compagni che gli lavorano accanto. Quindi ogni lavoratore che pensa di comportarsi in modo opportunistico sa di essere sotto osservazione da parte di un numero più o meno grande di colleghi e ci penserà due volte prima di farlo. Il

controllo tra pari funziona almeno in parte da dissuasore preventivo. In secondo luogo, e soprattutto, l'esercizio del controllo tra pari agisce proprio come pratica educativa del tipo "pan per focaccia". E molti individui sono disposti ad attivarlo per punire gli opportunisti, anche se dovessero sostenere qualche piccolo sacrificio netto temporaneo. La conseguenza è che, se molti si comportano così, i piccoli sacrifici temporanei saranno alla fine premiati da grandi benefici permanenti. Comunque il controllo tra pari non esclude l'esercizio del controllo gerarchico, sebbene lo riduca di molto, e anche tale esercizio funziona quale pratica educativa del tipo "pan per focaccia", essendo inteso come controllo esercitato collettivamente da tutti i lavoratori di cui il management è mandatario.

Si noti che questo tipo di coscienza sociale non coincide con l'effetto di lealtà, che presuppone una certa forma di altruismo e che comunque non va sottovalutato. Come ho argomentato nel capitolo 5, attraverso la socializzazione gli individui acquisiscono una predisposizione a cooperare, a partecipare all'azione collettiva normale, sempre che la società entro cui si coopera sia percepita quale "oggetto d'amore" e come fonte di benessere soggettivo. Ed è proprio ciò che si dovrebbe verificare in una cooperativa in cui è stato abolito l'antagonismo distributivo, l'assoggettamento del lavoratore al capitale, l'alienazione e l'estraniamento. Se i lavoratori sentono l'impresa come propria, tenderanno a organizzare il lavoro cercando di soddisfare i bisogni eudemonici e quindi cercheranno di attivare sia l'effetto di auto-realizzazione sia l'effetto di lealtà.

La ricerca empirica mostra che i comportamenti cooperativi e il controllo orizzontale sono pervasivi ed efficaci nelle imprese autogestite:

Dagli studi sulle vere cooperative di lavoro nel mondo risulta che l'opportunismo dei lavoratori non è un fenomeno importante; gli osservatori riferiscono che i lavoratori si controllano reciprocamente con successo nelle organizzazioni cooperative. Si suppone che la partecipazione alle decisioni, la divisione dei profitti e l'assenza di relazioni gerarchiche trasformano le relazioni di lavoro antagonistiche tipiche di molti luoghi di lavoro convenzionali in ambienti caratterizzati dalla capacità di risolvere i problemi cooperativamente. La pressione e la disciplina sociale esercitate con il controllo informale contribuiscono a instaurare equilibri caratterizzati da alto impegno lavorativo. In queste situazioni, il 'monitoraggio orizzontale' può in effetti essere tecnologicamente vantaggioso [...] Quando i lavoratori identificano il proprio sforzo con il successo organizzativo, il morale aumenta e induce a lavorare meglio e di più (Bonin, Jones e Putterman, 1993, 1303).

In conclusione, ci sono validi motivi per ritenere che in un'impresa cooperativa le asimmetrie informative nel processo lavorativo sono poche e poco dannose. Gli individui sono eterogenei, alcuni più egoisti, altri meno, ma pressoché tutti saranno indotti dall'uno o l'altro degli effetti *a-e* ad agire in modo che l'azzardo morale resti un fenomeno limitato.

Ho ripetutamente accennato al fatto che l'autogestione offre ai lavoratori il vantaggio di soddisfare i bisogni eudemonici. Un vantaggio del genere non è affatto ovvio, in quanto ci saranno dei limiti tecnici e merceologici alla misura in cui il lavoratore può decidere discrezionalmente le proprie attività nel processo lavorativo. Tuttavia è plausibile che tali limiti siano meno forti nell'impresa cooperativa che nell'impresa capitalistica. Vediamo di capire perché.

La maggiore o minore capacità di soddisfare i bisogni eudemonici dipende dall'estensione della libertà di scelta nella sfera produttiva, cioè dalla varietà dei modi in cui si può organizzare il processo produttivo. Ora, questa libertà è a disposizione dei soci nell'impresa cooperativa e a disposizione dei capitalisti in quella capitalistica. I lavoratori assunti con un contratto di lavoro subordinato sono tenuti all'obbedienza. Le decisioni produttive sono prese dai datori di lavoro e quindi la libertà di scelta dei lavoratori è in linea di principio nulla.

Dico "in linea di principio" perché l'autorità del capitalista è limitata da diversi fattori istituzionali, da leggi, consuetudini e clausole contrattuali. Inoltre, poiché in buona parte l'impegno lavorativo è imperfettamente osservabile e imperfettamente verificabile, i lavoratori dipendenti tenderanno a sottrarsi ai sacrifici imposti dall'obbligo di obbedienza. Lavorando con meno impegno, meno attenzione, meno dedizione, riducono un po' la fatica, lo stress, la frustrazione. E possono perfino essere motivati dalla soddisfazione di esercitare un po' di autonomia decisionale trasgredendo gli ordini, ovvero obbedendo a modo loro.

Un espediente usato dalle imprese per fronteggiare questo tipo di problema consiste in una combinazione di pratiche di job design con pratiche di gestione delle relazioni umane mirate a costruire motivazioni, partecipazione e impegno dei lavoratori. Il job design, che serve a ridurre la frustrazione dei lavoratori ampliandone e arricchendone le mansioni, comporta tuttavia un aumento della discrezionalità nell'esecuzione del lavoro e quindi, se i lavoratori non sono motivati a impegnarsi, può spingerli ad aumentare la propria resistenza piuttosto che a ridurla. Ecco perché è necessario pagare gli ideologi dell'azienda per convincere i lavoratori a sposarne la missione. Nella misura in cui queste pratiche hanno successo, si verifica un aumento della produttività, ma anche un aumento dei costi sostenuti per pagare

gli addetti al controllo e alle relazioni umane.

Si può immaginare una situazione in cui il capitalista prende le decisioni fondamentali di lungo periodo, quelle riguardanti cosa produrre, quanto investire, quali tecniche usare eccetera, cosicché i lavoratori sono comunque deprivati dell'autonomia primaria, ma poi concede ai lavoratori una certa libertà sul breve periodo, cioè su come produrre, in modo che possano ottenere almeno un po' di autonomia secondaria. È ciò che si cerca di fare con la *codeterminazione*. Ora, poniamo che l'impresa capitalistica conceda ai lavoratori la possibilità di autogestire tutte le scelte su *come* produrre, cioè che metta a loro disposizione l'intero insieme d'opportunità di breve periodo. È un caso molto improbabile, ma concediamolo per amore di discussione. Allora ci si può domandare: se la stessa tecnica fosse usata in due imprese, una cooperativa e una codeterminata, perché la seconda non dovrebbe offrire ai lavoratori la stessa capacità di soddisfare i bisogni eudemonici che gli offre la prima? Certo, nella seconda i lavoratori non godono dell'autonomia primaria ma, sempre per amor di discussione, ignoriamo questo problema.

Il fatto è che, pur con la stessa tecnica (e la stessa forma di mercato) è difficile che l'insieme d'opportunità sia lo stesso nelle due imprese. Per capirlo, facciamo un confronto tra gli insiemi d'opportunità di un'impresa codeterminata e una cooperativa che vendono lo stesso tipo di merce allo stesso prezzo e pagano le materie prime agli stessi prezzi. I due insiemi d'opportunità di breve periodo differiranno per la curva dei costi totali medi, la cui posizione dipenderà: 1) dal costo del lavoro; 2) dai costi di organizzazione del processo produttivo, in particolare quelli di gestione delle asimmetrie informative. Vediamo meglio di che si tratta.

1) Normalmente i soci di una cooperativa decidono di pagarsi mensilmente un "salario sociale" fisso che, dal punto di vista contabile, può essere assimilato a un costo del lavoro. È probabile che abbiano in mente un salario sociale di riserva, al di sotto del quale preferirebbero andare a lavorare in un'impresa capitalistica. È plausibile che il salario di riserva sia inferiore al salario effettivo pagato dalle imprese capitalistiche, e per tre motivi. Innanzitutto il socio di una cooperativa gode di un *premio dell'eudemonia*, cioè del vantaggio psicologico di stare nell'impresa in condizioni di autonomia primaria invece che sotto il comando di un capitalista⁴¹. In secondo luogo il socio di una

⁴¹ Il premio dell'eudemonia include anche l'autonomia secondaria. Tuttavia, nell'esercizio che sto facendo ora questa parte del premio non va presa in considerazione, visto che ho ipotizzato un capitalista capace di assegnare ai lavoratori piena libertà delle scelte produttive nel breve periodo.

cooperativa gode di un *premio della profittabilità*, cioè del vantaggio psicologico di aspettarsi una quota degli utili a fine anno. Infine gode di un *premio della sicurezza*, cioè del vantaggio psicologico di aspettarsi un minor rischio di perdita del posto di lavoro per licenziamento o per fallimento dell'impresa. Il salario sociale effettivo sarà superiore al salario sociale di riserva, ed è probabile che sia inferiore al salario pagato dalle imprese capitalistiche. Sicuramente è così se consideriamo il salario mensile medio sull'arco temporale di un'oscillazione economica, visto che le imprese cooperative affrontano le crisi abbassando i salari invece che l'occupazione. Perciò, il più basso costo del lavoro contribuisce a determinare un insieme d'opportunità di breve periodo più ampio nelle imprese cooperative che in quelle capitalistiche, anche se le seconde applicano la codeterminazione.

2) D'altra parte, passando ora a considerare i bisogni edonici, siccome in un'impresa codeterminata i vantaggi economici di un maggior impegno nel lavoro vanno al capitalista e non ai lavoratori, questi non hanno valide motivazioni economiche per dare il meglio di sé. Semmai hanno motivazioni per dare il meno possibile, vista la conflittualità che è tipica della struttura sociale di una impresa capitalistica. Possono quindi essere indotti a usare le informazioni asimmetriche per praticare comunque una qualche forma di resistenza. La resistenza operaia riduce la produttività del lavoro e innalza la curva dei costi, restringendo l'area delle scelte. Per affrontare questo problema l'impresa pratica il monitoraggio, e attiva una gerarchia di capireparto, controllori, cronometristi che cercano di verificare ciò che per sua natura non è perfettamente verificabile, cioè l'impegno dei lavoratori. Il monitoraggio riesce ad accrescere un po' la produttività del lavoro, ma ha il difetto di essere costoso. Perciò l'impresa deve continuamente bilanciare l'aumento di produttività procurato dal controllo con l'aumento del costo del controllo. Né può contare sul controllo tra pari, visto che in un contesto sociale conflittuale i lavoratori tendono a solidarizzare con i colleghi scansafatiche piuttosto che a redarguirli. Comunque, con un buon bilanciamento le imprese capitalistiche riescono ad abbassare un po' la curva dei costi, ma non quanto possono farlo le imprese cooperative, visto che in queste c'è meno resistenza operaia e più controllo tra pari.

In conclusione, se facciamo un confronto tra l'insieme d'opportunità di breve periodo di un'impresa capitalistica e una cooperativa, capiamo che quello della prima è più piccolo. Infatti, da una parte deve pagare salari più alti, dall'altra deve sostenere costi più alti per motivare e controllare i lavoratori. Anche se pratica la codeterminazione, l'impresa capitalistica non può offrire ai lavoratori la stessa libertà che gli offre una cooperativa.

In questo esercizio ho assunto che le tecniche adottate nei due tipi

d'impresa siano le stesse. Ma è difficile che ciò accada. Credo non si possa dire con certezza nulla di generale sulle differenze riguardanti le tecniche. Comunque si può ritenere che i lavoratori di una cooperativa, nella misura in cui sono i proprietari dei mezzi di produzione, tendano a usarli in modo più parsimonioso e scrupoloso di quanto farebbero se ne fossero appendici, con conseguente riduzione del logoramento delle macchine e dell'ammortamento. Inoltre è probabile che le imprese capitalistiche, almeno quelle più grandi, investano in tecniche ad alta intensità di capitale – dalla catena di montaggio alla Robotic Process Automation – che consentano anche di ridurre gli effetti dell'informazione nascosta dei lavoratori. Infine, siccome il tasso di ricambio della manodopera è più basso nelle imprese cooperative che nelle imprese capitalistiche, il costo del training sul lavoro, che è un costo fisso, sarà anch'esso più basso. Si aggiunga il fatto che, rispetto ai lavoratori di un'impresa capitalistica, quelli di una cooperativa avranno maggiori stimoli a introdurre micro-innovazioni produttive, visto che sono loro ad appropriarsi dei vantaggi; così come avranno più incentivi a trasmettere le proprie conoscenze ai colleghi. Per tutti questi motivi, probabilmente la curva dei costi medi di breve periodo dell'impresa cooperativa è più bassa di quella dell'impresa capitalistica anche indipendentemente dalle differenze nel costo del lavoro e del controllo.

Restano da aggiungere alcune considerazioni sul problema del controllo dei manager. In un'impresa capitalistica questi – che avrebbero tra gli altri il compito di controllare i lavoratori per limitarne l'opportunismo – possono essere a loro volta agenti opportunisti, visto che operano come mandatari degli azionisti e che posseggono informazioni sull'impresa di cui i creditori e gli azionisti stessi sono per lo più privi. Sfruttando le proprie informazioni nascoste e il proprio azzardo morale, i manager possono perseguire vantaggi personali che si risolvono in perdite per i loro mandanti. I manager devono quindi essere controllati a loro volta. Nell'impresa capitalistica dovrebbero esserlo dall'assemblea degli azionisti, ma è difficile che i soci di un'impresa, specialmente una grande impresa con azionariato disperso, abbiano tutte le informazioni necessarie per controllare efficacemente i manager. E ciò semplicemente per il motivo che sono soggetti esterni all'impresa stessa. Il problema si è tentato di risolverlo con vari espedienti, i più importanti dei quali sono i seguenti due: fornire ai manager incentivi per massimizzare il valore dell'impresa, come stock option e simili; esporli alle scalate di speculatori finanziari nel caso in cui non massimizzino il valore dell'impresa. Entrambi questi metodi si sono rivelati un po' difettosi, in quanto inducono comportamenti imprenditoriali condizionati dalla necessità di ottenere buoni risultati economici nel breve periodo trascurando gli orizzonti di lungo periodo. Più efficace

si è rivelato un sistema di controllo che era in voga in Germania e in Giappone nel secolo scorso, cioè: esporre i manager al controllo delle banche che posseggono pacchetti di controllo delle azioni delle grandi imprese e che hanno voce in capitolo nel finanziamento dei loro investimenti. I dirigenti delle banche sono in grado di raccogliere informazioni rilevanti sul comportamento dei manager e quindi dovrebbero avere una capacità di controllo più elevata delle masse di piccoli azionisti. Questo metodo però è caduto parzialmente in disuso a partire dagli anni '90 sotto la marea travolgente del capitalismo finanziario affermatosi in seguito alla globalizzazione neoliberista.

Il problema del controllo dei manager si presenta in forma attenuata nelle imprese autogestite. E ciò per il semplice motivo che i mandanti dei manager sono i lavoratori, soggetti interni all'impresa, soggetti che, in presenza di varie pratiche di job design, detengono sull'impresa stessa più informazioni di quante ne possa detenere un azionista esterno o un hedge fund o una banca. Quindi per risolvere il problema dell'opportunismo dei manager l'impresa cooperativa è meglio attrezzata della grande impresa capitalistica.

Alcuni studiosi hanno cercato di contrastare questa valutazione agitando lo spauracchio dei "costi della democrazia". Sostengono che è tanto meno costoso e tanto più efficiente prendere decisioni quanto più basso è il numero dei decisori. Quindi quasi per definizione un'impresa controllata da manager funzionerebbe meglio di una autogestita. In un'impresa capitalistica il management è eletto dall'assemblea degli azionisti con mandati molto ampi, in pratica con una completa libertà d'azione. Tipicamente l'assemblea degli azionisti si riunisce una volta l'anno e rinnova gli incarichi manageriali molto più raramente che di anno in anno. Quindi il management ha una reale capacità decisionale ed è in grado di effettuare scelte rapidamente ed efficientemente. Queste osservazioni ovviamente non risolvono il problema dell'opportunismo dei manager, ma sembrerebbero minare la convinzione che il problema stesso possa essere risolto da un'assemblea di lavoratori.

I costi della democrazia in una cooperativa deriverebbero principalmente dall'eterogeneità dei soci, cioè dal fatto che lavoratori diversi possono avere obiettivi e interessi diversi, cosicché le decisioni delle assemblee sarebbero continuamente intralciate da liti tra soci e potrebbero risolversi in scelte non ottimali dal punto di vista dell'impresa.

Una fonte di eterogeneità è costituita dalla diversità di mansioni e qualifiche. Tale eterogeneità rende più probabile il conflitto decisionale nelle assemblee dei soci. Comunque a me sembra che siamo in presenza di un'esagerazione, se non altro perché i soci di una cooperativa, per quanto eterogenei, hanno tutti in comune un interesse di fondo al successo dell'impresa e al controllo dei manager. Per di più una

cooperativa che pratica qualche forma di job design tende ad arricchire le mansioni e le qualifiche dei soci e quindi a ridurre l'eterogeneità.

Inoltre bisogna rilevare che una fonte di conflitto tra categorie di lavoratori, soprattutto tra colletti bianchi e colletti blu, è di carattere culturale ed è connessa alle differenze di status. A questo aspetto del problema si può ovviare riformando il sistema educativo in modo tale da evitare che le differenze di qualifiche siano valutate come differenze di prestigio. In ogni caso è più facile ovviarvi entro una cultura basata sulla solidarietà che entro una cultura basata sul careerismo e la ricerca del potere.

Ad ogni modo, la principale fonte di eterogeneità tra i lavoratori è il conflitto distributivo. Data la struttura di produzione di squadra, e quindi l'impossibilità di misurare separatamente la produttività di ogni singolo lavoratore, i differenziali di paghe (tra soci vecchi e giovani, tra lavoratori più o meno specializzati, tra lavoratori, funzionari, quadri e manager) saranno decisi con criteri abbastanza arbitrari. Siccome sono decisi dai soci, è plausibile che sorgano motivi di conflitto. Tuttavia, è empiricamente accertato che i differenziali salariali entro una cooperativa sono molto ridotti in confronto a quelli che si danno in un'impresa capitalistica, se non altro perché nella prima ci sono meno controllori gerarchici.

È vero però che possono sorgere problemi d'incentivi per la mano d'opera altamente qualificata. È possibile che i lavoratori super-specializzati non gradiscano l'egualitarismo distributivo. Il che da una parte può contribuire ad alzare i costi della democrazia e dall'altra può spingere quei lavoratori ad abbandonare l'impresa in cerca di lidi migliori.

Peraltro, un problema delle cooperative nel controllo dei manager riguarda le loro paghe. Se sono molto alte i soci possono considerarsi sfruttati. Quindi tenderebbero a tenerle piuttosto basse, e comunque non così alte come quelle dei manager delle grandi imprese capitalistiche, e certo non possono attribuire ai manager stock option o altre forme d'incentivazione commisurate al valore delle azioni dell'impresa. Quindi si potrebbe verificare una tendenza alla selezione avversa per i manager delle cooperative, i migliori venendo attratti dalle grandi imprese capitalistiche. Tuttavia è verificato empiricamente che questo non è un problema serio. Accade che i manager (soprattutto quelli delle cooperative) si formano prevalentemente all'interno e hanno quindi migliori competenze dei manager assunti nel mercato. È vero che un manager formato all'interno può poi andarsene se è attratto da offerte di paga migliori, ma anche questo è un fenomeno piuttosto raro. Ciò perché i manager formati all'interno hanno effettuato investimenti specifici nell'impresa che amministrano e non sempre e non facilmente possono utilizzare all'esterno le competenze così acquisite.

L'equità distributiva è considerata un bene meritorio dalla maggioranza dei lavoratori. Quindi è un bene sociale esposto all'opportunismo dei singoli, in questo caso alle azioni mosse dalle aspirazioni all'arricchimento dei lavoratori altamente qualificati e dei manager. Ora, proprio perché l'equità distributiva è un bene meritorio, il problema della determinazione dei differenziali di paga può essere affrontato al meglio dall'intervento di un'autorità pubblica. In Libertalia è risolto nel seguente modo. Il parlamento ha approvato un *codice di responsabilità sociale delle imprese*, nel quale sono stabiliti criteri per le politiche ambientali, comunitarie (rispetto agli effetti prodotti sulle comunità locali) e distributive. Per quest'ultimo problema si prevede che le paghe siano commisurate agli anni di scolarizzazione richiesti per ogni mansione, compresa la funzione manageriale, con un margine di variabilità di +100% e -50%. Il margine è usato per aggiustare differenziali di rischiosità, responsabilità, faticosità, logoramento, anzianità. Nelle imprese pubbliche il codice vale come norma tassativa. Per quelle private è solo una raccomandazione. Però le imprese private vengono escluse da ogni forma di sussidio statale se non sono riconosciute socialmente responsabili, cioè se non applicano il codice stesso. Può accadere che nella maggior parte delle imprese capitalistiche, in cui le paghe sono decise dai manager, il codice non venga applicato. In quelle cooperative invece, data la preferenza dei soci per una bassa disuguaglianza, si tende ad applicarlo, tanto più in quanto il riferimento a un'autorità democratica esterna consente di non far percepire l'arbitrarietà dei criteri distributivi e l'antagonismo degli interessi. In questa maniera si riesce a ridurre di molto le dispute interne e quindi i costi della democrazia.

Una conseguenza potrebbe essere che si accentuano le disuguaglianze di reddito tra imprese capitalistiche e imprese cooperative, almeno riguardo alle paghe dei lavoratori superspecializzati e dei manager, il che rafforzerebbe la selezione avversa. Ma questo problema potrebbe essere gradualmente risolto dalla concorrenza. Le imprese che non applicano il codice di responsabilità risulterebbero alla lunga svantaggiate perché pagando stipendi più alti avranno costi più alti, mentre non potranno usufruire degli incentivi statali. Perciò ci si dovrebbe aspettare una tendenza al livellamento dei differenziali di paga tra imprese e quindi una riduzione della selezione avversa.

Il finanziamento delle cooperative

Secondo John Stuart Mill le imprese cooperative alla lunga avrebbero spiazzato le imprese capitalistiche espellendole definitivamente dal

mercato, e per due ragioni: perché sono più efficienti e perché i lavoratori preferiscono lavorare nelle prime piuttosto che nelle seconde. Karl Marx – che pure apprezzava le cooperative, considerandole come tentativi messi in atto autonomamente dagli operai per realizzare un sistema di “lavoro libero e associato” – era invece piuttosto scettico sulla possibilità di giungere a tale sistema attraverso un processo evolutivo svolgentesi entro il sistema capitalistico. Non credeva che le imprese cooperative avrebbero avuto successo in forza di un meccanismo di selezione “naturale”. Ebbene sembrerebbe che la storia stia dando ragione a Marx. Finora la previsione di Mill non si è avverata e non pare si stia avverando. Eppure la ricerca empirica mostra che entrambe le ragioni da lui indicate sono valide. Dunque ci dovrebbero essere altre ragioni, che però non si sono verificate.

La realizzazione della previsione di Mill implica che o il tasso di natalità delle imprese cooperative sia più alto di quello delle imprese capitalistiche o il tasso di mortalità sia più basso, o entrambe le cose. Siccome è accertato che il tasso di sopravvivenza delle prime è più alto, il fallimento del processo evolutivo deve dipendere dal fatto che il *tasso di natalità* delle cooperative è parecchio più basso di quello delle imprese capitalistiche.

Come si spiega questo fatto? Diversi studiosi hanno individuato la *ragione fondamentale* dell'insuccesso del movimento cooperativo nell'esistenza di uno strutturale *razionamento del credito*. Semplicemente, accade che in un sistema capitalistico le imprese cooperative hanno difficoltà a reperire capitale.

La nascita di una nuova impresa presuppone un progetto d'investimento che prometta un flusso di redditi elevati seppur rischiosi e la disponibilità di capitale per finanziarlo. Il nuovo imprenditore deve essere pronto ad affrontare i rischi dell'impresa, inclusi quelli del fallimento, ma può non possedere tutto il capitale. Quindi domanderà finanza al mercato o alle banche. I finanziatori possono essere disposti a offrirla, se hanno delle garanzie. La principale delle quali, di solito, è il diritto di esercitare un certo controllo sull'uso del capitale, ovvero il diritto di esautorare l'imprenditore dalla direzione d'impresa se si comporta in modo scorretto o inefficiente. In altri termini, il capitale di rischio tende ad assicurarsi investendo nella forma di partecipazione azionaria. Alternativamente, i finanziatori possono offrire credito sotto forma di acquisto di obbligazioni a reddito fisso e senza diritto di controllo. Ma per farlo richiedono come garanzia l'esistenza di un consistente capitale netto già versato, possibilmente da proprietari affidabili.

Queste condizioni sono carenti per un collettivo di operai che voglia mettersi in cooperativa. In un'economia capitalistica i lavoratori salariati guadagnano redditi piuttosto bassi e quindi fanno pochi risparmi.

Quei pochi che fanno evitano d'investirli tutti in attività poco diversificate e molto rischiose. Per lo più li tengono in banca come riserve liquide precauzionali, oppure li mettono in un fondo pensione o in un fondo d'investimento. Quando decidono di costituirsi in cooperativa, magari sono disposti a rischiare parte dei propri risparmi investendoli nella nuova impresa, ma difficilmente ne hanno a disposizione in quantità sufficiente. Devono quindi chiedere soldi a finanziatori esterni.

La questione cruciale è: perché questi dovrebbero offrirli? Siccome l'impresa costituenda è una cooperativa, i finanziatori non possono acquisire diritti di proprietà e di controllo su di essa. Allora chi li garantirà da un cattivo uso del loro finanziamento? Anche se il capitale fosse investito nella forma di quasi-azioni che promettono la partecipazione agli utili, non potrebbe comunque assegnare un diritto di controllo sugli imprenditori-lavoratori. Quindi chi rassicura gli investitori finanziari sulla correttezza dei soci nella produzione degli utili e nella distribuzione dei dividendi – ad esempio sul fatto che non si paghino salari sociali così alti da annullare i profitti? È vero che anche i piccoli azionisti di una grande impresa sono nell'impossibilità di controllarne i manager, ed è vero che in questo tipo di impresa l'opportunismo dei manager può costituire un problema. Tuttavia, come ho già osservato, una difficoltà del genere può essere affrontata offrendo ai manager incentivi, tipo stock option, per indurli alla massimizzazione del valore dell'impresa, e comunque c'è sempre la possibilità che una certa disciplina, per quanto imperfetta, sia esercitata dai mercati della proprietà. Questi espedienti non sono possibili per le imprese cooperative.

Per andare al nocciolo della questione, il punto è che *il capitale può essere fatto oggetto di diritti di proprietà, i lavoratori no*. Il controllo sui lavoratori in un'impresa capitalistica è assicurato dal contratto di lavoro che obbliga i dipendenti all'obbedienza. Ma questo è proprio il tipo di istituzione contro cui si ribellano i lavoratori che si costituiscono in cooperativa. Perciò i finanziatori che sarebbero disposti a fornire capitale di rischio in cambio di diritti di proprietà su una società controllata dagli azionisti, non saranno disposti a fornirlo a un'impresa che non può assicurargli nessun controllo in quanto è proprietà dei lavoratori.

Dunque il capitale esterno può essere domandato da una cooperativa solo sotto forma di credito, il che apre quello che Jaroslav Vaněk ha chiamato "il dilemma del collaterale". Perché un finanziatore dovrebbe offrire credito a una cooperativa di produzione? Che garanzia ha che gli interessi sul credito verranno pagati e i fondi anticipati verranno rimborsati? Normalmente il capitale netto di una nuova cooperativa è piuttosto basso, visto che non ci sono azionisti esterni, e quindi fornisce un basso collaterale a garanzia del credito. Inoltre, siccome nessun capitalista di rischio ha investito nell'impresa, i possibili creditori non hanno una

valutazione di convenienza indipendente da quella dei soci fondatori. Quindi sarà molto difficile trovare finanziatori, e quei pochi che si trovano tenderanno a chiedere un rendimento piuttosto alto, tanto più alto quanto più basso è il capitale versato dai soci.

Non solo, ma questa condizione di razionamento del credito tende naturalmente ad aggravarsi attraverso un meccanismo di autorealizzazione delle aspettative. A causa dei rischi e delle difficoltà finanziarie i lavoratori salariati che hanno un posto di lavoro relativamente sicuro difficilmente pensano a mettersi in cooperativa. Esitano con le *start up innovative*, a meno che non abbiano sotto mano un progetto d'investimento altamente redditizio, diciamo, un'innovazione che promette molto. Possono farci un pensiero invece con le *start up difensive*, cioè quando si ritrovano disoccupati a causa di una crisi o quando rischiano di finire disoccupati per fallimento dell'impresa in cui lavorano, perché per evitare la prospettiva della miseria nera possono essere pronti ad affrontare qualche rischio in più con i propri risparmi. Quindi, nella maggior parte dei casi, la stessa costituzione dei lavoratori in cooperativa è segno di difficoltà economiche e di elevato rischio, e questo fatto non può che aggravare il razionamento del credito.

Oltre alla ragione fondamentale dello svantaggio evolutivo delle cooperative, ci sono altre due ragioni che potremmo considerare *secondarie*. La prima consiste nell'*uso capitalistico dei risparmi operai*. Non solo accade che i lavoratori salariati riescono con grandi difficoltà ad accedere al risparmio necessario per acquisire il controllo delle proprie condizioni di lavoro; accade anche che il capitale riesce invece molto bene ad accedere al risparmio dei lavoratori senza assegnar loro diritti di controllo. È vero che il risparmio di ogni singolo lavoratore è piuttosto basso, ma è altrettanto vero che quello dell'intera classe operaia è di grandezza rilevante. E i capitalisti possono avvalersi di una serie di sistemi per venirne in possesso.

Innanzitutto c'è il *sistema bancario*. Le banche raccolgono i risparmi dei lavoratori offrendo loro attività piuttosto sicure e molto liquide, depositi in conto corrente, depositi a risparmio, certificati di credito. Poi prestano fondi alle imprese capitalistiche ottenendo rendimenti più elevati di quelli che offrono ai depositanti. Possono essere acquisti di obbligazioni o concessioni di fidi bancari, quindi investimenti senza acquisizione di diritti di proprietà. Oppure possono essere acquisti di azioni. In ogni caso accade che i diritti di proprietà ottenuti con l'investimento indiretto dei risparmi dei lavoratori non vengono attribuiti ai lavoratori stessi.

In secondo luogo, i lavoratori possono mettere i propri risparmi in *fondi pensione* o *fondi d'investimento*. I fondi poi li investono nell'acquisto di obbligazioni e azioni di imprese capitalistiche. Acquisiscono

così il diritto a partecipare alle assemblee delle società di cui detengono azioni. Ma normalmente non partecipano, e non accade che diano le deleghe ai lavoratori di cui hanno utilizzato i risparmi.

In terzo luogo ci sono gli ESOP (*Employee Stock Ownership Plan*), i piani di proprietà di azioni per i lavoratori. Alcune imprese offrono ai propri dipendenti l'opportunità di diventare azionisti investendo parte dei loro risparmi. I lavoratori diventano proprietari di una parte, di solito abbastanza piccola, dell'impresa in cui lavorano e partecipano ai suoi utili pro rata. I capitalisti possono adottare questo sistema per interessare i dipendenti al loro proprio sfruttamento e per indurli a far propria la "missione d'impresa", oltre che per acquisire una fonte di finanziamento. In alcune legislazioni le azioni dei dipendenti possono essere prive di un pieno diritto di voto. Comunque, quando danno diritto al voto, raramente assegnano il controllo dell'impresa ai lavoratori, se non altro perché la quota di azioni di ogni singolo lavoratore è troppo piccola per poter pesare. Nella stragrande maggioranza dei casi gli ESOP servono a mettere a disposizione di un'impresa una parte dei risparmi dei propri dipendenti lasciandone però il controllo nelle mani dei capitalisti.

Infine ci sono i sistemi di accantonamento del Trattamento di Fine Rapporto, con i quali le imprese trattengono una parte del salario dei lavoratori per costituire un fondo da liquidargli quando vanno in pensione. In alcune legislazioni i lavoratori possono scegliere se lasciare l'accantonamento nella disponibilità dell'impresa oppure se investirlo in un fondo pensione. Nel primo caso il TFR costituisce per l'impresa una fonte di finanziamento spesso rilevante, con cui però i lavoratori non acquisiscono diritti di proprietà su di essa. Nel secondo caso il risparmio così costituito torna comunque al sistema delle imprese attraverso gli investimenti dei fondi pensione.

In un sistema di imprese cooperative alcuni di questi vantaggi vengono goduti dai soci-lavoratori. Ma in un sistema capitalistico è difficile attivarli da parte di lavoratori che intendono costituirsi in cooperativa.

Un'altra ragione *secondaria* per cui le imprese cooperative risultano svantaggiate rispetto a quelle capitalistiche ha a che fare con le differenze nelle motivazioni all'investimento. Gli obiettivi dei lavoratori che entrano in una cooperativa di produzione sono sostanzialmente tre: il reddito, la sicurezza del posto di lavoro e la soddisfazione dei bisogni eudemonici. In un'impresa capitalistica invece l'investimento ha un solo obiettivo: l'*accumulazione di potere*. La stessa ricerca del profitto è una pratica strumentale rispetto a questa motivazione. Perciò, siccome il potere aumenta con le dimensioni d'impresa, la crescita senza limiti è una prospettiva normale per l'impresa capitalistica ma non per

l'impresa cooperativa. Accade così che in media le imprese capitalistiche hanno dimensioni parecchio più grandi di quelle delle imprese cooperative. Di conseguenza le prime tendono a costituire posizioni dominanti nei mercati oligopolistici. Diciamo che riescono a costruirsi un grado di monopolio piuttosto alto e a usarlo per sfruttare le imprese più piccole. Possono farlo in due modi. Il primo è questo: che in un mercato in cui ci sono poche imprese grandi e molte piccole, le prime assumono la posizione di price maker, le seconde di price taker; ovviamente le prime, che normalmente usufruiscono di economie di scala più forti delle seconde, fissano prezzi tali da fare profitti elevati, lasciando spesso alle seconde profitti molto bassi se non nulli. Il secondo modo è quello in cui una grande impresa capitalista esternalizza alcuni processi produttivi appaltandoli a imprese più piccole, rispetto alle quali tende a costruire potere monopsonistico. Le imprese più piccole fanno profitti molto bassi, cosicché il potere monopsonistico si risolve in una redistribuzione del reddito dalle imprese piccole a quelle grandi.

È ormai diventato un classico il caso della grande impresa capitalista che usa aste al massimo ribasso per appaltare lavori a piccole cooperative i cui soci, per sopravvivere, accettano condizioni di lavoro peggiori e redditi inferiori rispetto a quelli dei lavoratori delle imprese appaltanti. E i vincoli tecnici sono così stretti che l'obiettivo della soddisfazione dei bisogni eudemonici suonerebbe come una motivazione ironica. In queste condizioni la costituzione dei lavoratori in organizzazioni di "lavoro libero e associato" si risolve in un sistema di super-sfruttamento collettivo, e certamente non è desiderata.

Buona parte delle difficoltà delle cooperative deriva dal fatto che i mercati capitalistici non sono per nulla competitivi, che i padroni tendono a usare il potere monopolistico per sfruttare i lavoratori anche sul mercato oltre che nel processo produttivo e che la borghesia tende a usare il potere economico per indurre il governo e il parlamento a legiferare al servizio dei propri interessi.

In conclusione, nel sistema capitalistico non esiste un processo evolutivo "naturale" capace di far trionfare le imprese cooperative nella competizione con quelle capitalistiche. Si capisce dunque Marx (1971c, 760-1) quando sostiene che

per salvare le masse lavoratrici il lavoro cooperativo dovrebbe svilupparsi in dimensioni nazionali e, per conseguenza, dovrebbe essere alimentato con mezzi della nazione. Ma invece i signori della terra e del capitale useranno sempre i loro privilegi per difendere e perpetuare i loro monopoli economici [...] Perciò il grande compito della classe operaia è diventato la conquista del potere politico.

La cooperazione in Libertalia

Vediamo allora come il problema dello sviluppo dell'autogestione è affrontato in Libertalia, una repubblica in cui la presa del potere politico da parte delle classi subalterne ha instaurato un regime di vera democrazia, e in cui quindi il parlamento legifera al servizio del "movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente".

In Libertalia l'autogestione di un'impresa comporta la proprietà dei soci lavoratori, e per un motivo molto semplice: che la responsabilità patrimoniale delle decisioni deve ricadere su chi le ha prese. Parte del capitale può essere preso in prestito, ma una quota deve comunque appartenere ai soci, se non altro come franchigia che assicuri i creditori contro eventuali forme di opportunismo collettivo dei soci. Se i lavoratori dovessero liquidare l'impresa, dovrebbero prima rimborsare i creditori, e sarebbero gli ultimi a recuperare gli investimenti fatti in essa. Così hanno un incentivo in più per prendersi cura dei mezzi di produzione e lavorare bene.

In una cooperativa di lavoro di Libertalia la proprietà è "comune" di tutti i soci, i quali detengono quote della stessa grandezza. La *proprietà comune* è una forma di proprietà privata. Appartiene non allo stato o altri enti pubblici, bensì a privati cittadini. Ma non è liberamente disponibile a ognuno di essi individualmente. Ciò significa che nessuno può separare discrezionalmente la propria quota dal capitale dell'impresa. Non esiste un mercato delle azioni delle cooperative, anzi, proprio non esistono azioni. Tuttavia è possibile che un lavoratore decida di uscire. Quando ciò accade, il socio che esce viene rimborsato della propria quota o con liquidità o con obbligazioni. La cooperativa concede questa facoltà universalmente a tutti i soci che vanno in pensione. La concede anche a quelli che vogliono andare in prepensionamento, ma in situazioni di difficoltà economica può decidere di posticipare o rateizzare il rimborso. In sostanza il socio che vuole uscire non può vendere la propria quota a soggetti esterni all'impresa, però la può vendere ai soci che restano.

Ho già accennato al fatto che la cooperativa non può assumere lavoratori dipendenti. Può assumere nuovi lavoratori come apprendisti, concedendogli di diventare soci dopo aver superato un determinato periodo di prova. I nuovi soci devono versare una *quota di capitale* pari a quella detenuta da ogni altro socio. Poiché difficilmente un giovane apprendista detiene i risparmi necessari per versare la propria quota, il capitale gli viene anticipato da Bancoop, una banca di cui parlerò tra poco. Il prestito è agevolato, ed è rimborsato dal nuovo socio con detrazioni dal salario e/o dalla quota di dividendi. Questo sistema ha il

duplice vantaggio di offrire: *al nuovo lavoratore* l'opportunità di entrare e investire nell'impresa indebitandosi a basso costo; e *all'impresa* la liquidità necessaria per aumentare il capitale netto ogni volta che entra un nuovo socio. È un vantaggio particolarmente rilevante quando un vecchio socio se ne va portandosi via la propria quota. In questo modo l'impresa non perde capitale se sostituisce il vecchio socio con uno nuovo.

Oltre alla quota di capitale, ogni socio detiene un *conto di credito*, nel quale può investire volontariamente i propri risparmi. Il valore di un conto di credito non assicura diritti di voto nell'assemblea dei soci. Gli investimenti nel credito dei soci si possono fare con diverse scadenze, e sono remunerati con saggi d'interesse commisurati alle scadenze.

Gli utili di una cooperativa possono essere impiegati in tre modi, cioè possono essere: 1) distribuiti ai soci, 2) reinvestiti nell'impresa, 3) devoluti a comunità locali o associazioni no profit⁴². Per evitare che i soci immobilizzino una parte eccessiva della propria ricchezza in un'attività non diversificata e non liquida, se l'impresa cresce in valore nel tempo le quote possono essere svalutate di tanto in tanto, il corrispettivo del minus-valore venendo accreditato nei conti di credito dei soci. In questo modo si ottengono due risultati: i soci possono liquidare o diversificare una parte della propria ricchezza; i nuovi entranti non devono indebitarsi per una somma eccessiva al fine di versare la quota d'ingresso.

In Libertalia ci sono alcune istituzioni preposte allo sviluppo del settore cooperativo. Innanzitutto c'è la *Legacoop*, un'associazione di cooperative partecipata pubblicamente che ha il compito di fornire assistenza tecnica e finanziaria alle cooperative di nuova costituzione. Quando dei lavoratori decidono di costituirsi in cooperativa si rivolgono alla Legacoop, la quale, oltre a un fondo di finanziamento, fornisce management e personale amministrativo che dirigerà la nuova impresa per un periodo di transizione. Inoltre impartisce corsi d'addestramento all'imprenditorialità collettiva.

In secondo luogo c'è la *Bancoop*, una banca mista (commerciale e d'investimento) di proprietà di cooperative e anch'essa partecipata pubblicamente. Si finanzia a breve termine con la raccolta della liquidità dei lavoratori e delle imprese, a lungo termine con l'emissione di obbligazioni. Fornisce credito investendo nell'acquisto di obbligazioni delle cooperative, nell'offerta di fidi alle stesse e nell'offerta di mutui ai singoli lavoratori. Assiste le cooperative nell'emissione delle loro obbligazioni, che acquista residualmente in un mercato primario

⁴² Le imprese no profit non distribuiscono utili, anche se il capitale appartiene ai lavoratori. Li possono solo reinvestire o devolvere in beneficenza.

da lei amministrato per poi rivenderle nei mercati secondari. Inoltre gestisce un *Fondcoop*, un fondo d'investimento che raccoglie risparmi dei lavoratori.

Infine c'è un *Fondo Pensione Federale*. È gestito dal Ministero del Lavoro, ed è diviso in due dipartimenti, che amministrano la previdenza obbligatoria e quella integrativa. La prima è finanziata con versamenti obbligatori dei lavoratori e delle imprese, e distribuisce pensioni e TFR con il metodo retributivo. La seconda è finanziata con versamenti volontari, e distribuisce pensioni e TFR con il metodo contributivo. I fondi raccolti sono investiti nell'acquisto di azioni e obbligazioni. Il modo in cui il Fondo Pensione Federale contribuisce allo sviluppo del settore cooperativo lo spiegherò tra poco.

In sintesi, la struttura finanziaria di una cooperativa è piuttosto complessa. C'è il capitale netto di proprietà comune dei soci. È in gran parte versato dai soci stessi, ma al momento della costituzione un contributo a fondo perduto può essere offerto dallo stato tramite la Legacoop. Poi c'è il credito. Una parte del quale è offerta da Bancoop a tassi agevolati, sia sotto forma di fidi bancari, sia sotto forma di acquisto di carta commerciale, certificati di credito e obbligazioni. Un'altra parte è offerta da comunità locali e soggetti benevolenti, sindacati, partiti, associazioni di amici eccetera. Un'altra parte ancora è remunerata con rendimenti di mercato e offerta da soggetti individuali e istituzioni finanziarie private. Un'ultima parte, anch'essa remunerata ai rendimenti di mercato, è offerta dai soci stessi con i loro conti di credito. In questa maniera vengono attivati i "mezzi della nazione" con cui si cerca di superare il tipico razionamento del credito cui una cooperativa sarebbe sottoposta in un sistema capitalistico.

Ci sono ancora altri modi in cui i "mezzi della nazione" possono essere attivati per realizzare il sogno di Mill. In Libertalia ci sono leggi che favoriscono la nascita di nuove imprese cooperative, soprattutto di start up innovative. A tal fine, è stanziato un fondo per lo sviluppo dell'autogestione con il quale si offre alle start up un finanziamento a fondo perduto e prestiti a tassi agevolati. Inoltre è stabilito che tra i compiti dei dipartimenti delle università e di altri centri di ricerca pubblici ci sia anche quello d'incoraggiare e assistere la formazione di cooperative di neolaureati e ricercatori che trasformino in innovazioni le invenzioni elaborate nei dipartimenti stessi. In questi casi il problema del finanziamento per la costituzione delle cooperative non è un grosso problema perché buona parte del capitale è costituito con il valore dei beni intangibili consistenti nelle innovazioni, mentre le autorità pubbliche forniscono quel minimo di capitale monetario necessario per avviare le attività produttive.

Ci sono anche leggi che favoriscono le start up difensive, cioè la

trasformazione di imprese capitalistiche in imprese cooperative. Innanzitutto c'è una legislazione⁴³ che fornisce finanziamenti a fondo perduto e a tasso agevolato a cooperative di lavoratori che rilevino il capitale di imprese capitalistiche. I casi ammessi sono di diversi tipi, un'impresa potendo essere rilevata dai propri lavoratori se: è in liquidazione; ha chiuso stabilimenti del territorio nazionale per delocalizzare all'estero; sta per essere assorbita da un'altra impresa; è fatta oggetto di un'Offerta Pubblica d'Acquisto. La cooperativa si costituisce con i risparmi dei suoi lavoratori, compresi i fondi TFR, più il fondo offerto dallo stato tramite la Legacoop, più tutto il capitale di credito che riesce a raccogliere presso banche e privati.

Inoltre c'è una legge che istituisce la *delega collettiva obbligatoria*, in forza della quale la delega a partecipare all'assemblea dei soci di una società per azioni è attribuita al consiglio dei lavoratori della società stessa nei casi di: 1) azioni detenute dal Fondo Pensione Federale; 2) azioni detenute da tutti i fondi d'investimento e i fondi pensione privati che non esercitino direttamente il diritto di partecipare alle assemblee dei soci; 3) attivi di bilancio dell'impresa corrispondenti ai fondi accantonati per il TFR dei propri lavoratori; 4) pacchetti azionari costituiti con gli ESOP, nella misura in cui il diritto di partecipazione all'assemblea dei soci non è esercitato dai detentori individuali dei pacchetti. La delega collettiva obbligatoria serve a contrastare l'uso capitalistico dei risparmi operai, cioè i vari sistemi utilizzati dai capitalisti per ottenere i risparmi degli operai senza attribuirgli potere di controllo sugli investimenti che finanziano. Con questo metodo accade che i risparmi di tutta la classe lavoratrice, nella misura in cui vanno a finanziare società per azioni, attribuiscono parte del controllo alla classe lavoratrice stessa.

Quando l'insieme di deleghe controllate dal consiglio dei lavoratori raggiunge una quota tale da assicurare la maggioranza dei presenti nell'assemblea degli azionisti di un'impresa capitalistica, l'assemblea stessa può decidere di avviare la trasformazione da società per azioni in società cooperativa. Ciò può accadere con i voti assicurati dai pacchetti ESOP e i fondi TFR, oltre che con un mix di deleghe comprendenti quelle rilasciate da fondi pensioni e fondi d'investimento. Allora tutte le azioni non detenute dai lavoratori vengono trasformate in obbligazioni mentre le azioni dei lavoratori vengono usate per costituire il capitale netto della nuova cooperativa. Oltre alle azioni dei lavoratori, nel capitale possono confluire i fondi TFR detenuti dall'impresa, i risparmi investiti dai lavoratori in fondi pensione e fondi d'investimento, altri risparmi dei lavoratori e contributi pubblici a fondo

⁴³ Simile alla "legge Marcora" del 27 febbraio 1985 n. 49.

perduto. Il tutto è ripartito in modo tale che ogni socio-lavoratore finisca col detenere la stessa quota di capitale, cosa che si può realizzare con versamenti compensatori di fondi da un lavoratore all'altro. Coloro che ricevono versamenti netti li possono mettere in Bancoop, coloro che pagano versamenti netti li possono finanziare con mutui concessi da Bancoop.

Infine, per le imprese di proprietà individuale, per le quote delle società in nome collettivo e per la ricchezza personale detenuta in azioni è previsto che la tassa di successione venga azzerata se il proprietario o l'erede lascia l'impresa o le quote o le azioni ai lavoratori. Siccome la tassa di successione è altissima in Libertalia, ai familiari del proprietario potrebbe convenire che l'eredità venga lasciata ai lavoratori, magari in cambio di una compensazione commisurata al valore del patrimonio trasmesso.

Stato e mercato

Con le imprese cooperative, come sostiene Marx, i soci mirano a valorizzare il proprio lavoro. Producono beni che vendono mirando ad appropriarsi dell'intero valore che creano. Quindi operano entro un sistema di mercato. Se i mercati fossero perfettamente concorrenziali non sarebbe possibile che i lavoratori di un'impresa sfruttassero quelli di un'altra impresa e i consumatori avvalendosi di un potere di mercato.

Ma la concorrenza perfetta non esiste. Come ho già osservato, il regime di mercato prevalente nelle moderne economie industrializzate è la concorrenza oligopolistica, e c'è da aspettarsi che sarà così anche in un'economia in cui le imprese sono tutte cooperative. I vari beni prodotti non sono perfetti sostituti, cosicché ogni singola impresa ha una clientela più o meno affezionata e gode di un certo grado di monopolio, tanto più elevato quanto più bassa è la sostituibilità dei beni prodotti dalle imprese concorrenti. I prezzi sono fissati dalle imprese applicando un ricarico lordo sui costi diretti – un ricarico che sarà tanto più alto quanto maggiore è il grado di monopolio. Perciò le imprese possono appropriarsi di una parte eccessiva del reddito dei consumatori, così sfruttando i propri clienti. Inoltre un'impresa che gode di potere monopsonistico, cioè di un potere di mercato nei confronti delle imprese fornitrici, riesce a influenzare il prezzo dei loro beni e può appropriarsi di una parte del valore da esse prodotto, quindi a sfruttare i loro lavoratori.

In concorrenza oligopolistica i prezzi sono abbastanza stabili nel breve periodo, e variabili prevalentemente in funzione dei costi di

produzione. La concorrenza passa per i tentativi che ogni impresa fa di ridurre la sostituibilità del proprio prodotto usando la pubblicità, il marketing e l'innovazione di prodotto, e per i tentativi che fa di ridurre i costi di produzione con l'innovazione di processo. La concorrenza di prezzo è poco praticata. Normalmente le imprese evitano le guerre dei prezzi, colludendo in modo più o meno tacito, e le innovazioni le usano per accrescere i profitti piuttosto che per abbassare i prezzi. L'aspetto positivo di questo tipo di concorrenza è che stimola l'innovazione. Quello negativo è che favorisce lo sfruttamento. Il "libero mercato" di cui parlano continuamente gli ideologi neoliberalisti, cioè l'assenza di norme legali che limitino la libertà d'azione delle imprese, non solo non serve per aumentare la concorrenza ma, al contrario, contribuisce a ridurla. Infatti consente alle imprese che godono di un qualche vantaggio (perché hanno fatto innovazioni o hanno impostato una buona campagna pubblicitaria) di fare profitti eccezionali e di crescere di dimensioni, quindi di aumentare ulteriormente i propri vantaggi competitivi (anche attivando economie di scala) e continuare a crescere accumulando potere di mercato.

In Libertalia si combatte lo sfruttamento. Perciò lo stato interviene nei mercati regolandoli con lo scopo di ridurre i gradi di monopolio di tutte le imprese. La regolazione tende a creare una situazione di leale competizione nel tentativo di approssimare la concorrenza perfetta.

Innanzitutto riduce la pubblicità, consentendo solo quella strettamente informativa e rendendola accessibile solo all'utente che la ricerca volontariamente. Il Ministero dell'Industria pubblica delle riviste online dedicate espressamente all'informazione sulla qualità dei prodotti – diverse riviste per diverse categorie di beni. Ogni impresa può pubblicizzare a costo zero i propri prodotti su queste riviste, a condizione che siano beni nuovi o beni tradizionali con modifiche rilevanti. Tutte le altre forme di pubblicità sono proibite. Un consumatore che voglia acquistare un certo tipo bene e non si accontenta delle informazioni che trova nei punti di vendita, si informa sulla rivista ad esso dedicata. Con una regolazione del genere si ottiene tra l'altro anche il non disprezzabile beneficio di liberare i consumatori dalla pubblicità indesiderata, intrusiva, ingannevole, nativa, subliminale eccetera eccetera, oltre a quello di restituire la pubblicità alle sue vere funzioni: informare correttamente i consumatori e ridurre i costi della ricerca. Ma lo scopo principale di questo tipo di regolazione della pubblicità è d'impedire che sia usata per costruire potere di mercato.

Per contrastare le pratiche commerciali scorrette ci si avvale di una legge antitrust. In Libertalia sono proibiti i cartelli, gli interlocking directorates, le associazioni d'impresе e di professionisti che funzionano come lobby e come strumenti di riduzione della concorrenza, l'imposizione

amministrativa di licenze che innalzano barriere all'entrata, la determinazione corporativa di standard produttivi, il contingentamento delle quote di mercato, la fissazione concordata di prezzi d'acquisto o di vendita, la limitazione concordata della produzione e degli investimenti, la ripartizione dei mercati di sbocco e di approvvigionamento.

Inoltre è proibito che una singola impresa raggiunga una quota di mercato superiore al 30%. Le imprese che vanno oltre questo limite vengono costrette a smembrarsi in più unità autonome. Quelle che commettono atti illegali vengono multate pesantemente una prima e una seconda volta. Poi, se insistono nella pratica scorretta sono espropriate e trasformate o in imprese pubbliche o in cooperative.

Però ci sono casi in cui per ragioni tecniche le imprese devono essere piuttosto grandi e tendono a controllare quote di mercato più alte del 30%. In questi casi il Ministero non smembra le imprese, ma può esporle alla concorrenza delle imprese pubbliche competitive.

L'*impresa pubblica competitiva* (IPC) è un'azienda a partecipazione statale che opera in competizione con imprese private. I suoi manager sono esposti a un vincolo di bilancio duro, avendo l'obbligo di pareggiare i conti entro un arco temporale di medio periodo, pena il licenziamento. Nei costi può essere incluso un profitto normale da utilizzare per l'autofinanziamento della crescita e delle innovazioni.

Lo scopo principale dell'IPC è di costringere le imprese private a praticare prezzi bassi. L'IPC deve praticare prezzi tali da assicurare solo un profitto normale. La competizione di prezzo rientra negli obblighi statuari dell'IPC. Naturalmente è auspicata anche la competizione non di prezzo, soprattutto quella che passa per il miglioramento della qualità dei prodotti. Ma soprattutto è incoraggiata quella che passa per l'innovazione. Infatti un secondo scopo dell'IPC è l'investimento nella ricerca. Ogni innovazione che crea un vantaggio competitivo dell'IPC porta alla riduzione dei prezzi, cosa che normalmente non accade nelle imprese private. Può implicare anche aumento del tasso di crescita e dei profitti reinvestiti. Le imprese private esposte a tale tipo di concorrenza sono a loro volta costrette a investire in innovazioni e abbassare i prezzi se vogliono sopravvivere.

Ci si può domandare se le IPC sono soggette ai fallimenti dello stato. I manager delle IPC non potrebbero concedersi qualche slack gestionale per massimizzare la propria utilità in contrasto con la funzione-obiettivo postagli dalle autorità pubbliche, speranzosi di non dovere rendere conto agli azionisti per l'inefficienza produttiva? La risposta è negativa, poiché le IPC operano sui mercati dei requisiti produttivi e dei beni in competizione con quelle private, e perché in tale contesto uno stringente vincolo di bilancio metterebbe a rischio il posto di lavoro dei manager inefficienti.

Ma i manager delle IPC non potrebbero tentare di accedere più o meno tacitamente a pratiche collusive con le imprese private? Accettando alti prezzi oligopolistici si metterebbero al sicuro dal rischio di produrre in perdita e potrebbero massimizzare i propri benefici. Ci rimetterebbero i consumatori, che non potrebbero usufruire dell'abbassamento dei prezzi cui le IPC sono obbligate. Per far fronte a questo tipo di scorrettezza, la legislazione impone la presenza di rappresentanti degli utenti nei consigli d'amministrazione a fianco dei rappresentanti del Ministero dell'Industria. A tal fine possono essere utilizzati esponenti eletti da associazioni dei consumatori legalmente riconosciute. La norma comunque è più facilmente praticabile in quelle situazioni in cui gli utenti sono legati all'impresa da contratti espliciti, come nelle assicurazioni e nelle banche. In questi casi i rappresentanti degli utenti di ogni singola IPC possono essere formalmente eletti dagli utenti stessi.

Si potrebbe pensare che l'IPC non è comunque necessaria, in quanto la contendibilità dei mercati induce le imprese a comportarsi in modo competitivo anche in industrie non atomistiche. Le imprese già operanti in un mercato eviterebbero di ridurre le quantità prodotte e di fissare prezzi monopolistici, perché altrimenti creerebbero spazio per l'entrata di nuove imprese concorrenti. Quindi fisserebbero prezzi così bassi che l'aumento della produzione determinato da una potenziale entrante non consentirebbe a questa di vendere a prezzi remunerativi.

Il fatto è che la teoria dei mercati contendibili non funziona nei settori in cui esistono elevate barriere all'entrata e all'uscita, in particolare le barriere create dai costi irrecuperabili. Consideriamo un'impresa che è entrata in un mercato facendo grossi investimenti in capitale fisso specifico (ad esempio carrozze e locomotive di treni). Se volesse uscire in un secondo momento perché si accorge di non fare profitti, non potrebbe recuperare il valore dell'investimento iniziale, non esistendo un mercato di seconda mano remunerativo per quel tipo di capitale fisso. Questi sono costi irrecuperabili. In loro presenza la nuova impresa difficilmente deciderà di entrare. Perciò le grandi imprese operanti in mercati non contendibili tendono naturalmente a praticare prezzi esorbitanti.

Ebbene l'IPC contribuisce a risolvere il problema. Il Ministro dell'Industria può essere pronto ad assumersi costi irrecuperabili nei casi in cui le imprese private non sarebbero disposte a farlo. È in grado di assumerli per l'intrinseca capacità pubblica di assicurare i rischi. E può decidere di farlo per i vantaggi sociali generati da una maggiore concorrenza. La semplice disponibilità ad assumersi costi non recuperabili sarebbe un fattore di aumento della contendibilità dei mercati. Così in molti casi potrebbe non essere neanche necessario dar vita a

una IPC, essendo sufficiente che il Ministero minacciasse di farlo. L'entrata o la mera minaccia di entrata di un'impresa pubblica nei diversi settori industriali e finanziari potrebbe servire a indurre le grandi imprese già operanti a evitare pratiche monopolistiche.

L'IPC può essere usata anche per fronteggiare il problema delle asimmetrie informative negli scambi di mercato, cioè il caso in cui le imprese hanno interesse a fornire ai consumatori informazioni deformate. Il problema è molto grave nel settore finanziario dove le banche, i conduit, gli hedge fund eccetera non hanno interesse a fornire ai risparmiatori informazioni veritiere sui gradi di rischio delle attività che gli vendono. Siccome il risparmiatore tipico non detiene qualifiche adeguate per valutare correttamente il rischio, e quindi tende ad avvalersi della consulenza proprio delle imprese finanziarie in cui investe, accade che i risparmiatori si ritrovano sovraccarichi di attività molto più rischiose di quanto sarebbe giustificato dalla propensione media al rischio. La conseguenza è che periodicamente scoppiano devastanti crisi finanziarie che distruggono ricchezza anche reale.

Inoltre in settori di questo tipo le imprese sono poche e tendono a colludere, così da riuscire a sfruttare i clienti non solo con la vendita di attività con extra-rischio occulto, ma anche con l'applicazione di commissioni e spese più alti di quanto sarebbe consentito da una concorrenza leale.

Perciò lo stato interviene in questi settori creando IPC che hanno, oltre ai compiti definiti sopra, anche quello di eliminare le asimmetrie informative. In Libertalia non tutto il settore bancario e assicurativo è di proprietà privata. Esistono banche e compagnie d'assicurazione a partecipazione statale che competono con le imprese private costringendole a praticare commissioni, spese, interessi e premi competitivi e a fornire informazioni corrette sul rischio delle attività che vendono ai clienti. Per le assicurazioni c'è un altro motivo che rende necessaria l'impresa pubblica e cioè che, siccome alcune assicurazioni sono obbligatorie (ad esempio la RCA), i cittadini devono essere messi in condizioni di non essere sfruttati dalle imprese che gliele offrono.

Ancora peggiore dell'oligopolio è il monopolio assoluto. Da lungo tempo la teoria economica ha dimostrato teoricamente che il monopolio genera un grave fallimento del mercato, cioè della proprietà privata. Il monopolista che massimizza i profitti tende a produrre meno di quanto sarebbe necessario a minimizzare i costi medi e tende a vendere a prezzi così elevati da riuscire ad appropriarsi dell'intero surplus del consumatore. Inoltre tende a fare meno investimenti possibili e a produrre beni di bassa qualità. Insomma è dimostrato teoricamente che il monopolio genera inefficienza e sfruttamento. Poi l'ondata di privatizzazioni verificatasi nel mondo capitalistico a partire dagli anni '80 è

servita a dimostrare empiricamente la validità della teoria.

Il problema è che in diversi casi il monopolio è reso necessario proprio da ragioni di efficienza. Per fare un esempio, nel trasporto ferroviario non sarebbe sensato avere 10 imprese che costruiscono in competizione 10 ferrovie per collegare Firenze a Pisa. È più efficiente avere una sola ferrovia. Quindi ci sarà naturalmente una sola impresa. Questo è il cosiddetto “monopolio naturale”. È presente soprattutto nelle situazioni in cui i beni viaggiano lungo costose reti di trasporto, distribuzione o comunicazione: strade, ferrovie, porti, aeroporti, erogazione dell’acqua, dell’elettricità, del gas, banda larga, telefonia, raccolta dei rifiuti eccetera.

In Libertalia tutti i monopoli naturali sono gestiti da imprese di proprietà pubblica. Possono essere statali, regionali o comunali, a seconda del territorio in cui esercitano l’attività. I loro manager hanno l’obbligo di pareggiare il bilancio nel medio periodo, di produrre beni e servizi di buona qualità e di praticare prezzi più vicini possibili a quelli concorrenziali, cioè tali da approssimare il costo medio minimo, inclusivo di un profitto normale per finanziare investimenti e innovazioni.

La ragione principale per cui in Libertalia si è instaurato un sistema di socialismo di *mercato* è questa: una volta che siano state ridotte al minimo le distorsioni oligopolistiche e monopolistiche, il mercato consente ai lavoratori in cooperativa di valorizzare il proprio lavoro, cioè di produrre beni il cui valore riflette il costo del lavoro eliminando lo sfruttamento nel processo produttivo e minimizzando quello nel processo di scambio.

Esiste una seconda ragione, e cioè che la concorrenza di mercato stimola l’innovazione, non solo perché consente alle imprese di fare profitti elaborando informazioni e conoscenze, ma anche e soprattutto perché le costringe a innovare se non vogliono essere espulse dal mercato dalle concorrenti più dinamiche.

Esiste una terza ragione, e cioè che il decentramento in unità produttive autonome consente una buona gestione delle informazioni microeconomiche. Nessun ufficio centrale del piano è in grado di raccogliere efficientemente informazioni sui gusti dei consumatori, sicuramente non più di quanto le singole imprese sono in grado di farlo riguardo ai gusti dei propri clienti. Né è in grado di raccogliere efficientemente informazioni sulle tecnologie disponibili, le pratiche lavorative, le strutture organizzative in ogni singola fabbrica, non più di quanto possono farlo gli ingegneri che operano nelle singole unità produttive. L’ufficio centrale del piano non detiene le informazioni necessarie per effettuare i calcoli di efficienza economica e per determinare correttamente i costi di produzione e i prezzi dei milioni e milioni di merci prodotte. Le tavole d’interdipendenza settoriale composte di

qualche decina di settori non sono di nessuna utilità a tal fine. Nel mercato i calcoli di efficienza e di prezzo vengono fatti dalle singole imprese sulla base di tutte le informazioni accessibili, soprattutto sulla struttura dei propri costi. L'ordine di grandezza del numero d'informazioni che sono necessarie a ogni singola impresa è molto più piccolo di quello delle informazioni che sarebbero necessarie all'ufficio centrale del piano. Se il mercato è ben regolato dalla legislazione, i prezzi tendono a esprimere in modo abbastanza corretto le condizioni di produzione. Dunque il mercato è necessario anche perché consente una raccolta e un uso soddisfacente delle informazioni *microeconomiche*. Questo ce lo aveva spiegato già negli anni '30 Friedrich von Hayek. Alla fine, anche in seguito al fallimento della pianificazione centralizzata e del capitalismo di stato nell'Unione Sovietica, i socialisti hanno appreso la lezione e non hanno avuto difficoltà a dare ad Hayek quel che è di Hayek.

Tuttavia l'arci-nemico del socialismo non aveva voluto capire delle cose che invece erano state capite molto bene da Keynes, Pigou e altri liberali illuminati – se proprio non vogliamo scomodare i “sottomondi di Marx, Gesell e il Maggiore Douglas” – e cioè che le imprese hanno bisogno anche d'informazioni *macroeconomiche* non accessibili nei mercati. Qui i problemi sono due: la carenza d'informazioni di carattere generale che consentano di ridurre l'*incertezza* nelle decisioni d'investimento; la carenza d'informazioni sulle *esternalità* prodotte dalle decisioni d'investimento e di consumo.

Per affrontare questi tipi di problemi bisogna ricorrere all'intervento di un agente economico centrale. Dunque sarebbe necessaria una qualche forma di pianificazione indicativa. In realtà c'è bisogno di molto più, perché spesso fornire alle imprese le informazioni corrette sulla domanda aggregata e sulle esternalità non è sufficiente per indurle a prendere le decisioni giuste. Ciò che soprattutto è necessario è un'azione di governo che regoli gli *effetti* di tale carenza d'informazioni. In altri termini, più che una pianificazione centralizzata è necessario che il governo centrale pratichi una qualche forma di *politica economica*.

Il concetto di “pianificazione centralizzata” origina da quell'idealismo tedesco di cui era imbevuto anche il giovane Marx: il fine della storia è la realizzazione dell'autocoscienza dell'umanità. Allora il piano quinquennale si configura come un controllo razionale sulla produzione esercitato da un'olistica e astratta soggettività incarnata nello stato. Il concetto di “politica economica” invece origina dal mercantilismo del Seicento: il compito del governo è di manovrare l'economia pragmaticamente in modo da favorire lo sviluppo nell'interesse di particolari classi sociali.

In Libertalia prevale un approccio di politica economica articolato nelle quattro branche della politica fiscale, monetaria, sociale e industriale. Ogni anno il Parlamento discute e approva una legge di *programmazione annuale* composta di:

1. Un piano di *politica fiscale* che prevede quantità e tipi di spesa pubblica, quantità e tipi di prelievo fiscale ed entità del disavanzo, anche al fine di assicurare la piena occupazione;
2. Un piano di *politica monetaria* che prevede le quantità offerte di vari tipi di moneta e titoli, oltre che i tassi d'interesse a breve e a lungo termine;
3. Un piano di *politica sociale*, che prevede le spese nei beni sociali (di cui tratterò nella prossima sezione) e l'erogazione di sussidi volti a redistribuire il reddito;
4. Un piano di *politica industriale*⁴⁴, che prevede investimenti, finanziamenti, tasse e sussidi volti a incoraggiare le innovazioni socialmente benefiche, a favorire la produzione di esternalità positive, a contrastare quella di esternalità negative, a produrre le infrastrutture necessarie al buon funzionamento dell'economia e ad assicurare un'equilibrata distribuzione territoriale dell'industria.

Poi il governo avrà il compito di attuare la legge. In Libertalia non si fanno piani economici quinquennali per le politiche fiscali, monetarie e sociali, perché si ritiene che in un sistema molto dinamico e innovativo è già tanto se si riescono a prevedere i cambiamenti macroeconomici più importanti che si verificano in un anno. Per le politiche *industriali* invece, che richiedono la progettazione d'investimenti in un'ottica di lungo periodo, si fanno piani settoriali pluriennali, che tuttavia vengono aggiornati di anno in anno.

In termini di programmazione, questo approccio alla politica si configura innanzitutto come una forma di pianificazione *indicativa* che mira a ridurre l'incertezza fornendo alcune informazioni generali di cui le imprese hanno bisogno per progettare gli investimenti e la produzione. In secondo luogo può essere anche una pianificazione *negoziata*, almeno quando il perseguimento di certi obiettivi richiede la contrattazione con alcune organizzazioni, come i sindacati e le comunità locali. Ad esempio, quando l'interesse generale rende necessario costituire delle servitù su particolari territori (per costruire strade, ferrovie eccetera) il governo può negoziare compensazioni con i comuni per ottenere il loro consenso. In terzo luogo è una pianificazione *imperativa*, cioè applicata imponendo ai cittadini e alle imprese obblighi e proibizioni, ad esempio sul pagamento di tasse e accise e in alcuni casi sulla

⁴⁴ Ci sarebbe anche una *politica commerciale* volta ad assicurare l'equilibrio dei conti esteri. Ma qui per semplicità assumo che Libertalia abbia un'economia chiusa.

fissazione di prezzi. Infine è una pianificazione *paternalistica*, soprattutto nella fornitura di alcuni beni meritori, come quando il governo impone ai cittadini determinati comportamenti nel loro stesso interesse (istruzione obbligatoria, vaccinazioni obbligatorie eccetera).

A ciascuno secondo i suoi bisogni

Nel capitolo 3 ho presentato una classificazione dei beni basata sulle caratteristiche dell'escludibilità e della sottraibilità. Ricordo che *escludibilità* vuol dire che può essere escluso dalla fruizione del bene chi non è disposto a pagarne il prezzo, mentre *sottraibilità* vuol dire che il consumo di un bene da parte di un individuo riduce la quantità a disposizione degli altri. I *beni privati* – come il cibo, il vestiario, le automobili – sono escludibili e sottraibili. I *beni di club* – come i cinema e i canali televisivi a pagamento – sono escludibili e non sottraibili. I *beni pubblici* – come i lampioni, le strade e l'apparato giudiziario – sono non escludibili e non sottraibili. I *beni comuni* – come i boschi, i fiumi e i mari – sono non escludibili ma sottraibili almeno parzialmente. I *beni meritori* – come l'istruzione e la salute – sono beni privati che le autorità pubbliche decidono di offrire a tutti i cittadini in condizioni di non escludibilità. Ho definito *beni sociali* tutti i beni che sono offerti in condizioni di non escludibilità, quindi l'insieme dei beni pubblici, comuni e meritori. In quel capitolo ho usato la classificazione per mostrare il modo in cui l'intervento pubblico può espandere la libertà dei cittadini offrendo vari tipi di beni sociali. Ora la userò per mostrare intanto le forme che può assumere il conflitto sulla distribuzione della libertà nella fruizione dei beni sociali, e poi per mostrare le modalità con cui tali beni sono offerti in Libertalia.

I beni comuni sono anche definiti “risorse comuni”, e forse questa è la definizione più corretta perché si tratta di fondi, non di flussi. Per lo più sono risorse non sottoposte ad appropriazione privata. O non appartengono a nessuno o sono di proprietà dello stato o di altri enti pubblici territoriali. Non essendo di proprietà privata, sono a disposizione di tutti i cittadini, cioè sono aperti all'*uso civico*, un diritto di godimento collettivo sulle risorse comuni. Questo può concretizzarsi nelle forme della caccia, della pesca, del pascolo, del legnatico, del trekking eccetera. L'uso porta all'appropriazione privata non del fondo ma dei flussi dei suoi frutti. Il che pone un problema collettivo noto come “tragedia dei commons”: la non escludibilità dell'uso può causare un eccesso di sfruttamento e quindi un depauperamento della risorsa, cioè della sua capacità di produrre frutti socialmente benefici. La caccia e

la pesca, ad esempio, possono portare all'estinzione di alcune specie di animali.

Non solo, ma l'eccesso di sfruttamento di una risorsa comune può causare esternalità negative anche molto gravi. Oppure può accadere che lo sfruttamento selvaggio di una risorsa privata genera esternalità negative che ricadono sui beni comuni. Ad esempio, l'uso di pesticidi in agricoltura può causare problemi di salute pubblica, inquinamento delle falde acquifere, riduzione o estinzione di alcune specie d'insetti utili all'impollinazione. L'abbattimento delle foreste può portare alla riduzione della produzione di ossigeno. La discarica di rifiuti tossici nei fiumi può portare all'inquinamento delle acque. La produzione di gas serra può portare al riscaldamento globale. Si può dire che praticamente tutta la problematica ecologica è riconducibile a esternalità negative che colpiscono i beni comuni.

La tragedia dei commons, secondo la teorizzazione di Garret Hardin, è generata da un conflitto tra comportamenti privati e interesse collettivo, e tenderebbe a diventare sempre più grave con la crescita della popolazione globale. Una soluzione sarebbe costituita dall'intervento pubblico, cioè dal controllo esercitato dallo stato o da organismi internazionali. La regolazione pubblica, che è comunque necessaria, è però considerata imperfetta, perché l'amministrazione centralizzata non ha informazioni complete sulle problematiche poste localmente dai beni comuni, né ha le risorse per esercitare un efficace controllo a tutti i livelli e in tutti i luoghi.

In realtà il vero problema risiede nel fatto che in un sistema capitalistico esiste un potente impulso a privatizzare e mercificare le risorse comuni, e a intensificarne lo sfruttamento per fare profitti. E l'intensificazione dello sfruttamento capitalistico delle risorse comuni comporta distruzione dell'ambiente naturale. Non solo, ma il controllo che i capitalisti sono in grado di esercitare sullo stato è il vero motivo per cui la regolazione pubblica va considerata insoddisfacente. Lo stato al servizio dello "sviluppo economico", cioè dell'accumulazione, tende a favorire le imprese capitalistiche e quindi ad assecondare il supersfruttamento e la devastazione della natura, cosa che tradizionalmente ha fatto concedendo la recinzione delle risorse comuni.

Nel pensiero neoliberista una giustificazione teorica delle *recinzioni* l'ha fornita il "teorema di Coase". Molte esternalità negative, sostiene Ronald Coase, sorgono non come un fallimento del mercato, bensì come un fallimento causato dalla mancanza di mercato ovvero, per essere più precisi, dalla mancanza di appropriazione privata. Le imprese producono troppo inquinamento e le comunità locali sono costrette a subirlo perché non esiste un mercato in cui le esternalità possano essere monetizzate e scambiate. Così la soluzione del problema consisterebbe

nella privatizzazione della risorsa comune. Il proprietario privato di una risorsa ha interesse a mantenerne la profittabilità nel lungo periodo e quindi ne regolerà l'uso facendo pagare il biglietto agli utenti. Il prezzo del biglietto sarà determinato in modo da eguagliare domanda e offerta dell'uso del bene, cioè del male, dimodoché il mercato porterà a una sua allocazione efficiente. Non ha importanza chi è il proprietario privato – sostiene il teorema. Può essere l'impresa che inquina oppure la comunità che le vive attorno. Se è la prima, venderà diritti a non essere inquinati; se è la seconda venderà diritti a inquinare. L'importante è che l'esternalità venga internalizzata trasformandola in merce. La distribuzione del reddito cambierà in relazione dell'attribuzione dei diritti di proprietà, ma in ogni caso l'appropriazione privata e la creazione di un mercato per le esternalità internalizzate determinerà un'allocazione ottimale dell'inquinamento. In altre parole, la soluzione della tragedia dei commons consisterebbe nella *recinzione* delle risorse comuni.

La critica scientifica si è concentrata soprattutto sul fatto che il teorema presuppone un'ipotesi di assenza di costi di negoziazione, quelli che devono sostenere le imprese e le comunità per condurre le trattative (mobilitazioni, propaganda, lunghe discussioni, avvocati, notai eccetera). Se questi costi sono alti, sarà molto oneroso per una comunità locale contrattare con le imprese che inquinano e quindi la contrattazione non si verificherà.

Si ispira al teorema di Coase la legislazione sulle *quote di emissione* (*carbon credit*) che si è affermata nel mondo a partire dal 1997, quando 180 paesi firmarono il Protocollo di Kyoto alla *United Nations Framework Convention on Climate Change*. Una quota di emissione è definita come il diritto di emettere una tonnellata di CO₂ o la quantità equivalente di un altro gas serra. L'amministrazione statale (da noi l'Unione Europea), considerata implicitamente proprietaria della risorsa comune "aria", autorizza delle recinzioni, cioè assegna delle quote di emissione. L'inquinamento dell'aria diventa una merce e le imprese possono vendere o acquistare carbon credit nel mercato, una specie di borsa delle nefandezze. Le imprese che emettono meno di quanto sono autorizzate a fare, vendono; quelle che emettono di più, acquistano. Inoltre le imprese che vogliono emettere di più possono acquistare dei *carbon offset* da imprese o enti che investono in progetti ad alto valore ambientale e sociale. Un carbon offset si misura in tonnellate di CO₂ o gas serra equivalente. Un'azienda che acquista 1 carbon offset è in grado di compensare l'emissione in atmosfera di 1 tonnellata di CO₂ e quindi è autorizzata a emetterla.

In questo modo, cioè mercificando il degrado della risorsa comune, si pensa che si dovrebbe raggiungere una allocazione ottimale dell'inquinamento. Inoltre si ritiene che, siccome il proprietario della risorsa

è lo stato, e visto che l'allocatione si realizzerà per mezzo di aste e scambi di mercato, non sarà necessario ricorrere a negoziazioni tra le imprese e le comunità locali.

In Libertalia si rigetta la logica della mercificazione e si rifiuta il sistema dei carbon credit, innanzitutto perché si vuole che le comunità locali non siano escluse dalla gestione del patrimonio naturale in cui vivono. I problemi delle emissioni sono affrontati con la fissazione di *valori limite*, l'irrogazione di severe sanzioni per le imprese che li superano e l'imposizione di carbon tax. Poi le comunità locali vengono coinvolte nel monitoraggio dell'applicazione delle leggi e nello stimolo alla loro approvazione. Questo metodo è meno complesso di quello basato sui carbon credit; e dà maggiore certezza sul valore delle emissioni, il quale è più stabile quando è regolato dal governo che quando è esposto alle fluttuazioni di mercato. Soprattutto, è un sistema che evita le recinzioni e mantiene il controllo e l'uso pubblico delle risorse comuni.

Peraltro è un metodo più efficace. Ad esempio riduce alcuni incentivi alle emissioni in quanto evita un fenomeno che si verifica con le quote, cioè la tendenza a ritardare i miglioramenti ecologici quando le quote stesse sono assegnate in proporzione alle emissioni passate. Inoltre con il sistema delle quote la vendita di un carbon credit da un'impresa virtuosa a una irresponsabile fa sì che la riduzione delle emissioni della prima viene compensata dall'aumento delle emissioni della seconda. Così accade che le imprese più grandi e più profittevoli riescono a emettere più gas serra di quanto sarebbe consentito dalle quote assegnategli dallo stato.

Sembra restare aperto il problema di quel tipo particolare di *fallimento dello stato* che sarebbe generato dall'incapacità delle amministrazioni centrali di raccogliere tutte le informazioni locali sull'inquinamento e di esercitare il monitoraggio capillarmente. Tuttavia Elinor Ostrom e la sua equipe di ricerca hanno dimostrato che nella gestione dei beni comuni questo problema non esiste, o almeno non è così grave come sostengono gli economisti neoliberalisti. Senza farsi fuorviare troppo dai teoremi astratti, Ostrom ha svolto un'estesa ricerca empirica da cui è emerso che normalmente le comunità locali si prendono cura in modo alquanto efficiente delle risorse comuni che hanno a portata di mano. D'altra parte un po' tutti abbiamo osservato le capacità sviluppate dalle comunità nel gestire i beni comuni – le capacità di produrre norme e valori condivisi, di deliberare, monitorare, regolare gli usi, sanzionare gli abusi, mobilitare i cittadini e lottare quando è necessario.

Queste capacità derivano da due meriti particolari delle comunità locali. Primo, stando a stretto contatto con le risorse comuni in cui

vivono, sono in grado di raccogliere tutte le informazioni necessarie per condurre una buona gestione. Secondo, i cittadini che sono colpiti direttamente da un'externalità ambientale hanno un interesse individuale a combatterla. La logica del NIMBY (*not in my back yard*) non è necessariamente così perversa come vogliono far credere coloro che usano questo slogan per screditare gli ambientalisti. In molti casi può accadere che la difesa di un interesse egoistico si trovi in sintonia con quella di un interesse collettivo. Il mio desiderio di non avere una centrale nucleare vicino casa è certamente egoistico, ma la lotta che mi induce a condurre contro la centrale si risolve in un servizio nell'interesse della comunità. In un caso del genere l'interesse personale produce un incentivo a raccogliere informazioni e a lottare, un incentivo a svolgere un servizio utile anche agli altri. È un fenomeno opposto al *free riding*, una specie di *free commitment*: l'egoismo mi induce non a defezionare dall'azione collettiva bensì a impegnarmi, a offrire gratuitamente alla comunità la mia voglia di lottare.

In Libertalia le comunità locali lavorano in sintonia con lo stato e i suoi enti centrali. Da una parte usano i meccanismi di feedback tra elettori e deputati per trasmettere ai parlamenti le informazioni sui problemi locali e le richieste degli interventi legislativi necessari per affrontarli. Dall'altra ricevono dallo stato le risorse necessarie per svolgere una funzione di gestione dei beni comuni e di controllo nell'applicazione delle leggi che ne regolano l'uso. Così i cittadini si costituiscono come *commoner*, soggetti politici attivi in quanto membri di strutture locali che sostengono le risorse comuni. E s'impegnano nella *commonizzazione*, un'azione collettiva che mira a conservare e migliorare le risorse comuni. Tra l'altro questo tipo di azione può essere piacevole e coinvolgente, visto che soddisfa anche il bisogno di socialità, e trasforma la tragedia dei commons in una "commedia dei commons". La commedia si differenzia dalla tragedia perché ha un lieto fine e perché favorisce la socializzazione dei partecipanti invece che l'atomismo depressivo.

E veniamo a un'altra grande categoria di beni sociali: i beni pubblici. Si differenziano da quelli comuni in quanto sono non sottraibili. L'uso da parte di un individuo non riduce la quantità a disposizione degli altri. Tipici beni pubblici sono le strade, i marciapiedi, i lampioni, ma anche il sistema giudiziario e la pubblica sicurezza. Il problema che pongono è noto come "problema del free rider". Visto che non si può escludere nessuno dal loro uso, non si può far pagare un prezzo e quindi nessuno avrà interesse a costruirli per fare profitti. Se qualcuno decide di farlo, gli utenti evitano di contribuire alle spese per la loro costruzione e cercano di usufruire del bene gratis.

Anche i beni pubblici, come quelli comuni, generano un fallimento

del mercato, e anche per essi la soluzione più efficiente si è rivelata essere la produzione e la gestione pubblica. Né sorprenderà il fatto che il pensiero neoliberalista ha una “soluzione” privatistica anche in questo caso: trasformare il bene pubblico in bene di club. Ma anche con i beni pubblici è difficile trovare soluzioni privatistiche più efficienti di quelle pubbliche, se non altro perché non tutti i beni pubblici possono essere privatizzati. Alcuni però lo possono, ad esempio le autostrade, i porti, gli aeroporti e i beni culturali (di cui tratterò nella prossima sezione). Nel caso delle autostrade le si costruisce con fondi pubblici, le si recinta e si consente l'ingresso solo a chi paga il biglietto. Dopo di che possono essere concesse in gestione a imprese private.

L'esperienza storica anche recente ha verificato ciò che la teoria aveva già dimostrato in astratto, e cioè che con i beni pubblici si verifica un grave fallimento del mercato. In casi come quello delle autostrade il fallimento è aggravato dal fatto che il bene, oltre a essere pubblico, è anche fornito in condizioni di monopolio naturale. Quindi è prevedibile che il gestore privato tenderà a massimizzare i profitti riducendo gli investimenti e i controlli di sicurezza e quindi deteriorando la qualità del servizio. Esempio è stata la tragedia del crollo del ponte Morandi (Genova, 18 agosto 2018). Il crollo, che ha provocato 43 morti, è stato causato dalla cattiva gestione da parte dell'impresa privata che aveva in concessione lo sfruttamento dell'autostrada.

In Libertalia i beni pubblici sono prodotti e gestiti dallo stato o da altri enti pubblici, oppure da associazioni no profit. Per lo più sono forniti gratis. Ma in alcuni casi, come le autostrade, si fa pagare una tariffa, anche per far gravare i costi di mantenimento sui cittadini che li usano di più. La loro produzione è comunque costosa e in qualche modo deve essere finanziata pubblicamente. Lo stato la finanzia facendo pagare le tasse ai cittadini.

Un'altra categoria importante di beni sociali è quella dei *beni di merito*. Sono prodotti cui la collettività attribuisce un merito, nel senso che ritiene debbano essere usati da tutti i cittadini nel loro stesso interesse. Può accadere che alcuni cittadini non siano in grado di usarli a causa di qualche incapacità decisionale. Può trattarsi d'incapacità: giuridica (immaturità del soggetto fruitore, ad esempio minore età), intellettuale (insufficienza della ragione), caratteriale (debolezza della volontà), informativa (limitatezza delle informazioni). In Libertalia i più importanti beni di merito sono: la salute, l'istruzione, la cultura, l'abitazione, il nutrimento, l'occupazione, la sicurezza nel lavoro, la previdenza sociale (cioè l'assicurazione contro gravidanza, infortuni, invalidità e vecchiaia).

Non ci sono *ragioni tecniche* per cui i beni di merito debbano essere non escludibili. Merceologicamente possono essere beni privati. Però

lo stato opera in modo che tutti i cittadini li usino, quindi li rende non escludibili per *ragioni legali* e li trasforma in beni sociali. Nessun cittadino può essere escluso dalle cure mediche gratuite fornite dal Servizio Sanitario Nazionale. Per la maggior parte delle cure non c'è bisogno di renderle obbligatorie in quanto gli individui normalmente si curano se ne sentono il bisogno. In alcuni casi tuttavia, specialmente quando i cittadini possono essere male informati o traviati da pregiudizi e superstizioni, lo stato impone degli obblighi; ciò che accade, ad esempio, con alcune vaccinazioni.

Quanto all'istruzione, è gratuita a tutti i livelli e obbligatoria fino al raggiungimento della maggiore età. In questo caso l'obbligatorietà è resa necessaria dall'incapacità giuridica dei minori, ma anche dal fatto che i genitori poveri tenderebbero a mandare i figli al lavoro piuttosto che a scuola. Per di più, se sono poveri, probabilmente sono poco istruiti, e quindi possono non capire quanto importante sia l'istruzione per la futura libertà dei propri figli.

In alcuni casi lo stato si limita a rendere obbligatorio l'uso di certi beni privati, come il casco quando si va in motocicletta, ma senza sussidiarli, cosicché i cittadini devono pagarne interamente il prezzo. In altri casi sono le imprese che devono sostenere dei costi, ad esempio per garantire la sicurezza dei lavoratori in fabbrica. In altri casi ancora, come nel pagamento dei contributi per la previdenza sociale, la legge obbliga i lavoratori a versare mensilmente una quota del proprio salario. Inoltre ci sono casi in cui lo stato fornisce certi beni a prezzi sussidiati, come con l'edilizia residenziale sociale e i buoni pasto. Oppure, pagando un reddito di cittadinanza, fornisce a tutti i cittadini la possibilità di sopravvivere indipendentemente dalla capacità di guadagnarsi un reddito con il lavoro.

Ci si può domandare: quali merci devono essere considerate beni sociali e fornite ai cittadini dall'autorità pubblica? La risposta a questa domanda non è affatto ovvia, anche quando esistono delle ragioni tecniche dei fallimenti del mercato. La decisione di fornire un bene sociale è sempre politica, e in realtà c'è sempre stata storicamente una lotta senza quartiere sull'attribuzione dei diritti di proprietà che possono essere avanzati sui beni sociali.

Il capitalismo ha sempre cercato di privatizzare il controllo e la produzione di questi beni. Il concetto di "recinzione" può essere esteso a tutte le forme di privatizzazione dei beni sociali. Possono essere considerate forme di recinzione: l'appropriazione dell'aria da parte di imprese che dallo stato sono autorizzate a emettere gas serra con le quote di emissione; la privatizzazione dei servizi sanitari e delle scuole; la privatizzazione della polizia (con le guardie giurate), delle forze armate (con i contractor), della giustizia (nei casi in cui è previsto l'arbitrato

come metodo per dirimere conflitti legali), dei prodotti dell'ingegno (con i diritti di proprietà intellettuale).

In Libertalia il problema è affrontato con l'inserimento di *diritti sociali* nella costituzione, per la precisione, dei diritti: alla salute, all'istruzione, alla previdenza sociale, alla sicurezza, a condurre una vita dignitosa, a mantenere un sano rapporto con la natura, a un lavoro soddisfacente, alla cultura. Del diritto al lavoro dirò subito che viene assicurato dall'azione di governo. Questo diritto infatti obbliga l'esecutivo a condurre politiche di piena occupazione e ad attivare le trasformazioni industriali che favoriscono lo sviluppo di pratiche lavorative soddisfacenti (incoraggiando e sostenendo il lavoro cooperativo). Tutti gli altri diritti sociali obbligano il governo a istituire enti e imprese pubbliche che forniscono i beni sociali.

I diritti sociali appartengono alla categoria dei *diritti di prestazione*, una categoria sostanzialmente diversa da quella dei *diritti di libertà* di cui ho trattato nel capitolo precedente. Un *diritto di prestazione* postula che la facoltà di un individuo di fare una certa cosa impone a qualche soggetto giuridico l'obbligo di fornire le prestazioni necessarie per metterlo in condizioni di farla. Tipicamente è la costituzione che definisce il soggetto giuridico obbligato a fornire le prestazioni, e lo individua nello stato e nei suoi organi. Quindi con i diritti sociali i cittadini possono rivendicare l'azione sociale dello stato.

Come viene giustificata in Libertalia la costituzionalizzazione dei diritti sociali e l'azione di governo volta ad aumentarne la quantità a disposizione dei cittadini? In ossequio al principio libertario che impone allo stato la neutralità morale, cioè il rispetto dei principi morali di tutti i cittadini, in Libertalia non c'è uno stato etico. La costituzione non sposa nessuna norma etica, nemmeno una benesserista del tipo che mira a conseguire il massimo benessere collettivo, e neppure una egualitaria del tipo che mira a ridurre le disuguaglianze di benessere tra i cittadini. In Libertalia la costituzione non è altro che l'espressione della volontà della maggioranza. Se si accetta l'ipotesi che i cittadini mirino a espandere la propria libertà, cioè i propri insiemi d'opportunità, si capisce che la volontà collettiva pone allo stato e al governo il compito di conseguire la massimizzazione della libertà.

Come ho mostrato nel capitolo 3, l'espansione dell'offerta di beni sociali e la trasformazione di un bene privato in un bene sociale estende la libertà dei cittadini meno ricchi e meno liberi. Ad esempio, l'istituzione di un servizio sanitario nazionale e di un sistema scolastico pubblico che forniscono cure mediche e istruzione gratuite a tutti espande enormemente gli insiemi d'opportunità dei cittadini che non sono ricchi abbastanza da permettersi di pagare cure mediche e scuole private. Ed espandendo gli insiemi d'opportunità, mette in condizione la grande

maggioranza dei cittadini di soddisfare al meglio i propri bisogni, cioè realizza il principio “a ciascuno secondo i suoi bisogni”. Se non è quest’ultima la vera motivazione politica della fornitura dei beni sociali da parte dello stato, essa è ottenuta però come risultato collaterale. Se lo stato mira a espandere la libertà, mette la maggior parte dei cittadini in condizione di soddisfare al meglio alcuni bisogni.

I beni sociali sono costosi. Siccome vengono forniti quasi tutti gratis o a prezzi sussidiati, si pone il problema del loro finanziamento; e siccome vengono per lo più forniti dallo stato, si pone il problema della definizione di criteri generali di tassazione. In Libertalia si adotta il criterio della tassazione progressiva del reddito e della ricchezza.

Per l’etica utilitarista, la tassazione progressiva è giustificata se l’utilità marginale della maggior parte dei beni è decrescente. Visto che l’utilità dell’ultimo panino mangiato è più bassa per il ricco che per il povero, togliere un panino a un ricco per darlo a un povero aumenta la somma delle loro utilità. L’ugualitarismo del benessere è una conseguenza dell’adozione da parte dello stato dell’etica utilitarista che mira a massimizzare il benessere collettivo. Ma come si giustifica il criterio della tassazione progressiva in un’ottica libertaria e non utilitarista? Ebbene si giustifica con il fatto che la maggioranza dei cittadini, quali che siano le loro preferenze etiche, pone allo stato l’obiettivo di massimizzare la libertà.

Come ho argomentato nel capitolo 3, il tempo dedicato al consumo dei beni è distribuito in modo più egualitario del reddito. Ciò perché c’è un limite naturale al tempo disponibile per il consumo mentre non c’è un limite al reddito che può essere guadagnato e speso per acquistare i beni consumabili. Perciò la quota del proprio reddito che limita l’insieme d’opportunità (dato il vincolo di tempo) è più bassa per i ricchi che per i poveri. Ne consegue che togliere una data percentuale di reddito a un ricco riduce il suo insieme d’opportunità meno di quanto toglierla a un povero riduce il suo. In altri termini dare un dollaro a un povero fa aumentare la sua libertà più di quanto si riduce quella di un ricco se gli si toglie un po’ più di un dollaro. Una redistribuzione egualitaria del reddito fa aumentare la somma delle libertà individuali. Quindi lo stato che mira a massimizzare la libertà collettiva applicherà il criterio di tassazione progressiva.

Siccome in Libertalia i redditi sono guadagnati in funzione delle capacità lavorative, un criterio di tassazione *proporzionale* realizzerebbe il principio “da ognuno secondo le sue capacità”. Perciò, in quanto impone a ognuno di pagare tasse in misura più che proporzionale rispetto alle proprie capacità, il criterio di tassazione progressiva è molto più avanzato e più egualitario di quello teorizzato dai primi socialisti ottocenteschi. In Libertalia, non per motivi etici, né

particolarmente in vista della massimizzazione del benessere collettivo, i beni sociali sono distribuiti in base al principio distributivo “a ognuno in proporzione ai suoi bisogni, da ognuno più che in proporzione alle sue capacità”. Anche se un effetto può essere quello di una redistribuzione ugualitaria del benessere, lo scopo è di espandere le libertà dei cittadini.

Il comunismo distributivo o edonico è postulato sia dalla Bibbia, come criterio vigente nelle prime comunità cristiane, sia da molti pensatori utopisti, anarchici, socialisti e comunisti, come criterio vigente in una società comunista.

Così la mette la Bibbia (Atti, 4, 32-35):

La comunità dei credenti viveva unanime e *concorde* e quelli che possedevano qualcosa non lo consideravano come proprio ma tutto quello che avevano lo mettevano insieme [...] Tra i credenti nessuno mancava del necessario, perché quelli che possedevano campi o case li vendevano e i soldi ricavati li mettevano a disposizione di tutti: li consegnavano agli apostoli e poi venivano distribuiti a ciascuno secondo le sue necessità.

E così la mette Marx (1971b, 962):

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e *tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza*, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Da ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!

Ma cosa sono i bisogni di ognuno? I desideri individuali? Allora vuol dire che nel comunismo ogni desiderio sarà soddisfatto gratis? Oppure vuol dire che solo le “necessità”, i bisogni strettamente necessari, saranno soddisfatti gratis, non i bisogni di lusso? E quali sono i bisogni necessari? Quelli di sussistenza? Mangiare, vestire, abitare eccetera? Quindi, se il vino è un bene necessario, il Sassicaia del 2016 (che nel 2021 costava 740 € al litro) dovrà essere accessibile a tutti? E se ciò non è possibile, che facciamo? Smettiamo di produrlo, o ne riserviamo il consumo ai membri del Comitato Centrale? Per metterla in termini filosofici più generali: Quali sono le condizioni che rendono possibile il comunismo distributivo? E sono sensate quelle indicate dalla Bibbia e da Marx?

La condizione posta dagli Atti degli Apostoli è la *concordia*, cioè la fratellanza, l'amore, la carità, l'altruismo. Non è un criterio di giustizia, è un sentimento. In quanto tale non può essere imposto come obbligo morale. Ovviamente, se assumiamo che tutti gli individui siano mossi da sentimenti di fratellanza, così che venga superata ogni forma di egoismo e di opportunismo, potremmo concepire una società in cui tutti sono disposti a donare i frutti del proprio lavoro. Se inoltre assumiamo che tutti siano buoni cristiani vocati alla povertà francescana, allora potremmo concepire un mondo in cui i bisogni essenziali di tutti siano soddisfatti gratis. E il Sassicaia non verrà né domandato né prodotto. Ma entrambe queste assunzioni sono insensate. E lo capisce lo stesso capo della comunità cristiana, Pietro. Il quale infatti, di fronte al comportamento opportunistico di Anania e Saffira – che, avendo venduto una proprietà, dichiarano e consegnano alla comunità una somma minore di quella ricavata – mette in atto una sanzione tremenda, la condanna a morte, così da punire i peccatori e terrorizzare i potenziali imitatori (Atti, 5, 1-11). Quindi dove non arriva l'amore arriva il terrore, che è un po' la condizione in cui si trovano tutti i cittadini di uno stato moderno nel quale il finanziamento dei beni sociali è basato sull'imposizione delle tasse e la punizione degli evasori.

Le condizioni che pone Marx sono diverse: *tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza*. Ciò vuol dire che, come conseguenza della trasformazione del lavoro in un'attività autorealizzante e gratificante, tutti doneranno i beni prodotti con le proprie capacità. Inoltre, come conseguenza di una crescita strepitosa della produttività, ogni scarsità sarà superata.

Sono condizioni poco convincenti, e per due motivi. Innanzitutto, secondo una concezione sviluppata dallo stesso Marx, i bisogni sono determinati socialmente e storicamente e tendono a crescere nel tempo in relazione al progresso tecnico. Ogni nuovo bene crea il bisogno di consumarlo. È per questo che si verifica uno "sviluppo onnilaterale degli individui", ovvero lo sviluppo d'individui "ricchi di bisogni". In altri termini, un aumento dell'offerta determina un aumento della domanda. Perciò la crescita delle forze produttive causata dalla liberazione del lavoro non raggiungerà mai un livello tale da poter soddisfare gratis tutte le domande di beni. In secondo luogo, certi beni resteranno sempre scarsi per ragioni naturali: in generale, perché le dimensioni del pianeta sono limitate; e in particolare anche a causa delle limitazioni di spazio, di tempo e di materia cui devono sottostare certe specifiche attività umane. Il Sassicaia non potrà mai essere prodotto in quantità tale da soddisfare il desiderio di tutti. Quindi, se non si vuole che venga consumato solo da qualche privilegiato, lo si potrà anche offrire gratis nelle mense sociali, ma la domanda dovrà essere in qualche modo

razionata. Un bene del genere non è distribuibile in base al principio “a ognuno secondo i suoi bisogni”.

A mio modo di vedere il criterio distributivo comunista non è insensato. Solo, non può essere applicato a tutti i beni. La tesi che ho sostenuto in questa sezione è che si applica ai beni sociali. I quali *non* sono specificati nei termini di una qualche descrizione merceologica dei consumi biologicamente necessari alla sopravvivenza. Sono sempre definiti convenzionalmente e determinati dalla volontà collettiva sulla base di principi costituzionali. Tali principi possono evolvere storicamente, ed è senz’altro concepibile un “movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente” ampliando nel tempo il repertorio dei diritti sociali.

La cultura come bene sociale

In conformità con la *Dichiarazione universale dei diritti umani*, adottata dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite nel 1948, e il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali*, redatto dal Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite e adottato nel 1966, la costituzione di Libertalia istituisce il diritto alla cultura, cioè il diritto a godere di una variegata serie di prodotti dell’ingegno: l’arte, la letteratura, la musica, la scienza, i programmi televisivi, il cinema, il teatro, i musei, i monumenti, il software informatico, le innovazioni tecnologiche. E lo istituisce come diritto di prestazione, imponendo allo stato l’obbligo di agire affinché tutti i cittadini possano goderne pienamente.

Lo scopo è quello di espandere la libertà. L’azione politica è volta a ridurre o annullare i prezzi dei beni e incrementarne la produzione. Tra le altre cose, mira ad abbattere il potere monopolistico che i diritti di proprietà intellettuale assegnano alle imprese. L’espansione della libertà può consistere: in un aumento delle dimensioni degli spazi d’opportunità, quando i prodotti dell’ingegno consistono in nuovi beni; in un aumento del volume degli insiemi d’opportunità nella sfera dei consumi, quando i prezzi dei beni sono ridotti o annullati; in un aumento del volume degli insiemi d’opportunità nella sfera produttiva, quando le innovazioni fanno aumentare la produttività del lavoro; in un aumento del tempo libero, quando gli aumenti di produttività si traducono in riduzioni di orario lavorativo.

I beni nel cui godimento si realizza questo diritto possono essere *beni pubblici*, se sono fruibili in condizioni di non esclusività e non sottraibilità. Lo sono ad esempio i programmi informatici open source e gran parte della letteratura pubblicata sotto normativa *creative*

commons. Altri, come i musei a pagamento, i teatri, i cinema, possono essere *beni di club*. Altri ancora, come l'arredo urbano di una città d'arte o un sito archeologico aperto al pubblico, possono essere *beni comuni* fruibili in condizioni di parziale sottraibilità (ad esempio quando il sovraffollamento turistico porta a goderli in situazioni di congestione o a rovinarli). Le opere dell'ingegno possono anche essere considerate *beni di merito*, in quanto l'uso arricchisce spiritualmente l'utente. I beni culturali sono socialmente benefici innanzitutto perché lo sono per i singoli individui che ne fruiscono. Infatti gli permettono di soddisfare al meglio i bisogni oltre che di espandere la libertà. Ma sono socialmente benefici anche perché producono esternalità positive. Infatti la loro fruizione aumenta la capacità degli individui di produrre nuovi beni culturali.

In molti casi, *una volta prodotti*, i beni culturali potrebbero essere diffusi e replicati a basso costo, in modo da essere facilmente accessibili al godimento di tutti i cittadini. Ho sottolineato l'espressione "una volta prodotti", perché è nella produzione che possono sorgere dei problemi. Le opere dell'ingegno sono beni immateriali che hanno però bisogno di un supporto fisico per essere diffusi: la letteratura ha bisogno del libro; il cinema, della pellicola; la musica, degli strumenti; l'architettura, dei mattoni. E la produzione e l'uso del supporto fisico necessitano di investimenti in mezzi di produzione: il libro richiede le tipografie, le case editrici e le librerie; il cinema ha bisogno dei teatri di posa, delle case produttrici e delle sale cinematografiche; la musica, delle case discografiche, delle discoteche e delle sale concerto; l'architettura, delle imprese edili. Inoltre tutte le opere dell'ingegno presuppongono un hardware umano imprescindibile, cioè la persona creatrice, l'artista, l'ingegnere, lo scienziato, il filosofo. Su questo hardware umano devono essere stati fatti investimenti in istruzione. Infine devono essere sostenuti dei costi variabili per la produzione di ogni opera.

Il problema è: indipendentemente dalle motivazioni intrinseche del creatore, resta il fatto che, da una parte, deve essergli assicurata la soddisfazione dei bisogni edonici a un livello tale da permettergli un dignitoso livello di vita, dall'altra, devono essere fatti investimenti in capitale fisso e variabile per produrre il supporto fisico. Chi avrebbe interesse ad accollarsi queste spese se il bene prodotto fosse accessibile a tutti senza escludibilità? Un problema simile si pone per la gestione dei beni culturali comuni. Chi si sobbarca le spese per la cura dei siti archeologici, dei monumenti e delle opere architettoniche che costituiscono l'arredo urbano se tutti vi possono accedere gratis?

In molte società precapitalistiche il problema era risolto con il mecenatismo. Gli artisti e i filosofi erano mantenuti più o meno sontuosamente dai grandi signori o dallo stato. I mecenati fornivano anche la

finanza necessaria per produrre i libri, i templi, i marmi. Così i creatori erano messi in condizione di produrre grandi opere dell'ingegno per la propria gloria eterna e per quella temporale del signore o dello stato.

Con l'avvento del capitalismo le cose sono cambiate radicalmente. Chi investe nella cultura lo fa allo scopo di produrre profitti e quindi lo fa solo se è in grado di caricare un prezzo remunerativo per i beni che produce. A tal fine può usare due strumenti di *collusione monopolistica* con i quali induce il creatore a non dischiudere la propria opera alla fruizione pubblica gratuita e a cederne il diritto esclusivo di sfruttamento al capitalista stesso. In cambio gli può offrire un pagamento periodico commisurato al valore commerciale dell'opera. E questo è il primo strumento. Così l'investitore si mette in grado di fare profitti effettuando investimenti nella produzione del supporto fisico e facendo pagare un prezzo monopolistico per la fruizione del bene immateriale. Con il secondo strumento invece il capitalista assume il creatore con un contratto di lavoro subordinato e lo mette a produrre idee nel dipartimento "ricerca e sviluppo" della propria impresa. Gli paga un alto salario e gli concede ampia autonomia secondaria. In cambio il creatore cede al capitalista il diritto di brevettare l'opera del proprio ingegno e di sfruttarne economicamente il controllo. Il capitale sussume le capacità inventive del lavoro intellettuale. Con entrambi gli strumenti il capitalista può usufruire di un potere monopolistico nella vendita della merce perché sfrutta la facoltà del creatore di non dischiudere la propria opera, la quale diventa una merce posseduta dal produttore del supporto fisico, non dal creatore del bene immateriale.

È evidente che l'interesse dei capitalisti a trasformare i beni culturali in beni privati o di club, a limitarne l'offerta e alzarne i prezzi per massimizzare i profitti, si trova in netto contrasto con l'interesse collettivo a farne dei beni sociali, a massimizzarne la quantità fruibile e minimizzarne i prezzi. Si capisce dunque che nel capitalismo è sempre esistita un'accanita lotta sociale sulla produzione dei beni culturali, con i capitalisti che tendono a imporre allo stato una politica di "recinzioni" e la collettività che tende a una politica di "commonizzazioni". In questo campo la recinzione si chiama "diritto di proprietà intellettuale"; la commonizzazione, "diritto alla cultura".

Bisogna anche dire che il progresso tecnico ha giocato prevalentemente a favore della collettività. Si pensi all'enorme avanzamento sociale e culturale che fu reso possibile dall'invenzione della stampa a caratteri mobili. I libri diventarono accessibili a un pubblico sempre più vasto e a costi sempre più bassi. Da una parte, la tendenza all'aumento del numero di tipografie e case editrici e una serie incessante di piccole innovazioni incrementali facevano abbassare il costo dei libri; dall'altra, l'assenza di legislazioni a protezione dei diritti d'autore

sottoponevano la produzione letteraria e la sua commercializzazione a condizioni legali simili a quelle che oggi definiamo *copyright*.

Le imprese capitalistiche reagirono imponendo agli stati la legislazione sui diritti di proprietà intellettuale. Il primo esempio storico è costituito dallo *Statute of Monopolies*, varato in Gran Bretagna nel 1624. L'ultima grande battaglia in questa sorta di secolare guerra sociale fu vinta dalle grandi lobby americane quando, forti del potere del governo statunitense, riuscirono a imporre all'Organizzazione Mondiale per il Commercio il trattato sui TRIPS (*Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights*). Mentre il progresso tecnico ha giocato a favore della collettività, l'evoluzione giuridica ha giocato a favore del capitale. Oggi negli Stati Uniti i diritti d'autore su un'opera appartenente a un'impresa possono arrivare fino a 120 anni dal momento della creazione! E seguendo l'esempio degli Stati Uniti, molti altri stati si prodigano nell'emanare legislazioni restrittive.

Per fortuna, ancora una volta il progresso tecnico ha giocato prevalentemente a favore della collettività. Le ultime grandi innovazioni commonizzanti sono state la fotografia, il cinema, la radio, la televisione e, più recentemente, le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, cioè il personal computer, lo smartphone, la smart TV e il video on demand. Poi le innovazioni informatiche che hanno portato alla creazione del World Wide Web hanno avviato una rivoluzione digitale che sta cambiando radicalmente le forme dell'interazione sociale. Nel capitolo precedente ho mostrato gli effetti che sta producendo sull'azione politica e l'esercizio della democrazia. Ora mi concentrerò su quelli che sta producendo sulla fruizione dei beni culturali.

Innanzitutto, per molti beni culturali il costo di produzione viene praticamente annullato quando si usa l'hardware elettronico invece di supporti tradizionali come libri, pellicole, riviste. In secondo luogo il costo per acquistare i nuovi mezzi di produzione – un personal computer, un tablet, uno smartphone – è molto basso e tende a diminuire col tempo. In terzo luogo l'investimento in istruzione per imparare a usare la nuova tecnologia è ugualmente molto basso e anch'esso tende a diminuire col tempo. Infine il costo marginale della diffusione di un contenuto è bassissimo e spesso nullo. Per questi motivi internet tende a creare un sistema di allocazione dei beni di tipo comunista: da ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni. Ogni individuo può attingere alla maggior parte dei contenuti e del software praticamente gratis, e quindi vi attingerà in base ai propri bisogni. Ognuno può immettere in rete i prodotti del proprio ingegno a costo zero, e quindi lo farà in base alle proprie personali motivazioni eudemoniche. Tutti i beni che circolano in internet in queste condizioni sono beni

pubblici, cioè fruibili senza escludibilità e senza sottraibilità, cosicché il web può funzionare come una comunità di fratellanza, un forum in cui i beni vengono offerti in dono e non in scambio. Ma...

Può funzionare anche come un mercato con bassi costi di transazione e d'informazione. Il capitalismo non poteva mancare di avvantaggiarsi di questa tecnologia, cosa che ha fatto avvalendosi di due poteri: il potere d'influenzare la legislazione per imporre una politica di recinzioni, cioè di protezione legale dei diritti di proprietà intellettuale; il potere di mettere i creatori al servizio della produzione di profitti. Quest'ultimo potere è esercitato con i due tradizionali strumenti di collusione monopolistica.

Con il primo strumento il capitale induce i creatori a farsi motivare anche dai bisogni edonici, cioè dal desiderio di guadagnare dei soldi con i diritti d'autore, oltre che da quello di ottenere gratificazioni intrinseche. Questo strumento è usato soprattutto per "recintare" la produzione di contenuti artistici, opere musicali, letterarie, fotografiche eccetera.

Il secondo strumento invece si usa intanto per "recintare" la produzione di software informatico. I programmatori vengono assunti con contratti di lavoro subordinato e messi a produrre merci di proprietà dell'impresa, non solo nuovo software, ma anche innovazioni crittografiche, cioè sistemi per impedire l'accesso aperto. Questo strumento è usato anche nella produzione di alcune opere d'arte in cui sono necessari grossi investimenti in capitale fisso e circolante, ad esempio nel cinema. Soprattutto è usato nella produzione di brevetti industriali nelle grandi imprese. I diritti *patrimoniali* dell'autore (i diritti allo sfruttamento commerciale) e spesso anche i diritti *morali* (il diritto al riconoscimento della paternità e il diritto all'integrità dell'opera) vengono attribuiti all'impresa, cosicché la proprietà intellettuale diventa *proprietà industriale*.

Va da sé che in tal modo il prodotto perde il carattere di bene pubblico e diventa un bene privato o di club. Ma, quel che è peggio, il fallimento del mercato causato dal monopolio è esasperato: i consumatori sono costretti a pagare prezzi esorbitanti per la fruizione dei beni e questi vengono domandati e offerti in grandezze molto più basse di quanto sarebbe reso possibile dall'accesso gratuito. Il problema è aggravato dal fatto che il consumo dei beni culturali, e in particolare della conoscenza, non solo è non competitivo, è anche produttivo: più conoscenza si acquisisce e più si è in grado di produrne. Ebbene le restrizioni monopolistiche sui beni culturali riducono di molto le esternalità positive che sono normalmente generate dai processi di scambio culturale. Inoltre causano una bassa capacità produttiva, con grave danno per il progresso umano. Non solo, ma portano a scoraggiare gli investimenti innovativi

che richiedono l'uso della conoscenza già monopolizzata.

Il contrattacco dei commoner⁴⁵ alle recinzioni monopolistiche si è articolato in due direzioni. La prima è quella dello sviluppo di un forte movimento di "pirati", cioè d'individui che continuano a scaricare e immettere in rete contenuti che sarebbero protetti da copyright, soprattutto libri, brani musicali, film. I pirati agiscono nell'illegalità ma si fanno forti di un superiore sentimento di libertà: chi sei tu, major discografica, per impedirmi di regalare agli amici un brano musicale che ho acquistato e che quindi è mio?

Ovviamente la major discografica non è d'accordo, perché tra i diritti di proprietà intellettuale rientra quello di escludere anche la circolazione non commerciale. Quindi reagisce a sua volta: primo, denunciando all'autorità giudiziaria i siti che praticano la diffusione gratuita di contenuti protetti; secondo, spingendo gli stati a legiferare sempre più ossessivamente per la protezione dei diritti di proprietà; terzo, criptando i propri prodotti in modo che sia sempre più difficile piratarli; quarto, producendo virus che portano attacchi distruttivi nei computer dei pirati; quinto, più benevolmente, adottando sistemi – come il *Secure Digital Music Initiative* – che consentono di distribuire brani musicali in modo facile, economico e protetto (dai loro stessi virus). È una guerra senza quartiere, con mosse e contromosse sempre più raffinate, che si avvale di continue innovazioni informatiche, e che non avrà termine finché durerà il sistema capitalistico. Tra l'altro, tutte e cinque queste strategie di reazione hanno dei costi, cosicché alle più generali condizioni d'inefficienza sociale causate dal monopolio (bassa produzione, alti costi medi, alti prezzi, cattiva qualità) si aggiunge l'inefficienza causata dai costi sociali dell'imposizione (normazioni, indagini, controlli, denunce, processi, sanzioni, contromisure).

La seconda direzione del contrattacco dei commoner è lo sviluppo del movimento *copyleft*. Questo è una forma di uso della normativa sul copyright che trasferisce alcuni diritti dell'autore di un'opera a tutti coloro che ne posseggono una copia. È nel pieno diritto dell'autore fare una cosa del genere. Quindi il movimento del copyleft, a differenza di quello dei pirati, rientra nella legalità. Un primo principio fondamentale del copyleft è che tutti possano beneficiare gratis del lavoro di ognuno. Un secondo principio è che ogni modifica apportata da un individuo al lavoro di un altro deve portare beneficio a tutti e quindi deve essere diffusa sotto le stesse condizioni di copyleft con cui il lavoro è stato acquisito.

L'applicazione di questi due principi fa sì che le opere diffuse

⁴⁵ Qui uso il termine estendendolo ai soggetti dei movimenti per la difesa di tutti i beni sociali, piuttosto che dei soli beni comuni.

diventano accessibili a un pubblico molto più vasto di quello raggiungibile da chi usa il diritto d'autore per creare un monopolio. Dal punto di vista politico, il movimento copyleft mira a espandere la libertà di tutti i cittadini perché contribuisce ad allargare gli insiemi d'opportunità aumentandone il numero delle dimensioni e riducendone i vincoli economici e istituzionali. Invece le leggi che assicurano il copyright esclusivo si risolvono in una limitazione alla libertà soprattutto perché i prezzi di monopolio pongono forti vincoli agli insiemi d'opportunità.

La pratica del copyleft si articola in due forme: il software libero e il contenuto libero. Il concetto di *software libero* fu elaborato da Richard Stallman, che innescò una rivoluzione culturale con la creazione della licenza *GNU General Public Licence*. Un software è considerato libero se sono garantite quattro libertà: 1) di eseguire il programma, 2) di studiarlo avendo accesso al codice sorgente, 3) di modificarlo per migliorarlo, 4) di distribuirlo, anche con i miglioramenti. Le licenze per il software libero stabiliscono che un programma sia modificabile, e ciò implica che il codice sorgente sia accessibile con il programma stesso. Il software libero è open source. Con esso si è andato sviluppando un *movimento del software libero* – una comunità di ricerca capace di produrre conoscenza attraverso processi d'interazione tra pari nella rete. Alcuni importanti software open source sono: Firefox, Gimp, 7-Zip, LibreOffice, Android, Linux, Wikipedia, Apache HTTP Server.

È degna d'interesse la reazione di alcune grandi multinazionali, ad esempio Microsoft, che dapprima hanno cercato d'impedire ai concorrenti open source di essere compatibili con i propri prodotti, così da mettere i clienti in condizioni di non riuscire a fruirne completamente. Questa politica però ha provocato una grande impopolarità. Perciò negli ultimi anni Microsoft ha adottato politiche più ambigue, cercando di monetizzare anche le opportunità date dal software libero. Ad esempio nelle versioni recenti di Windows si può installare una distribuzione GNU/Linux completa e funzionante con due click.

Il *contenuto libero* invece riguarda non i programmi informatici, bensì le opere (di scienza, letteratura, arte, filosofia) che vengono immesse in rete. In questi casi l'idea di copyleft ha assunto la forma legale delle licenze *Creative Commons*⁴⁶, quali teorizzate da Lawrence Lessig, e dato vita al *movimento della cultura libera*. Qui il principio è che l'autore possa disporre della propria opera non con la formula “tutti i diritti riservati”, come impongono le imprese che ne hanno acquisito

⁴⁶ Esistono altri tipi di licenze copyleft simili a *Creative Commons*, ad esempio la *Design Science License*, la *Open Gaming License*, la *Free Art license* e la *Open Publication License*.

dagli autori la proprietà o il diritto allo sfruttamento, bensì con la formula “*alcuni* diritti riservati”. Il diritto d’autore è stato scomposto in una serie di quattro clausole specifiche con cui l’autore può voler limitare l’uso della propria opera:

- *Attribuzione*: deve esserne riconosciuta la paternità dell’autore originale;
- *Non commerciale*: può essere redistribuita ma non a fini commerciali;
- *Non opere derivate*: può essere redistribuita ma senza essere modificata;
- *Condividi allo stesso modo*: può essere redistribuita ma alle stesse condizioni legali dell’opera originale.

Le quattro clausole, combinate in vari modi, danno origine a diversi tipi di licenza Creative Commons. In pratica, considerando la parziale sovrapposizione tra le clausole “condividi allo stesso modo” e “non opere derivate”, hanno preso corpo una mezza dozzina di tipi di licenze. Quella più permissiva pone solo la clausola di Attribuzione, la quale deve essere comunque presente poiché per i sostenitori del copyleft il diritto morale al riconoscimento della paternità è inalienabile. Con la licenza che prevede solo l’Attribuzione chiunque può scaricare l’opera, modificarla e redistribuirla anche a fini commerciali purché ne riconosca la paternità dell’autore. La licenza più restrittiva invece pone le clausole Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate. Chi scarica l’opera può redistribuirla, ma non può modificarla né usarla a fini commerciali. Va da sé che, più permissiva è la licenza, maggiore è il numero dei fruitori di un’opera e più il bene culturale si avvicina a funzionare come un bene sociale permettendo ai cittadini di usufruire del diritto alla cultura.

Dal punto di vista sociale e politico le cose sono abbastanza chiare. Due filosofie si scontrano, quella del copyleft e quella del copyright. Da una parte il diritto di tutti i cittadini alla fruizione dei beni culturali, dall’altra il diritto a sfruttare privatamente la proprietà intellettuale per fare profitti. Dal punto di vista economico, comunque, entrambi i punti di vista hanno una ratio che li giustifica. Quella del copyleft l’abbiamo appena vista: è la volontà di massimizzare la libertà dei cittadini. Ma qual è la giustificazione economica del copyright?

Molti economisti di orientamento utilitarista sostengono che vada rinvenuta nell’incentivo alla creatività: solo se ha il diritto a incamerare i rendimenti economici dell’opera l’autore o l’inventore è spronato a usare il proprio ingegno al meglio. In caso contrario verrebbe ostacolata l’innovazione e soffocato lo sviluppo del benessere sociale. I diritti di proprietà esclusivi dunque servirebbero a massimizzare il benessere collettivo.

Contro questa argomentazione sono state avanzate tre critiche: 1) Se per fornire un incentivo economico all’innovazione si attribuiscono dei poteri monopolistici che limitano fortemente l’accesso ai beni

prodotti, si ha un fallimento del mercato e il benessere collettivo non viene massimizzato. 2) Nel sistema che mobilita le intelligenze usando il contratto di lavoro subordinato, gli autori di un'opera sono retribuiti con un reddito fisso, mentre la sua proprietà è attribuita alle imprese; perciò l'incentivo economico individuale alla creatività non è commisurato al valore dell'opera dell'ingegno. 3) Nella grande maggioranza dei casi l'incentivo economico offerto all'autore è secondario rispetto all'incentivo spirituale; come ho già accennato, normalmente gli artisti, gli scienziati, i filosofi sono motivati prevalentemente da bisogni eudemonici, in particolare quelli di autorealizzazione e riconoscimento, cosicché i diritti d'autore patrimoniali non forniscono uno stimolo rilevante.

Ciononostante, bisogna riconoscere che esiste una giustificazione economica del diritto di proprietà intellettuale. Il fatto è che nella produzione di alcune opere dell'ingegno sono necessari massicci investimenti che non sono alla portata dei creatori. Si pensi a un'opera cinematografica. I registi, gli attori e i creativi in genere sono pagati forfettariamente. Gli investimenti li fa il produttore. Perché dovrebbe farli se l'opera fosse immediatamente accessibile a tutti a prezzo nullo? Oppure si pensi alle invenzioni prodotte nei dipartimenti di ricerca e sviluppo delle grandi imprese. Perché queste dovrebbero fare rischiosi investimenti nella ricerca se poi le innovazioni fossero fruibili da tutti gratis? Si noti che la domanda prescinde dal carattere capitalistico o cooperativo dell'impresa, dal momento che anche le cooperative investono nelle arti o in ricerca. A riflettere bene si capisce che la vera ratio economica attiene non tanto a una questione di profittabilità dell'investimento, quanto a una questione di recuperabilità delle perdite. Se non fosse possibile fissare prezzi che consentano almeno di ammortizzare gli investimenti e fare profitti normali, semplicemente non si farebbero investimenti e in molti casi si fermerebbe la ricerca tecnologica e la produzione artistica. Il vero problema è che, per consentire alle imprese di recuperare i costi, gli si riconosce un diritto all'uso esclusivo delle opere e questo diritto genera potere monopolistico. L'ideale sarebbe un sistema che consentisse l'ammortamento degli investimenti ma non il potere monopolistico. E il problema sembra senza soluzione.

Vediamo come viene affrontato in *Libertalia*. Poiché la sua costituzione riconosce ai cittadini il diritto alla cultura e alla fruizione di altri diritti sociali, e siccome può accadere che non tutti siano in grado di usufruire pienamente dei beni culturali e sociali quando la loro mercificazione ne riduce il consumo, la costituzione stessa assegna allo stato il compito di creare le condizioni per estenderne il più possibile la fruizione. Perciò, mentre la proprietà intellettuale in quanto diritto *morale* è tutelata, il riconoscimento della paternità di un'opera essendo

considerato un diritto inalienabile, i diritti *patrimoniali* ne sono fortemente limitati.

Per la precisione, il diritto allo sfruttamento commerciale ai danni dei consumatori è limitato da tre condizioni:

1. Ha durata massima decennale;
2. È soggetto a licenza obbligatoria;
3. È annullato nella produzione di alcuni beni sociali.

La durata non superiore a dieci anni costituisce un enorme progresso rispetto alle legislazioni oggi esistenti⁴⁷. È giustificata dall'ipotesi che nella maggior parte dei casi 10 anni siano sufficienti per ammortizzare gli investimenti, tanto più se i prezzi di vendita dei prodotti sono fissati dall'impresa che detiene i diritti. D'altra parte si è constatato che difficilmente un'innovazione ci mette più di 10 anni per diventare obsoleta, visto che il progresso tecnico, scientifico e artistico è incessante. Comunque la durata decennale costituisce un massimo. In alcuni casi, quando c'è una giustificazione tecnica, il parlamento, su indicazione del Ministero dell'Industria, può fissare una durata inferiore.

Quanto alla licenza obbligatoria, mira alla limitazione dell'esclusività. Consiste in una norma che impone a un'impresa detentrica di un brevetto o di un copyright di concederne l'uso a tutte le imprese che ne fanno richiesta. Può far pagare royalty, le stesse per tutte le imprese licenziatrici. In questo modo il prodotto dell'ingegno protetto diventa accessibile a tutti coloro che lo vogliono usare produttivamente, cosicché non solo aumenta l'offerta del nuovo bene, ma vengono facilitate le innovazioni incrementali e complementari, i remix e lo sviluppo di modelli d'utilità. Inoltre diventa impossibile congelare un'invenzione e fermare il progresso tecnico da parte dell'impresa che detiene il brevetto o il copyright. Infine viene favorita la produzione di beni innovativi anche quando l'impresa titolare del brevetto o del copyright fallisce o non ha capacità produttiva sufficiente per soddisfare tutta la domanda. D'altra parte non viene compromessa la facoltà dell'impresa innovatrice di recuperare gli ammortamenti. E la sua possibilità di fare profitti più o meno *normali* non viene annullata, dal momento che l'impresa ricava reddito dalle licenze oltre che dalla vendita dei propri prodotti.

Per impedire che le imprese innovatrici aggirino la norma della non esclusività fissando royalty esorbitanti, la legge stabilisce un limite massimo al loro livello. Il limite, comunque, può essere innalzato su richiesta dell'impresa innovatrice, previa autorizzazione del Ministero dell'Industria, quando gli investimenti in ricerca e sviluppo e nella produzione artistica sono molto elevati.

⁴⁷ I TRIPS impongono una durata almeno ventennale per i brevetti e almeno decennale per il design industriale.

In questo modo si riesce a impedire la costruzione di potere monopolistico. Siccome nessuna impresa concorrente può essere esclusa dall'utilizzazione di un brevetto o di un copyright, l'impresa innovatrice è costretta a contenere il prezzo di vendita dei propri prodotti per evitare la competizione di prodotti simili. Tuttavia l'impresa innovatrice gode di un (limitato) potere oligopolistico. È probabile che le imprese licenziatarie concorrenti non facciano profitti alti quanto i suoi. In questo modo è mantenuto l'incentivo a innovare.

Infine, l'annullamento del diritto di sfruttamento commerciale è previsto per quei brevetti e quei copyright che derivano da investimenti pubblici o da investimenti privati sussidiati pubblicamente. Così viene favorita non solo l'invenzione, ma anche la diffusione dell'innovazione. D'altronde, con il sussidio pubblico viene meno la necessità di ammortizzare gli investimenti da parte dell'impresa privata. Se i sussidi coprono solo una parte degli investimenti in ricerca e sviluppo, il diritto di sfruttamento commerciale non viene del tutto annullato, viene però ridimensionato. In tal caso il limite massimo per le royalty pagate delle licenziatarie sarà più basso del normale, e tanto più basso quanto più alto è il sussidio pubblico.

In particolare la legge di Libertalia proibisce lo sfruttamento commerciale di gran parte dei prodotti della ricerca svolta nelle università e in altri enti pubblici⁴⁸. Ciò appunto perché i finanziamenti sono pubblici. Peraltro in Libertalia le riviste scientifiche, che oggi vengono usate da grandi multinazionali per fare profitti (rivendendo alle università e agli scienziati i prodotti della loro ricerca!), sono assegnate in gestione a vari dipartimenti universitari, i quali le mantengono ad accesso aperto e le diffondono online gratis.

Un caso particolare molto importante di proibizione delle recinzioni è previsto per i farmaci. Siccome la salute è un bene meritorio, i farmaci sono offerti gratuitamente a tutti i cittadini e quindi il finanziamento, non solo della ricerca, ma anche della produzione, è prevalentemente pubblico. In Libertalia i farmaci sono prodotti soprattutto da imprese statali, che fanno gran parte della ricerca scientifica. Oppure sono prodotti da imprese private con licenza obbligatoria. Se la licenza è concessa a un'azienda pubblica (che paga royalty tali da consentire l'ammortamento degli investimenti in ricerca), i farmaci sono poi offerti gratuitamente dal Servizio Sanitario Nazionale. Se la licenza è concessa a un'impresa privata, il Servizio Sanitario Nazionale acquista

⁴⁸ Questa norma vale senz'altro per i prodotti della ricerca di base. Per la ricerca applicata, la legge prevede la possibilità che ricercatori e neolaureati si costituiscano in cooperativa per commercializzare l'innovazione, ma praticando prezzi e royalty così bassi da assicurare solo profitti normali.

i prodotti per poi distribuirli gratis.

Quanto alla produzione e alla distribuzione dei beni culturali non brevettabili, sono incoraggiate e sussidiate le pratiche di copyleft, così come è incoraggiata la formazione di cooperative di artisti e scienziati. Inoltre il sistema dei sussidi è piuttosto esteso nei casi di beni di club che richiedono grossi investimenti, soprattutto nelle arti performative, cinema, teatro, concerti. I sussidi sono commisurati al grado di permissività delle licenze Creative Commons: più alti per quelle che prevedono la sola Attribuzione, più bassi per quelle che prevedono anche le clausole Non commerciale e Non opere derivate. L'accesso ai musei e ai siti archeologici, anch'essi beni di club, è fortemente sussidiato in modo da tenere basso il prezzo del biglietto d'ingresso e in molti casi annullarlo.

In Libertalia esiste un'Agenzia Informatica Federale. Ne ho trattato nel capitolo precedente come di uno strumento che mira a favorire la democrazia elettronica. Qui aggiungo che mira anche a favorire la fruizione dei beni culturali. Tra gli altri, ha il compito di facilitare lo sviluppo di programmi open source prodotti da privati. Poi quello di finanziare pubblicamente programmi che consentono l'accesso gratuito a molti beni culturali, come le riviste scientifiche e le piattaforme digitali di visite virtuali ai musei e ai siti archeologici. Non meno importante è il compito di contrastare i monopoli del web esponendoli alla concorrenza di piattaforme open source prodotte o sussidiate pubblicamente.

Nei movimenti spontanei di produzione culturale con copyleft agiscono prevalentemente associazioni private no profit e singoli cittadini mossi dai bisogni eudemonici. Il compito dell'AIF non è di sostituirsi ad essi, ovviamente, bensì di aiutarli a costituirsi ed espandersi. Gli individui mossi dai bisogni di creatività e riconoscimento si dedicano con passione alla produzione intellettuale, purché gli sia assicurato un dignitoso livello di benessere. Anzi la storia mostra che spesso continuano a creare anche quando i bisogni edonici sono in parte insoddisfatti. In Libertalia la soddisfazione di questi bisogni è assicurata a tutti. Lo stato elargisce un reddito di cittadinanza a chi non lavora, mentre il governo persegue la piena occupazione. Il progresso tecnico viene usato più per ridurre il tempo di lavoro che per aumentare la produzione, cosicché l'orario di lavoro è breve e lascia ampio spazio per lo sviluppo della creatività nelle attività extra-lavorative. Per di più, lo sviluppo dell'autogestione crea le condizioni per soddisfare il bisogno di creatività anche durante l'orario lavorativo.

Fonti

Sull'economia dell'autogestione e il socialismo di mercato notevole è la letteratura marxista, tra cui meritano di essere ricordati Vaněk (1970), Jossa (1978; 2018), Horvat (1982), Roemer (1994), Schweickart (2002), Burczak (2006), Wolff (2012), Bonin e Putterman (2013). Di tendenza anarchica sono invece Carson (2010) e Chartier e Johnson (2011). Contributi di orientamento non facilmente etichettabile sono offerti da Ellerman (1990; 2021), Albert e Hahnel (1991) e Winters (2018). Due approfondite trattazioni manualistiche sono quelle di Jossa e Cuomo (2000) e Mori (2015). Ovviamente vanno ricordati anche due grandi classici: Mill e Marx. Del primo vedi Mill (1953, Libro 4, capitolo 7). Per il pensiero del secondo sulle cooperative vedi la ricostruzione di Jossa (2005; 2018).

Nella letteratura sulle asimmetrie informative nel processo produttivo e sul modo in cui il problema è affrontato nelle cooperative ho trovato particolarmente utili i seguenti lavori: Mirrlees (1976), Oakeshott (1978), Horvat (1982), Hansmann (1988; 1990), Weitzman e Kruse (1990), Bonin, Jones e Putterman (1993), Bowles e Gintis (1993; 1994), Bai e Xu (1995), Hoffman (2012), Sabatini, Modena e Tortia (2014), Albanese, Navarra e Tortia (2015). Personalmente ho trattato l'argomento in Screpanti (2001; 2011).

Le ricerche sulla soddisfazione del lavoro nelle cooperative non sono moltissime. Comunque tutte dimostrano che è piuttosto alta. Vedi ad esempio Greenberg (1986), Tanjung e Wahdiniw (2000), Castel, Lemoine e Durand-Delvigne (2011), Berry (2013), Munusamy (2016), Park (2018), Anusha, Karkera e Maiya (2019), Kaswan (2019), Sinha e Gondaliya (2020).

Sulle ragioni per cui le imprese cooperative devono fronteggiare uno strutturale razionamento del credito vedi Vaněk (1970), Schlicht e von Weizsäcker (1977), Gui (1985), Ben-Ner (1987), Eswaran e Kotwal (1989), Drèze (1989), Bonin, Jones e Putterman (1993), Dow (2003), Cuomo (2004).

Sui beni pubblici, fondamentale è il contributo di Samuelson (1954; 1955), ma vedi anche Oakland (1987). Sui beni meritori vedi Musgrave (1957; 1959) e Mendoza (2011).

L'attenzione sui beni comuni è stata richiamata da un famoso articolo di Hardin (1968). Le sue tesi pessimistiche sono motivate da un ecologismo imbevuto di malthusianesimo, secondo cui la crescita illimitata della popolazione mondiale prima o poi determinerà un sovrasfruttamento distruttivo dei beni comuni. I critici però hanno fatto notare che l'esistenza di beni comuni non significa necessariamente

assenza di ogni tipo di regolazione dell'accesso, oltre a quella statale. Tra le critiche più importanti vedi Rose (1986), Sage (2010) e Frischmann (2018). Ostrom (1990; 2005) ha dimostrato empiricamente che il pessimismo di Hardin è infondato. Vedi anche Ostrom, Burger, Field, Norgaard e Policansky (1999).

Sulla teoria dei diritti di proprietà intellettuale sono utili WIPO (2008), Dutfield e Suthersanen (2008) e Goldstein e Reese (2008). Mossoff (2001) ricostruisce l'evoluzione storica della legislazione sui brevetti. Kinsella (2001) critica la teoria tradizionale sostenendo che i diritti di proprietà presuppongono scarsità, mentre non c'è alcuna scarsità naturale sui beni culturali. Andersen (2003) e Boldrin e Levine (2008) la criticano evidenziando il carattere monopolistico dei diritti assicurati dalla proprietà intellettuale. Moser (2013) usa l'indagine storica per mostrare che forti diritti di proprietà intellettuale possono ostacolare l'innovazione invece che favorirla. Pagano (2014) e Pagano e Rossi (2009), considerando la conoscenza un bene pubblico o un bene comune, criticano l'esclusività monopolistica dei diritti di proprietà intellettuale additandone le conseguenze d'inefficienza economica e ingiustizia sociale, in particolar modo nella produzione e nella distribuzione dei farmaci. Inoltre, in Pagano (2019) e Pagano e Rossi (2019), propongono una riforma dei TRIPS che, stabilendo il principio secondo cui la conoscenza è un bene comune globale, limiti i diritti di proprietà intellettuale ai casi in cui non entrino in contrasto con tale principio. Florio (2021) dimostra che la recinzione dei beni culturali, nella forma della privatizzazione della conoscenza nelle mani delle imprese multinazionali, oltre a produrre sfruttamento monopolistico ha l'effetto di deviare la ricerca verso direzioni socialmente indesiderabili. In Hess e Ostrom (2007) ci sono diversi saggi che affrontano le problematiche della conoscenza intesa come bene comune.

La critica di Stallman fa leva sul fatto che il concetto di "proprietà intellettuale" è distorsivo e include norme eterogenee che sono messe forzatamente insieme solo perché conviene alle imprese capitalistiche. Da tale critica nasce, già a partire dagli anni '80, il movimento del software libero. Una sintesi della teoria si trova in Stallman (2015), ma vedi anche Williams (2002).

Sulle licenze Creative Commons, il testo innovativo è Lessig (2003). L'idea di fondo è che la tendenza ad assimilare la proprietà intellettuale a quella fisica è inaccettabile in quanto le opere dell'ingegno tendono a essere non sottraibili a differenza dei beni privati fisici. Guide utili ai Creative Commons si trovano in Concas (2009) e Kreuzer (2015).

BIBLIOGRAFIA

- Abraham K. 1912. Ansätze zur psychoanalytischen Erforschung und Behandlung des manisch-depressiven Irreseins und verweter Zustände, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2(6): 302-15.
- Abramson L. Y., Seligman M. E. P. e Teasdale J. D. 1978. Learned helplessness in humans: Critique and reformulation, *Journal of Abnormal Psychology*, 87(1): 49-74.
- Ackerman C. E. 2019. Learned helplessness: Seligman's theory of depression (+cure), *Positive Psychology.com*, 12-07-2019.
- Adams J. e Gorton D. 2009. This land ain't my land: The eviction of sharecroppers by the Farm Security Administration, *Agricultural History*, 83(3): 323-51.
- Aikens G. S. 1996. The democratization of systems of public opinion formation, Paper presented at the *International Symposium on Technology and Society*, Princeton University, June 21-22.
- Ainslie G. 1986. Beyond microeconomics: Conflict among interests in a multiple self as a determinant of value, in J. Elster (a cura di), *The multiple self*, Cambridge: Cambridge University Press, 133-75.
- Albanese M., Navarra C. e Tortia E. 2015. Employer moral hazard and wage rigidity: The case of worker-owned and investor-owned firms, *International Review of Law and Economics*, 43(C): 227-37.
- Alberoni F. 1977. *Movimento e istituzione*, Bologna: Il Mulino.
- Albert M. e Hahnel R. 1991. *The political economy of participatory economics*, Princeton: Princeton University Press.
- Allen D. W. e Lueck D. 1992. Contract choice in modern agriculture: Cash rent versus cropshare, *Journal of Law and Economics*, 35: 397-426.
- Andersen B. 2003. 'Intellectual property right' or 'intellectual monopoly privilege': Which one should patent analysts focus on? *Conferencia internacional sobre sistemas de inovação e estratégias de desenvolvimento para o terceiro milênio*.
- Anderson C. A. e Bushman B. J. 2002. Human aggression, *Annual Review of Psychology*, 53: 27-51.
- Antislavery. 2017. What is modern slavery?
<https://www.antislavery.org/slavery-today/modern-slavery/>

- Anttiroiko A.-V. 2003. Building strong e-democracy: The role of technology in developing democracy for the information age, *Communications of the ACM*, 46(9): 121-28.
- Anusha, Karkera A. A. e Maiya U. 2019. Job satisfaction among the employees of cooperative societies: A study with reference to Udupi town, *International Journal of Advance and Innovative Research*, 6(1): 40-44.
- Aptheker H. 1883. *American negro slave revolts*, New York: International Publishers.
- Argyle M. 1987. *The psychology of happiness*, Londra: Methuen.
- Arpaly N. e Schroeder T. 1999. Praise, blame, and the whole self, *Philosophical Studies*, 93: 161-88.
- Axelrod R. 1984. *The evolution of cooperation*, New York: Basic Books (edizione riveduta New York: Perseus Books Group, 2006).
- Bai C. e Xu C. 1995. Does employment ownership improve incentives for efforts? *Boston College Working Papers in Economics*, 303, Boston College Department of Economics.
- Baier A. 1985. *Postures of the mind: Essays on mind and morals*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bales K. (a cura di) 2005. *Understanding global slavery: A reader*, Oakland: University of California Press.
- Baraldi C. 1992. *Socializzazione e autonomia individuale: Una teoria sistemica del rapporto tra comunicazione e pensiero*, Milano: Angeli.
- Barber B. R. 1984. *Strong democracy: Participatory politics for a new age*, Berkeley: University of California Press.
- Barron C. M. 1981. *Revolt in London: 11 to 15 June 1381*, Londra: Museum of Londra.
- Bartolini S. 2014. Building sustainability through greater happiness, *The Economic and Labor Relations Review*, 25(4): 587-602.
- Bartolini S. e Sarracino F. 2014. Happy for how long? How social capital and economic growth relate to happiness over time, *Ecological Economics*, 108: 242-56.
- Basso L. 2001. Il problema della democrazia nel giovane Marx, *Paradosso: Rivista di filosofia*, 59-81.
- Batz C. e Tay L. 2018. Gender differences in subjective well-being, in E. Diener, S. Oishi, e L. Tay (a cura di), *Handbook of well-being*, Salt Lake City: DEF Publishers.
- Baumeister R. F., Catanese K. R. e Wallace H. M. 2002. Conquest by force: A narcissistic reactance theory of rape and sexual coercion, *Review of General Psychology*, 6(1): 92-135.

- Baumeister R. F., Smart L. e Boden J. M. 1996. Relation of threatened egotism to violence and aggression: The dark side of high self-esteem, *Psychological Review*, 103: 5-33.
- Baxter J. e Western M. 1998. Satisfaction with housework: Examining the paradox, *Sociology*, 32(1): 101-20.
- Bechara A. e Damasio A. R. 2004. The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision, *Games and Economic Behavior*, 52: 337-72.
- Becker T. e Slaton C. D. 2000. *The future of teledemocracy*, Westport CT: Praeger.
- Beitz C. R. 1989. *Political equality*, Princeton: Princeton University Press.
- Bellanca. N. 2007. *L'economia del noi: Dall'azione collettiva alla partecipazione politica*, Milano: Università Bocconi Editore.
- Ben-Ner A. 1987, Producer cooperatives: Why do they exist in market economies? in W. Powel (a cura di), *The non-profit sector: A research handbook*, New Haven CT: Yale University Press.
- Benson P. 1990. Feminist second thoughts about free agency, *Hypatia*, 3: 47-64.
- Benson P. 1994. Free agency and self-worth, *Journal of Philosophy*, 91: 650-68.
- Bergad L. W. 2007. *The comparative histories of slavery in Brazil, Cuba, and the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berkowitz L. 1989. Frustration-aggression hypothesis: Examination and reformulation, *Psychological Bulletin*, 106(1): 59-73.
- Berkowitz L. 1993. *Aggression: Its causes, consequences, and control*, New York: McGraw-Hill.
- Berlin I. 1969. *Four essays on liberty*, Oxford: Oxford University Press (prima edizione 1958).
- Berry D. P. 2013. Effects of cooperative membership and participation in decision making on job satisfaction of home health aides, *Advances in the Economic Analysis of Participatory and Labor-Managed Firms*, 14: 3-25.
- Berry D. R. 2017. *The price for their pound of flesh: The value of the enslaved from womb to grave in the building of a nation*, Boston: Beacon Press.
- Blanchflower D. G. 2008. Happiness economics, *NBER Reporter Online*, 2: 7-10.
- Blauner R. 1964. *Alienation and freedom: The factory worker and his industry*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Blickle P. 1983. *La riforma luterana e la guerra dei contadini: La rivoluzione del 1525*, Bologna: Il Mulino.

- Bloch M. 1939. *La Société féodale*, vol. 1: *La Formation des liens de dépendance*, Parigi: Albin Michel.
- Bogard K. L. e Sherrod L. R. 2008. Citizenship attitudes and allegiances in diverse youth, *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 14(4): 286-96.
- Boldrin M. e Levine D. K. 2008. *Against intellectual monopoly*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bolognini M. 2001. *Democrazia elettronica*, Rome: Carocci.
- Bonin J. P. e Putterman L. 2013. *Economics of cooperation and the labor-managed economy*, Londra: Routledge (prima edizione: Harwood Academic Publishers 1987).
- Bonin J. P., Jones D. C. e Putterman L. 1993. Theoretical and empirical studies of producer cooperatives: Will ever the twain meet? *Journal of Economic Literature*, 31(3): 1290-320.
- Bonnassie P. 1991. *From slavery to feudalism in South-Western Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bordo S. 1993. *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body*. Berkeley: University of California Press.
- Bossert W., Pattanaik P. K. e Xu Y. 1994. Ranking opportunity sets: An axiomatic approach, *Journal of Economic Theory*, 63(2): 326-45.
- Bowles S. e Gintis H. 1993. The democratic firm: An agency-theoretic evaluation, in: S. Bowles, H. Gintis e B. Gustafsson (a cura di), *Markets and democracy: Participation, accountability and efficiency*, Cambridge: Cambridge University Press, 13-39.
- Bowles S. e Gintis H. 1994. Credit market imperfections and the incidence of worker-owned firms, *Metroeconomica*, 45(3): 209-23.
- Bradley K. 1989. *Slavery and rebellion in the Roman world*, Bloomington: Indiana University Press.
- Brass T. 2015. *Towards a comparative political economy of unfree labour: Case studies and debates*, Abingdon: Taylor and Francis.
- Bratman M. 2007. *Structures of agency: Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Breuer J., e Elson M. 2017. Frustration-aggression theory, in P. Sturmeijer (a cura di), *The Wiley handbook of violence and aggression*, Chichester: Wiley-Blackwell, 1-12.
- Brickman P. e Campbell D. T. 1971. Hedonic relativism and planning the good society, in M. H. Appley (a cura di), *Adaption level theory: A symposium*, New York: Academic Press, 287-302.
- Brisson S. J. 2000. Relational autonomy and freedom of expression, in Mackenzie e Stoljar (2000), 280-300.
- Bruni L. e Porta P. L. (a cura di) 2007. *Handbook on the economics of happiness*, Cheltenham: Elgar.

- Bryan C., Tsagarousianou R. e Tambini D. 1998. Electronic democracy and the civic networking movement in context, in R. Tsagarousianou, D. Tambini e C. Bryan (a cura di), *Cyberdemocracy: Technology, cities and civic networks*, Londra: Routledge, 1-17.
- Burczak T. 2006. *Socialism after Hayek*, Ann Arbor MI: University of Michigan Press.
- Burgo J. 2015. *The narcissist you know: Defending yourself against extreme narcissists in an all-about-me age*, New York: Touchstone.
- Burnham J. 2019. *The Machiavellians: Defenders of freedom*, Londra: Lume Books (prima edizione 1943).
- Butler J. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge.
- Cacioppo J. T., Gardner W. L. e Berntson G. G. 1999. The affect system has parallel and integrative processing components: Form follows function, *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(5): 839-55.
- Campbell A., Converse P. E. e Rodgers W. L. 1976. *The quality of American life: Perceptions, evaluations, and satisfactions*, New York: Russel Sage Foundation.
- Campbell B. 2014. *End of equality: Manifestos for the 21st century*, Kolkata: Seagull Books.
- Campbell W. K. e Miller J. D. 2011, *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatments*, Hoboken NJ: Wiley.
- Campbell W. K., Hoffman B. J., Campbell S. M. e Marchisio G. 2011. Narcissism in organizational contexts, *Human Resource Management Review*, 21: 268-84.
- Canetti E. 2006. *Massa e potere*. Milano: Adelphi (Tr. it. di *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg, 1960).
- Canfora L. 2004. *La democrazia: Storia di un'ideologia*, Roma: Laterza.
- Carson K. A. 2010. *The homebrew industrial revolution: A low-overhead manifesto*, Charleston SC: Booksurge.
- Carter I. 1994. La misurazione della libertà: Una prospettiva normativa, *Quaderni di scienza politica*, 1: 489-511.
- Carter I. e Oppenheim F. E. 1995. Una discussione sulla libertà e la sua misurazione, *Quaderni di scienza politica*, 2: 437-67.
- Carter R. 2008. *Multiplicity: The new science of personality, identity, and the self*, New York: Little Brown.
- Casalini B. 2011. Libere di scegliere? Patriarcato, libertà e autonomia in una prospettiva di genere, *Etica e Politica / Ethics and Politics*, 13(2): 329-64.

- Castel D., Lemoine C. e Dure-Delvigne A. 2011. Working in cooperatives and social economy: Effects on job satisfaction and the meaning of work, *Perspectives interdisciplinaires sur le travail et la santé*, 13(2).
- Champion D. R. 2002. *Narcissism and entitlement: Sexual aggression and the college male*, El Paso: LFB Scholarly Publishing LLC.
- Chartier G. e Johnson C. W. 2011. *Markets not capitalism: Individualist anarchism against bosses, inequality, corporate power, and structural poverty*, Brooklyn NY: Minor Compositions/Autonomedia.
- Christiano T. 1990. Political equality, in J. W. Chapman e A. Wertheimer (a cura di), *Nomos XXXII: Majorities and minorities*, New York: New York University Press, 150-83.
- Christman J. 1991. Autonomy and personal history, *Canadian Journal of Philosophy*, 21: 1-24.
- Christman J. 2004. Relational autonomy, liberal individualism, and the social constitution of selves, *Philosophical Studies*, 117: 143-64.
- Code L. 1991. *What can she know?* Ithaca NY: Cornell University Press.
- Cohen J. 1989. The economic basis of deliberative democracy, *Social Philosophy and Policy*, 6: 25-50.
- Cohn S. K. 2008. *Lust for liberty: The politics of social revolt in medieval Europe 1200-1425*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Cohn S. K. 2013. *Popular protest in late medieval English towns*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Concas G. et al. 2009. *Contenuti aperti, beni comuni: La tecnologia per diffondere la cultura*, Milano: McGraw-Hill.
- Conway M. M. 1991. *Political participation in the United States* (2^a edizione). Washington DC: CQ Press.
- Crenshaw K. W. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color, *Stanford Law Review*, 43: 1241-99.
- Csikszentmihalyi M. 1990. *Flow: The psychology of optimal experience*, New York: Harper and Row.
- Csikszentmihalyi M., Abuhamdeh S. e Nakamura J. 2005. *Flow*, in A. J. Elliot, e C. S. Dweck (a cura di), *Handbook of competence and motivation*, New York: Guilford Press, 598-608.
- Cuomo G. 2004. Il finanziamento esterno delle imprese gestite dai lavoratori, in B. Jossa (a cura di), *Il futuro del capitalismo*, Bologna: Il Mulino.
- Dahl R. A. 1971. *Polyarchy: Participation and opposition*, New Haven: Yale University Press.
- Dahl R. A. 1998. *On democracy*, New Haven: Yale University Press.

- Dahl R. A. 2006. *On political equality*, New Haven: Yale University Press.
- Damasio A. 1994. *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*, New York: Putnam.
- Damasio A. 1999. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*, New York: Harcourt Brace.
- Damasio A. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*, New York: Harcourt Brace.
- Danna D. 2020. *Sesso e genere*, Trieste: Asterios.
- Davies C. 2018. *Bad girls: A history of rebels and renegades*, Londra: John Murray.
- Davis D. B. 1988. *The problem of slavery in western culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Day J. P. 1970. On liberty and the real will, *Philosophy*, 45: 177-92.
- De Beauvoir S. 1949. *Le Deuxième sexe*, Parigi: Gallimard.
- De Gouges O. 1791. *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne*.
<https://gallica.bnf.fr/essentiels/gouges/declaration-droits-femme-citoyenne>
- Deci E. L. e Ryan R. M. 1985. The general causality orientation scale: Self-determination in personality, *Journal of Research in Personality*, 19: 109-34.
- Deci E. L. e Ryan R. M. 2008. Facilitating optimal motivation and psychological well-being across life's domains, *Canadian Psychology*, 49: 14-23.
- Del Lucchese F. 2007. Democrazia sediziosa, ovvero Machiavelli contro i moderati, *Il Ponte*, 63(8-9), 127-42.
- Del Lucchese F., Frosini F. e Morfino V. (a cura di) (2015). *The radical Machiavelli: politics, philosophy and language*, Leiden-Boston: Brill.
- Delle Fave A., Brdar I., Freire T., Vella-Brodrick D. e Wissing M. P. 2011. The eudaimonic and hedonic components of happiness: Qualitative and quantitative findings, *Social Indicators Research*, 100: 185-207.
- Delphy C. 1984. *Close to home: A materialist analysis of women's oppression*, Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Delphy C. e Leonard D. 1980. Materialist feminism is possible, *Feminist Review*. 4(1): 79-105.
- Devenney M. 2009. The limits of communicative rationality and deliberative democracy, *Journal of Power*, 2(1): 137-54.
- Di Tella R., MacCulloch R. J. e Oswald A. J. 2003. The macroeconomics of happiness, *Review of Economics and Statistics*, 85(4): 809-27.

- Diener E. 1984. Subjective well-being, *Psychological Bulletin*, 95(3): 542-75.
- Diener E. e Diener C. 1996. Most people are happy, *Psychological Science*, 7(3): 181-5.
- Diener E. e Seligman M. E. P. 2004. Beyond money: Toward an economy of well-being, *Psychological Science in the Public Interest*, 5(1): 1-31.
- Diener E., Lucas R. E. e Oishi S. 2018. Advances and open questions in the science of subjective well-being, *Collabra: Psychology*, 4(1): 1-49.
- Dillon R.S. 1992. Toward a feminist conception of self-respect, *Hypatia*, 7: 52-69.
- Disch L. 2015. The constructivist turn in democratic representation: A normative dead-end? *Constellations*, 22(4): 487-99.
- Dockes P. 1982. *Medieval slavery and liberation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dollard J., Doob L. W., Miller N. E., Mowrer O. H. e Sears R. R. 1939. *Frustration and aggression*, New Haven: Yale University press.
- Dommanget M. 1971. *La Jacquerie*, Parigi: Maspero.
- Dow G. K. 2003. *Governing the firm: Workers' control in theory and practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Draper H. 1974. Marx on democratic forms of government, *Socialist Register*, 11: 101-24.
- Drèze J. H. 1989. *Labour management, contracts, and capital markets: A general equilibrium approach*, Oxford: Blackwell.
- Dubar C. 1991. *La socialisation: Construction des identités sociales et professionnelles*, Parigi: Armand Colin.
- Duggan J. 2017. May's theorem in one dimension, *Journal of Theoretical Politics*, 29(1): 3-21.
- Durrani T. (con W. Hoffer e M. Hoffer) 1994. *Schiava di mio marito*, Milano: Mondadori.
- Dutfield G. e Suthersanen U. 2008. *Global intellectual property law*, Cheltenham: Elgar.
- Dye T. R., Schubert L. e Zeigler H. 2014. *The irony of democracy: An uncommon introduction to American politics*, Belmont CA: Wadsworth.
- Easterlin R. A. 1973. Does money buy happiness? *The Public Interest*, 30(3): 3-10.
- Easterlin R. A. 1974. Does economic growth improve the human lot? Some empirical evidence, in P.A. Davis e M.W. Reder (a cura di), *Nation and households in economic growth: Essays in honor of Moses Abramowitz*, New York: Academic Press, 89-125.

- Easterlin R. A. 1995. Will raising the incomes of all increase the happiness of all? *Journal of Economic Behavior and Organization*, 27(1): 35-47.
- Easterlin R. A. 2004. The economics of happiness, *Dædalus*, 133(2): 26-33.
- Easterlin R. A. 2013. Happiness, growth, and public policy, *Economic Inquiry*, 51(1): 1-15.
- Eilert H. (a cura di) 1988. *Riforma protestante e rivoluzione sociale: Testi della guerra dei contadini tedeschi (1524-1526)*, Milano: Guerini e Associati.
- Eisenberg B. e Ruthsdotter M. 1998. History of the women's rights movement, *The National Women's History Alliance*.
<https://nationalwomenshistoryalliance.org/history-of-the-womens-rights-movement/>
- Eisler R. 1987. *The chalice and the blade: Our history, our future*, New York: Harper and Row.
- Ellerman D. P. 1990. *The democratic worker-owned firm*, Londra: Unwin.
- Ellerman D. P. 1992. Property and contract in economics: The case for economic democracy, Cambridge MA: Blackwell.
- Ellerman D. P. 2005. Translatio versus concessio: Retrieving the debate about contracts of alienation with an application to today's employment contract, *Politics and Society*, 33(3): 449-80.
- Ellerman D. P. 2021. *Neo-abolitionism: Abolishing human rentals in favor of workplace democracy*, Londra: Springer nature.
- Elster J. (a cura di) 1986. *The multiple self: Studies in rationality and social change*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster J. 1998. Emotions and economic theory, *Journal of Economic Literature*, 36: 47-74.
- Engels F. 1975. Imperative mandates at the Hague congress, in K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, New York: International Publishers, vol. 23.
- Erikson E. 1950. *Childhood and society*, New York: Norton & Co.
- Eswaran M. e Kotwal A. 1985. A theory of contractual structure in agriculture, *American Economic Review*, 75: 352-67.
- Eswaran M. e Kotwal A. 1989. Why are capitalists the bosses? *Economic Journal*, 99(394):162-76.
- Federici S. 2004. *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, New York: Autonomedia.
- Federici S. 2018. Re-enchanting the world: Feminism and the politics of the commons, Oakle CA: PM Press/ Kairos.
- Federici S. e Fortunati L. 1984. *Il grande Calibano: Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano: Angeli

- Feierabend I. K. e Feierabend R. L. 1966. Aggressive behaviors within polities, 1948-1962: A cross-national study, *Journal of Conflict Resolution*, 10(3): 249-71.
- Fey M. 2004. May's theorem with an infinite population, *Social Choice and Welfare*, 23(2): 275-93.
- Firestone S. 1970. *The dialectic of sex: The case for feminist revolution*, New York: William Morrow and Company.
- Firnhaber-Baker J. 2021. *The Jacquerie of 1358: A French peasants' revolt*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer J. e Ravizza M. 1993. *Perspectives on moral responsibility*, Ithaca: Cornell University Press.
- Florio M. 2021. *La privatizzazione della conoscenza*, Roma: Laterza.
- Ford B. Q., Shallcross A. J., Mauss I. B., Floerke V. A. e Gruber J. 2014. Desperately seeking happiness: Valuing happiness is associated with symptoms and diagnosis of depression, *Journal of Social and Clinical Psychology*, 33(10): 890-905.
- Forgas J. P. 2017. Why bad moods are good for you: The surprising benefits of sadness, *The conversation*, May 14.
<https://theconversation.com/why-bad-moods-are-good-for-you-the-surprising-benefits-of-sadness-75402>
- Frankfurt H. 1988a. Freedom of the will and the concept of a person, in H. Frankfurt 1988c, 11-25.
- Frankfurt H. 1988b. The importance of what we care about, in H. Frankfurt 1988c, 80-94.
- Frankfurt H. 1988c. *The importance of what we care about: Philosophical essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frederick S. e Loewenstein G. 1999. Hedonic adaptation, in E. Diener, D. Kahneman, e N. Schwarz (a cura di), *Well-being: The foundations of hedonic psychology*, New York: Russell Sage Foundation, 302-29.
- Fredrickson B. L. 2001. The role of positive emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions, *American Psychologist*, 56(3): 218-26.
- Freedman P. e Bourin M. (a cura di) 2005. *Forms of servitude in northern and central Europe: Decline, resistance and expansion*, Turnhout: Brepols.
- French M. 2008. *From eve to dawn: A history of women in the world*, 4 voll. New York: Feminist Press.
- Freud A. 1937. *The ego and the mechanisms of defence*, Londra: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Freud S. 1917. Lutto e melanconia, in *Opere*, 1915-1917, vol. VIII, Torino: Boringhieri, 1976.

- Frey B. S. e Stutzer A. 2002. What can economists learn from happiness research? *Journal of Economic Literature*, 40(2): 402-35.
- Frischmann B. 2018. The tragedy of the commons revisited, *Scientific American Blog Network*.
<https://blogs.scientificamerican.com/observations/the-tragedy-of-the-commons-revisited/>
- Fritz M., Walsh L. C. e Lyubomirsky S. 2017. Staying happier, in M. D. Robinson e M. Eid (a cura di), *The happy mind: Cognitive contributions to well-being*. New York: Springer, 95-114.
- Frug M. J. 1992. A postmodern feminist legal manifesto (an unfinished draft), *Harvard Law Review*, 105(5): 1045-75.
- Garrett M. A. e Xu Z. 2003. The efficiency of sharecropping: Evidence from the postbellum South, *Southern Economic Journal*, 69(3): 578-95.
- Genovese E. D. 1974. *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*, New York: Pantheon Books.
- Ghatak M. e Peey P. 2000. Contract choice in agriculture with joint moral hazard in effort and risk, *Journal of Development Economics*, 63(2): 303-26.
- Ghisleni M e Moscati R. 2015. Che cos'è la socializzazione, Roma: Carocci.
- Gilbert P. R. 1992. *Depression: The evolution of powerlessness*, Londra: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gimbutas M. 1974. *The goddess and goddesses of old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, legends and cult images*, London: Thames and Hudson.
- Gimbutas M. 1989. *The language of the goddess: Unearthing the hidden symbols of western civilization*, New York: Harper and Row.
- Gimbutas M. 1991. *The civilization of the goddess: The world of old Europe*, San Francisco: Harper.
- Ginatempo M. 2002. La mezzadria delle origini: L'Italia centro-settentrionale nei secoli XIII-XV, *Rivista di storia dell'agricoltura*, 42(1): 49-110.
- Glad B. 2002. Why tyrants go too far: Malignant narcissism and absolute power, *Political Psychology*, 23(1): 1-37.
- Glass J. e Fujimoto T. 1994. Housework, paid work, and depression among husbands and wives, *Journal of Health and Social Behavior*, 35(2): 179-91.
- Goldstein P. e Reese R. A. (a cura di) 2008. Copyright, patent, trademark and related State doctrines: Cases and materials on the law of intellectual property, New York: Foundation Press.

- Gollan, J. K., Hoxha D., Hunnicutt-Ferguson K., Norris C. J., Rosebrock L., Sankin L. e Cacioppo L. 2016. Twice the negativity bias and half the positivity offset: Evaluative responses to emotional information in depression, *Journal of Behavior Therapy and Experimental Psychiatry*, 52: 166-70.
- Goodin R. E. e List C. 2006. A conditional defense of plurality rule: Generalizing May's theorem in a restricted informational environment, *American Journal of Political Science*, 50(4): 940-9.
- Gramsci A. 1975. *Quaderni del carcere*, 4 voll. Torino: Einaudi.
- Gravel N., Laslier J. F. e Trannoy, A. 1998. Individual freedom of choice in a social setting, in Fleurbaey M., Gravel N., Laslier J.-F. e Trannoy A. (a cura di), *Freedom in economics: New perspectives in normative analysis*, Londra: Routledge.
- Graziosi M. 2013. *Alle radici della morale: Significati e ordine simbolico – Fra sociologia, storia e psicoanalisi*, Napoli: Liguori.
- Green S., Lambon R. M. A., Moll J., Deakin J. F. W. e Zahn R. 2012. Guilt-selective functional disconnection of anterior temporal and subgenual cortices in major depressive disorder, *Archives of General Psychiatry*, 69(10): 1014-21.
- Greenberg E. S. 1986. *Workplace democracy: The political effects of participation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gui B. 1985. Limits to external financing: A model and an application to labor-managed firms, in D. C. Jones e J. Sevinar (a cura di), *Advances in the economic analysis of participatory and labor-managed firms*, Greenwich CT: Jay Press.
- Gurr R. 1970. *Why men rebel*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas J. 1996. *Between facts and norms: Contributions to a discursive theory of law and democracy*, Cambridge: Polity.
- Hackman J. R. e Lawler E. E. 1971. Employee reactions to job characteristics, *Journal of Applied Psychology Monograph*, 55(3): 259-86.
- Hackman J. R. e Oldham G. R. 1976. Motivation through the design of work: Test of a theory, *Organizational Behavior and Human Performance*, 16(2): 250-79.
- Hackman J. R., Wageman R., Ruddy T. M., e Ray C. R. 2000. Team effectiveness in theory and practice, in C. Cooper e E. A. Locke (a cura di), *Industrial and organizational psychology: Theory and practice*, Oxford: Blackwell, 109-29.
- Hague B. N. e Loader B. D. 1999. Digital democracy: An introduction, in B. N. Hague e B. D. Loader (a cura di), *Digital democracy: Discourse and decision making in the information age*, Londra: Routledge, 3-22.
- Hansmann H. 1988. Ownership of the firm, *Journal of Law, Economics, and Organization*, 4(2): 267-304.

- Hansmann H. 1990. When does worker ownership work? ESOPs, law firms, codetermination, and economic democracy, *Yale Law Journal*, 99(8): 1749-816.
- Hardin G. 1968. The tragedy of the commons, *Science*, 162(3859): 1243-8.
- Harris M. 1978. *Why men dominate women*, Columbia forum, New York: Columbia University Press.
- Hart H. L. A. 1955. Are there any natural rights? *The Philosophical Review* 64(2): 175-91.
- Haworth L. 1986. *Autonomy: An essay in philosophical psychology and ethics*, New Haven: Yale University Press.
- Hayek F. A. von. 1960. *The constitution of liberty*, Londra: Routledge.
- Hayek F. A. von. 1982. *Law, legislation and liberty*, Londra: Routledge.
- Held D. 2006. *Models of democracy*, Cambridge: Polity.
- Hess C. e Ostrom E. (a cura di) 2007. *Understanding knowledge as a commons: From theory to practice*, Cambridge MA: MIT Press
- Heywood A. 2013. *Politics* (4ª edizione), New York: Palgrave Macmillan.
- Hilbert M. 2009. The maturing concept of e-democracy: From e-voting and online consultations to democratic value out of jumbled online chatter, *Journal of Information Technology and Politics*, 6(2): 87-110.
- Hillman J. 1990. *The essential James Hillman: A blue fire*. New York: Routledge.
- Hilton R. H. e Aston T. H. (a cura di) 1987. *The English rising of 1381*, Cambridge: Cambridge University Press,
- History.com. 2021. Women's history milestones: A timeline, *A&E Television Networks*, giugno 21.
<https://www.history.com/topics/womens-history/womens-history-us-timeline>
- Hoffman E. A. 2012. *Co-operative workplace dispute resolution: Organizational structure, ownership, and ideology*, Aldershot: Gower.
- Horton J. O. e Horton L. E. 2005. *Slavery and the making of America*. Oxford: Oxford University Press.
- Horvat B. 1982. *The political economy of socialism: A Marxist social theory*, Armonk NY: Sharpe.
- Humphrey S. E., Nahrgang J. D. e Morgeson F. P. 2007. Integrating motivational, social, and contextual work design features: A meta-analytic summary and theoretical extension of the work design literature, *Journal of Applied Psychology*, 92(5), 1332-56.

- Huta V. e Ryan R. M. 2010. Pursuing pleasure or virtue: The differential and overlapping well-being benefits of hedonic and eudaimonic motives, *Journal of Happiness Studies*, 11(6): 735-62.
- Ihilevich D. e Gleser G. C. 1995. The defence mechanism inventory: Its development and clinical application, in H. R. Conte e R. Plutchick (a cura di), *Ego defences: Theory and measurement*, New York: John Wiley and Sons.
- ILO. 2017. *Global estimates of modern slavery: Forced labour and forced marriage*, Ginevra: ILO Publications.
- Irigaray L. 1974. *Speculum: De l'autre femme*, Parigi: Éditions de Minuit.
- Irigaray L. 1984. *Éthique de la différence sexuelle*, Parigi: Éditions de Minuit.
- Jacobus M. L. 2006. *The poetics of psychoanalysis: In the wake of Klein*, Oxford: Oxford University Press.
- Jaggar A. 1985. *Feminist politics and human nature*, Totowa NJ: Rowman and Allanheld.
- Jaworska A. 2007. Caring and full moral standing, *Ethics* 117(3): 460-97.
- Jayadev A. e Bowles S. 2006. Guard labor, *Journal of Development Economics*, 79(2): 328-348.
- Johnson C. 1728. *The history of the pyrates*, vol. II, Londra: T. Woodward.
<https://www.gutenberg.org/files/57005/57005-h/57005-h.htm>
- Jones P. e Sugden R. 1982. Evaluating choice, *International Review of Law and Economics*, 2(1): 47-65.
- Joshel S. R. 2010. *Slavery in the Roman world*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jossa B. 1978. *Socialismo e mercato*, Milano: Etas Libri.
- Jossa B. 2005. Marx, Marxism and the cooperative movement, *Cambridge Journal of Economics*, 29(1): 3-18.
- Jossa B. 2018. *A new model of socialism: Democratising economic production*, Cheltenham: Elgar.
- Jossa B. e Cuomo G. 2000. *La teoria economica del socialismo e l'impresa autogestita: Mercati, socialismo e autogestione*, Torino: Giappichelli.
- Kahn-Freund O. 1972. *Labour and the law* (a cura di P. Davies e M. Freedle), Londra: Stevens.
- Kaswan M. J. 2019. Happiness theory and worker cooperatives: A critique of the alignment thesis, *Journal of labor and society*, 22(3): 637-60.
- Keltner D. e Gross J. J. 1999. Functional accounts of emotions, *Cognition and Emotion*, 13(5): 467-80.

- Kenyon P. 2006. Depression and learned helplessness, University of Plymouth, Dept. of Psychology, Study and Learning Materials online.
<http://www.flyfishingdevon.co.uk/salmon/year2/psy221depression/psy221depression.htm>
- Kernberg P. F. 1998. Developmental aspects of normal and pathological narcissism, in E. F. Ronningstam (a cura di), *Disorders of narcissism: Diagnostic, clinical, and empirical implications*, Arlington VA: American Psychiatric Association, 103-120.
- Kinsella S. 2001. Against intellectual property, *Journal of Libertarian Studies* 15(2):1-53.
- Klein H. S. e Luna F. V. 2010. *Slavery in Brazil*, New York: Cambridge University Press.
- Klein M. 1935. A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states, *The International Journal of Psychoanalysis*, 16: 145-74.
- Klein M. 1940. Mourning and its relation to manic-depressive states, *The International Journal of Psychoanalysis*, 21: 125-53.
- Klemisch-Ahlert M. 1993. Freedom of choice: A comparison of different rankings of opportunity sets, *Social Choice and Welfare*, 10: 189-207.
- Köchler H. 1987. *The crisis of representative democracy*, Frankfurt/M: Peter Lang.
- Kohlberg L. 1981. *Essays on moral development*, Vol. I: *The philosophy of moral development*, San Francisco CA: Harper & Row.
- Kohut H. 1968. The psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders: Outline of a systematic approach, reprint in: *The Psychoanalytic Study of the Child*, 2017, 23(1): 86-113.
- Kolm S.-C. 2010. On real economic freedom, *Social Choice and Welfare*, 35(3): 351-75.
- Kramer U. 2010. Coping and defence mechanisms: What's the difference? – Second act, *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*: 83(Pt. 2): 207-21.
- Kreps D. M. 1979. A representation theorem for 'preference for flexibility', *Econometrica*, 47: 454-8.
- Kreutzer T. 2015. *Open content: A practical guide to using creative commons licences*, Bonn: German Commission for UNESCO.
- Kristjansson K. 1996. *Social freedom: The responsibility view*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurzban R. e Aktipis C. A. 2007. Modularity and the social mind: Are psychologists too selfish? *Personality and Social Psychology Review*, 11: 131-49.
- Lasswell H. D. 1941. The garrison state, *American Journal of Sociology*, 46(4): 455-68.

- Lasswell H. D. 1951. Does the garrison state threaten civil rights? *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 275: 111-6.
- Lauret M. e Raynaud J.-P. 2008. *Melanie Klein, une pensée vivante*, Parigi: Presses Universitaires de France.
- Layard R. 2005. *Happiness: Lessons from a new science*, Londra: Penguin.
- Lee C.-P., Chang K. e Berry F. S. 2011. Testing the development and diffusion of e-government and e-democracy: A global perspective, *Public Administration Review*, 71(3): 444-54.
- Lenin V. I. 1965. *Stato e rivoluzione*, in *Opere Scelte*, Roma: Editori Riuniti.
- Lerner G. 1986. *The creation of patriarchy*, Oxford: Oxford University Press.
- Lessig L. 2003. The creative commons, *Florida Law Review*, 55: 763-77.
- Lester D. 2010. *A multiple self theory of personality*, Hauppauge, New York: Nova Science Publishers.
- Levy P. 1999. *Collective intelligence*, New York: Basic Books. *List of Peasant Revolts*. 2018. Wikipedia.
- Loewenstein G. 2000. Emotions in economic theory e economic behavior, *American Economic Associations Papers and Proceedings*, 90: 426-32.
- Lonzi C. 1978. *Sputiamo su Hegel, La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano: Scritti di Rivolta Femminile.
- Lowen A. 1983. *Narcissism: Denial of the true self*, Londra: Macmillan.
- Lucas R. E. 2007. Adaptation and the set-point model of subjective well-being: Does happiness change after major life events? *Current Directions in Psychological Science*, 16(2): 75-9.
- Lusoli W. 2014. *Voice and e-quality: The state of electronic democracy in Britain*, Ann Arbor MI: ProQuest LLC.
- Lythe K. E., Moll J., Gethin J. A., Workman C. I., Green S., Lambon R. M. A., Deakin J. F. W. e Zahn R. 2015. Self-blame – Selective hyperconnectivity between anterior temporal and subgenual cortices and prediction of recurrent depressive episodes, *JAMA Psychiatry*, 72(11): 1119-26.
- Lyubomirsky S. 2010. Hedonic adaptation to positive and negative experiences, in S. Folkman (a cura di), *The Oxford handbook of stress, health, and coping*, Oxford: Oxford University Press.
- MacCallum G. C. Jr. 1967. Negative and positive freedom, *Philosophical Review*, 76: 312-34.
- Machiavelli N. 2001 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Edizione nazionale delle opere*, I/2, Tomo I, Roma: Salerno editrice.

- Machiavelli N. 2006. *Il principe*, in *Edizione nazionale delle opere*, I/1, Roma: Salerno editrice.
- Machiavelli N. 2010. *Istorie fiorentine*, in *Edizione nazionale delle opere*, II/1, Roma: Salerno editrice.
- Mackenzie C. e Stoljar N. (a cura di) 2000. *Relational autonomy: Feminist perspectives on autonomy, agency and the social self*, New York: Oxford University Press.
- Malavolta M. 2015. Auctoramentum: L'attrazione irresistibile del modello proibito, *Civiltà Romana*, 2: 65-71.
- Mancini M. M. 2017. *Narcisismo e femminicidio: Uno strumento per comprendere se si è in una relazione pericolosa*, Roma: Sovera Multimedia.
- Mani A., Rahwan I. e Pentle A. 2013. Inducing peer pressure to promote cooperation, *Scientific Reports*, 3.
<https://dspace.mit.edu/handle/1721.1/88190>
- Mansbridge J. 2003. Rethinking representation, *American Political Science Review*, 97: 515-28.
- Martini R. 1958. 'Mercennarius': *Contributo allo studio dei rapporti di lavoro in diritto romano*, Milano: Giuffrè.
- Marx K. 1950. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. 1968. *Il Capitale, Libro III*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. 1969. *Il Capitale: Libro I, capitolo VI inedito*, Firenze: La Nuova Italia.
- Marx K. 1970. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll. Firenze: La Nuova Italia.
- Marx K. 1971a. *La guerra civile in Francia*, in K. Marx e F. Engels *Opere Scelte*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. 1971b. *Critica al programma di Gotha*, in K. Marx e F. Engels *Opere Scelte*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. 1971c. *Indirizzo inaugurale dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in K. Marx e F. Engels *Opere Scelte*, Roma: Editori Riuniti.
- Marx K. 1976. *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx e F. Engels *Opere Complete*, III, Roma: Editori Riuniti.
- Maslow A. H. 1943. A theory of human motivation, *Psychological Review*, 50(4): 370-96.
- Maslow A. H. 1954. *Motivation and personality*, New York: Harper and Row.
- Maslow A. H. 1965. *Eupsychian management*, Homewood IL: Irwin (reprinted as *Maslow on management*, Hoboken, NJ: Wiley, 1998).
- May K. O. 1952. A set of independent necessary and sufficient conditions for simple majority decisions, *Econometrica*, 20(4): 680-4.

- McConnell A. R., Shoda T. M. e Skulborstad H. M. 2012. The self as a collection of multiple self-aspects: Structure, development, operation, and implications, *Social Cognition*, 30(4): 380-95.
- Medina L. F. 2013. The analytical foundations of collective action theory: A survey of some recent developments, *Annual Review of Political Science*, 16: 259-83.
- Mele A. 1993. History and personal autonomy, *Canadian Journal of Philosophy*, 23: 271-80.
- Melucci A. (a cura di) 1986. *Movimenti sociali e sistema politico*, Milano: Feltrinelli.
- Mendoza. R. L. 2011. Merit goods at fifty: Reexamining Musgrave's theory in the context of health policy, *Review of Economic and Business Studies*, 4(2): 275-84.
- Mészáros I. 1970. *Marx's theory of alienation*, Londra: Merlin.
- Meyers D. T. 1989. *Self, society and personal choice*, New York: Columbia University Press.
- Meyers D. T. 2000. Intersectional identity and the authentic self: Opposites attract! in Mackenzie e Stoljar (2000), 151-80.
- Michalos A. C. 1985. Multiple discrepancy theory (MDT), *Social Indicators Research*, 16: 347-413.
- Mill J. S. 1953. *Principi di economia politica*, Torino: UTET.
- Miller D. 1983. Constraints on freedom, *Ethics*, 94: 66-86.
- Millon T. 1998. DSM narcissistic personality disorder: Historical reflections and future directions, in E. F. Ronningstam (a cura di), *Disorders of narcissism: Diagnostic, clinical, and empirical implications*, Arlington VA: American Psychiatric Association, 75-101.
- Mirrlees J.A. 1976. The optimal structure of incentives and authority within an organization, *Bell Journal of Economics*, 7(1): 105-31.
- Mollat du Jourdin M. e Wolff P. 1993. *Les révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles*, Parigi: Flammarion.
- Morf C. C. e Rhodewalt F. 2001. Unraveling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model, *Psychological Inquiry*, 12(4): 177-96.
- Morfinò V. 2015. Il Principe tra Gramsci e Althusser, in G.M. Anselmi, R. Caporali, e C. Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento: Mezzo millennio del Principe*, Milano: Mimesis, 161-80.
- Morfinò V. 2019. Democrazia: Politiche dell'immanenza: Machiavelli Spinoza Marx, in R. Ronchi e R. Panattoni (a cura di), *Immanenza: Una mappa*, Milano: Mimesis, 93-110.
- Mori P. A. 2015. *Economia della cooperazione e del non-profit: Istituzioni, organizzazione, mercato*, Roma: Carocci.
- Morrison E. P. (a cura di) 1986. *Essential papers on narcissism*, New York: New York University Press.

- Moser P. 2013. Patents and innovation: Evidence from economic history, *Journal of Economic Perspectives*, 27(1): 23-44.
- Mossoff A. 2001. Rethinking the development of patents: An intellectual history, 1550-1800, *Hastings Law Journal*, 52: 1255-322.
- Mounin G. 1958. *Machiavel*, Parigi: Club français du livre.
- Munusamy K. 2016. A study on job satisfaction of employees with the use of information technology (IT) in the co-operative sector, *International Journal of Research - Granthaalayah*, 4(6): 57-72.
- Musgrave R. A. 1957. A multiple theory of budget determination, *FinanzArchiv*, New Series, 25(1): 33-43.
- Musgrave R. A. 1959. *The theory of public finance: A study in public economy*, New York: McGraw-Hill.
- Naqvi N., Shiv B. e Bechara A. 2006. The role of emotion in decision making: A cognitive neuroscience perspective, *Current Directions in Psychological Science*, 15: 260-4.
- Nelkin D. 2007. Do we have a coherent set of intuitions about moral responsibility? *Midwest Studies in Philosophy*, 31: 243-59.
- Nussbaum M. 2003. Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice, *Feminist Economics*, 9(2-3): 33-59.
- Nussbaum M. 2011. *Creating capabilities: The human development approach*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Nussbaum M. e Sen A. (a cura di) 1993. *The quality of life*, Oxford: Clarendon Press.
- Oakeshott R. 1978. *The case for workers' co-ops*, Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Oakland W. H. 1987. Theory of public goods, in *Handbook of public economics*, vol. 2, Amsterdam: Elsevier, 485-535.
- Oakley A. 1972. *Sex, gender and society*, New York: Harper Colophon.
- O'Connor L. E., Berry J. W. e Weiss J. 1999. Interpersonal guilt, shame, and psychological problems, *Journal of Social and Clinical Psychology*, 18: 181-203.
- Oerlemans W. G. M. e Bakker A. B. 2018. Motivating job characteristics and happiness at work: A multilevel perspective, *Journal of Applied Psychology*, 103(11): 1230-41.
- Offe C. e Preuss U. K. 1991. Democratic institutions and moral resources, in D. Held (a cura di), *Political theory today*, Cambridge: Polity, 143-71.
- Oinas-Kukkonen H. 2008. Network analysis and crowds of people as sources of new organisational knowledge, in A. Koohang, K. Harman e J. Britz (a cura di), *Knowledge management: Theoretical foundation*, Santa Rosa CA: Informing Science Press, 173-89.
- Ollman B. 1971. *Alienation: Marx's conception of man in capitalist society*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Olson M. 1965. *The logic of collective action*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Oppenheim F. E. 1961. *Dimensions of freedom: An analysis*, New York: St. Martin's Press.
- Ortaggi Cammarosano S. 1995. *Libertà e servitù: Il mondo del lavoro dall'ancien régime alla fabbrica capitalistica*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Oshana M. 2005. Autonomy and self-identity, in J. Anderson e J. Christman J. (a cura di), *Autonomy and the challenges of liberalism: New essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 77-100.
- Ostrom E. 1990. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom E. 2000. Collective action and the evolution of social norms, *Journal of Economic Perspectives*, 14(3): 137-58.
- Ostrom E. 2005. *Understanding institutional diversity*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Ostrom E., Burger J., Field C. B., Norgaard R. B. e Policansky D. 1999. Revisiting the commons: Local lessons, global challenges, *Science*, 284(5412): 278-82.
- Owens B. P., Wallace A. S. e Waldman D. A. 2015. Leader narcissism and follower outcomes: The counterbalancing effect of leader humility, *Journal of Applied Psychology*, 100(4): 1203-13.
- Pagano U. 2014. The crisis of intellectual monopoly capitalism, *Cambridge Journal of Economics*, 38(6): 1409-29.
- Pagano U. 2019. La conoscenza come bene pubblico globale: Modificare gli accordi internazionali e intanto farmaci più accessibili, *Forum Disuguaglianze Diversità*.
<https://www.forumdisuguaglianzediversita.org/wp-content/uploads/2019/03/proposta-n-1.pdf>
- Pagano U. e Rossi M. A. 2009. The crash of the knowledge economy, *Cambridge Journal of Economics*, 33(4): 665-83.
- Pagano U. e Rossi M. A. 2019. Come sorridere anche noi: Accesso alle conoscenze, crescita economica, e riduzione delle disuguaglianze, *L'industria*, 40(4): 693-717.
- Panero F. 1999. *Schiavi, servi e villani nell'Italia medievale*, Torino: Paravia.
- Park R. 2018. Responses to job demands: Moderating role of worker cooperatives. *Employee Relations*, 40(2): 346-61.
- Parry G. 1972. The idea of political participation, in G. Parry (a cura di), *Participation in politics*, Manchester: Manchester University Press, 3-38.
- Pateman C. 1970. *Participation and democratic theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Pateman C. 1988. *The sexual contract*, Cambridge: Polity.
- Pateman C. 2012. Participatory democracy revisited, *Perspectives on Politics*, 10(1): 7-19.
- Pattanaik P. e Xu Y. 1990. On Ranking opportunity sets in terms of freedom of choice, *Recherches Economiques de Louvain*, 56: 383-90.
- Pattanaik P. e Xu Y. 1998. On preference and freedom, *Theory and Decision*, 44: 173-98.
- Pattanaik P. e Xu Y. 2000. On ranking opportunity sets in economic environments, *Journal of Economic Theory*, 93: 48-71.
- Pattie C., Seyd P. e Whiteley P. F. 2003. Citizenship and civic engagement: Attitudes and behaviour in Britain, *Political Studies*, 57(3): 443-68.
- Paulhus D.L., Fridhandler B. e Hayes S. 1997. Psychological defense: Contemporary theory and research, in Briggs S., Hogan R. G. e Johnson J. W. (a cura di) *Handbook of personality psychology*, Boston: Academic Press, 543-579.
- Pautz H. 2010. The internet, political participation and election turnout, *German Politics and Society*, 28(3): 156-75.
- Pettit, P. 1997. *Republicanism: A Theory of freedom and government*, Oxford: Oxford University Press.
- Phillips W. D. 1985, *Slavery from Roman times to the early transatlantic trade*, Manchester: Manchester University Press.
- Piccinni G. 2017. L'Italia contadina, in F. Franceschi (a cura di), *Il Medioevo: Dalla dipendenza personale al lavoro contrattato*, Roma: Castelvecchi, 215-245.
- Pitkin H. F. 1967. *The concept of representation*, Berkeley: University of California Press.
- Pitkin H. F. 2004. Representation and democracy: An uneasy alliance, *Scandinavian Political Studies*, 27(3): 335-42.
- Rehfeld A. 2006. Towards a general theory of political representation, *The Journal of Politics*, 68(1): 1-21.
- Reid Jr. J. D. 1975. Sharecropping in history and theory, *Agricultural History*, 49(2): 426-40.
- Rheingold H. 1993. *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier*, New York: Perseus Books.
- Rick S. e Loewenstein G. 2008. The role of emotions in economic behavior, in M. Lewis., J. M. Haville-Jones e L. Feldman Barrett (a cura di), *Handbook of emotions*, third edition, New York: The Guilford Press, 138-56.
- Riffaud E. 2011. 'L'individualité-commune' et le surgissement du concept de 'tiers régulateur' au sein du groupe dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, *Sciences Humaines Combinées*, 7. <https://preo.u-bourgogne.fr/shc/index.php?id=209>

- Rodolico N. 1945. *I Ciompi: Una pagina di storia del proletariato operaio*, Firenze: Sansoni.
- Rodotà S. 1997. *Tecnopolitica: La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Roma: Laterza.
- Rodriguez J. P. (a cura di) 2006. *Encyclopedia of slave resistance and rebellion*, Santa Barbara CA: ABC-CLIO.
- Roemer J. E. 1994. *A future for socialism*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rose C. M. 1986. The comedy of the commons: Commerce, custom, and inherently public property, *The University of Chicago Law Review*, 53(3): 711-81.
- Rosenthal S. A. e Pittinsky T. L. 2006, Narcissistic leadership, *The Leadership Quarterly*, 17(6): 617-33.
- Rubel M. 1962. Le concept de démocratie chez Marx, *Le Contrat Social: Revue Historique et Critique des Faits et des Idées*, 6(4): 214-220.
- Rubin G. 1975. *The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex*, in R. R. Reiter (a cura di), *Toward an anthropology of women*, New York, Monthly Review Press, 1975.
- Russell J. A., Weiss A. e Mendelsohn G. A. 1989. Affect grid: A single-item scale of pleasure and arousal, *Journal of Personality and Social Psychology*, 57(3): 493-502.
- Rustichini A., Dickhaut J., Ghirardato P., Smith K. e Pardo J. V. 2005. A brain imaging study of the choice procedure, *Games and Economic Behavior*, 52: 257-82.
- Rutenburg V. 1971. *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400*, Bologna: Il Mulino.
- Ryan R. M. (a cura di) 2012. *The Oxford handbook of human motivation*, Oxford: Oxford University Press.
- Ryan R. M. e Deci E. L. 2000. Intrinsic and extrinsic motivations: Classic definition and new directions, *Contemporary Educational Psychology*, 25: 54-67.
- Ryan R. M. e Deci E. L. 2012. Motivation, personality, and development within embedded social contexts: An overview of self-determination theory, in R. M. Ryan (2012)
- Ryff C. D. 2014. Psychological well-being revisited: Advances in the science and practice of eudaimonia, *Psychotherapy and Psychosomatics*, 83: 10-28.
- Sabatini F., Modena F. e Tortia E. 2014. Do cooperative enterprises create social trust? *Small Business Economics*, 42(3): 621-41.
- Sage C. 2010. Tragedy of the commons revisited: The high tech-high risk wireless world, *Reviews on Environmental Health*, 25(4): 319-24.

- Sage J. 2015. *Enslaved: True stories of modern-day slavery*, New York: St. Martin's Press.
- Samuelson P. A. 1954. The pure theory of public expenditure, *Review of Economics and Statistics*, 36(4): 387-89.
- Samuelson P. A. 1955. Diagrammatic exposition of a theory of public expenditure, *Review of Economics and Statistics*, 37(4): 350-56.
- Sandler T. 2015. Collective action: Fifty years later, *Public Choice*, 164(3-4): 195-216.
- Santoro E. 1999. *Autonomia individuale, libertà e diritti: Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa: Edizioni ETS.
- Sartre J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique*, Parigi: Gallimard.
- Savaglio E. e Vannucci S. 2009. On the volume-ranking of opportunity sets in economic environments, *Social Choice and Welfare*, 33: 1-24.
- Sawyer K. 2007. *Group genius: The creative power of collaboration*, New York: Basic books.
- Schacht R. 1970. *Alienation*, New York: Doubleday.
- Schaffer O. 2013. *Crafting fun user experiences: A method to facilitate flow*, Fairfield IA: Human Factor International.
- Schermerhorn C. 2015. *The business of slavery and the rise of American capitalism, 1815-1860*, New Haven CT: Yale University Press.
- Schlicht E. e von Weizsäcker C. C. 1977. Risk financing in labour managed economies: The commitment problem, *Zeitschrift Für Die Gesamte Staatswissenschaft, Special Issue: Profit Sharing*, 133(1): 53-66.
- Schmitter P. C. e Karl T. L. 1991. What democracy is... and is not, *Journal of Democracy*, 2(3): 75-88.
- Schooler J. W., Ariely D. e Loewenstein G. 2003. The pursuit of happiness can be self-defeating, in I. Brocas e J. D. Carrillo (a cura di), *The psychology of economic decisions, Vol. I: Rationality and well-being*, Oxford: Oxford University Press, 41-70.
- Schrupp A. 2017. *A brief history of feminism*, Cambridge MA: MIT Press.
- Schwartz B., Ward A., Monterosso J., Lyubomirsky S., White K. e Lehman D. R. 2002. Maximizing versus satisficing: Happiness is a matter of choice, *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(5): 1178-97.
- Schweickart D. 2002. *After capitalism*, Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Screpanti E. 1984. Long economic cycles and recurring proletarian insurrections, *Review (Fernand Braudel Center)*, 7(3): 509-548.
- Screpanti E. 1986. A mathematical model of long cycles in social and economic life, Dipartimento di Economia, Università di Trento.

- Screpanti E. 1987. Cicli lunghi del conflitto di classe in alcuni paesi capitalistici, 1800-1980, *Rivista di Storia Economica*, 4(1): 92-118.
- Screpanti E. 1999. Discontinuous changes in institutional systems, in J. Groenewegen e J. Vromen (a cura di), *Institutions and the evolution of capitalism: Implications of evolutionary economics*, Cheltenham: Elgar, 30-51.
- Screpanti E. 2001. *The fundamental institutions of capitalism*, Londra: Routledge.
- Screpanti E. 2004. Freedom and social goods: Rethinking Marx's theory of communism, *Rethinking Marxism*, 16(2): 185-206.
- Screpanti E. 2006. Taxation, social goods, and the distribution of freedom, *Metroeconomica*, 57(1): 1-12.
- Screpanti E. 2007a. *Libertarian communism: Marx Engels and the political economy of freedom*, Londra: Palgrave Macmillan.
- Screpanti E. 2007b. Le basi teoriche di un approccio marxista alla democrazia radicale, in N. Bellanca e E. Screpanti (a cura di), *Democrazia radicale*, numero monografico de *Il Ponte*, 63(8-9): 58-91.
- Screpanti E. 2009. A quasi natural measure of choice freedom for budget- and time-constrained opportunity sets, *Metroeconomica*, 60(4): 715-23.
- Screpanti E. 2011. Freedom of choice in the production sphere: The capitalist and the self-managed firm, *Review of Political Economy*, 23(2): 267-79.
- Screpanti E. 2013. Mandato elettorale e diritto di revoca: Una proposta di riforma elettorale per una vera democrazia, Research Gate. https://www.researchgate.net/publication/369370573_MANDATO_ELETTORALE_E_DIRITTO_DI_REVOCA_Una_proposta_di_riforma_elettorale_per_una_vera_democrazia
- Screpanti E. 2014. Progressive taxation and the distribution of freedom, *Review of Political Economy*, 26(4): 1-10.
- Screpanti E. 2017. Marx on wage labor: From natural abstraction to formal subsumption, *Rethinking Marxism*, 29(4): 511-37.
- Screpanti E. 2019. *Labour and value: Rethinking Marx's theory of exploitation*, Cambridge: Open Book Publishers.
- Screpanti E. 2020. Political representation and the right of recall: A proposal, Quaderni DEPS n. 847, December.
- Screpanti E. 2021. *L'angelo della liberazione nel tumulto dei Ciompi: Firenze giugno-agosto 1378*, terza edizione, Firenze: Tedaliber.
- Seeman M. 1959. On the meaning of alienation, *American Sociological Review*, 24(6): 783-791.
- Segal H. 1998. *Introduzione all'opera di Melanie Klein*, Firenze: Martinelli-Psycho.

- Seligman M. E. P. 1972. Learned helplessness, *Annual Review of Medicine*, 23: 407-12.
- Seligman M. E. P. 1975. *Helplessness: On depression, development, and death*, San Francisco: Freeman.
- Seligman M. E. P. 2011. *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*, New York: Free Press.
- Sen A. 1970. The impossibility of a Paretian liberal, *Journal of Political Economy*, 78(1): 152-57.
- Sen A. 1985. *Commodities and capabilities*, New York: North-Holland.
- Sen A. 1988. Freedom of choice: Concept and content, *European Economic Review*, 32(2-3): 269-94.
- Senik C. 2015. *Gender gaps in subjective wellbeing*, Luxembourg: Publication Office of the European Union.
- Shaw B. D. 2001. *Spartacus and the slave wars: A brief history with documents*, New York: Bedford/St Martins.
- Simon H. A. 1951. A formal theory of the employment relationship, *Econometrica*, 19: 293-305.
- Sinha R. e Gondaliya V. 2020. A Study on employee satisfaction at co-operative sector, *Journal of Human Resource and Customer Relationship Management*, 4(1), 29-39.
- Skinner Q. 2002. A third concept of liberty, *Proceedings of the British Academy*, 117(237): 237-68.
- Sofri G. 1969. *Il Modo di produzione asiatico: Storia di una controversia marxista*. Torino: Einaudi.
- Springborg P. 1984. Karl Marx on democracy, participation, voting, and equality. *Political Theory*, 12(4): 537-556.
- Štaerman E. M. e Trofimova M. K. 1982. *La schiavitù nell'Italia imperiale: I-III secolo*, Roma: Editori Riuniti.
- Stallman R. M. 2015. *Free software free society: Selected essays*, terza edizione, Boston: Free Software Foundation.
- Steedman I. 2001. *Consumption takes time: Implications for economic theory*, Londra: Routledge.
- Steedman I. e Krause U. 1986. Goethe's Faust: Arrow's possibility theorem and the individual decision taker, in J. Elster (a cura di), *The multiple self*, Cambridge: Cambridge University Press, 197-231.
- Steiner H. 1983. How free: Computing personal liberty, in A. P. Griffiths, *Of liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiglitz J. 1974. Incentives and risk sharing in sharecropping, *The Review of Economic Studies*, 41(2): 219-55
- Strauss B. 2009. *The Spartacus war*, New York: Simon and Schuster,
- Stutzer A. 2004. The role of income aspirations in individual happiness, *Journal of Economic Behavior and Organization*, 54: 89-109.

- Suppes P. 1987. Maximizing freedom of decision: An axiomatic analysis, in G. G. Feiwel (a cura di), *Arrow and the foundations of the theory of economic policy*, New York: New York University Press, 243-54.
- Surowiecki J. 2005. *The wisdom of crowds: Why the many are smarter than the few and how collective wisdom shapes business, economics, society and nations*, New York: Anchor Books.
- Szuba T. 2001. *Computational collective intelligence*, New York: Wiley.
- Tanjung A. e Wahdiniw R. 2000. The influence of motivation on employee satisfaction and the impact of employee performance in cooperation, *Advances in Economics, Business and Management Research*, 112: 134-7.
- Tapscott D. e Williams A. D. 2008. Wikinomics: How mass collaboration changes everything, *Journal of Communication*, 58(2): 402-3.
- Taylor C. 1994. The politics of recognition, in A. Gutmann (a cura di), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press, 25-74.
- Tilghman-Osborne C., Cole D. A. e Felton J. W. 2012. Inappropriate and excessive guilt: Instrument validation and developmental differences in relation to depression, *Journal of Abnormal Child Psychology*, 40(4): 607-20.
- Tomba M. 2018. Who's afraid of the imperative mandate? *Critical Times*, 1(1): 108-19.
- Turner A. N. e Lawrence P. R. 1965. *Industrial jobs and the worker*, Boston: Harvard Graduate School of Business Administration.
- UNODC. 2016. *Global report on trafficking in persons*, New York: United Nations.
- Urbinati N. 2000. Representation as advocacy: A study of democratic deliberation, *Political Theory*, 28(6): 758-86.
- Urbinati N. 2008. *Representative democracy: Principles and genealogy*, Chicago: University of Chicago Press.
- US Department of State. 2017. *Trafficking in persons report*. <https://www.state.gov/j/tip/rls/tiprpt/2017/>
- Van der Meer M., Kurth-Nelson Z. e Redish A. D. 2012. Information processing in decision-making systems, *Neuroscientist*, 18: 342-59.
- Van Praag B. e Frijters P. 1999. The measurement of welfare and well-being: The Leyden approach, in E. Diener, D. Kahneman, e N. Schwarz (a cura di), *Well-being: The foundations of hedonic psychology*, New York: Russell Sage Foundation, 413-33.
- Vaněk J. 1970. *The general theory of labor-managed market economies*, Ithaca: Cornell University Press.

- Vansteenkiste M., Niemiec C. P. e Soenens B. 2010. The development of the five mini-theories of self-determination theory: An historical overview, emerging trends, and future directions, *Advances in motivation and Achievements*, 16A: 105-65.
- Veenhoven R. 1984. *Conditions of happiness*, Berlin: Springer.
- Veenhoven R. 2015. The overall satisfaction with life: Subjective approaches, in W. Glatzer, L. Camfield, V. Møller e M. Rojas (a cura di), *Global handbook of quality of life exploration of well-being of nations and continents*, New York: Springer, 207-38.
- Verba S. 1967. Democratic participation, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 373(1): 53-78.
- Walby S. 1990. *Theorizing patriarchy*, Cambridge MA: Wiley-Blackwell.
- Waldron J. 1993. *Liberal Rights: Collected papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker C. 2010. Experiencing flow: Is doing it together better than doing it alone? *The Journal of Positive Psychology*, 5(1): 3-11.
- Walters W. 2015. *American slave revolts and conspiracies: A reference guide*, Santa Barbara CA: ABC-CLIO.
- Warr P. 1999. Well-being and the workplace, in Diener, D. Kahneman, E. e N. Schwarz (a cura di), *Well-being: The foundations of hedonic psychology*, New York: Russell Sage, 392-412.
- Warrior B. e Leghorn L. (a cura di) 1974. *Houseworker's handbook*, Cambridge MA: Women's Center.
- Weiner B. 1985. An attributional theory of achievement motivation and emotion, *Psychological Review*, 92(4): 548-73.
- Weitzman M.L. e Kruse D.L. 1990. Profit sharing and productivity, in A. S. Blinder (a cura di), *Paying for productivity*, Washington DC: Brookings Institution.
- Westermann W. L. 1955. *The slave systems of Greek and Roman antiquity*, Philadelphia: American Philosophical Society.
- WHO. 2017. *Depression and other common mental disorders: Global health estimates*, Ginevra: World Health Organization.
<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf>
- Wiedemann T. 1994. *Greek and Roman slavery*, Abingdon: Routledge.
- Williams M. 1998. *Voice, trust, and memory: Marginalized groups and the failings of liberal representation*, Princeton: Princeton University Press.
- Williams S. 2002. *Free as in freedom: Richard Stallman's crusade for free software*, Sebastopol CA: O'Reilly.

- Winters T. 2018. *The cooperative State: The case for employee ownership on a national scale*, Independently published.
- WIPO. 2008. *Understanding copyright and related rights*, Ginevra: World Intellectual Property Organisation.
- Wittig M. 1980. On ne naît pas femme, *Nouvelles Questions Féministes*, 8(8): 75-84.
- Wolff R. D. 2012. *Democracy at work: A cure for capitalism*. Chicago: Haymarket Books.
- Wollstonecraft M. 1792. *A vindication of the rights of woman with strictures on political and moral subjects* (reprint Londra: Penguin 2004).
- Woolley A. W., Aggarwal I. e Malone T. W. 2015. Collective intelligence and group performance, *Current Directions in Psychological Science*, 24(6): 420-4.
- Wright Mills C. 1956. *The power elite*, Oxford: Oxford University Press.
- Wright T. A. e Bonett D. G. 2007. Job satisfaction and psychological well-being as nonadditive predictors of workplace turnover, *Journal of Management*, 33(2): 141-60.
- Xepel. 2015. *Il modo di produzione asiatico*, Edizioni Lulu.
<https://xepel.files.wordpress.com/2016/03/mpa.pdf>
- Xu Y. 2004. On ranking linear budget sets in terms of freedom of choice, *Social Choice and Welfare*, 22: 281-89.
- Yuill C. 2011. Forgetting and remembering alienation theory, *History of the Human Sciences*, 24(2): 103-19.
- Zanelli A. 1976. *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, Bologna: Forni.
- Zucca M. 2010. *Storia delle donne: Da Eva a domani*, Napoli: Edizioni Giuridiche Simone.