

Oltre il welfare, verso il commonfare: riappropriazione della ri/produzione sociale, riappropriazione della rendita sociale

  24 / 11 / 2011

CONVEGNO INTERNAZIONALE UNINOMADE

Milano, 3-4 dicembre 2011.

→ [Programma e archivio audio](http://uninomade.org/oltre-il-welfare-verso-il-commonfare/)→ [Materiali](http://uninomade.org/materiali/)

Tra proteste e occupazioni di piazza che mettono esplicitamente in scena il diritto a un nuovo modo di stare nel mondo, il potere imperiale diffonde su tutto il globo il mantra dell’austerità. Mentre vengono immaginate e proposte ulteriori restrizioni economiche che rischiano di allargare ulteriormente la povertà e il rancore sociale, noi siano convinti di avere una responsabilità. Non vogliamo l’assegnazione di un posto tra i cosiddetti “saggi”, la casta dei tecnocrati che vengono proclamati salvatori del Paese e dell’Europa. Noi vogliamo saggiamente ragionare, dentro una dimensione transnazionale, di problematiche inerenti il nostro futuro di uomini e donne.

Rivendichiamo un posto (il nostro posto) per ribadire quali sono gli scenari aperti dalla dinamica di accumulazione in atto nel presente. Vogliamo provare a tracciare i suoi sconfinati contorni: essi si basano su una sempre più visibile diseguaglianza a partire da uno sfruttamento che raggiunge vette inedite perché è sfruttamento della vita intera. Abbiamo un’idea diversa del nostro destino e un’idea più potente delle nostre possibilità, intese come possibilità del genere umano, a partire dalle nostre analisi e dalle nostre proposte. A partire dalla nostra idea del “comune” che è ciò che oggi ci viene sottratto dentro le dinamiche di precarizzazione e di espropriazione del tempo, dell’esistenza. Che cosa è, dunque, ”comune”? Come si dà, dove si dà, come si fa? Esso è nostro e in noi, sulla terra che percorriamo, nelle relazioni che tessiamo, negli amori e nelle passioni che proviamo, nell’aria che respiriamo e nell’acqua che beviamo. Tutto questo ci viene sottratto dai mercati finanziari con l’avvallo di una solerte e stordita ancella, la politica delle istituzioni nazionali e sovranazionali, disposta ad abdicare al suo ruolo nel nome di prestabilite “compatibilità economiche”. Pensiamo perciò sia necessario articolare concretamente una proposta politica alternativa di commonfare, inteso come welfare del comune, ovvero come ambito di istituzione del comune e di riappropriazione della ricchezza che noi stessi generiamo cooperando, in maniera esponenziale. Lo pensiamo come unico piano politico adeguato a quelle che sono oggi le esigenze della condizione precaria, nuova condizione soggettiva e collettiva del lavoro e della vita.

A partire da questi presupposti, il seminario **Oltre il  welfare verso il commonfare: riappropriazione della ri/produzione sociale, riappropriazione della rendita sociale,**che si terrà il 3 e 4  dicembre a Milano, intende approfondire tre tematiche principali**.**

La prima ha a che fare principalmente con una più precisa definizione del concetto di *commmonfare* (o “welfare del comune”), neologismo teso a presentare un’idea di welfare che vada oltre e sia distinta dalle attuali proposizioni di welfare: da un lato l’idea di *workfare* anglosassone, e dall’altro, l’idea di welfare “pubblico”. In Italia viviamo una situazione ibrida, nella quale elementi di *workfare* si coniugano con una tradizione di welfare familistico -  dove il ruolo delle donne viene invisibilizzato dietro la figura del capofamiglia – che assume sempre più spesso i connotati di una “sussidiarietà” nella quale si introduce l’attore “privato”. I pilastri fondanti del *commonfare* possono essere ravvisati, al contrario, nell’esistenza di un reddito di base incondizionato (il cui livello, oltre il minimo, è possibile oggetto di rivendicazioni e conflitto) e nel libero e tendenzialmente gratuito accesso ai beni comuni, materiali e immateriali.

Non s’intende, in questo seminario, analizzare i motivi della necessità di introdurre un reddito di base (idea sulla quale conveniamo interamente), perché ciò fa già parte di un ampio dibattito teorico precedente. Ciò che invece si intende affrontare in modo innovativo è il tema della remunerazione del “comune”, ovvero di quella cooperazione sociale (riproduzione sociale) che sta alla base del processo di valorizzazione capitalistica contemporaneo. Due sono gli aspetti che ci interessa approfondire: il rapporto tra comune, moneta e reddito di base e il rapporto tra cooperazione sociale (intesa come attività produttiva), precarietà e reddito di base.  Sul primo argomento interverrà Carlo Vercellone, sul secondo Guy Standing. Tali questioni richiamo necessariamente altre tematiche, quali il tema dell’accesso al credito e della moneta come bene comune (C. Marazzi), e, nel contesto di crisi attuale, il tema dell’insolvenza non solo come possibile contropotere finanziario, ma come forma di riappropriazione di reddito, ovvero contropotere monetario (M. Silvestri). Infine, occorre affrontare gli aspetti empirici relativi all’analisi dei costi, della sostenibilità economica, del livello di erogazione come luogo del conflitto e strumento di vertenza sociale territoriale (sciopero precario) (vedi sessione III). In questa sessione, interverranno Carlo Vercellone, Guy Standing, Christian Marazzi e Marco Silvestri.

La seconda tematica punta a discutere invece del secondo pilastro del *commonfare*: l’accesso ai beni comuni naturali (acqua, aria, energia, ambiente, territorio) e immateriali (salute, formazione, cultura, conoscenza, socialità, riproduzione) costituisce quella forma di reddito indiretto e di possibilità, senza le quali il processo di emancipazione individuale e sociale non potrebbe avere luogo. La gestione e l’accesso di tali bene pone problemi di *governance* nuovi all’interno di un modello antropogenetico di accumulazione che pone sempre più in risalto la produzione dell’uomo attraverso l’uomo. Servizi come la sanità, l’istruzione, la gestione delle esternalità positive del territorio, il lavoro di cura sono oggi fonte diretta di valorizzazione così come lo sono i mercati finanziari. E’ evidente come il rapporto pubblico-comune sia qui nevralgico. Si tratta però di un tema che, da un punto di vista teorico, necessita di ulteriori approfondimenti. In questa sessione, intendiamo affrontare tale problematica, anche alla luce di esperienze importanti in questo campo, a partire dai processi autogestione dell’attività formativa e universitaria, dalle pratiche di organizzazione del comune all’interno del movimento No-Tav, di forme nuove di gestione sanitaria che costituiscono un’alternativa al dilagante processo di aziendalizzazione e privatizzazione dei servizi sociali.

Centrale, nella nostra idea, è la questione della riproduzione sociale. Essa è significativa, sopra ogni altra, della dinamica di espropriazione decisiva che il capitale contemporaneo ha generalmente avviato, ne costituisce il cuore, il modello. Il rapporto tra comune e pubblico diventa allora, in questa sessione, analisi del rapporto tra comune e famiglia intesa come microcosmo che riverbera in sé tutte le tensioni in atto a livello macro. La famiglia, nel privato, corrompe le nostre aspirazioni comunitarie così come fa lo Stato, con il suo “pubblico”, su un piano più generale. Famiglia e stato sono istituzioni funzionali all’imposizione di modelli dominanti eterodeterminati. La riproduzione sociale diventa elemento manipolabile, dentro una logica economica che esige di accordare la vita affettiva e di relazione solo con ciò che è funzionale al profitto, mentre la persona e la sua interiorità diventano bersagli di una produzione che vede nell’individuo una merce, la sua merce principale. Ma la frantumazione di indiscutibili “certezze” economiche, nella dinamica della crisi finanziaria globale, ci aiuta anche a ripensare le forme di organizzazione della vita e di “comportamento” supposte naturali. La famiglia nucleare eterosessuale è anch’essa un paradigma che non funziona eppure determina ruoli e produce gerarchie e con ciò tentativi di ribellioni e violenze. La sua funzione va ulteriormente svelata e decostruita dentro l’orizzonte dell’istituzione del comune.

Su questi aspetti relativi al rapporto “comune” – pubblico e “comune” – famiglia/individuo interverranno rispettivamente Michael Hardt e Montserrat Galceran. Sono state invitate alcune realtà e reti sociali, ricercatori e studiosi, per interventi su esempi di sperimentazione nei vari campi del “comune” (dal trasporto alla Sanità, dal riproduzione alla formazione e all’apprendimento, dalle comunità migranti al problema abitativo).

La terza tematica ha come tema la *governance* del *commonfare*,  ovvero la *governance* dei beni comuni. Il tema della governance dei beni comuni pone la questione della definizione istituzionale del *commonfare* come istituzione del comune. Si tratta di individuare quel confine “mobile” tra diritto privato e diritto pubblico che consenta il traghettamento verso un diritto del comune, esattamente come la nozione di *commonfare* prelude al superamento in avanti della dicotomia tra welfare privato (*workfare*) e welfare pubblico (*welfare keynesiano*).

La governance del *commonfare* è una *governance*  “autorganizzata” oppure si rende necessario un intermediario istituzionale? E se l’intermediario istituzionale svolge comunque un ruolo, a quale *governance* territoriale (municipalità regione, stato, Europa) si fa riferimento?  Ad esempio, nel caso di implementazione di una politica di reddito di base, quale “istituzione” è preposta ad attuare tale politica?

Occorre quindi definire una sorta di schema (flessibile, non rigido) di rapporto con le istituzione pubbliche: come creare contropotere per aprire vertenze e  definire gli obiettivi in tema di beni comuni (in termini di accessi e di libera fruibilità). Tali questioni saranno al centro delle riflessioni contenute di Ugo Mattei e Toni Negri, con l’introduzione di Sandro Mezzadra.

URL: **http://www.uninomade.org/oltre-il-welfare-verso-il-commonfare-riappropriazione-della-riproduzione-sociale-riappropriazione-della-rendita-sociale-2/**

Oltre il welfare verso il commonfare: dalla ri/produzione sociale alla rendita sociale – Programma e Audio

15 / 11 / 2011

Al  seminario internazionale  di UniNomade del 3 e 4 dicembre a Milano sono interventi, tra gli altri, di Guy Standing,Carlo Vercellone, Christian Marazzi, Marco Silvestri, Montcerrat Galceran, Michael Hardt, Ugo Mattei, Giso Amendola e Costanza Margiotta. Numerosi sono stati i temi trattati e vasta e qualificata è stata la partecipazione ai due giorni di discussione.

In particolare, nella prima sessione, si è discusso il tema della possibile riappropriazione del credito e della moneta come forma di riappropriazione della rendita sociale. In un contesto in cui i mercati finanziari definiscono il potere economico e sociale del capitalismo contemporaneo, qualunque opzione alternativa non può esimersi dal porsi questo tema. Ma cosa significa “riappropriarsi del credito e della moneta”? Significa sia accedere alla moneta in modo incondizionato e continuo (basic income) che la possibilità di sperimentare forme di autogestione nell’accesso al credito:  da un lato tramite pratiche di insolvenza (grazie alla proposta di estendere la possibilità di fallimento anche alle persone fisiche, e non solo alle persone giuridiche, come avviene oggi), dall’altro tramite pratiche di gestione della moneta come possibile bene comune. In tale tematica, aleggia come uno spettro la questione dell’incompiutezza dell’Europa e il rischio di una sua implosione, come possibile fuoriuscita dittatoriale e “dall’alto” dell’attuale stato di instabilità e incapacità di governance. Il piano europeo è quindi l’unico spazio comune d’azione possibile.

Un secondo tema di fondamentale importanza (trattato nella II sessione) ha riguardato l’analisi del processo di transizione dal privato al comune, con particolare riferimento ai servizi sociali di welfare. Una volta chiarito che la proprietà privata e la proprietà pubblica (intesa come proprietà statuale) sono oggi due facce della stessa medaglia e seppur, in modo diseguale, sono entrambe elementi costitutivi del processo di valorizzazione economica attuale, la transizione al “comune” non può essere intesa come la transizione ad un terzo tipo di “proprietà”. “Comune” e “proprietà” costituiscono, insieme, un ossimoro. Tuttavia, soprattutto quando si parla di servizi sociali di base – quali sanità, istruzione, casa, mobilità/trasporto -, la tendenza dominante per opporsi alla loro privatizzazione è quella di richiederne la “proprietà pubblica”. E’ proprio necessario passare dal “pubblico” per arrivare in un secondo tempo al “comune”? Se proprietà pubblica e proprietà privata sono comunque due ambiti di sfruttamento della cooperazione sociale oggi alla base dell’accumulazione capitalistica, il “comune” si presenta immediatamente come “non proprietà” e come tale deve essere perseguito. La pratica femminista ci insegna che il lavoro improduttivo (riproduzione), un tempo dimenticato da tutti, si trasforma improvvisamente in lavoro produttivo. Le categorie, anche di genere, che su tali distinzioni si erano basate e sviluppate, necessitano oggi di una profonda rivisitazione. Fuori dalla logica produttivista, il tema della cura (la cura del mondo) ritorna allora come caratteristica fondante della produzione della vita sociale (comune). Va inoltre argomentare la necessità collettiva (politica) di un recupero della centralità del concetto della cura fuori dalla logica della produttività o della sovranità – che va, viceversa, smantellata.

In tal senso, sono stati discussi alcuni esempi di forme di riappropriazione della “ri/produzione sociale” e della “rendita sociale”, ovvero il frutto del “comune”. Questa tematica porta inevitabilmente alla discussione – sviluppatesi nella III sessione – tra “comune”, “beni comuni” e “istituzioni del comune”. Qui, il diritto moderno entra in crisi, se per diritto si intende, in questa prospettiva, la regolazione della proprietà. La distinzione tra “comune”, come idea di governance e di nuova istituzione, e i “beni comuni”, come quei beni e servizi di cui si chiede il libero e gratuito accesso, diventa fondamentale. Le questioni poste sono cruciali. Non vi sono risposte preconfezionate. Come sempre, sarà la “praxis” ad indicarci il percorso più corretto. Per il momento, diventa comunque necessario discutere, approfondire e “cercare ancora”.

Su questi tre assi si è sviluppata la discussione che ora è ascoltabile nei materiali audio qui presentati e i cui atti verranno pubblicati, quanto prima, in un testo della Collana UniNomade, Ombre Corte Editore. Si ringraziano Czkat e San Precario per la registrazione del seminario.

Prima sessione

**Analisi del rapporto comune, moneta, ricchezza:**

- Introduce: Andrea Fumagalli

- Relazioni di [Guy Standing (1)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Guy-Standing12.mp3) [(2)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Guy-Standing21.mp3); [Carlo Vercellone (1)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Carlo-Vercellone1.mp3) [(2)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Carlo-Vercellone2.mp3).

- Intervento di [Christian Marazzi](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Cristian-Marazzi.mp3) (Moneta e finanza)

- Intervento di [Marco Silvestri (1)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Marco-Silvestri1.mp3) [(2)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Marco-Silvestri2.mp3) (Il diritto all’insolvenza)

Seconda sessione

**Analisi del rapporto comune /pubblico, comune/famiglia**

- Introduce: [Cristina Morini](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Cristina-Morini.mp3)

- Relazioni di [Michael Hardt](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Michael-Hardt.mp3) e [Montserrat Galceran (1)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Montserrat-Galceran1.mp3) [(2)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Montserrat-Galceran2.mp3)

Workshop

**Accesso e pratiche del comune**

- Lavoro di cura e riproduzione: rapporto comune – famiglia ([Graziella Durante](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS1-Graziella-Durante.mp3))

- Riproduzione e lavoro di cura ([Paolo Vignola](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS2-Paolo-Vignola.mp3), [Simona Paravagna](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS3-Simona-Paravagna.mp3))

- Comunità migranti: nuovi modelli possibili di mutuo soccorso? ([Sandro Chignola](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS4-Sandro-Chignola.mp3))

- La rete come bene comune ([Benedetto Vecchi](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS5-Benedetto-Vecchi.mp3))

- Sanità: esperienze di gestione e relazione con i degenti ([Carlo Romagnoli 1](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS6-Carlo-Romagnoli1.mp3) e [2](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/topWS6-Carlo-Romagnoli2.mp3))

- Territorio: esperienza No-Tav ([Raffaele Sciortino 1](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS1-Raffaele-Sciortino1.mp3) e [2](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS1-Raffaele-Sciortino2.mp3))

- Territorio: esperienza No-Expo Milano ([Luca Trada](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS2-Luca-Trada.mp3))

- Trasporti:  battaglie sui treni nell’hinterland milanese ([Sos Fornace](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS3-Sos-Fornace.mp3))

- Trasporti: ticket crossing a Genova ([Paolo Vignola](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS4-Paolo-Vignola1.mp3))

- Casa: esperienze di lotta per la casa e nuove pratiche dell’abitare ([Comitato Casa](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS5-Com.Casa-S.mp3))

- Sapere: autogestione dei corsi universitari  ([Leonardo Zannini 1](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS6-Leonardo-KLF11.mp3) e [2](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/bottWS6-Leonardo-KLF2.mp3))

Terza sessione

**Analisi del rapporto comune/istituzioni**

- Introduce: [Sandro Mezzadra](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Sandro-Mezzadra.mp3)

- Relazione di [Ugo Mattei (1)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Ugo-Mattei1.mp3) [(2)](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Ugo-Mattei2.mp3)

- Interventi di [Giso Amendola](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Giso-Amendola.mp3) e [Costanza Margiotta](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Costanza-Margiotta.mp3)

- La risposta di [Ugo Mattei](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/2-interv-Ugo-Mattei.mp3)

- Conclusioni finali: [Andrea Fumagalli](http://uninomade.org/wp/wp-content/uploads/2011/12/Andrea-Fumagalli-conclus.mp3)

Trasformazione del lavoro e trasformazioni del welfare: precarietà e welfare del comune (commonfare) in Europa

  15 / 11 / 2011

di ANDREA FUMAGALLI

**1.     Introduzione.**

Le trasformazioni del mercato del lavoro negli ultimi due decenni hanno reso sempre più impellente una ridefinizione complessiva e una riarticolazione delle politiche di *welfare*. Non sempre, tale argomento ha suscitato un interesse adeguato nel pensiero economico di sinistra e alternativo e, quando si è verificato, esso ha interessato argomenti specifici, quali la critica alla privatizzazione dei servizi pubblici o la necessità di introdurre un reddito minimo e/o un reddito di esistenza. La causa principale di tale carenza credo sia ravvisabile in una lettura analitica delle attuali trasformazioni strutturali non ancora sufficientemente adeguata ai nuovi bisogni e alle nuove esigenze che sono sorti dopo la crisi del paradigma fordista.

Faccio riferimento, in particolare, all’analisi degli aspetti qualitativi e non solo quantitativi che oggi costituiscono e definiscono la prestazione lavorativa. Una poca approfondita analisi di tali aspetti non consente infatti di cogliere gli elementi di novità insiti nella condizione di *precarietà*, condizione che troppo spesso a sinistra viene letta come il semplice smantellamento della forma del lavoro subordinato a tempo indeterminato in seguito al mutamento sfavorevole dei rapporti di forza contrattuali nello stesso mondo del lavoro.

Parallelamente, anche la crisi del welfare nazionale, laddove si è effettivamente implementato, risulta l’esito del venir meno del ruolo dello Stato a favore del mercato, frutto del trionfo delle teorie neo-liberiste.

Scopo di questo intervento è cercare di argomentare come nel nuovo millennio siano venute a maturare delle “novità” nel processo di accumulazione e valorizzazione capitalistica che pongono domande alle quali la risposta consolatoria dei rapporti di forza sfavorevoli non è più sufficiente.

Si procederà articolando il ragionamento in tre punti.

Il primo presenta in modo semplicistico alcune tesi sul capitalismo cognitivo, come nuova modalità di accumulazione che segna la tendenza in atto del capitale nelle economie a capitalismo maturo (Europa e Usa). Si tratta di una tendenza non di una fotografia del presente.

Il secondo punto analizza l’evoluzione delle forme di welfare all’epoca del capitalismo cognitivo, con riferimento ai modelli sociali europei.

Il terzo discute l’opzione del *commonfare* come obiettivo di politica economica e sociale, possibile esito del conflitto sociale.

*Last but not least*,  nelle conclusioni si discute dell’impossibilità di un “new deal” adeguato alle nuove forme di accumulazione del capitalismo cognitivo.

**2.  Capitalismo cognitivo e lavoro cognitivo.**

Nel capitalismo cognitivo la produzione di valore non è più fondata solo ed esclusivamente sulla produzione materiale ma si basa sempre più su elementi immateriali, vale a dire su “materie prime” intangibili, difficilmente misurabili e quantificabili, che discendono direttamente dall’utilizzo delle facoltà relazionali, emozionali e cerebrali degli esseri umani.

Nel capitalismo cognitivo la produzione di valore non è più fondata su uno schema omogeneo e standardizzato di organizzazione del lavoro, a prescindere dal tipo di bene prodotto. L’attività di produzione si attua con diverse modalità organizzative, caratterizzate da una struttura a rete, grazie allo sviluppo delle tecnologie di comunicazione linguistica e di trasporto. Ne consegue uno scompagimento della tradizionale forma gerarchica unilaterale interna alla fabbrica che viene sostituita da strutture gerarchiche che prendono forma sul territorio, lungo filiere produttive di subfornitura qualificate da relazioni di cooperazione e/o di comando.

Ne consegue che la divisione del lavoro assume anche caratteri cognitivi, ovvero si basa sull’utilizzo e sull’accesso differenziato a forme diverse di conoscenza mentre la condizione della forza lavoro è accompagnata da mobilità e dalla predominanza della contrattazione individuale. Ciò deriva dal fatto che sono le individualità nomadi a essere messe al lavoro e il primato del diritto privato sul diritto del lavoro induce a trasformare l’apporto delle individualità, soprattutto se caratterizzate da attività cognitive, relazionali e affettive, in individualismo contrattuale. Il rapporto di lavoro basato sulla condizione di precarietà (limite temporale più mobilità spaziale della prestazione lavorativa) è il paradigma di base della forma del rapporto capitale-lavoro.

E’ sulla base di queste considerazioni che approfondiamo la nozione di lavoro cognitivo.

Il concetto di “lavoro cognitivo” – come ogni concetto recente – è a tutt’oggi definito in modo vario e differenziato, il che, inevitabilmente, favorisce l’insorgenza di equivoci e contraddizioni. La letteratura, sempre più numerosa[[1]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn1), ha cercato finora di chiarire più ciò che il lavoro cognitivo non è, piuttosto che circoscriverne i parametri costituenti. Non può stupire, quindi, che non ci sia chiarezza nell’uso di termini quali “lavoro intellettuale”, “lavoro immateriale”[[2]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn2)oppure “lavoro digitale”[[3]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn3).

Non è questa la sede più opportuna per un’analisi esaustiva del concetto di “lavoro cognitivo”[[4]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn4). Qui è sufficiente individuare alcune variabili che possono essere utili a definirne il contenuto[[5]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn5):

a. *Riflessività*. Per “lavoro cognitivo” si deve intendere il lavoro che viene investito della riflessività: esso trasforma la struttura organizzativa e procedurale con cui si esplica e ciò facendo genera nuova conoscenza.

b. *Relazionalità*. Il lavoro cognitivo necessità di attività relazionale, come strumento per la trasmissione e la decodificazione della propria attività e dei saperi accumulati. Ne consegue che è, per sua natura, poco omogeneizzabile, in quanto bioeconomico, vale a dire dipendente dalla biologia individuale del soggetto. Capacità cognitive e attività di relazione sono inscindibili una dall’altra.

c. *Spazialità e reticolarità*. Perché il lavoro cognitivo diventi produttivo ha bisogno di “spazio”, ovvero di sviluppare una rete di relazioni, altrimenti, se resta incorporato nel singolo, diventa fine a sé stesso, magari processo di valorizzazione individuale ma non valore di scambio per l’accumulazione della ricchezza, cioè “merce”. Il capitalismo cognitivo è, per forza, reticolare, è, cioè, non lineare e le gerarchie che sviluppa sono interne ai singoli nodi tra i diversi nodi della rete. Si tratta di gerarchie complesse e spesso legate a fattori di controllo sociale dello spazio all’interno del quale si sviluppa[[6]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn6).

1. *Formazione e apprendimento*. Il lavoro cognitivo richiede un processo di apprendimento e di formazione. Tale apprendimento sempre più richiede il possesso di informazioni e cognizioni che derivano dallo sviluppo delle forme di comunicazione relazionale  e dall’accumulo di competenze. In quest’ottica, formazione e apprendimento non sono sinonimi. La formazione descrive quel processo in base al quale il soggetto entra in possesso delle informazioni di base che definiscono la “cassetta degli attrezzi”, ovvero il “*know where*”, dove attingere le conoscenze indispensabili per svolgere la prestazione lavorativa. L’apprendimento, viceversa, si sviluppa con l’attività esperienziale, necessaria per sviluppare le competenze del “*know-how*” in modo specialistico. La formazione può essere esterna al processo lavorativo, l’apprendimento deriva invece dalla partecipazione diretta allo stesso processo lavorativo.

1. *e.              Coordinamento*. Il lavoro cognitivo necessita, come detto, dell’inserimento in una struttura reticolare (virtuale o reale), dove la comunicazione tra i vari nodi è eminentemente comunicazione linguistica e simbolica. Ciò implica che, a differenza del sistema tayloristico, le forme della coordinazione non sono incorporate nel mezzo meccanico (e quindi esterne all’azione umana) ma dipendono dal tipo di interazioni e di rapporti  umani esistenti e, di conseguenza, possono dar adito allo stesso modo sia a forme di gerarchia che a forme di cooperazione.

\* \* \* \* \*

In un contesto di capitalismo cognitivo, l’organizzazione del lavoro è studiata al fine di spingere al massimo la comunicazione e la cooperazione che le tecnologie digitali richiedono. Al riguardo, la triade dialettica del lavoro cognitivo è:*comunicazione*, *cooperazione*, *autocontrollo (*o*controllo sociale)*.

L’attività di *comunicazione* è legata all’utilizzo del linguaggio (umano e/o artificiale), mentre l’attività di *cooperazione* è implicita nel rapporto bilaterale che sta alla base della comunicazione linguistica (non si parla da soli). In essa, intesa come antitesi, si coagula l’essenza dell’attività linguistica. In questo caso, si tratta di cooperazione intesa non come successione disgiunta di singole operazioni, ma come insieme di comportamenti multilaterali, caratterizzati da diversi gradi di gerarchia, il cui esito non è assimilabile alla semplice somma delle singolarità. Più nello specifico, dal momento che l’attività di cooperazione è l’esito di forme di comunicazione, essa si caratterizza per essere cooperazione direttamente immateriale, anche se ha per oggetto una produzione materiale. L’attività di cooperazione è l’elemento costituente della struttura reticolare (network) della filiera produttiva.

L’*autocontrollo* diventa anche forma di *controllo sociale* nel momento stesso in cui è attivato dall’imitazione di comportamenti collettivi dettati da immaginari comuni e dominanti. In ogni caso, è il singolo individuo che adegua, tramite forme di auto-controllo o auto-repressione, il proprio comportamento in modo che sia consono alle esigenze dell’organizzazione produttiva.

I cinque parametri che abbiamo posto alla base della definizione di lavoro cognitivo implicano che siamo contemporaneamente in presenza di cooperazione sociale e di gerarchie. La cooperazione sociale deriva dalla necessità di coordinamento, reticolarità, relazionalità. La gerarchia nasce dalle diverse forme di apprendimento e formazione che danno vita a una divisione cognitiva del lavoro, dalla quale nascono e si sviluppano fattori di segmentazione del lavoro cognitivo, agevolati anche dal fatto che la riflessività dello stesso lavoro cognitivo favorisce il diffondersi di percorsi cumulativi di conoscenza di tipo individuale.

Cooperazione sociale e individualità della prestazione lavorativa cognitiva: sono questi i due lati che sanciscono il paradosso del lavoro cognitivo moderno; la necessità di sviluppare un *general inellect* come frutto della cooperazione sociale che allo stesso tempo definisce strutture gerarchiche che trovano la loro fonte di diffusione nell’individualizzazione del rapporto di lavoro.

Ne consegue che, nel capitalismo cognitivo, la prestazione lavorativa rifugge ogni forma di definizione univoca e omogenea. Se dovessimo usare un’espressione sintetica, potremmo affermare che il lavoro, nelle forme materiali che assume, è caratterizzato oggi dall’attributo delle *differenze*. Con questo termine intendiamo indicare che oggi il concetto di prestazione lavorativa si fonda sull’unicità singolare di ogni erogazione di forza-lavoro, non assimilabile a una forma tipologica, contrattuale, qualitativa unica o dominante. Non si può parlare di differenza al singolare, ovvero di rapporto binario (uomo-donna, manuale-intellettuale, operaio-impiegato, ecc.), bensì di una pluralità di differenze, ovvero di una *moltitudine*[[7]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn7): una moltitudine apparentemente caotica di forme-lavoro. Sono *le differenze* a costituire la forza lavoro cognitiva dell’attuale fase capitalistica. Ed è proprio lo sfruttamento di tali differenze, e la loro declinazione materiale, a determinare le nuove forme del rapporto capitale/lavoro e a rendere necessaria una nuova articolazione delle politiche di welfare.

**3.  I nuovi bisogni del capitalismo cognitivo: garanzia di reddito e beni comuni**

Nel dibattito socio economico attuale, due sono le concezioni di welfare che più di altre attirano l’attenzione degli studiosi e dei politici: il *workfare* e, in alternativa, il *welfare pubblico*, di derivazione keynesiana.

Il *workfare* è un sistema di *welfare* non universalistico, garantito a chi ha i mezzi monetari per pagarlo, inteso come strumento di assistenza temporaneo e condizionato in attesa di entrare nel mercato del lavoro. E’ strutturato sull’idea di fornire un aiuto di ultima istanza laddove esistono condizioni esistenziali che non consentono di poter lavorare e quindi di accedere a quei diritti che solo la prestazione lavorativa è in grado di fornire. L’idea di *workfare*è inoltre complementare alla proposta di privatizzazione di buona parte  del welfare pubblico, a partire dalla sanità. dall’istruzione e dalla previdenza, progetto che oggi trova fondamento nel cd. *principio di sussidiarietà*, secondo il quale nelle materie che non rientrano nella propria competenza esclusiva, livelli di governo superiore (es. lo Stato) possono intervenire soltanto e nella misura in cui gli obiettivi prefissati non possano essere conseguiti in maniera soddisfacente dai livelli di governo inferiore (es. le Regioni). Nella pratica questo principio si traduce nel fatto che l’intervento pubblico può avere una sua ragion d’essere laddove il privato non è in grado o non trova conveniente intervenire.  Il caso della Lombardia è, al riguardo, eclatante. In nome della libertà di scelta del cittadino tra pubblico e privato, vengono sussidiate la sanità e l’istruzione privata e si introducono ticket sanitari e vari aumenti tariffari. Inoltre, il *workfare* ha come target immediato e parziale solo chi si trova al di fuori del mercato del lavoro, come i disoccupati e i pensionati al minimo sociale e si basa sulla netta distinzione tra politiche sociali e politiche del lavoro. L’idea è ancora quella prettamente fordista con l’aggiunta di una cornice neoliberista, sul modello anglosassone: incentivi al lavoro e stato sociale minimo. Il protocollo sul welfare, competitività e mercato del lavoro del 23 luglio scorso stilato da Damiano e firmato dai sindacati confederali ne vorrebbe rappresentare l’applicazione in Italia.

Il *welfare pubblico* o keynesiano è, in parte, l’esatto contrario. Lo Stato dovrebbe farsi carico di un intervento di stampo universalistico, in grado di garantire a tutti i cittadini (che non sempre coincidono con i residenti) alcuni servizi sociali di base, quali la salute, l’istruzione e la previdenza per tutta l’esistenza (dalla culla alla tomba, secondo la famosa definizione del rapporto Beveridge del secondo dopoguerra). Non ci sarebbe spazio quindi per l’intervento privato.

A queste due visioni di massima, ne seguono altre visioni che rappresentano delle situazioni ibride: il *welfare scandinavano* che dà origine alle politiche della *flexicurity*, che si presentano come un momento di sintesi del welfare keynesiano di tipo universalistico, ma tarato sulle esigenze di flessibilizzazione del mercato del lavoro e sull’esistenza di un mercato de lavoro fortemente omogeneo, incorporando alcune caratteristiche del *workfare*. E, sul versante latino-medirerraneo, il *welfare familistico*, una mistura di *workfare* e di assistenzialismo non universalistico

E’ dunque sempre più necessario e impellente introdurre un’idea nuova di *welfare*, un’idea che sia in grado di affrontare i due elementi  principali che caratterizzano l’attuale fase capitalistica nei paesi cd. “occidentali”:

* la precarietà;
	+ la generazione di ricchezza che ha origine dalla cooperazione sociale e dal *general intellect*.

Riguardo al primo punto, il mondo del lavoro appare sempre più frammentato non solo da un punto di vista giuridico ma soprattutto da quello qualitativo-soggettivo. La figura del lavoratore salariato industriale è emergente in molte parti del globo ma sta declinando in modo quasi irreversibile nei paesi occidentali a vantaggio di una moltitudine variegata di figure atipiche e precarie, dipendenti, parasubordinate e autonome, la cui capacità organizzativa e di rappresentanza è sempre più vincolata dal prevalere della contrattazione individuale e dall’incapacità di adeguamento delle strutture sindacale fordiste. La preminenza della contrattazione individuale su quella collettiva svuota la capacità di rappresentanza delle tradizionali forze sindacali. Il tentativo di recuperare tale capacità tramite strategie di concertazione ha mostrato tutti i suoi limiti, sino a snaturare il ruolo del sindacato da forza in grado di rappresentare gli interessi del lavoro in istituzione di controllo e succube agli interessi imprenditoriali sotto l’ombrello delle compatibilità economiche dettate dalla nuova gerarchia economica internazionale.

Riguardo al secondo punto, abbiamo già rilevato che la produzione di ricchezza non è più fondata solo ed esclusivamente sulla produzione materiale. L’esistenza di economie di apprendimento (che generano conoscenza) e di economie di rete (che ne consentono la diffusione, a diverso livello) rappresentano oggi le variabili che stanno all’origine degli incrementi della produttività: una produttività che sempre più deriva dallo sfruttamento di *beni comuni* che discendono dalla natura sociale del genere umano (quali istruzione, sanità, conoscenza, spazio, relazionalità, ecc.) e che quindi si configura come esito di una “cooperazione” sociale, più o meno indotta o consenziente.

Ne deriva che, in tale contesto, un intervento di welfare deve saper rispondere al trade-off  che regola in modo instabile il processo di accumulazione insito nel capitalismo cognitivo: il rapporto contradditorio tra precarietà e cooperazione sociale. Più in particolare, si tratta di remunerare la cooperazione sociale, da un lato, e favorire forme di produzione sociale, dall’altro.

La remunerazione della cooperazione sociale significa garanzia di continuità di reddito individuale, incondizionato, per tutti coloro che operano nel territorio a prescindere dallo loro *status* professionale e civile. Poiché la cooperazione sociale va ben oltre la prestazione lavorativa eventualmente riconosciuta e certificata ma tende a coincidere con l’esistenza stessa, la remunerazione della cooperazione sociale è data dal salario eventualmente percepito più un *basic income*: tale *basic income* deve essere inteso come una sorta di risarcimento monetario (appunto remunerazione) della produttività sociale individuale e non come mero intervento assistenzialistico. Tale misura deve essere accompagnata dall’introduzione di un salario minimo orario, al fine di evitare che si possa generare un effetto di sostituzione tra *basic income* e lo stesso salario a vantaggio dell’impresa e a discapito del lavoratore. Inoltre, tale *basic income*,  introdotto in modo graduale, prescindendo dallo stato professionale degli individui e non sottoposto ad alcuna misura di controllo e di condizionamento, non è solo una misura di welfare, ma in quanto elemento di remunerazione, è anche una misura di intervento nella regolazione del mercato del lavoro. Viene così meno la distinzione tra politiche di welfare e politiche del lavoro di derivazione fordista e tanto cara anche all’attuale governo di centro-sinistra. La garanzia di un reddito in presenza di un salario minimo consente infatti ampliare le possibilità di scelta nel definire la propria offerta di lavoro e quindi intervenire direttamente sulle condizioni di lavoro. La possibilità del rifiuto del lavoro capitalistico apre prospettive di liberazione che vanno ben al di là della semplice misura redistributiva con la quale si intende solitamente (e si critica) il *basic income*.

Lo sviluppo della produzione (cooperazione) sociale richiede come premessa la riappropriazione e la distribuzione dei guadagni che derivano dallo sfruttamento dei *beni comuni* che stanno alla base dell’accumulazione odierna. Tale riappropriazione non necessariamente si ottiene con il passaggio dalla proprietà privata a quella pubblica. Laddove si tratta di servizi di base come la sanità o l’istruzione o il la mobilità territoriale ciò è possibile, in quanto si tratta di beni pubblici oggi sempre più privatizzati. Se si parla invece di conoscenza, invece, è necessario parlare di beni comuni e di “proprietà comune”, in quanto la conoscenza non è, né può essere, un bene esclusivamente privato o esclusivamente pubblico.

**4. Welfare del comune (commonfare): alcuni punti di discussione.**

Il capitalismo cognitivo è altamente instabile. Non discutiamo qui le ragioni di tale instabilità strutturale. Ci basti sottolineare come essa nasca dal dipanarsi di alcune contraddizioni endogene:

* *produzione e cooperazione sociale ßà individualizzazione del rapporto di lavoro e gerarchia.*

È su questa coppia dialettica che si estrinseca la produzione di plusvalore, si registra il processo di sfruttamento del capitalismo cognitivo e si consumano le nuove forme di alienazione. È qui che si definisce il nuovo rapporto capitale – lavoro nelle sue manifestazioni reali. Da un lato la richiesta di partecipazione, relazione e comunione agli intenti produttivi dell’impresa, dall’altro la precarietà dei rapporti individuali, l’inquietitudine, l’incertezza e la frustrazione psicologica ed esistenziale che ne deriva.

* *sfruttamento del comune ßà  espropriazione privata.*

La messa a valore delle intere facoltà umane e della connaturata operosità sociale che si esplica nel lavoro concreto diviene lavoro astratto nel momento stesso in cui l’esito di tale operosità produce e riceve remunerazione monetaria nell’ambito della struttura proprietaria (in cui vige la proprietà individuale) dell’agire comune.

* *tempo di lavoro ßà  tempo di vita, produzione ßà  riproduzione.*

La commistione tra tempo di vita e tempo di lavoro e, conseguentemente tra produzione e riproduzione, è la fenomenologia concreta della supremazia del lavoro astratto sul lavoro concreto nel capitalismo cognitivo.

* *workfare ßà  commonfare.*

Nell’ambito sociale, la condizione di precarietà generalizzata ed esistenziale si traduce in una filosofia comportamentale individualistica, che fonda la sua legittimità nel “fare da sé e contro gli altri” e nello smantellamento di qualsiasi forma di protezione sociale sovraindividuale. Nel momento stesso in cui qualsiasi servizio sociale (dalla salute, alla previdenza, alla sicurezza e difesa personale) è demandata a se stessi, l’individualismo come filosofia sociale diventa egemone, proprio quando la produzione si socializza.

Per alleviare l’instabilità strutturale dell’attuale capitalismo cognitivo diventa necessario – almeno da un punto di vista meramente teorico – ripensare la definizione delle variabili redistributive in modo che siano più consone alla produzione di valore e accumulazione dell’attuale capitalismo cognitivo.

Per quanto riguarda la sfera del lavoro, occorre riconoscere che nel capitalismo cognitivo la remunerazione del lavoro si traduce nella remunerazione di vita: di conseguenza ciò che nel fordismo era il salario oggi nel capitalismo cognitivo diventa reddito di esistenza (*basic income*) e il conflitto *in fieri* che si apre non è più la lotta per alti salari (per dirla i termini keynesiani) ma piuttosto la lotta per una continuità di reddito a prescindere dall’attività lavorativa certificata dal un qualche rapporto di lavoro. Come abbiamo già notato, dopo la crisi del paradigma fordista-taylorista, la divisione tra tempo di vita e tempo di lavoro non è più facilmente sostenibile. I soggetti maggiormente sfruttati nel mondo del lavoro sono quelli la cui vita viene messa interamente al lavoro. Questo avviene in primo luogo per i lavori svolti nel settore dei servizi e nell’allungamento dell’orario di lavoro, soprattutto per la forza –lavoro migrante: gran parte del tempo di lavoro svolto nelle attività del terziario non avviene nel luogo di lavoro. Il salario è la remunerazione del lavoro e il reddito individuale è la somma di tutti gli introiti che derivano dal vivere e dalle relazioni in un territorio (lavoro, famiglia,  sussidi, eventuali rendite, ecc., ecc.) e che determinano lo standard di vita. Finché c’è separazione tra lavoro e vita, c’è anche una separazione concettuale tra salario e reddito individuale, ma quando il tempo di vita viene messo a lavoro sfuma la differenza fra reddito e salario

Di fatto, la tendenziale sovrapposizione tra lavoro e vita, quindi tra salario e reddito non è ancora considerata nell’ambito della regolazione istituzionale (e neanche da alcune componenti che si definiscono “antagoniste”). Il reddito di esistenza (*basic income*) può rappresentare un elemento di regolazione istituzionale adatto alle nuove tendenze del nostro capitalismo. E’ definito da due componenti: la prima prettamente salariale, sulla base delle prestazioni di vita che immediatamente si traducono in prestazioni lavorative (tempo di lavoro certificato e remunerato, ma anche il tempo di vita utilizzato per la formazione, l’attività relazione e l’attività riproduttrice); la seconda è una componente di reddito (aggiuntiva alla prima) che rappresenta la quota di ricchezza sociale che spetta ad ogni individuo. Questa ricchezza sociale dipende dalla cooperazione e dalla produttività sociale che si esercita su un territorio (che oggi è appannaggio dei profitti e delle rendite mobiliari e immobiliari). Definendo in questo modo il *basic income*,i concetti di salario e reddito appaiono  complementari e non conflittuali.

Per quanto riguarda la sfera della produzione, un secondo aspetto innovativo è il ruolo svolto dai diritti di proprietà intellettuale. Essi rappresentano lo strumento principale che consente al capitale di appropriarsi del *general intellect*. Poiché la conoscenza è un bene comune, prodotto dalla cooperazione sociale, il plusvalore che scaturisce dal suo uso in termini di attività innovativa e incrementi di produttività del lavoro non è semplicemente il frutto di un investimento di uno stock di capitale fisico e individuale (cioè ascrivibile ad un capitalista definito come entità singola, sia esso persona o organizzazione imprenditoriale) ma dipende piuttosto dall’utilizzo di un patrimonio sociale (o “capitale umano sociale” come dicono gli economisti) che si è sedimentato sul territorio e che è indipendente dall’iniziativa del singolo imprenditore. Il saggio di profitto che ne scaturisce non è quindi il semplice rapporto tra livello di investimento e stock di capitale che definisce il valore dell’impresa, ma piuttosto “qualcosa”, la cui entità dipende anche dal capitale “sociale” esistente. In altre parole, poiché il profitto nasce dallo sfruttamento e dall’espropriazione a fini privati di un bene comune come la conoscenza, esso è in parte assimilabile a una *rendita*: una rendita da territorio e da apprendimento, ovvero una rendita che proviene dall’esercizio dei diritti di proprietà intellettuale, dalla proprietà della conoscenza.

Ora, parafrasando Keynes, si potrebbe sostenere che,

“The owner of *knowledge*  can obtain *profit* because *knowledge* is scarce, just as the owner of land can obtain rent because land is scarce. But whilst there may be intrinsic reasons for the scarcity of land, there are no intrinsic reasons for the scarcity of *knowledge*”[[8]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn8).

La commistione tra profitto e rendita deriva dal fatto che, nel capitalismo cognitivo, il processo di accumulazione ha esteso la base dell’accumulazione stessa, cooptando al suo interno attività dell’agire umano che nel capitalismo fordista-industriale non erano produttive di plus-valore, né si traducevano in lavoro astratto. Nuovi input si sono così aggiunti o si sono rafforzati e sono diventati strategici, come appunto la conoscenza in quanto bene a se stante (e non più semplicemente incorporato nelle macchine) e lo spazio, sia nella sua accezione fisico-territoriale che virtuale. Ne consegue che la proprietà di tali fattori  non dà più adito a una rendita ma, essendo messi in produzione, a un profitto vero e proprio. Ciò vale in particolare per la proprietà territoriale e dei flussi di comunicazione così come la gestione dei flussi monetari e finanziari.

Da questo punto di vista, le indicazioni di politica economiche proposte da Keynes all’indomani del sorgere del fordismo, potrebbero essere riscritte tenendo conto delle novità insite nel passaggio al capitalismo cognitivo.

La misura di un *basic income* sostituisce la politica degli altri salari, mentre l’eutanasia del *rentier* di Keynes potrebbe essere declinata nell’eutanasia dei diritti di proprietà intellettuale, accompagnata da politiche fiscali in grado di ridefinire l’imponibile di base tenendo conto dei nuovi input produttivi, in primo luogo lo spazio, la conoscenza e i flussi finanziari.

Riguardo alla terza proposta di Keynes di socializzazione degli investimenti, il capitalismo cognitivo si caratterizza per una socializzazione della produzione a fronte di una concentrazione sempre più elevata dei flussi tecnologici e finanziari, le leve oggigiorno che consentono il controllo e il comando sull’attività produttiva flessibilizzata e esternalizzata. Qualsiasi politica che vada ad intaccare tale concentrazione che sta alla base dei flussi di investimento incide quindi in modo diretto sulla struttura proprietaria e mina alle radici la stesso rapporto capitalistico di produzione.

Quello che proponiamo, in alternativa al *workfare* di Damiano e al *welfare* statalista della cosiddetta sinistra radicale, è il *common-fare* (ovvero il welfare del comune).

La concezione di *welfare keynesiano-pubblico*è congruente con l’idea del capitalismo industriale-fordista, oggi sempre più superato dal diffondersi di un capitalismo cognitivo. Di converso, il *workfare*, con l’idea di stato sociale minimo, può apparentemente sembrare più idoneo a rappresentare le istanze del capitalismo cognitivo. Ed è per questo che appare vincente. In realtà, il *workfare* fa riferimento ad un intervento di deregulation del sistema pubblico che ha sempre contraddistinto il pensiero conservatore neo-liberale e per questo non ha “tempo”.

L’idea di *commonfare*, invece, parte dal presupposto che la cooperazione sociale è la produzione del comune: qualsiasi politica di welfare che abbia a cuore la coesione sociale non può quindi che partire dal *comune*. I beni comuni nell’evoluzione del capitalismo hanno più volte modificato la propria struttura. Ai beni comuni legati alla sopravvivenza terrena e al consumo primario (aria, acqua, cibo, vestiti, abitazione, socialità, ecc., ecc.), connaturati con lo stesso agire umano, si sono aggiunti dei nuovi beni comuni, che oggi stano alla base non tanto della sopravvivenza e del consumo di base, ma piuttosto della produzione e dell’accumulazione. Essi riguardano in primo luogo il territorio, geografico e virtuale e conseguentemente l’ambiente, quindi il linguaggio e la conoscenza.

Ipotizzare un *welfare* del comune significa oggi imbastire una politica:

* che tolga dalle gerarchie imposte dal libero scambio i beni primari e di pubblica utilità che negli ultimi 15 anni hanno subito estesi processi di privatizzazione in seguito all’adozione degli accordi europei di Cardiff sulla regolamentazione del mercato dei beni e dei servizi (**accesso ai beni comuni materiali**)
* che imponga forme di controllo e di monitoraggio sul mercato del credito, sui suoi costi e sulle possibilità di elargire forme di finanziamento anche a chi non ha contratti a tempo indeterminato con la garanzia e l’assicurazione degli apparati pubblici, sia a livello locale che sopranazionale (**accesso alla moneta come bene comune**);
* che proceda ad una regolamentazione dei diritti di proprietà intellettuale e della legislazione sempre più restrittiva dei brevetti a favore di una maggiore libertà di circolazione dei saperi e alla possibilità gratuita di dotarsi di infrastrutture informatiche, tramite adeguate politiche innovative e industriali (**accesso ai beni comuni immateriali**).
* che consenta una partecipazione finanziaria e consultiva agli organi di gestione, a partire dal livello locale, dei beni pubblici essenziali, quali acqua, energia, patrimonio abitativo, e sostenibilità ambientale tramite forme di municipalismo dal basso (**principio democratico**).

**Commonfare**, ovvero **continuità di reddito** e **libero accesso ai beni comuni**. Due condizioni per poter scegliere e essere autonomi dalla dipendenza economica. Perché oggi le politiche sociali sono l’effettivo specchio della democrazia. E la nostra libertà si fonda sul diritto ad una scelta libera e consapevole.

**Tab. 1: Accesso a beni comuni e bisogni del lavoro cognitivo**

|  |  |
| --- | --- |
| **Bisogni sociali diffusi****Beni Comuni** | **Beni da garantire per la soddisfazione dei bisogni** |
| Reddito | Reddito d’esistenza garantito, erogazione di una quota monetaria per la riproduzione delle vite singolari |
| Credito | Disponibilità di somme liquide per far fronte a necessità una-tantum. |
| Formazione | Disponibilità di strumenti e di luoghi per la formazione, accesso all’istruzione, creazione di spazi per la produ-zione di sapere collettivo |
| Informazione | Libero accesso all’informazione e rimozione dei vincoli che lo limitano, quali il “diritto” di proprietà intellettuale |
| Comunicazione | Accesso ai canali e ai media attraverso i quali avviene la comunicazione sociale e transita la cultura |
| Mobilità | Fruizione agevolata dei mezzi di trasporto, garanzie dei servizi per il movimento sul territorio e la libera circolazione dei corpi |
| Socialità | Creazione di spazi comuni d’incontro che consentano a ciascuno la cura delle reti relazionali sociali |
| Alloggio | Abitazione garantita, possibilità per tutti di disporre di uno spazio per la realizzazione e l’organizzazione della propria vita |

**5. Gli aspetti politici del commonfare**

Le possibili proposte “riformistiche”, che potrebbero definire un patto sociale nel capitalismo cognitivo, si limitano dunque all’introduzione di una nuova regolazione salariale fondata sul *basic income* e sull’accesso libero ai beni comuni, intervenendo in primo luogo sulla struttura giuridica della proprietà privata, in primo luogo quella intellettuale.

Tuttavia, nella realtà attuale, non vi sono le premesse economiche e politiche perché tale patto sociale posa realizzarsi. Esso è quindi solo una mera illusione.

Il  *new deal* fordista è stato l’esito di un intervento istituzionale che si è basato sull’esistenza di tre presupposti:

-       uno stato nazione in grado di sviluppare politiche economiche nazionali in modo indipendentemente, seppur coordinato, da altri stati;

-       la possibilità di misurare i guadagni di produttività e quindi di provvedere alla loro redistribuzione tra profitti e salari;

-       relazioni industriali tra parti sociali che si riconoscevano reciprocamente ed erano legittimate a livello istituzionale, in grado di rappresentare in modo sufficientemente univoco gli interessi imprenditoriali e della classe dei lavoratori.

Nessuno di questi tre presupposti è oggi presente nel capitalismo cognitivo.

L’esistenza dello Stato-Nazione viene messa in crisi dai processi di internazionalizzazione produttiva e globalizzazione finanziaria, che rappresentano oggi, nelle sue declinazioni in termini di controllo tecnologico e delle conoscenze, dell’informazione e degli apparati bellici, le basi di definizione di un potere imperiale sopranazionale.

Nel capitalismo cognitivo, al limite è possibile immaginare un’entità spaziale geografica sopranazionale. La comunità europea potrebbe rappresentare, da questo punto di vista, una nuova definizione di uno spazio pubblico socio economico in cui implementare un nuovo *new deal*. Ma, allo stato attuale delle cose, la costruzione dell’Europa procede lungo linee monetariste e neoliberiste che rappresentano la negazione  della possibilità di creare un spazio pubblico e sociale autonomo e indipendente, non condizionato dalla dinamica dei mercati finanziari..

La dinamica della produttività tende sempre più a dipendere da produzioni immateriali e dal coinvolgimento di facoltà umane cognitive difficilmente misurabili con i tradizionali criteri di tipo quantitativo utilizzati nel fordismo. La difficoltà attuale[[9]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftn9) di misurare la produttività sociale non consente una regolazione salariale basata sul rapporto tra salario e produttività.

La proposta di *basic income*  potrebbe rappresentare la soluzione. Viene ritenuta non a caso *politicamente* inaccettabile dalla classe imprenditoriale ma incontra difficoltà anche nel campo sindacale.  I primi la considerano una misura*sovversiva* nella misura in cui essa è in grado di ridurre la ricattabilità dal bisogno e dalla dipendenza del lavoro e favorire la libertà di scelta. Per i secondi contraddice quell’etica del lavoro su cui parte dei sindacati stessi continua a basare la propria esistenza.

Infine, ma non meno importante, è la crisi delle forme di rappresentanza sociale sia nel campo imprenditoriale che in quello sindacale. Il venir meno di un modello organizzativo unico induce alla frammentazione sia del capitale che del lavoro. Il primo è segmentato tra interessi delle piccole imprese, spesso legate a rapporti di subfornitura gerarchica, interessi delle grandi multinazionali e attività speculative sui mercati finanziari e valutari, appropriazioni di profitti e rendite da monopolio nel campo della distribuzione, dei trasporti, dell’energia, delle forniture militari e della ricerca & sviluppo. In particolare, la contraddizione tra capitale industriale, capitale commerciale e capitale finanziario in termini di strategie e orizzonti temporali diversificati, e quella tra capitale nazionale e capitale sopranazionale in termine di influenza geoeconomica e geopolitica rende di fatto impossibile un livello di omogeneità di intenti della classe capitalistica  e la definizione di obiettivi condivisi. Possiamo affermare che è la stessa commistione tra profitto e rendita a rendere non omogenea la classe capitalistica. L’elemento che più accomuna gli interessi del capitale è il perseguimento di un profitto a breve termine (che trae origine in modo diverso), che rende praticamente impossibile la formulazione di politiche di riforme progressive, così come era invece praticabile ai tempi del capitalismo fordista.

Di converso, il mondo del lavoro appare sempre più frammentato. La figura del lavoratore salariato industriale è emergente in molte parti del globo ma sta declinando in modi quasi irreversibile nei paesi occidentali a vantaggio di una moltitudine variegata di figure atipiche e precarie, dipendenti, parasubordinate e autonome, la cui capacità organizzativa e di rappresentanza è sempre più vincolata dal prevalere della contrattazione individuale e dall’incapacità di adeguamento delle strutture sindacale fordiste.

Il risultato complessivo è che nel capitalismo cognitivo non vi è spazio per una politica istituzionale di riforme in grado di ridurre l’instabilità strutturale che lo caratterizza. Nessun nuovo *new deal* è possibile. E ciò è tanto più vero tanto più sarebbero ravvisabili delle misure in grado di favorire un riequilibrio del processo di accumulazione. Ma tali misure, che abbiamo individuato in una regolazione salariale basata sulla proposta di *basic income* e in una capacità produttività fondata sulla libera e produttiva circolazione dei saperi, minano alla base la stessa natura del sistema capitalista, ovvero la necessità del lavoro e la ricattabilità di reddito come strumento di dominio di una classe sull’altra e la violazione del principio di proprietà privata dei mezzi di produzione (ieri le macchine, oggi la conoscenza).

In altre parole, possiamo concludere che nel capitalismo cognitivo un possibile compromesso sociale di derivazione keynesiana ma adeguato alle caratteristiche del nuovo processo di accumulazione è possibile solo da un punto di vista teorico, ma impraticabile da un punto di vista politico, *sic rebus stantibus.* Infatti, una politica a tutti gli effetti riformista (cioè che tenda a individuare una forma di mediazione tra capitale e lavoro che sia soddisfacente per entrambi) in grado di garantire una stabilità strutturale del paradigma del capitalismo cognitivo non può esistere. Un eventuale compromesso sociale fondato sul *basic income* e sulla libera diffusione della conoscenza e degli altri beni comuni mina alle basi i fondamenti reali su cui si fonda il sistema economico del capitalismo: la necessità del lavoro per vivere (e quindi la sua subalternità) e la proprietà privata come fonte di accumulazione.

Ne consegue che, poiché è la *praxis* a guidare la teoria, solo il conflitto e la capacità di creare movimenti moltitudinari possono consentire – come sempre – il progresso sociale dell’umanità.

\* Pubblicato su:  *P. Leon*e*R. Realfonzo (a cura di), L’economia della precarietà, Manifestolibri,*Roma, 2008.

[[1]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Cfr. Azais Ch, Corsani A., Dieuaide P., (eds), Vers un capitalisme cognitif. Mutations du travail et territoire, Paris, l’Harmattan., 2000, C. Vercellone (dir.), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel ?*, La Dispute, Pasris, 2003,  A.Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Carocci, Roma, 2007.

[[2]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Il termine “lavoro immateriale” è usata dalla tradizione neo-operaista italiana: cfr. M. Hardt, A.Negri, *Moltitudine*, Rizzoli, Milano, 2004, M. Lazzarato, *Lavoro immateriale e soggettività*, Ombre corte, Verona., 1997 e  M. Lazzarato,*Les révolutions du capitalisme*, Le Seuil, Parigi, 2004.

[[3]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Cfr. S.Bellocci, *E-work. Lavoro, rete, innovazione*, DeriveApprodi, Roma, 2005.

[[4]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Per tale scopo, mi permetto di rimandare a A.Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Carocci, Roma, 2007.

[[5]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Per un’analisi più dettagliata, cfr. A.Fumagalli, C.Morini, “Segmentation du travail cognitive et differentiation salariale” in *Multitudes*, n. 32, 2008.

[[6]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Cfr. M. Castells, *L’ età dell’informazione*, Università Bocconi, Milano, 2003.

[[7]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Sul significato di moltitudine, cfr. M. Hardt, A. Negri, *op.cit.,* 2004, pp. 207-263; P. Virno, *Grammatica della Moltitudine*, DeriveApprodi, Roma, 2003.

[[8]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Abbiamo qui ripreso la citazione di Keynes, (cfr. J.M.Keynes, *Teoria Generale*, ch. 24, ed. italiana, Utet, 2001, p. 567) e abbiamo sostituito il termine “capital” con il termine “knowledge” e il termine “interest” con quello di “profit”.

[[9]](http://www.uninomade.org/trasformazione-del-lavoro-e-trasformazioni-del-welfare-precarieta-e-welfare-del-comune-commonfare-in-europa/print#_ftnref) Il che non significa che in un futuro più o meno ravvicinato tale difficoltà non possa essere superata.

Il reddito di base come remunerazione della vita produttiva

  15 / 11 / 2011

di ANDREA FUMAGALLI

**1. Introduzione: la vita messa a valore**

L’idea di un reddito sganciato dal lavoro non è recente. Essa risale al periodo della formazione degli stati nazionali in Europa, quando la presenza di un’organizzazione statuale in grado di gestire i diritti di signoraggio sull’emissione di moneta e garantire l’integrità dei confini nazionali ha permesso la possibilità di attuare politiche economiche redistributive.

Ma è con l’avvento del sistema capitalistico di produzione che la proposta di un reddito di cittadinanza prende vigore all’interno di quel filone di pensiero che fa riferimento al socialismo utopistico e libertario: essa trae linfa dalla separazione tra diritti di cittadinanza e condizione lavorativa, sancita dalla rivoluzione francese, che mette fine, almeno da un punto di vista formale e giuridico, a forme di coazione al lavoro non remunerato (*corvé* e rapporti schiavistici). E’ in questo contesto che nella lingua italiana si comincia a parlare di *reddito di cittadinanza*[*[1]*](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn2), inteso a definire la garanzia di una continuità di reddito a prescindere dalla condizione lavorativa finalizzata al godimento pieno e consapevole della cittadinanza nazionale.

Oggi, nel contesto definito *capitalismo cognitivo*[*[2]*](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn3), diventa necessario parlare piuttosto di *reddito di esistenza*, per sottolineare, da un lato, che è la vita stessa a diventare ambito di valorizzazione e accumulazione capitalistica, e dall’altro, che il concetto di cittadinanza nazionale, in un ambito di globalizzazione e migrariato, richiede una profonda revisione e adeguamento.

Nel dibattito francese, alcuni autori preferiscono usare a tal fine la locuzione *Reddito sociale garantito* (RSG)[[3]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn4).

Nella lingua inglese, tale questione terminologica perde di importanza nel momento stesso in cui si parla, indifferentemente, di *basic income*.

\* \* \* \* \*

Nel capitalismo cognitivo non vi è attualmente nessuna regola redistributiva sia diretta che indiretta. Lo smantellamento del welfare keynesiano in forme di *workfare* si è accompagnato al venir meno del legame tra crescita della produttività materiale e crescita del potere d’acquisto dei redditi da lavoro. Tale esito è il frutto sia dei processi di finianziarizzazione  che del peso crescente della conoscenza come fattore di accumulazione.

Nel primo caso, i mercati finanziari tendono sempre più  a svolgere il ruolo di assicurazione sociale privata, secondo coordinate e dinamiche individualizzate e instabili[[4]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn5). Nel secondo caso, il peso crescente della conoscenza e della produzione immateriale  nel processo di accumulazione rende più problematica una misurazione dei guadagni di produttività, sempre più  dipendenti da fattori sociali e non più attribuibili a individui singoli. Il welfare si individualizza, mentre la produttività si socializza: è da questo paradosso che deriva la tendente instabilità del capitalismo cognitivo la crisi dei meccanismi di redistribuzone e originano nuovi fattori endogeni  di contraddizione. Al riguardo, ci basti sottolineare i seguenti

* *produzione e cooperazione sociale ßà individualizzazione del rapporto di lavoro e gerarchia.*

È su questa coppia dialettica che si estrinseca la produzione di plusvalore, si registra il processo di sfruttamento del capitalismo cognitivo e si consumano le nuove forme di alienazione. È qui che si definisce il nuovo rapporto capitale – lavoro nelle sue manifestazioni reali. Da un lato la richiesta di partecipazione, relazione e comunione agli intenti produttivi dell’impresa, dall’altro la precarietà dei rapporti individuali, l’inquietudine, l’incertezza e la frustrazione psicologica ed esistenziale che ne deriva.

* *tempo di lavoro ßà  tempo di vita, produzione ßà  riproduzione.*

La commistione tra tempo di vita e tempo di lavoro e, conseguentemente tra produzione e riproduzione, è la fenomenologia concreta della supremazia del lavoro astratto sul lavoro concreto nel capitalismo cognitivo.

* *sfruttamento del comune ßà  espropriazione privata.*

La messa a valore delle intere facoltà umane e della connaturata operosità sociale che si esplica nel lavoro concreto diviene lavoro astratto nel momento stesso in cui l’esito di tale operosità produce e riceve remunerazione monetaria nell’ambito della struttura proprietaria (in cui vige la proprietà individuale) dell’agire comune.

* *workfare ßà  commonfare.*

Nell’ambito sociale, la condizione di precarietà generalizzata ed esistenziale si traduce in una filosofia comportamentale individualistica, che fonda la sua legittimità nel “fare da sé e contro gli altri” e nello smantellamento di qualsiasi forma di protezione sociale sovraindividuale. Nel momento stesso in cui qualsiasi servizio sociale (dalla salute, alla previdenza, alla sicurezza e difesa personale) è demandata a se stessi, l’individualismo come filosofia sociale diventa egemone, proprio quando la produzione si socializza.

Per alleviare l’instabilità strutturale dell’attuale capitalismo cognitivo diventa necessario – almeno da un punto di vista meramente teorico – ripensare la definizione delle variabili redistributive in modo che siano più consone alla produzione di valore e accumulazione dell’attuale capitalismo cognitivo.

Per quanto riguarda la sfera del lavoro, occorre riconoscere che nel capitalismo cognitivo la remunerazione del lavoro si traduce nella remunerazione di vita: di conseguenza ciò che nel fordismo era il salario oggi nel capitalismo cognitivo diventa reddito di esistenza (*basic income*) e il conflitto *in fieri* che si apre non è più la lotta per alti salari (per dirla i termini keynesiani) ma piuttosto la lotta per una continuità di reddito a prescindere dall’attività lavorativa certificata dal un qualche rapporto di lavoro. Dopo la crisi del paradigma fordista-taylorista, la divisione tra tempo di vita e tempo di lavoro non è più facilmente sostenibile. I soggetti maggiormente sfruttati nel mondo del lavoro sono quelli la cui vita viene messa interamente al lavoro. Questo avviene in primo luogo per i lavori svolti nel settore dei servizi e nell’allungamento dell’orario di lavoro, soprattutto per la forza –lavoro migrante: gran parte del tempo di lavoro svolto nelle attività del terziario non avviene nel luogo di lavoro. Il salario è la remunerazione del lavoro e il reddito individuale è la somma di tutti gli introiti che derivano dal vivere e dalle relazioni in un territorio (lavoro, famiglia,  sussidi, eventuali rendite, ecc., ecc.) e che determinano lo standard di vita. Finché c’è separazione tra lavoro e vita, c’è anche una separazione concettuale tra salario e reddito individuale, ma quando il tempo di vita viene messo a lavoro sfuma la differenza fra reddito e salario

Di fatto, la tendenziale sovrapposizione tra lavoro e vita, quindi tra salario e reddito non è ancora considerata nell’ambito della regolazione istituzionale. Il reddito di esistenza (*basic income*) può rappresentare un elemento di regolazione istituzionale adatto alle nuove tendenze del nostro capitalismo. Essa introduce – come approfondiremo in seguito – al tema di come distribuire la ricchezza sociale che deriva dalla cooperazione e dalla produttività sociale che si esercita su un territorio (che oggi è appannaggio dei profitti e delle rendite mobiliari e immobiliari). Da questo punto di vista, il *basic income* non è definibile come strumento assistenziale ma piuttosto come *remunerazion*e della cooperazione produttiva. In altre parole, il *basic income* è strumento *distributivo* e non redistributivo. In tale contesto,i concetti di salario e reddito appaiono  complementari e non conflittuali.

**2. Le diverse concezione del “basic income”**

A seconda della diversa interpretazione della fase capitalistica, si hanno diverse accezione del concetto di reddito sganciato del lavoro, o *basic income*. Tre sono le linee di pensiero principali, che tagliano trasversalmente tutte le posizioni  teoriche, politiche e economiche, favorevoli o critiche al sistema capitalistico di produzione.

La prima è quella proposta dall’approccio neo-liberista e fa riferimento principalmente al pensiero di Milton Friedman[[5]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn6). Tale approccio si basa sull’idea di “imposta fiscale negativa”. In tale contesto, le funzioni economiche e sociali dello Stato sono ridotte al minimo: l’imposta fiscale negativa svolge l’unica funzione redistributiva ammessa, per i redditi che si collocano al di sotto della soglia della povertà relativa, ottenendo dallo Stato la quota di reddito mancante e non pagando tasse. Tale provvedimento, che garantisce un minimo di reddito a chi non ne detiene, va di pari passo con lo smantellamento dello stato sociale: con l’eccezione della giustizia e della difesa, tutti i servizi sociali vengono privatizzate e lasciate in balia delle gerarchie imposte dal libero scambio.

Il secondo approccio teorico fa riferimento all’impostazione social-liberista, ovvero a quell’insieme di formulazioni teoriche che si basano sul primato del mercato, purché gli eventuali effetti distorsivi vengano regolamentati o da*authority* o da minimi interventi di *welfare*[[6]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn7). Essa riconosce che il processo di smantellamento del *welfare state* combinato con un’eccessiva flessibilizzazione del mercato del lavoro possa avere effetti negativi sul piano ridistributivo, esemplificati dall’aumento della povertà e dal fenomeno dei *working poor*. In questo caso, come nel precedente, invece che reddito di esistenza è più corretto parlare di *reddito minimo*. Con tale espressione, si intende l’erogazione, in forma di sussidio, seppur incondizionato, di un reddito a tutti coloro che, prescindendo dalla condizione professionale (disoccupati o non), si trovano al di sotto della linea di povertà relativa. Una versione più soft è quella che passa sotto il nome di *salario garantito*[[7]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn8). A differenza della formula del reddito minimo, il *salario garantito* è assicurato solo per un periodo di tempo limitato e solo ai disoccupati, e in modo condizionato. In Italia, durante il governo di centro-sinistra dal 1997 al 2001, era stata sperimentato la legge Turco sul reddito di inserimento, che garantiva un sostegno al reddito familiari per le famiglie al di sotto della soglia di povertà, per la durata massima di 24 mesi e a patto che ci fosse un impegno concreto alla ricerca di un lavoro o alla frequenza di corsi di riqualificazione professionale, pena il decadimento del sussidio.

La terza idea di reddito di cittadinanza fa perno sul fatto che ogni individuo, a prescindere da qualsiasi altra condizione (genere, religione, età, condizione professionale e/o di reddito), ha diritto, in quanto membro del genere umano, ad un reddito incondizionato e imperituro, come quota della ricchezza sociale. Tale orientamento, che si fonda in primo luogo su basi etico-filosofiche, viene promosso in Europa dal *Network europeo per il basic income* (*Bien*)[[8]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn9) e nel Nordamerica dall’*Usbig* (*United States Basic Income Guarantee*). L’esponente più influente di tale approccio è sicuramente Philippe Van Parijs[[9]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn10). La giustificazione di un *basic income* si fonda, in primo luogo, sulla necessità di considerare il genere umano  come una struttura sociale “cooperante”, nella quale ogni individuo porta un proprio contributo che, come tale, deve essere riconosciuto e gli dà diritto ad una porzione, anche minima, della ricchezza sociale prodotta. Il diritto al reddito è così un diritto inalienabile primario, ovvero fa parte di quei diritti che definiscono l’essenza stessa della vita umana. Sul piano più strettamente filosofico, il reddito di cittadinanza è anche giustificato come sorta di rimborso in seguito all’espropriazione “sociale” che la diffusione della proprietà privata ha generato nel corso della storia umana. La distribuzione della proprietà privata non è l’esito di un processo egualitario ma si è basato e si basa su forme di sopraffazione e gerarchie sociali. Il *basic income* può essere considerato da questo punto di vista una sorta di indennizzo all’espropriazione originaria[[10]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn11).

Analizziamo queste tre linee di pensiero alla luce delle trasformazioni indotte dal passaggio al capitalismo cognitivo.

Sia l’approccio neo-liberista che quello social liberista intendono il reddito di cittadinanza come mero sussidio, per di più condizionato. Nel caso neo-liberista, in cambio dell’erogazione di reddito per i meno abbienti, si ha la quasi totale privatizzazione dei servizi sociali e di fatto la scomparsa dello Stato come agente economico attivo e il ripristino del libero mercato come unico ambito di regolazione economica efficiente. Nel caso social-liberista, la garanzia di reddito è una forma di sussistenza, giustificato dal parziale fallimento dell’economia di mercato, soprattutto per quanto riguarda gli effetti redistributivi. Nelle diverse formule con cui tale sussistenza è stato formalizzato in alcuni paesi europei, si tratta sempre di un sussidio che in qualche modo deve essere “guadagnato”, attraverso dei *mean tests*, ovvero la “prova dei mezzi”, e che comunque ha una valenza temporanea e provvisoria per facilitare l’accesso al mercato del lavoro. In quanto mera sussistenza, il reddito di cittadinanza nella versione social-liberista è comunque dipendente dalle condizioni esistenti nel mercato del lavoro e dal livello salariale esistente. Chi lo percepisce deve così sottostare ad una serie di obblighi (dall’accettazione delle proposte di lavoro, purché siano adeguate alle competenze maturate, – come avviene in Belgio, Francia, Danimarca – e/o alla frequenza di corsi di riqualificazione e formazione professionale). Il livello del reddito erogato rischia così di diventare competitivo con i livelli salariali e, come il caso francese mostra, una sua riduzione può avere effetti negativi sui livelli salariali.

Se nel caso neo-liberista, la proposta di reddito di cittadinanza è antitetica e sostitutiva all’idea di welfare state, nel caso social-liberista, essa induce a forme di disciplinamento e controllo del mercato del lavoro (in particolar modo l’offerta) con possibili effetti calmieranti sui salari. Si muove cioè in una prospettiva di *workfare*.

Infine, in entrambi i casi, è più appropriato parlare effettivamente di reddito di cittadinanza, in quanto tale proposta va comunque inserita in un contesto di sovranità nazionale, al cui interno buona parte dei migranti non vengono presi in considerazioni, in quanto non ancora legalmente cittadini, sulla base del struttura legislativa esistente[[11]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn12).

L’approccio social-liberista è quello che negli ultimi anni ha riscosso il maggior interesse da parte dei politici e degli studiosi. L’attenzione si è infatti maggiormente concentrata sugli effetti dell’introduzione del reddito di cittadinanza sul mercato del lavoro e su quanto alto deve essere il suo livello. Gli studi di Bowles (1992), Van der Linden (1997), Kesenne (1993), Groot (1999) e Serati (2001) hanno in particolare evidenziato la possibile esistenza di un trade-off tra reddito di cittadinanza e tasso di attività, se esso si colloca al di sopra della linea della povertà relativa. Atkinson (1995) e Atkinson e Morgensen (1993) hanno invece studiato il problema del finanziamento. Utilizzando gli strumenti teorici dell’approccio keynesiano *bastardo*[[12]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn13), i principali risultati affermano che il reddito di cittadinanza produce effetti positivi solo se non è troppo elevato e comunque non superiore alla soglia di povertà relativa ed è un perfetto sostituto dei sussidi di disoccupazione, al fine di consentire un suo finanziamento sostenibile.

Nel momento stesso in cui si considera il reddito di cittadinanza come mero sussidio, all’interno di una cornice nazionale, finalizzato per lo più (e condizionato da ciò) all’inserimento lavorativo, di fatto ci si muove nel solco riformista all’interno di una concezione socio-economica che rimane ancora fordista-keynesiana.

In parte diversa è la posizione di Van Parjis, Guy Standing e del Bien. In primo luogo, l’accento viene posto sul carattere individuale e universale del reddito di cittadinanza. Si tratta quindi di una misura che vale in sé e per sé e non uno strumento per raggiungere un determinato scopo (piena occupazione o inserimento lavorativo). La sua giustificazione risiede quindi sul piano della giustizia sociale e assume le forme di un indennizzo per l’esistenza di una diseguale distribuzione della ricchezza. Tuttavia, tale quadro, quando si sviluppa sul piano economico, ricade nell’idea che il reddito di cittadinanza sia assimilabile a una nuova e più moderna forma di assistenza, pilastro portante di un welfare più adeguato alle moderne forme della produzione.

L’idea di reddito di esistenza, invece, fa perno, invece, sul concetto di “remunerazione” o “riconoscimento” e non di intervento assistenziale (sussidio, trasferimento, ecc.). La logica che ne giustifica l’esistenza è quindi del tutto rovesciata. Nell’attuale contesto del capitalismo cognitivo, la ricchezza si ripartisce tra coloro che mettono a valore la vita (tutti e tutte i residenti, nessuno escluso, a prescindere dalla cittadinanza, ecc.), da un lato, e coloro (una quota minore) che estraggono valore dall’appropriazione privata dei beni comuni (sfruttamento dei diritti di proprietà intellettuale, sul territorio, sui flussi finanziari, ecc.) o che traggono profitti dall’attività produttiva e terziaria.

In altre parole, il reddito di esistenza non è altro oggi che il corrispettivo del salario nell’epoca fordista.

Come scrive C. Vercellone, il reddito di esistenza va considerato:

“come un reddito primario, vale a dire un salario sociale legato ad una contribuzione produttiva oggi non remunerata e non riconosciuta” [[13]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn14).

Ciò deriva – lo ripetiamo – dalle trasformazioni qualitative  che hanno interessato il modo di lavorare nel passaggio dal capitalismo fordista a quello cognitivo.

Contrariamente agli approcci in termini di fine del lavoro, la crisi attuale della norma fordista dell’impiego é lungi dal significare una crisi del lavoro come fonte principale della produzione di ricchezza. Al contrario:

“Il capitalismo cognitivo non é solo un’economia intensiva nell’uso del sapere, ma costituisce al tempo stesso e forse ancor più del capitalismo industriale, un’economia intensiva in lavoro, benché questa dimensione nuova del lavoro sfugga sia alla sua misura ufficiale, né può essere del tutto assimilata alle forme canoniche del lavoro salariato”[[14]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn15).

Questa trasformazione trova la sua origine principale nel modo in cui lo sviluppo di un’intellettualità diffusa e la dimensione cognitiva del lavoro hanno condotto, a livello delle fabbrica come della società, all’affermazione di un nuovo primato dei saperi vivi, mobilizzati dal lavoro, rispetto ai saperi incorporati nel capitale fisso e nell’organizzazione manageriali delle imprese. Da questo deriva anche la crisi del “regime temporale” che all’epoca fordista distingueva nettamente tra il tempo di lavoro diretto, effettuato durante l’orario ufficiale di lavoro, e considerato come il solo tempo produttivo, e gli altri tempi sociali dedicati alla riproduzione della forza lavoro, considerati come improduttivi.

In altre parole, la valorizzazione nel capitalismo cognitivo non si fonda solo sull’utilizzo del lavoro umano (manuale e intellettuale) applicato alle macchine, sulla base di una divisione taylorista del lavoro, bensì sempre più sull’utilizzo di quel capitale chiamato intangibile (educazione, formazione, salute, R&S) e incorporato per l’essenziale nel cervello degli uomini (capitale umano). Ne consegue che le condizioni della riproduzione e della formazione della forza lavoro sono diventate direttamente produttive e che la fonte della ricchezza della nazioni si trova sempre più a monte del sistema delle imprese.

Alla divisione taylorista si aggiunge così una divisione cognitiva del lavoro fondata sulla creatività e la capacità d’apprendimento dei lavoratori tramite lo scambio relazionale di conoscenza e saperi. In questa prospettiva, il tempo di lavoro immediato dedicato alla produzione nell’orario ufficiale di lavoro non é altro che una frazione del tempo sociale di produzione. Per la sua stessa natura, il lavoro cognitivo si presenta infatti come la combinazione complessa di un’attività di riflessione, di comunicazione e di produzione di sapere che si svolge tanto a monte quanto al di fuori del lavoro immediato di produzione.

Il reddito di esistenza è così semplicemente la remunerazione di questa eccedenza di lavoro che deriva dal solo fatto di “vivere”.

Esso è strumento redistributivo immediato tra coloro che sfruttando questa eccedenza di lavoro vivo non remunerato ottengono porzioni crescenti di ricchezza ad uso privato e coloro (la maggioranza) che non possono attingere a questa ricchezza. Dal momento che il processo lavorativo coincide in misura crescente con l’attività di esistenza degli esseri umani, il reddito di esistenza è contemporaneamente misura di *welfare* e ago della bilancia del conflitto redistributivo. Sfera della produzione (dove si determina la remunerazione del lavoro vivo) e sfera della distribuzione non possono più essere scisse.

**3.  Definizione di reddito di esistenza**

Il reddito di esistenza è un obiettivo strumentale che può rappresentare uno dei perni centrali per la soluzione delle principali contraddizioni interne al capitalismo cognitivo di duplice natura.

E’ nello stesso tempo una misura sovversiva e riformista, comunque poco compatibile con quelle che appaiono essere oggi le strategie dominanti sia delle imprese che della politica economica a livelle europeo e/o italiano. Ma di questo discuteremo più avanti. Da un punto di vista definitorio, per *reddito di esistenza* si intende l’erogazione di una certa somma monetaria a scadenze regolare e perpetua in grado di garantire una vita dignitosa, indipendentemente dalla prestazione lavorativa effettuata. Tale erogazione deve avere due caratteristiche fondanti: deve essere universale e incondizionata, deve cioè entrare nel novero dei diritti umani. In altri termini, il reddito di esistenza va dato a tutti gli esseri umani in forma non discriminatoria (di sesso, razza, di religione, di reddito). E’ sufficiente, per averne diritto, il solo fatto di “esistere”. Per questo è meglio la dizione di “reddito di esistenza” o “*basic income*” piuttosto che “reddito di cittadinanza”, che richiede di chiarire il concetto di cittadinanza  Non è sottoposto ad alcuna forma di vincolo o condizione (ovvero, non obbliga ad assumere particolari impegni e/o comportamenti). I due attributi  – universale e incondizionato – sgombrano il tavolo da molti equivoci. Il concetto di reddito rientra esclusivamente nell’alveo della distribuzione delle risorse, una volta dato il livello di ricchezza complessiva, ovvero è strumento di welfare. Tutte le proposte di tipo distributivo che fanno riferimento o alla condizione professionale (stato di disoccupazione o/o di precarietà insufficiente a garantire un reddito minimo) o all’obbligo di assumere degli impegni di tipo contrattuale, pur se sganciati dalla prestazione lavorativa, (come il Reddito minimo di inserimento in Francia), sono discriminanti e non conformi allo status di “diritto inalienabile individuale”.

Il reddito di esistenza è la variabile redistributiva più idonea del capitalismo cognitiva. Nel momento stesso in cui la vita non solo è asservita al lavoro ma viene messa al lavoro, diventa giocoforza necessario ed equo remunerare l’esistenza..

Non è un caso che l’orario di lavoro effettivo e reale tende sempre più a “tracimare” l’orario di lavoro contrattuale e ciò elimina la distinzione tra lavoro e non lavoro, o, come abbiamo prima scritto, tra reddito e salario. Dobbiamo partire da qui. Il reddito di esistenza è quindi definito da due componenti: la prima è una componente prettamente salariale, sulla base delle prestazioni di vita che immediatamente si traducono in prestazioni lavorative (tempo di lavoro certificato e remunerato, ma anche il tempo di vita utilizzato per la formazione, l’attività relazione e l’attività riproduttrice): la seconda è una componente di reddito (aggiuntiva alla prima) che è il frutto della distribuzione ad ogni individuo della ricchezza sociale frutto della cooperazione e della produttività altrettanto sociale del territorio (e che oggi è del tutto ad appannaggio dei profitti e delle rendite mobiliari e immobiliari).

Da questo punto di vista, il reddito di esistenza non è solo un’elargizione, una sussistenza o uno strumento contro la povertà:  può anche assolvere al compito di ridurre la povertà[[15]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn16) ma nell’attuale contesto produttivo, il reddito di esistenza è soprattutto la remunerazione di un’attività lavorativa già precedentemente svolta.

Nell’ambito del capitalismo cognitivo, dunque, il reddito di esistenza assolve semplicemente il compito di concorrere alla remunerare dell’intera ed effettiva attività sociale di lavoro. Da questo punto di vista, il reddito di esistenza rientra in quel sistema di equa cooperazione sociale proposto da Rawls[[16]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn17), a proposito dell’equazione: cooperazione à reciprocità e, parimenti, sulla stessa falsariga all’implementazione di quel contratto di reciproca solidarietà che può essere reso possibile proprio in seguito all’introduzione di un reddito di esistenza[[17]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn18).

Da questo punto di vista, il reddito di esistenza appare come una misura prettamente riformista. Anzi, può esse anche funzionale al processo di accumulazione. Esso, infatti, non solo è una remunerazione di vita lavorativa già svolta, ma è anche fattore di sviluppo di quelle attività cognitivo-cerebrali che sono oggi sempre più centrali per la struttura produttiva, per i livelli di competitività, che una miope politica salariale o di riduzione dei costi o di dumping sociale impedisce che si sviluppi. Se si vuole incrementare l’attività di R&S e di innovazione, se si vuole aumentare la competitività nelle produzioni a maggior contenuto di conoscenza e quindi evitare la concorrenza dei paesi emergenti, se si vuole che la propria realtà economica sia in grado di intervenire sulla definizione dei paradigmi e delle traiettorie tecnologici dominanti, diventa sempre più necessario sviluppare il capitale umano e favorire la produzione di *general intellect*

Il reddito di esistenza, in teoria, può svolgere così una funzione di stabilizzazione dei redditi, ridurre l’incertezza, incrementare i processi di apprendimento e in ultima istanza favorire l’accumulazione capitalistica, secondo il seguente schema:

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| reddito di esistenza | à | crescita *general intellect*      aumento produttività | à | crescita accumulazione |

Eppure quasi tutte le parti sociali sono contrarie all’introduzione: i sindacati perché non hanno ancora compreso a fondo le trasformazioni del lavoro, temono il venir meno della propria base di rapprentanza e, soprattutto, sono legati ad una  concezione del lavoro salariato fondamentalmente etica[[18]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn19). Le associazioni imprenditoriali, diversamente dal comportamento conservatore della maggior parte dei sindacati, ritengono l’introduzione del reddito di esistenza come potenzialmente pericoloso per il mantenimento del comando sul lavoro. Ed in effetti, dal loro punto di vista,  non hanno tutti i torti. L’introduzione del reddito di esistenza, infatti, può essere considerato un potenziale contropotere[[19]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn20)che mina l’attuale sistema di subordinazione della moltitudine precaria. Garantire infatti un reddito stabile e continuativo a prescindere dalla prestazione lavorativa significa ridurre il grado di ricattabilità dei singoli lavoratori/trici, ricattabilità imposta dall’individualismo contrattuale e dalla necessità del lavoro per poter vivere. Significa anche poter esercitare il “diritto di scelta del lavoro” (invece del tradizionale “diritto al lavoro”, qualunque esso sia), elemento che potrebbe minare alla base le fondamenta del controllo gerarchico e sociale del capitalismo cognitivo. Contemporaneamente, la sottrazione parziale o totale, a seconda dei contesti, alla ricattabilità del bisogno può potenzialmente favorire un processo di ricomposizione della moltitudine precaria. Diciamo “potenzialmente”, poiché tale ricomposizione non è automatica ma dipende dalle soggettività degli individui coinvolti. L’esito che ne scaturirebbe sarebbe in ogni caso una minor disponibilità all’accettazione supina di qualunque condizione lavorativa. In secondo luogo – e questo è fattore ancor più rilevante, seppur più misconosciuto – l’esistenza di un reddito di esistenza presupporrebbe che una quota (più o meno ampia) della ricchezza sociale prodotta dal general intellect e dalla struttura cooperativa produttiva debba ritornare agli stessi “produttori”. Ciò significa una riduzione dei margini di profitto, ovvero il plusvalore generato dallo sfruttamento della cooperazione sociale e dei beni comuni, a meno che gli incrementi di produttività immateriale, generate da nuove condizioni lavorative più stabili, certe e soddisfacenti (dal punto di vista reddituale) non siano in  grado di compensare tale riduzione.

Introdurre un reddito di esistenza nel capitalismo cognitivo può essere quindi considerato analogo ad aumenti salari nell’epoca del capitalismo fordista-industriale. Ora, nel fordismo, l’incremento salariale o una politica di alti salari, secondo la felice espressione di Keynes, poteva avere due effetti: mettere in crisi il sistema produttivo se tale aumento non era sopportabile dalla struttura dei costi e dalle condizioni tecnologiche esistenti, e quindi gettare le basi per un superamento dello stesso sistema capitalistico, oppure, all’opposto, garantire una crescita di piena occupazione con redditi e profitti crescenti. Il patto sociale fordista aveva proprio lo scopo di favorire la seconda alternativa all’interno di un meccanismo disciplinare e di controllo garantito dallo Stato-nazione.

A differenza di un aumento salariale, l’introduzione di un reddito di esistenza, tuttavia, non graverebbe solo sui costi delle imprese, dal momento che esso verrebbe erogato a livello territoriale, nazionale o sopranazionale dalle autorità pubbliche. In altre parole, il finanziamento del reddito di esistenza dipende dalla struttura fiscale esistente.

Nel capitalismo cognitivo, un nuovo patto sociale potrebbe dunque constare di un  reddito di esistenza tale da essere compatibile con un vincolo fiscale tutto da definire e tale da non provocare una modificazione eccessiva dei rapporti di comando e di gerarchia sul mercato del lavoro[[20]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn21).

Ma nulla può garantire tutto ciò: infatti, il potenziale ruolo di contropotere monetario ( ovvero, l’indipendenza dal ricatto reddituale) e di contropotere produttivo-culturale (ovvero la possibilità di scegliere e non subire la propria attività lavorativa e di riappropriarsi di parte della produzione sociale che si è contribuito ad creare) dipende dalla percezione e dalle soggettività che costituiscono la moltitudine precaria e, quindi, per definizione non sono controllabili. Da questo punto di vista, il reddito di esistenza è sovversivo e incide sul rapporto di sfruttamento e  la produzione di plusvalore del capitalismo cognitivo.

\* \* \* \* \*

Sulla base di quanto osservato, si può parlare di reddito di esistenza solo se si è in presenza di almeno quattro requisiti minimi essenziali.

Il primo requisito è l’*individualità*, in seguito al fatto che il lavoro cognitivo è tendenzialmente individuale, anche se poi fa riferimento ad un bene comune come la conoscenza.

Il secondo parametro è che il reddito di esistenza deve essere erogato a tutti coloro che operano in un territorio, a prescindere dalla cittadinanza, dal sesso, dalla religione: *residenzialità*. Il tema è delicato, perché fa riferimento al concetto di cittadinanza, fondato sull’idea di *ius soli* o *ius sanguinis*. In Italia e in buona parte dell’Europa il concetto di cittadinanza è fondato sullo *ius sanguinis*, per cui un figlio di immigrati nato in Italia non ha automaticamente la cittadinanza italiana in quanto il *diritto di sangue* prevale sul *diritto di suolo*. Ne consegue che il requisito della cittadinanza deve essere sostituito da quella di residenzialità.

Il terzo parametro è quello dell’*incondizionalità*, perché se il reddito di esistenza è la restituzione o il rimborso, il risarcimento di un’attività lavorativa già spesa, no richiede in cambio nessuna ulteriore contropartita. L’erogazione di un  reddito di esistenza non è quindi una misura assistenziale.

Il quarto parametro è che il reddito di esistenza viene finanziato sulla base della *fiscalità sociale progressiva*. E’ questo il punto principale, poiché – come abbiamo visto – dalle forme di finanziamento dipende la natura compatibile o non compatibile del reddito di esistenza in un ambito di capitalismo cognitivo.

In altri termini, si chiede che la somma che finanzia il reddito di esistenza non debba derivare dai contributi sociali, ma piuttosto dal pagamento delle tasse dirette e dalle entrate fiscali generali dello Stato, relative ai diversi cespiti di reddito, qualunque sia la loro provenienza. Tale ricorso alla fiscalità generale può essere svolto a diversi livelli amministrativi, da quello sopranazionale a quello municipale, a seconda del territorio e della comunità di riferimento. E’ infatti a livello locale che, una volta stabiliti i criteri generale dell’imposizione diretta, si possono attuare politiche fiscali di tipo federale, in grado di cogliere le tipologie di ricchezza che i diversi ambiti territoriali generano. Il finanziamento del reddito di esistenza, infatti, deve fare i conti con i livelli di ricchezza che in un primo livello i diversi territori sono in grado di produrre. A tale processo ridistributivo può, in secondo luogo, concorrere un secondo processo di redistribuzione sulla  base di trasferimenti monetari dalle aree più ricche a quelle più povere. Sarebbe auspicabile che tale processo di redistribuzione avvenisse a livello europeo e non nazionale, il che renderebbe necessario l’implementazione di un’armonizzazione e di una politica fiscale comune a livello della stessa Europa che, a tutt’oggi, non esiste.

Si rende necessaria così una riforma fiscale adeguata allo spazio pubblico e sociale europeo, che sia capace di cogliere i nuovi cespiti di ricchezza e tassarli in  modo progressivo. Nelle principali aree metropolitane, ovvero quelle che costituiscono il centro nevralgico del processo di accumulazione europeo, una quota che varia dal 35% al 50% del valore aggiunto deriva  dallo sfruttamento di quelle che sono le variabili centrali del capitalismo cognitivo, ovvero conoscenza (proprietà intellettuale), territorio (rendita a localizzazione), informazioni, attività finanziarie e della grande distribuzione commerciale. Nei principali paesi, e in particolare in Italia, le basi dell’imposizione fiscale fanno ancora riferimento al paradigma produttivo del capitalismo industriale-fordista: in altre parole, la proprietà dei mezzi di produzione della grande impresa e il lavoro salariato subordinato. Ne consegue che parte crescente della ricchezza generata da attività immateriale o ha un trattamento fiscale particolare (come nel caso delle attività finanziarie) e sfugge a qualsiasi criterio di progressività o riesce a eludere in buona parte qualsiasi obbligo fiscale (come la proprietà intellettuale)[[21]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftn22).

Ed è proprio coniugando principi equi di tassazione progressiva e relativa a tutte le forme di ricchezza a livello nazionale ed europea con interventi “sapienti” sul piano della specializzazione territoriale che si possono reperire le risorse necessarie per far sì che i frutti della cooperazione sociale e del *comune* possano essere socialmente ridistribuiti.

\* \* \* \* \*

Il reddito di esistenza è uno strumento e non semplicemente un fine. Utilizzando il linguaggio della politica economica, possiamo dire che è un *obiettivo intermedio*. L’introduzione di un reddito di esistenza, in modo graduale sino a raggiungere l’universalità, è infatti condizione necessaria perché:

1. si creino le basi per lo sviluppo di contratti di reciproca solidarietà e lo sviluppo di forme alternative di organizzazione e autorganiz-zazione produttiva e sociale;
2. si favoriscano processi di ricomposizione e di comunicazione interni alla moltitudine precaria;
3. aumenti la possibilità di incrementare il potere contrattuale a livello individuale all’interno dei rapporti di lavoro;
4. aumentino i gradi di discrezionalità e di libertà nella gestione del proprio tempo di vita, riducendone la dipendenza dalle attività meramente produttive, con effetti positivi sulle attività di riproduzione, di integrazione e di relazione sociale e culturale.

In altre parole, il reddito di esistenza apre spazi al *lavoro creativo*, penalizzando o riducendo il potere del *lavoro astratto* sulla vita degli individui.

Ma per ottenere questi obiettivi, lo ripetiamo, il reddito di esistenza è solo condizione necessaria ma non sufficiente, in quanto tali obiettivi dipendono anche e soprattutto dalla soggettività degli individui in carne ed ossa e dalle forme di rappresentanza che la moltitudine precaria è in grado di presentare. E’ cioè necessario che ci sia un *humus* culturale e politico che spinga verso la direzione auspicata.

Tale *humus* dipende anche dal tipo di politiche di welfare e comunitarie che l’autorganizzazione della moltitudine è in grado di darsi.

\* Pubblicato su: Aa.Vv, *Reddito per tutti. Un’utopia concreta per l’era globale*, a cura del B.I.N., Manifestolibri, Roma, 2009.

[©](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Università di Pavia, Bin-Italia, UniNomade. Ringrazio i Grateful Dead per il supporto psichedelico.

[[1]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. A.Fumagalli, M. Lazzarato (a cura di), *Tute bianche*, Derive Approdi, Roma, 1999.

[[2]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Al riguardo, si rimanda  a C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo Cognitivo*, Manifestolibri, Roma, 2006,  A.Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci,Roma, 2007, Y.Moulier-Boutang, *Le capitalism cognitif. Comprendre la nouvelle grande trasformation et ses enjeux*, Ed. Amsterdam, Paris, 2007,

[[3]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Ad esempio, C. Vercellone e J. Monnier, ”Work and Social Protection in the Transition From Industrial to Cognitive Capitalism”, in V. Cvijanović , A. Fumagalli, C. Vercellone eds. (2008), *Cognitive Capitalism and its Reflections in South-Eastern Europe*, Peter Lang Ed., London, 2009, forthcoming.

[[4]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) In proposito, cfr. A.Fumagalli, S.Mezzadra (a cura di), *Crisi dell’economia globale*, Ombre Corte, Verona, 2009.

[[5]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. M. Friedman, 1962, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.

[[6]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Per l’utilizzo dell’attributo “social-liberista”, cfr. R. Bellofiore R., J. Halevi,  *Tendenze del capitalismo contemporaneo, destrutturazione del lavoro e limiti del ‘keynesismo’*, in Cesaratto S. e Realfonzo R. (a cura di), *Rive gauche*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 53-80.

[[7]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. Commissione Delors, 1993 e Rapporto Supiot, 2003. Si tratta di una misura che è già in vigore in molti paesi europei, come ad esempio la Francia, dove vige il sistema Rmi (Revenue minimum d’insertion).

[[8]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) A partire dal 2005, con l’acronimo Bien s’intende il Basic Income Earth Network, fuoriuscendo così dai confini europei.

[[9]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Si veda al riguardo il recente libro pubblicato in italiano, P. Van Parijs, Vanderbought, *Reddito minimo universale*, Egea, Milano, 2006.

[[10]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Su questo punto, cfr. C. Del Bo, *Reddito di base*,  Apogeo,  Pavia, 2005.

[[11]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) E’ noto che negli ultimi anni, sia in Europa che negli Usa, sono state introdotte restrizioni sull’ottenimento della cittadinanza, sempre più fondata sull’idea di *ius sanguinis*.

[[12]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Con la locuzione *keynesismo bastardo*, coniata da Joan Robinson negli anni Cinquanta, si intende la trasposizione del pensiero keynesiano all’interno di schemi e modelli di equilibrio economico generale. Si ratta di un’interpretazione che dal punto di vista metodologico è assai fuorviante rispetto al vero pensiero di Keynes.

[[13]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. C.Vercellone,  “*Il giusto prezzo di una vita produttiva”*, *Il Manifesto*, 22 novembre 2006

[[14]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. C. Vercellone, *ibidem*.

[[15]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Ed è principalmente in questa accezione che forme di reddito di esistenza, condizionate, basate sulla struttura familiare, entrano a far parte delle forze progressiste o sono operanti in molti paesi europei. Per un’analisi di tali problematiche, si può utilmente consultare il sito: www.or-win.it (messo a disposizione dalla Regione Friuli Venezia e Giulia) o Aa.Vv., *Reddito garantito e nuovi diritti sociali*, Assessorato al Lavoro, Pari Opportunità e Politiche giovanili della Regione Lazio, Roma. 2006.

[[16]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Cfr. J. Rawls,  *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2004.

[[17]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Sulle ragioni filosofiche-politiche che giustificano il reddito di esistenza, cfr. P. Van Parijs, Y.Vanderborght, *Reddito minimo universale*, Egea, Milano, 2006, E’ anche utile la consultazione di C.Del Bò, *Un’introduzione al Basic Income*, Ateneo, Como, 2004.

[[18]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Numerosissime sono le dichiarazioni in tal senso che accomunano i diversi sindacati europei, i partiti di sinistra e anche autorevoli testate giornalistiche. E’ sufficiente analizzare i congressi della Ces (Confederazione Europea dei Sindacati), oppure dei sindacati francesi e tedeschi per averne una conferma. Anche In Italia la situazione non cambia. Lo stesso dicasi per quell’area della sinistra radicale, impersonificata dai partiti troszkisti, da Attac e da Le Monde Diplomatique in Francia e dalla sinistra Cgil, dal Prc e da Il Manifesto in Italia. Con qualche eccezione, comunque rimarchevole, anche il sindacalismo di base e le formazioni politiche più antagoniste sono in linea di principio contrari al reddito di esistenza, ritenendolo una manovra troppo riformatrice che non va ad intaccare nella sua essenza il rapporto di sruttamento capitale-lavoro. Sono invece a favore dell’introduzione di un *basic incombe* i gruppi più movimentasti che operano in alcuni centri sociali d’Italia oppure in alcune riviste europee, quali Moltitudes in Francia e Posse in Italia. Solo recentemente, ad esempio,la parola d’ordine “diritto al reddito” è stata pienamente accolta all’interno dell’EuroMayDay, la manifestazione più visibile del precariato europeo, che si svolge il 1° maggio di ogni anno. In questo contesto, è di fondamentale importanza la nascita nel corso del 2009 dell’Associazione Basic Income Network – Italia.

[[19]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Per un’analisi più approfondita, mi permetto di rinviare a A.Fumagalli, “Dodici tesi sul reddito di cittadinanza” in A.Fumagalli, M.Lazzarato (a cura di), *Tute bianche. Reddito di cittadinanza e disoccupazione di massa*, Derive Approdi, Roma, 1999, pp. 13-44.

[[20]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Su questo punto, si rimanda a A.Fumagalli, A.Negri, “John Maynard Keynes, capitalismo cognitivo, *basic income*, no copyright: e’ possibile un nuovo “new deal?” in *Quaderni di Economia Politica*, Dipartimento di Economia Politca e M.Q., Università di Pavia, gennaio 2008: www.eco.unipv.it

[[21]](http://www.uninomade.org/il-reddito-di-base-come-remunerazione-della-vita-produttiva/print#_ftnref) Solo a titolo di esempio, nell’area metropolitana milanese, l’imposta sulla proprietà edilizia, oltre a non essere progressiva a seconda della destinazione d’uso, ha visto un incremento pro capite dai 360 euro del 1995 ai 375 euro del 2003, a fronte di un rendimento immobiliare in termini di valore al metro quadro delle aree fabbricabili di circa il 40%. L’introduzione del lavoro interinale, che ha comportato la legittimazione da parte delle società di intermediazione di manodopera (il lavoro come merce di scambio), non ha comportato l’introduzione di un imposta sul valore aggiunto (Iva) che invece viene continuamente pagata per qualunque altra transazione commerciale. Per quanto riguarda le attività finanziarie, i relativi guadagni non entrano nel cumulo dei redditi delle persone fisiche. Lo sfruttamento delle esternalità di territorio (che fanno sì, ad esempio che un centro commerciale si posizioni laddove esiste già una logistica del trasporto e della mobilità) non vengono neanche prese in considerazione. E gli esempi potrebbero continuare.

Modelli di welfare e servizi sociali nella crisi sistemica del capitalismo cognitivo

  15 / 11 / 2011

di CARLO VERCELLONE

La crisi attuale é una crisi sistemica del capitalismo la cui risoluzione implica un processo di trasformazione sociale capace di ridefinire radicalmente sia le regole della distribuzione che le norme e le finalità sociali della produzione. Essa esprime la contraddizione strutturale tra la logica del capitalismo cognitivo e finanziarizzato, da un lato e le condizioni sociali e istituzionali alla base della crescita d’una economia fondata sulla conoscenza e indispensabili alla stessa preservazione dell’equilibrio ecologico del pianeta, dall’altro.

Alcuni osservatori avevano fatto inizialmente la scommessa secondo la quale il fallimento senza appello del modello di una crescita tirata dalla finanza di mercato e dalle politiche neo-liberali di riforma dello stato sociale avrebbe aperto le porte a un nuovo New-Deal. Il capitale, nel suo stesso interesse, sarebbe insomma stato costretto a prendere coscienza della necessità di un nuovo compromesso capitale-lavoro capace di conciliare *capitalismo cognitivo* e *economia della conoscenza*, risolvendo al tempo stesso gli squilibri inerenti alle ineguaglianze nella distribuzione del reddito, all’insufficienza della domanda e all’instabilità della finanza. Le ragioni che giustificavo un forte scetticismo rispetto a questa tesi ci sembrano ampiamente confermate dall’evoluzione della crisi[[2]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftn2). La riscoperta delle virtù delle politiche keynesiane si é arrestata alla soglia di una serie di misure d’urgenza che hanno permesso di salvare il capitale socializzando le perdite e evitando l’avvitamento dell’economia mondiale in una spirale deflazionistica simile a quella del 1929. Per il resto tutto deve tornare come prima, o quasi. Lo stesso ritorno in forza dell’intervento regolatore dello Stato é oggi sempre più chiaramente messo al servizio della continuità delle politiche neoliberali di smantellamento dei sistemi di Welfare, di privatizzazione dei servizi pubblici e di precarizzazione della forza lavoro[[3]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftn3).

Prova ne é il modo in cui la stessa trasformazione del debito privato in debito pubblico resa necessaria per evitare il crollo del sistema di credito e rilanciare l’economia, diventa oggi il perno d’una nuova e violenta ondata speculativa dei mercati finanziari e il pretesto per imporre politiche d’austerità e drastici tagli della spesa pubblica. Dopo aver preso in ostaggio con la minaccia di un crollo di tutto il sistema di credito banche centrali e governi ottenendo concessioni formidabili e incondizionate, il capitale, rinvigorito dalla certezza dell’impunità e dell’efficacia  delle minacce che può produrre, prende oggi nuovamente in ostaggio l’insieme della società al fine di dettare, senza condizioni, una nuova accelerazione del processo d’espropriazione del comune e d’allargamento parassitario della sfera mercantile. Bisogna notare che tale evoluzione delle politiche economiche non solo é socialmente ingiusta e rischia di ravvivare certe cause della crisi legate all’insufficienza della domanda. Essa é anche profondamente miope dal punto di vista dell’efficienza economica a lungo termine in quanto conduce a destrutturare le condizioni socio-istituzionali che assicurano lo sviluppo d’une economia fondata sulla conoscenza.  Si apre cosi’ una nuova fase della crisi nella quale, come nota Frédéric Lordon, “il contrasto tra capitale e lavoro non é mai stato cosi netto[[4]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftn4)”. Una nuova tappa della crisi, marcata dall’aumento della disoccupazione e dal susseguirsi di politiche di rigore che susciteranno conflitti sociali sempre più acuti e le condizioni di una profonda instabilità politica, e questo secondo una configurazione di cui il caso della Grecia e le divisioni che suscita in Europa non é che il primo terreno di sperimentazione. La sua posta in palio rinvia sempre più ad un’alternativa altrettanto semplice che radicale : quella tra logica parassitaria di un capitale incapace a autoriformarsi e che pare accecato, come l’aristocratie d’ancien régime, dalla sola volontà di preservare a breve termine la rendita e la forza collettiva di un quarto stato del lavoro precario e cognitivo capace d’elaborare un modello di sviluppo d’uscita dal capitalismo in crisi.

In questo contesto, lo scopo di questo articolo é di mostrare che, contrariamente al credo neo-liberale, le  spese e i servizi sociali del Welfare non possono essere considerati in modo riduttivo come un costo il cui finanziamento dipenderebbe da un prelievo effettuato sulla ricchezza creata dal settore privato (pensato a torto come il solo settore produttivo di ricchezza). Spese e servizi collettivi del *Welfare* dovrebbero essere invece riconosciuti come i fattori motori di una dinamica di  sviluppo fondata sulle produzioni intensive in conoscenza e di  un’economia in cui la principale forza produttiva é ormai  rappresentata dalla qualità intellettuale della forza lavoro (o si è soliti dire con un’espressione ambigua dal capitale umano).

L’articolo si articolerà in due parti.

Nella prima parte, presenterò una serie di fatti stilizzati che evidenziano sul piano macroeconomico e sociale il ruolo chiave svolto delle istituzioni dello stato sociale nella genesi, lo sviluppo e la riproduzione di una *economia fondata sulla conoscenza*(EFC).

Nella seconda, queste considerazioni generali saranno corroborate e precisate attraverso un confronto internazionale tra il modello nordico e il modello anglosassone neoliberale di Welfare. Tale confronto fa emergere una correlazione positiva forte tra il livello di sviluppo delle istituzioni dello stato sociale e quello di una EFC, fornendoci al tempo stesso un altro insegnamento cruciale per una politica di Welfare : un debole livello d’ineguaglianze sociali e di genere é un fattore eminentemente favorevole all’adozione delle forme d’organizzazione del lavoro più avanzate e alla capacità competitiva di un sistema economico.

In conclusione, evidenzieremo come intorno alle questioni centrali dei servizi collettivi e del salario sociale si definisce l’alternativa tra due modelli polari di sviluppo e di regolazione d’una economia fondata sulla conoscenza.

**1**. **Il ruolo motore delle istituzioni del Welfare-State nello sviluppo e la riproduzione di una economia fondata sulla conoscenza.**

Per analizzare la funzione cruciale svolto dalle istituzioni del Welfare-State nello sviluppo e la riproduzione di un’EFC, bisogna partire da un fatto stilizzato spesso evocato dalla teoria economica di una EFC. Si tratta della dinamica storica attraverso la quale la parte di capitale cosiddetto *intangibile* (R&S, software ma soprattutto educazione, formazione e sanità) ha superato la parte del capitale materiale nello stock globale di capitale e costituisce ormai il fattore principale della crescita economica e della competitività. L’interpretazione di questo fatto stilizzato ha quattro significati principali e strettamente articolati per comprendere meglio il ruolo dei servizi sociali e collettivi del Welfare, ma anche il senso profondo e dissimulato delle politiche che propongono la loro privatizzazione.

**Il primo significato** è che la tendenza all’innalzamento della parte del capitale intangibile è strettamente connessa allo sviluppo dei servizi collettivi e delle prestazioni dello stato sociale. Sono questi servizi collettivi che hanno permesso lo sviluppo di una scolarizzazione di massa e un formidabile innalzamento del livello medio di formazione della forza lavoro. Ne é risultata la formazione di quella che possiamo definire un’intellettualità diffusa o un’intelligenza collettiva: è quest’ultima che spiega infatti la parte più significativa dell’aumento del “capitale cosiddetto intangibile”, che rappresenta oggi l’elemento essenziale della crescita e della competitività di un territorio.

**Il secondo significato** è che il cosiddetto capitale intangibile corrisponde dunque, essenzialmente, alle qualità intellettuali e creatrici incorporate nella forza lavoro.  Malgrado la torsione introdotta da termini come capitale intellettuale, capitale intangibile o capitale umano, non si tratta dunque di capitale ma dell’espressione della forza sociale e cooperativa del lavoro cognitivo e immateriale nella produzione di valore e di ricchezza. Ne consegue, a livello delle imprese come della società, l’affermazione di un nuovo primato dei *saperi vivi* mobilizzati dal lavoro, rispetto ai *saperi morti* incorporati nel capitale fisso e nell’organizzazione manageriale delle imprese. Due tendenze mostrano la portata e la posta in gioco di questa trasformazione in un’economia fondata sulla conoscenza.

Da un lato**,** sul piano micro-economico, l’importanza delle attività e delle forme d’organizzazioni del lavoro fondate su una *divisione* *tayloristica*perdono la loro centralità e si trovano relegate in una logica della concorrenza basata sui prezzi. In un’economia fondata sulla conoscenza – in cui la fonte della creazione del valore si situa sempre più a monte o a valle delle sfera della produzione diretta – questo ruolo centrale é sempre più legato alle attività fondate su una*divisione* o *organizzazione* *cognitiva* *del lavoro.*In questo quadro, l’efficacia produttiva non si basa più sulla riduzione dei tempi operativi necessari a ciascuna mansione. Essa si fonda sui saperi e la polivalenza di una forza-lavoro capace di massimizzare la capacità d’apprendimento e d’adattamento a una dinamica di cambiamento continuo, e questo in una logica della concorrenza fondata sulla qualità e l’innovazione.

Dall’altro, sul piano macro-economico, ciò significa che le condizioni della riproduzione e della formazione della forza lavoro sono diventate direttamente produttive e, per parafrasare Smith rovesciandone la conclusione, la fonte della ricchezza della nazioni si trova oggi sempre più a monte del sistema delle imprese. In altri termini, il fattore principale della competitività e della forza d’attrazione di un territorio, dipende sempre più da quelli che sono chiamati***i fattori collettivi della produttività*** (livello generale d’educazione e di formazione della forza, lavoro, qualità delle infrastrutture e della ricerca, ecc). Ora, questi fattori collettivi della produttività sono prodotti principalmente dai servizi pubblici e collettivi del Welfare e sono sfruttati gratuitamente dalle imprese, in particolare quelle multinazionali, che beneficiano in questo modo di una rendita, senza aver sovente contribuito in alcun modo alla loro costituzione. Notiamo anche immediatamente che queste constatazioni hanno un’implicazione estremamente importante per una politica di sviluppo territoriale e di welfare. Uno degli insegnamenti più importanti fornitoci dall’analisi della dinamica del capitalismo cognitivo é infatti che é più conveniente dare la priorità a una politica d’investimenti e di prestazioni sociali incentrati sulle persone e sullo sviluppo dei fattori collettivi della produttività piuttosto che a una politica d’agevolazioni fiscali e sociali e di sovvenzioni a fondo perduto alle imprese. Perché ? Per il fatto che, nella nuova divisione internazionale del lavoro, é la presenza e lo sviluppo di un bacino di lavoro altamente qualificato che costituisce in ultima istanza il fattore essenziale della localizzazione nel lungo termine su un territorio delle imprese e delle attività produttive intensive in conoscenza maggiormente creatrici di valore aggiunto. I territori specializzati in attività di tipo tayloristico o in ogni caso legati a una competizione basata sui costi sono invece sottomessi a una forte mobilità del capitale. In questo caso, come è recentemente accaduto in Francia, dove sono emersi  conflitti sociali provocati dalla moltiplicazione dei licenziamenti “voluti dalle Borse” o da delocalizzazioni di siti produttivi che pure producevano profitti, le imprese seguono infatti spesso strategie predatrici, delle strategie che le conducono ad abbandonare un territorio non appena giunge a termine il periodo in cui possono avvantaggiarsi di differenti forme d’agevolazioni fiscali e sociali o allorché un altro territorio opera una politica di dumping fiscale e sociale più attrattiva.

**Il terzo significato** è che, contrariamente a un’idea diffusa, i veri settori motori di un’economia fondata sulla conoscenza non si trovano nei laboratori privati di R&S. Tale ruolo motore è invece svolto da quelle che possiamo chiamare le *produzioni collettive dell’uomo e per l’uomo*(sanità, educazione, ricerca pubblica e universitaria, ecc. ), fornite tradizionalmente dalle istituzioni comuni del *Welfare State*  secondo una logica non mercantile. Questo elemento è sistematicamente omesso dagli economisti *mainstream* e dell’OCSE, e questa omissione é tanto più sospetta allorché si assiste ad una straordinaria pressione per privatizzare queste istituzioni. La spiegazione di questa occultazione è legata al ruolo strategico che riveste sempre più per la valorizzazione del capitale il controllo biopolitico e la colonizzazione mercantile delle istituzioni del *Welfare*. Sanità, educazione, formazione e cultura infatti non solo formano i *modi di vita e le norme di consumo*, ma rappresentano anche una parte crescente della produzione che fino ad ora, perlomeno in Europa, é principalmente assicurata al di fuori della logica del mercato. In particolare, occorre notare a questo proposito come nei paesi a capitalismo avanzato di fronte a forti tendenze stagnazionistste, i soli settori in cui, nel contesto stesso della crisi, si registra una crescita costante e forte della domanda sociale sono proprio quelli della salute e dell’educazione. Questi fattori, ben più che ogni altro argomento relativo ad una pretesa efficacia superiore di una gestione aziendalistica permettono di spiegare la pressione straordinaria esercitata per privatizzare i servizi collettivi del Welfare.

Certo, l’estensione della logica mercantile in questi settori é teoricamente possibile. Tuttavia, salute, educazione e ricerca corrispondono al tempo stesso ai settori chiave di una EFC e a quelle attività a cui la logica della mercificazione non si può applicare se non al prezzo d’ineguaglianze insostenibili e di una drastica diminuzione dell’efficacia sociale di queste produzioni*.*Anche in questo caso, come per i beni conoscenza, la subordinazione di questi settori alla logica mercantile e del profitto non può che condurre a una rarefazione artificiale delle risorse in funzione della domanda solvibile e a una destrutturazione delle forze creatrici alla base dello sviluppo di un’economia fondata sul ruolo motore del sapere e della sua diffusione. Abbiamo là una delle manifestazioni più significative della crisi della legge del valore. La sua permanenza forzosa poggia sempre più su una pura logica *rentière*dello sfruttamento svuotata di quegli elementi progressivi (lo sviluppo delle forze produttive come strumento di riduzione della scarsità) che, per certi aspetti, avevano caratterizzato, nel capitalismo industriale, la produzione di merci materiali standardizzate.

In particolare, tre fattori rendono, sul piano macro-economico e sociale, totalmente controproduttiva l’estensione della razionalità capitalistica fondata sul profitto alle produzioni collettive dell’uomo per l’uomo. Il primo è legato al carattere intrinsecamente cognitivo e affettivo di queste attività in cui il lavoro non consiste nell’agire sulla materia inanimata, ma sull’uomo stesso in una relazione di coproduzione di servizi (che deve assicurare al tempo stesso un principio d’uguaglianza fondato su diritti di cittadinanza). Per esempio nel lavoro di cura o nella formazione, i criteri d’efficacia economici e sociali non possono essere puramente quantitativi ma devono prendere in conto tutta una serie di variabili qualitative che la contabilità analitica aziendale é incapace d’integrare se non come dei costi o dei tempi morti improduttivi. Il secondo fattore è legato alle distorsioni profonde che l’applicazione del principio della domanda solvibile introdurrebbe nell’allocazione delle risorse e nel diritto all’accesso a questi beni comuni. Per definizione le produzioni del comune si fondano sulla gratuità e sul libero accesso. Il loro finanziamento non può dunque essere assicurato che attraverso il prezzo collettivo e politico rappresentato dalla fiscalità, dai contributi sociali o da altre forme di mutualizzazione delle risorse. Il terzo fattore é legato al modo in cui, né nella salute né nell’educazione, per esempio, non esiste in realtà la figura mitica del consumatore che effettuerebbe le proprie scelte sulla base di un calcolo razionale costi/benefici dettato dalla ricerca della massima efficienza dell’investimento nel proprio capitale umano. Non é certo questo il criterio principale (fortunatamente) che anima lo studente nella sua ricerca del sapere. Lo é ancor meno quello del malato che, nella maggior parte dei casi, é prigioniero di uno stato d’angoscia che lo rende incapace di effettuare una scelta razionale e lo predispone invece a tutte le trappole di una logica mercantile in cui vendere speranze e illusioni é un mezzo per fare profitti.

**Il quarto significato é**che infine sanità, educazione, ricerca, cultura non orientano solo le norme di consumo e i modi di vita. Queste attività costituiscono anche un serbatoio di lavori altamente qualificati dove potrebbero svilupparsi forme inedite di autogestione del lavoro, fondate su una coproduzione di servizi che coinvolga strettamente gli utenti e conduca all’elaborazione di criteri radicalmente alternativi di misura e di definizione della ricchezza.

Tutte queste ragioni spiegano la posta in gioco fondamentale rappresentata dallo scontro tra la strategia neoliberale d’espropriazione *rentière* del *comune* ed un progetto di risocializzazione dell’economia fondato sulla riappropriazione democratica delle istituzioni del *Welfare e un modello alternativo di sviluppo fondato sulla centralità delle produzioni dell’uomo per l’uomo*

2. **Gli insegnamenti d’un confronto internazionale : modello nordico e modello anglosassone di Welfare**

**Un**approccio comparativo a livello internazionale permette di corroborare questa presentazione teorica generale del ruolo strategico del Welfare in un EFC con altri elementi empirici. Numerosi *fatti stilizzati* mostrano in effetti che i paesi che dispongono dei sistemi di Welfare e dei servizi sociali più sviluppati sono anche tra i più competitivi in una EFC.

Da questa comparazione internazionale risulta in particolare, come vedremo, la superiorità del modello nordico di *Welfare* e di EFC rispetto al modello *neo-liberale* anglosassone, e questo secondo una dicotomia che permetterebbe di situare gli altri paesi in funzione della loro prossimità rispetto a uno dei due modelli. Ma non é questo l’oggetto del nostro articolo.

Ci limiteremo qui a trarre da questa comparazione alcuni elementi utili per rafforzare le “armi della critica” contro le politiche d’attacco alle strutture del *welfare state,*cercando al tempo stesso di dedurne alcune indicazioni utili per definire strategie d’esodo dal “capitalismo cognitivo in crisi”. Concentrando la nostra attenzione su alcuni parametri strutturali relativi tanto all’efficienza economica che alla giustizia sociale, un primo elemento emerge immediatamente. Dove i sistemi di Welfare sono più avanzati, come nei paesi Nordici, possiamo infatti constatare due caratteristiche che si situano in un contrasto netto con il modello neoliberale anglosassone :

-  nella struttura dell’occupazione si osserva una parte nettamente più elevata dei servizi sociali che rappresentano tra il 30% e il 35% dei posti di lavoro (circa 10 punti in più che negli Stati uniti);

-  la percentuale dei servizi mercantili alla persona (colf e badanti per esempio) e dei servizi commerciali (tipo *McDonald’s e Wal-Mart ma più in generale*ristorazione, alberghiero) che svolgono un ruolo centrale nell’occupazione nei paesi anglosassoni e dove si concentra la maggior parte del lavoro precario, atipico, “non qualificato” o sottopagato ha invece un peso nettamente più debole nei paesi Nordici ( anche rispetto ad altri paesi come la Francia e l’Italia).

Queste due caratteristiche della struttura dei servizi nei paesi Nordici – importanza dei servizi sociali e debole impatto relativo dei servizi più precari – sono inoltre strettamente legate a cinque altri parametri essenziali per lo sviluppo di una EFC capace di conciliare, nel senso di Keynes, un più alto livello d’efficienza economica e di giustizia sociale e di genere.

1) L’importanza dei servizi sociali (offerti dallo Stato, dalle Regioni, dagli Enti locali, ma anche dal cosiddetto terzo settore) sembra impedire il dualismo del mercato lavoro e le forti ineguaglianze nella distribuzione del reddito proprie del modello anglosassone, dove dominano invece i servizi mercantili e soprattutto i servizi commerciali alla persona.

2) La qualità e l’estensione dei servizi collettivi e sociali (educazione, salute, ma anche asili nido, assistenza a domicilio alle persone anziane e disabili, formazione permanente) assicurati sulla base di diritti universali riduce considerevolmente le ineguaglianze di genere. Il tasso di attività femminile é più elevato e soprattutto le donne soffrono molto meno che negli altri modelli di Welfare di discriminazioni in termini di remunerazione, qualificazione e carriere professionali

3) Nei paesi in cui i servizi sociali e non mercantili rappresentano una percentuale più importante nella struttura dell’impiego il livello delle remunerazioni come quello della qualificazione della forza lavoro é molto più elevatonell’insieme dell’economia. Si tratta di quello che Jean Gadrey, opponendo il sistema di Welfare Nordico a quello anglosassone, chiama il *modello della qualificazione professionale di massa*[*[5]*](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftn5)*.*Due fattori concorrono a spiegare questa configurazione. Il primo é legato direttamente al fatto che  i servizi sociali e le *attività produttive dell’uomo per l’uomo* assicurate dalle istituzioni del Welfare e del cosiddetto terzo settore sono, come abbiamo visto, per loro natura delle attività intensive in lavoro cognitivo. Il secondo rinvia agli effetti indiretti che l’accesso universale a un insieme di servizi e di prestazioni sociali produce sulla qualità intellettuale della forza lavoro e una cultura egualitaria e della cooperazione che si sviluppa nell’insieme dei rapporti sociali e delle attività produttive.

4)Come lo mostra ancora il caso esemplare dei paesi nordici, il livello di sviluppo delle istituzioni del Welfare é dunque correlato positivamente con la presenza nello stesso settore privato di un numero decisamente più elevato di imprese che adottano le forme d’organizzazione del lavoro più avanzate e in rottura con il modello tayloristico. A questo proposito i risultati della terza indagine europea sulle condizioni di lavoro nel settore privato e nelle imprese con più di 10 addetti condotta nel marzo 2000 dall’Eurofound (Fondazione europea per il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro) sono eloquenti, per quanto i responsabili dell’inchiesta e differenti articoli dedicati all’analisi dei suoi risultati evitino stranamente di menzionare questa correlazione.

Tale inchiesta identifica quattro principali modelli produttivi o tipi d’organizzazione del lavoro :

**- il modello dell’apprendimento  discrezionale” (**Discretionary learning) che riunisce l’insieme dei principi propri a un’*organizzazione cognitiva del lavoro*. Questo modello é infatti contrassegnato da alti livelli di autonomia procedurale dei lavoratori e dalla complessità delle mansioni alla base d’economie d’apprendimento dinamiche e d’una efficienza basata sulla qualità e l’innovazione;

**- il modello della** **produzione snella che corrisponde ai principi del modello giapponese e si caratterizza per delle forme d’autonomia sul lavoro più limitate, controllate e codificate da norme temporali e di controllo della qualità;**

**-**il **modello tayloristico;**

- infine, il modello d’organizzazione del lavoro detto **“tradizionale”** o **“a struttura semplice” come quello che, per esempio, si può incontrare nel piccolo commercio.**

L’analisi dei risultati dell’indagine fornisce molti elementi che confermano e precisano le tesi che abbiamo fin qui sviluppato. In primo luogo, confermano sul piano generale la tesi del ruolo sempre più centrale del lavoro cognitivo: il**modello dell’apprendimento  discrezionale** costituisce di gran lunga il principale tipo d’organizzazione del lavoro nell’Unione Europea dove implica in media il 39% della Forza lavoro del settore privato (**cf. Table 1 alla fine del testo**). Questa percentuale sarebbe d’altronde senza dubbio molto più elevata se l’inchiesta avesse contemplato l’impatto quantitativo e qualitativo dei servizi pubblici e dei settori “non mercato”. La sua distribuzione geografica é tuttavia fortemente ineguale e là ancora possiamo osservare una correlazione forte tra il livello di sviluppo delle istituzioni del Welfare e quello dei modelli d’organizzazione del lavoro più avanzati.

La tabella evidenzia in particolare che questa forma d’organizzazione del lavoro é particolarmente diffusa proprio nei paesi Nordici. La percentuale della forza lavoro coinvolta nel **modello dell’apprendimento discrezionale** supera infatti il 50% in Danimarca, Svezia e Olanda e il 47% in Finlandia. In Italia la presenza di questo modello é invece inferiore alla media Europea, pur restando in percentuale la forma maggioritaria d’organizzazione del lavoro..

Oltre al ruolo dei servizi sociali e del sistema d’insegnamento superiore, due altri elementi del modello di Welfare dei paesi nordici contribuiscono a spiegare, con una correlazione fortemente positiva, queste performance[[6]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftn6) :

-        un sistema di formazione professionale permanente notevolmente sviluppato e che permette d’integrare, molto più che altrove, l’insieme delle categorie socio-professionali nelle forme d’organizzazione cognitiva del lavoro;

-        un sistema d’indennità di  disoccupazione di disoccupazione fondato su prestazioni elevate e diritti oggettivi che consentono ai lavoratori di conciliare mobilità e sicurezza del reddito. Si tratta di un elemento centrale per favorire al livello sociale il processo di produzione di conoscenza che necessita infatti di un orizzonte di lungo termine e di una garanzia di reddito che permetta ai lavoratori di investirsi in un processo di formazione permanente.

Infine, la tabella mette indirettamente in evidenza un ultimo elemento molto importante relativo alla relazione tra il livello di sviluppo di una EFC e quello del Welfare state.

Si tratta di un indicatore (calcolato da *Lundvall & Lorenz)* del livello d’esposizione e quindi di vulnerabilità alla concorrenza internazionale dei paesi emergenti e ai processi di delocalizzazione della produzione. Anch’esso fa chiaramente apparire per l’insieme dei paesi Nordici un indice d’esposizione e di vulnerabilità alla concorrenza internazionale decisamente inferiore alla media. Insomma, anche se altri elementi socio-economici entrano senza dubbio in gioco, vi é una correlazione certa tra livello di sviluppo del Welfare, diffusione delle forme d’organizzazione del lavoro più avanzate fondate sul lavoro cognitivo e capacità competitive di un paese.

**CONCLUSIONI**

In conclusione, gli elementi d’analisi qui prodotti permettano di comprendere meglio perché, nel contesto della crisi attuale, intorno alla questione centrale dei servizi sociali e dei sistemi di Welfare, si definisce l’alternativa tra due modelli polari di regolazione d’una economia fondata sulla conoscenza.

Il primo modello corrisponderebbe all’approfondimento delle politiche neoliberali di smantellamento del Welfare secondo una logica in cui l’estensione della sfera mercantile andrebbe di pari passo con la destrutturazione delle condizioni più essenziali dello sviluppo d’una EFC. L’ostinazione nel proseguimento di questa logica condannerebbe i paesi dell’Unione Europea e in particolare l’Italia a un declino ineluttabile e a una posizione sempre più periferica e dipendente nella nuova divisione internazionale del lavoro.

Il secondo modello sarebbe fondato su una politica di rafforzamento delle istituzioni del Welfare, considerate nel loro duplice aspetto di fornitore di servizi collettivi e di sistema di distribuzione del reddito. Esso potrebbe costituire la via maestra per fare della crisi l’occasione della costruzione di una dinamica di sviluppo alternativa fondata su due assi principali. Il primo si riferisce alla priorità data all’investimento nei servizi sociali e nelle produzioni collettive dell’uomo per l’uomo (salute, educazione, formazione permanente, ricerca pubblica, ecc.) che assicurano al tempo stesso la soddisfazione dei bisogni essenziali, la crescita di un’economia fondata sulla conoscenza e un modello di sviluppo ecologicamente sostenibile Il secondo asse rinvia alla moltiplicazione di forme garantite d’accesso al reddito (dagli studenti al lavoro interinale) fondate su diritti oggettivi e universali, e questo secondo una prospettiva che potrebbe prefigurare a termine l’instaurazione di un autentico reddito sociale garantito incondizionato (RSG). Queste forme di garanzia del reddito non solo avrebbero un effetto positivo al fine di sostenere la domanda e d’attenuare gli effetti della precarizzazione del lavoro, ma permetterebbero di conciliare mobilità, formazione della forza lavoro e sicurezza del reddito. Più in generale, occorre ricordare e sottolineare che la rivendicazione di un RSG trova un duplice fondamento basato su un riesame del concetto di lavoro produttivo nel capitalismo cognitivo. Essa poggia infatti tanto sull’estensione dei tempi sociali e delle attività che, direttamente o indirettamente, partecipano alla creazione di plusvalore che sull’affermazione che il lavoro può essere produttivo di ricchezza, vale a dire di valori d’uso creatii al fuori della sfera di mercato, anche se é improduttivo di capitale. In questa prospettiva, la proposta di RSG permetterebbe di ricomporre l’insieme della forza lavoro intorno a nuova componente socializzata del salario che rinforzerebbe il suo potere contrattuale sottraendo al capitale una parte del valore catturato attraverso la rendita. Nello stesso tempo, l’indebolimento della costrizione monetaria al rapporto salariale, favorirebbe lo sviluppo di forme di lavoro che sfuggono alla logica mercantile del lavoro subordinato e la transizione verso un modello non produttivista, fondato sulla preminenza di forme di cooperazione non mercantili nelle relazioni di servizio e le attività intensive in conoscenza. Da questo punto di vista, il RSG dovrebbero dunque essere considerato simultaneamente come un reddito primario per gli individui e un investimento sociale della società nella conoscenza.

|  |
| --- |
| Table 1. National Differences in Forms of Work Organisation. |
| Percent of employees by country in each organisational class |
|    | Discretionarylearning | Lean production  | Tayloristorganisation | Traditionalorganisation | ExposureIndex |
| Austria | 47.5 |  21.5 | 13.1 | 18.0 | 96.7 |
| Belgium | 38.9 | 25.1 | 13.9 | 22.1 | 101.2 |
| Denmark | 60 | 21.9 | 6.8 | 11.3 | 87.4 |
| Finland | 47.8 | 27.6 | 12.5 | 12.1 | 94.6 |
| France | 38.0 | 33.3 | 11.1 | 17.7 | 99.2 |
| Germany | 44.3 | 19.6 | 14.3 | 21.9 | 99.5 |
| Greece | 18.7 | 25.6 | 28.0 | 27.7 | 114,.8 |
| Italy | 30.0 | 23.6 | 20.9 | 25.4 | 107,.6 |
| Ireland | 24.0 | 37.8 | 20.7 | 17.6 | 106,.5 |
| Luxembourg | 42.8 | 25.4 | 11.9 | 20.0 | 98.6 |
| Netherlands | 64.0 | 17.2 | 5.3 | 13.5 | 86.8 |
| Portugal | 26.1 | 28.1 | 23.0 | 22.8 | 109,.6 |
| Spain | 20.1 | 38.8 | 18.5 | 22.5 | 109,.2 |
| Sweden | 52.6 | 18.5 | 7.1 | 21.7 | 94.0 |
| UK | 34.8 | 40.6 | 10.9 | 13.7 | 98.7 |
| EU | 39.1 | 28.2 | 13.6 | 19.1 | 100 |
| Fonti: Third Working Condition survey. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, 2000.Per l’indice d’esposizione : Bengt-Åke Lundvall & Edward Lorenz “On the Role of Social Investment in the Learning Economy: A European Perspective”, 2009. |

[[1]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref) Il presente articolo è in grande parte la trascrizione di un intervento al Convegno Internazionale “Politiche pubbliche et diritti fondamentali tra Europa e regioni” svoltosi a Napoli il 27 febbraio 2010. Si ringrazia Stefano Lucarelli  per le osservazioni che hanno permesso di migliorare la versione di questo articolo.

[[2]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref) Su questo punto mi permetto di rinviare a Vercellone C., Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistemica del capitalismo cognitivo, in. Fumagalli A. e Mezzadra S. (a cura di), *Crisi dell’economia globale*, Ombre Corte-Uninomade, Verona, pp. 71-100.

[[3]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref) Il nuova legge  sul sistema sanitario approvata negli Stati-Uniti non modifica la valutazione della forza di questa tendenza generale. Per quanto estenda a trentadue milioni d’americani la possibilità di accedere a una copertura sanitaria, la legge non fa che attenuare leggermente il ritardo notorio del sistema sanitario americano rispetto ai modelli europei. Si tratta inoltre d’un semplice compromesso con il sistema assicurativo privato che resta il pilastro del sistema sanitario americano. Sotto la pressione di una violenta campagna nei media finanziata dalle assicurazioni private (che lo stesso Obama aveva candidamente strappato alla bancarotta senza richiedere in cambio alcuna contropartita politica e economica), la riforma é stata infatti amputata di quello che all’origine doveva essere l’aspetto più radicale e innovativo : l’opzione che avrebbe instaurato un’assicurazione pubblica disponibile a tutti e in concorrenza con le assicurazioni private.

[[4]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref) Lordon F., « Assoluta urgenza d’un contro shock » , *Le Monde Diplomatique*, Marzo 2010

[[5]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref)Gadrey J., Modèle nordique vs modèle anglo-saxon, L’économie politique, N° 19, juillet 2003. Sul confronto tra modelli di servizi e di Welfare Cf. anche dello stesso autore, Socio-économie des services, La Découverte, 2003.

[[6]](http://www.uninomade.org/modelli-di-welfare-capitalismo-cognitivo/print#_ftnref) Come mostranoLundvall B-A  & Lorenz Ed*.* in un articolo significativamente intitolato : On the Role of Social Investment in the Learning Economy: A European Perspective, in Morel N., Palier B., Palme J., (ed) *What Future for Social Investment?,*Institute for Futures Studies, Digaloo, Stockholm 2009, [http://www.framtidsstudier.se/filebank/files/20091022$140156$fil$L14XjdAIt31VUstBnU0K.pdf](http://www.framtidsstudier.se/filebank/files/20091022%24140156%24fil%24L14XjdAIt31VUstBnU0K.pdf).

Per un’analisi dettagliata dei risultati dell’indagine vedi anche : Lorenz Ed. e Valerye A., *Les formes d’organisation du travail dans les pays de l’union européenne*, Document de travail N° 32, Centre d’étude de l’emploi, juin 2004.<http://www.osl.upf.edu/pdfs/travail.pdf>

The Precariat and Deliberative Democracy: A Note towards elements for a Precariat Charter

  15 / 11 / 2011

by GUY STANDING

1. Introduction

We are in the moment of crisis in the global transformation, which is analogous to Karl Polanyi’s *Great Transformation* of the 20th century. The neo-liberalism that drove the disembedded phase of the transformation, known as ‘globalisation’, sought to create a global market society in which principles of commodification were extended in every feasible sphere of life, including the educational system, family life, occupational development and social policy.[[1]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn1)It reached its moment of nemesis in the financial crash of 2007-2008, since when it has been staggering, opening up some ugly political scenarios.

Globalisation was a period of *re-regulation*, not de-regulation, and regressive redistribution, with income shifting in favour of capital, and in which various forms of inequality were intensified, while economic *insecurity* became pervasive. It created a risk society, in which risks and uncertainty were transferred to citizens, while being vastly increased. Crucially, a key tenet of the neo-liberalism was a perceived need to dismantle all forms of collective body and, thereby, all forms of *social solidarity*.

The subsequent crumbling of collective institutions of bargaining and representation was no accident; it was explicitly desired by the economists and others who were the spiritual guides and engineers of the globalisation era, notably Friedrich Hayek, Milton Friedman and their colleagues in the Mont Pelerin Society.[[2]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn2)

A neo-liberal market system is not the same as the liberal market economy envisaged by Adam Smith and others. It places primary emphasis on *competitiveness*and *individualism*. Collective bodies are depicted as anti-trust, inherently monopolistic and rent-seeking. But the drive to dismantle such bodies in the globalisation era had a deeply ideological objective, weakening the representation and bargaining capacities of vulnerable groups and groups wanting to moderate market forces.

The context of this paper is the aftermath of the three decades of globalisation, in which politics has been shaped by the *class fragmentation* that has taken place, and in particular by the emergence of a global precariat. The remit for the paper is consideration of forms of democracy that are feasible and desirable in the 21st century, across Europe and globally. The most crucial premise is that democratic innovations must accord with the emerging class structure of society, and they must enable the most vulnerable groups to participate democratically in those spheres of most importance to them.

1. Class Fragmentation and The Precariat

During the globalisation era, a process of class fragmentation took place that has posed a set of challenges for democratic governance. At the top, in terms of income, alongside traditional representatives of capital, an *elite* of absurdly affluent and powerful figures emerged as global citizens, able and eager to influence governments wherever they could. For several decades, the elite, stretching from the multi-billionaires in Silicon Valley to the oligarchs in Russia and Ukraine, encompassing the hedge-fund managers, property tycoons and so on, have dominated political discourse. No prospective prime minister or president in a European country has risked offending them, and almost all politicians rush to court them. This elite is effectively detached from any nation state and, unless it favours their long-term interests, is detached from national or local democracy. From time to time, one of their ilk falls foul of the law. But curbing their collective political and economic power should be a central objective of any democratisation.

If the re-embedding phase of the global transformation is to occur, it will be about re-regulating in favour of new forms of social solidarity, about reconstructing social protection in favour of the emerging *mass* class in the economic system and about redistributing the key assets in favour of it, as a way of reversing the historically remarkable growth of inequalities in the globalisation era.

In terms of income, wealth and political influence, the group that is below the elite and other representatives of financial and productive capital is the *salariat*, those with above average incomes but also with a wide array of enterprise benefits and long-term employment security. This group is shrinking and is under fierce attack, affected by the financial crisis, austerity packages and the extension of labour market flexibility into their ranks. Nowhere is this more the case than in Greece. although the salariat is shrinking elsewhere as well.

Although many in it are at risk of falling further down in society, some of the salariat have already joined the third class grouping to have emerged as a social force, the *proficians*, those with bundles of technical and emotional skills that allow them to be self-selling entrepreneurs, living on their wits and contacts, usually opportunistically. This group is growing but is relatively small, while being fairly liberal if tending to be politically conservative, since they want low taxes and few obstacles to their money making.

Below the salariat and proficians in terms of income is the old manual working class, the *proletariat*, which has been dissolving for decades. One can almost say that the democracy built in the 20th century was designed to suit this class, as was the welfare state in its various forms. Trades unions forged a labourist agenda, and social democratic parties tried to implement it. We may be exaggerating slightly, but that agenda has no legitimacy in the 21st century, as the industrial proletariat has become part of our history.

Below the dissolving proletariat a new class has been emerging: the *precariat*. It is a class-in-the-making. It is internally divided, just as the proletariat was initially internally divided and in several respects remained so. Its internal division is what makes it the new *dangerous class*, and which makes an understanding of it so crucial to debates about democracy.

Essentially, the precariat consists of millions of people who have insecure jobs, insecure housing and insecure social entitlements. They have no secure occupational identity, and do not belong to any great *occupational community* with a long-established *social memory* that could give them an anchor of ethical norms. Being urged to be ‘flexible’ and ‘employable’, they are induced to act opportunistically. Mostly they are *denizens*, not *citizens*, in that they have a more limited range of effective rights than citizens.[[3]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn3)

The precariat can be divided into three main ‘varieties’, all of which are detached from old-style political democracy and who cannot easily relate to 20th century *industrial democracy* and *economic democracy*, as promulgated in Scandinavia, for instance. The first variety are those who are drifting from working-class backgrounds into a zone of precariousness, the second, those emerging from the schooling system over-credentialised for a flexi-job life on offer, and the third are the *denizens*, migrants and others, such as the criminalised, who are in a status that denies them the full rights of citizens.

In general, the precariat is cut off from the classic circuits of capital accumulation, and from the logic of collective bargaining between corporations or other employers, as capital, and workers, as stable providers of stable labour. The precariat cannot see itself represented in any existing class-based political party, including social democratic parties, and cannot relate to old notions of *fixed workplaces*, the pillar of industrial democracy as conceived in the 20thcentury, and even beforehand.

The precariat is not an underclass or a *lumpenproletariat*. If it were, it might be possible to dismiss it as a political fringe, consisting of sad misfits who can be treated as suffering from social illnesses, to be ‘re-integrated’ in society. Governments have been tempted to treat it in this way. This may succeed in lessening disruptive behaviour for a short time but it will not succeed for long, because the socio-economic structure, institutions and policies will merely reproduce the phenomenon.

This does not mean that part of the precariat is not drifting into what might be called a *lumpen precariat*, unable to survive in the milieu of precarious jobs, skills and living, many drifting into gangs, bag ladies and addicts of one kind or another. However, it is essential to appreciate that the precariat is a group that is desired by global capitalism. While there has always been those living a precarious existence, today’s precariat is an integral part of the production system, with distinctive relations of production and consciousness of specific insecurities. This is why it makes sense to depict it in class terms and why we should think of what has been happening in our democracies in terms of the precariat. It is a dangerous class precisely because all three varieties or components in it are disengaged from conventional 20th-century political discourses.

1. Commodification of Politics and Thinning of Democracy

Those who believe in democracy must confront two ugly trends – the commodification of politics (and politicians) and the thinning of democracy. The thinning of democracy refers to a trend towards less active involvement in political activity, notably in participation in political parties, the membership of which has shrunk to a tiny proportion of the figures of earlier decades. It is reflected in the declining turn out at elections, particularly in most European elections. And it is reflected in the low percentage of young people bothering to vote, thereby shifting the median voter to the elderly, which in turn induces many politicians to favour them. Those politicians observe that it is mainly the elderly and the middle-class that votes, and so they pander to their norms.

The thinning of democracy also refers to the shrinking spheres of democratic governance, including the transfer of many issues from political control to control by experts or interests which happen to be favourable to powerful groups in society. For example in 1997, the new British Government transferred responsibility for monetary policy from Parliament to the Bank of England, thereby reducing democratic accountability in a major sphere of economic policy, and incidentally privileging financial capital by enabling it to look after its own interests. Other governments have done something similar.

More worrying still, across Europe the *regulation of occupations* – our working lives – has been transferred from groups inside their occupations to finance ministries or externally-dominated committees, complemented by a growing policing role for the undemocratic World Trade Organisation and the European Court of Justice, which is required to apply market principles, not democratic or social solidarity principles.[[4]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn4) One could give numerous other examples of the thinning of the social architecture of democracy.

As for the commodification of politics, it arises from the demise of the class politics of industrial capitalism, the growth of inequality in which the elite have been able to shape politics through its money, and the emergence of the professional occupation of ‘politician’, whose goal is to be funded and elected as a means of launching a money-making career. The modern aspiring politician needs to sell himself or herself, usually after a period in a party think tank as a*rite de passage*. The ability to raise money and to employ public relations specialists, who can repackage a voice and an appearance, and produce sound bites and body language, is not just part of the commodification of politics; it thrives on political infantilisation of the populace.

Many people understand intuitively what is happening. This in itself contributes to the thinning of democracy as they witness a game of marketing unworthy of their sustained attention. The millions in and near the precariat do not feel allegiance to old-style social democratic parties and they are structurally opposed to – or suspicious of – christian democrat or patrician conservative parties that represent elite, middle-class and salariat interests. This makes the precariat politically footloose, nomadic politically just as they are in everyday life. Just as many are increasingly social and economic denizens, so they are denizens politically as well, denied effective rights because they have no body to represent them in the political mainstream.

In brief, there are three directions in which factions in the precariat could turn. We might characterise these as *atavistic-populist, anarchic detachment* and *idealistic-progressive* (or *utopian-progressive*). Across Europe, each of these is gaining ground.

The *atavistic-populist*trend is displayed in the growing support for neo-fascist parties and populist demagogues, in which elements of the elite have played on fears among national precariat groups to depict government as alien and to see ‘strangers’ in their midst (migrants, the Roma, Muslims, etc) as the immediate cause of their insecurity. The *anarchic detachment* mode is displayed in anomic, anti-social behaviour, in the fires of England’s cities, in social illnesses and a loss of faith in politics in general.

The *idealistic-progressive* direction is displayed in the Euro May-Day parades that have taken place in at least 25 European cities in recent years. Sadly, so far, the mainstream media, international bodies, mainstream social scientists and political leaders have not been listening to this third stream, or have given the impression that they have not heard.

1. Democracy and *Schole*

One of the greatest challenges for 21st century democracy is the widespread loss of *control over time*, particularly within the precariat, and the resultant erosion of what the ancient Greeks called *schole*, meaning both learning (schooling) and *leisure*, defined in terms of active deliberative participation in the public sphere of the *polis*. The problem is that the precariat is neither prepared for *schole* – being increasingly offered a commodified schooling that de-emphasises culture, history, fine art and subversive knowledge – nor energised or motivated to participate in the constructive life of politics. Instead, it is supposed to labour flexibly, to shop, to consume and to play.[[5]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn5)

To understand this, we should recall the Greek distinctions between labour and work and between play and leisure. In the 20th century, social democrats fell into the trap of elevating *labour* to a pedestal, fostering what Hannah Arendt feared, “the jobholder society”. All work that was not labour disappeared from statistical representations of life, and was marginalised in social policy, which has always been dominated by social scientists steeped in the labourist traditions and values. Most egregiously, the work done mostly by women, ‘care work’ and ‘housework’, disappeared from statistics. To this day, mainstream social scientists, particularly men, adhere to this artificial and sexist practice.

The practice is becoming even more indefensible, because in a tertiary (service-based) market society, there is a steady growth in what should be called *work-for-labour,*a wide variety of work activities that must be done or should be done in order to function in a market economy, in flexible labour markets and in dealing with bureaucratic structures impinging on our lives. The precariat has to do a disproportionately large amount of this work-for-labour, even though politicians disparage them as “workless”, or suffering from “a culture of worklessness”, as many middle-class politicians put it.

What has this to do with the democratic challenge, the democratic deficit and thinning democracy? Quite simply, there is an intense competition between demands on our time. In a commodifying society, there is incessant pressure to labour and to consume, to shop and to labour more productively or more intensely. To be lazy is a modern sin. This is a route to societal stress, a sort of materialistic madness. All great cultures have needed people to have some time for laziness. Aristotle was the first great thinker to enunciate this point, saying that *aergia* (laziness) was essential for *schole*. We need to struggle for both.

People pressured to labour intensely, and to do a lot of work-for-labour, are likely to find themselves spent mentally and physically exhausted. Meanwhile, the market society offers limitless play or entertainment, passive mindless (relatively undemanding) uses of time, much of it in front of electronic screens. It is a modern version of the Roman ‘bread-and-circus’ existence for today’s plebs. Let them watch football and avatars!

The outcome of the squeezing of leisure is a *collective attention deficit syndrome* and, worse still, the possibility that those subject to this process will be susceptible to populist sirens luring them onto the political rocks, through occasional mass rushes of anarchic discord and their equivalent rushes to support populist demagogues offering a neo-fascist vision or a crazed evangelical message imparted by charismatic leaders.

We have seen the spread of neo-fascism across Europe, as well as in North America and Japan. It is gaining ground around us and it is dragging centre-right political parties and aspiring politicians further to the right, thereby concealing the extent of the drift to the far right. It is not true that all or even most of the precariat is going that way, or that it is only from within the ranks of the precariat that support for neo-fascism is coming. Indeed, it may be that the most vehement support for such populism is coming from those who *fear* falling into the precariat or who fear what the precariat might do to their material comforts.

The deficit in *schole* is contributing to the accelerated commodification of politics and the rightward drift of electoral attitudes and behaviour. From this nightmarish imagery, one should surely be drawn to think of how *schole* could be strengthened, or how *deliberative democracy* could be revived or enhanced.

1. Building democratic responses

For discussion, and for incorporating into a Precariat Charter, I would like to suggest three policies, which must be developed from the perspective of the precariat, all of which should strengthen *schole* and revive or enhance*deliberative democracy*.

First, we need a movement to achieve a *democratic governance of occupations*, of work in its richest sense. In the middle ages, for several centuries, work and social relations across Europe were shaped by the guilds. They were flawed, being hierarchical and prone to rent seeking, but they created and supported communities in which codes of ethics and social solidarity were embedded. They were displaced in industrial society, replaced to some extent by trade unions, but they continued to play a role in setting standards.

In the globalisation era, occupational self-regulation has been displaced by state-dominated licensing and technocratic governance in favour of employers and consumers, in the process splintering occupations and contributing to a decline of occupational social mobility.[[6]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn6)

At present, many in the precariat are systematically denied entry to many occupations, and are denied avenues for social mobility. For instance, qualifications gained somewhere are not recognised for entry to a craft or profession in other places. Overall, systems of state regulation of occupations have been quietly blocking social mobility for those entering the lower rungs of occupations. We need to establish Europe-wide social principles of regulation based on values of social mobility, social solidarity and social equity with the voice of the precariat involved in every aspect of the democratic governance of work..

The second proposal addresses social policy, which has become increasingly interventionist and directive, embracing more and more spheres of life and becoming more moralistic. Instead of welfare policies being guided mainly by the relatively simple function of compensating for the “temporary interruption of earnings power” or by principles of social insurance, social policy has become driven by *libertarian paternalism*, or the new school of thought known as*behavioural economics*. This is a threat to freedom.

Behind these moves is a deeply ingrained utilitarianism, by which the norms and the happiness of a perceived majority are given precedence. The drift of social policy to behavioural nudging is giving enormous discretionary, if not arbitrary, power to bureaucrats, commercial surrogates and ‘experts’, lurking behind their politicians. Social policy is becoming part *panopticon,*with dataveillance supplementing surveillance and prison guards, and part *therapy*, manipulating people’s minds, with cognitive behavioural therapy being a popular fad loved by utilitarians.

The way to arrest this drift to social engineering is to demand that the voice of those most subject to the steering and most in need of assistance should be firmly inside the agencies and institutions responsible for social policy.[[7]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftn7) At the moment, we are seeing the opposite, with the privatisation and commercialisation of social policy. We need a movement for the democratisation of social policy.

The third proposal is one to achieve two needs in our globalising market societies – socio-economic security and deliberative democracy. People who are chronically insecure make bad democrats. Psychologists have taught us that people who are very insecure lose a sense of *altruism* and a sense of *social solidarity*; they also become *intolerant* and thus prone to support discriminatory and punitive measures against ‘strangers’ or people who are presentable as not-like-me.

The proposal is that we should work towards giving everybody in European societies basic income security, through provision of universal monthly grants for all citizens. This is the only way of providing basic security in an open market economy; social insurance cannot reach the precariat, and means-testing assistance leads remorselessly to coercive workfare. What is needed is a universal basic income as an economic right. Such a universal stabilisation grant, with tax clawed back from the affluent, would pump money into the economy in recessionary periods and withdraw it during economic booms.

While the grants should be unconditional and universal, there should be a *moral condition* attached to them, which is that, on signing on to become entitled to receive the grant, each person should sign a moral commitment to vote in national and local elections and to participate in at least one public local meeting each year, at which all registered political parties could be represented and be quizzed by the public.

The justification for this set of proposals is that we are suffering from a growing deliberative democracy deficit, and need to find the means of shifting time from labour, consumption and play to political participation.  Deliberative democracy in which the precariat plays an integral part is essential if social cohesion in Europe is to emerge. We are a long way from that. The inequalities and divisions across Europe are destabilising as well as socially and economically unjustifiable.

Unless the cries from the precariat are heard and incorporated into a new politics of paradise, the stirrings that have been heard and seen in the streets and squares of Greece, Spain, England and elsewhere will only be the harbinger of much more anger and upheaval. Extending deliberative democracy could be a means of defusing the tensions that are building up.

[[1]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) Commodification may be defined as making an activity or good subject to market forces of supply and demand, without a sense of *agency* or voice to override market forces.

[[2]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) For an analysis of their views and influence, see G.Standing, Work *after* Globalisation: Building Occupational Citizenship (Cheltenham and New York, Elgar, 2009), chapter 1.

[[3]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) see G.Standing, The Precariat – The New Dangerous Class (London and New York, 2011).

[[4]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) For an analysis of how this has been happening, see Standing, 2009, op.cit.

[[5]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) Once infantilised politically, they can be confronted with simplistic questions in polls and asked to give quick un-deliberative answers, which become “the public view”. Then politicians can parrot what their ‘constituents’ want to hear. If this is not a prescription for democratising prejudice, one cannot think of any better.

[[6]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) Occupations are commodified if they lose the capacity to reproduce themselves and have the capacity to self-regulate removed and deposited in the market or in institutions set up to dictate to practitioners how they must behave in a market way. For a discussion of how occupations have been commodified in the globalisation era, see Standing, 2009, op.cit., chapter 6, pp.147-79.

[[7]](http://www.uninomade.org/the-precariat-and-deliberative-democracy/print#_ftnref) This is not achieved by governments putting nominal “community leaders” on boards or committees. It must be a collective, democratic voice.

Sulla parola d’ordine del diritto alla bancarotta/insolvenza

  01 / 12 / 2011

di BURANELLO

É ravvisabile in tempi recenti un interesse verso due (che con linguaggio d’altri tempi, ma a me caro) “parole d’ordine” che emergono impetuose dal rivolgersi dei movimenti: “diritto alla bancarotta” (o all’insolvenza) e “diritto al *default*”.

Si tratta di due pretese assunte dalla moltitudine (dal precariato che prova a farsi moltitudine) in relazione: -) alla propria posizione soggettiva (diritto alla bancarotta) quale consacrazione -in senso lato giuridica- della sentita necessità di non pagare i propri debiti “personali” (più propriamente, come meglio cercherò di esprimere in seguito, di non vedersi inibito l’accesso al credito nonostante l’insolvenza); -) alla comunità di consociati (diritto al default) laddove questa ritenga che lo stato di appartenenza non debba procedere al “ripiano” del debito sovrano.

Imprescindibile premessa è l’attuale sistema di produzione laddove la ricchezza è prodotta dalla moltitudine degli uomini in forma di comune (pur misconosciuto e, talvolta, negato) e lo stato si è dissolto nella funzione di polizia, cosicché il *default* dello stato non sarà auspicio dell’ente ma di persone “casualmente” ritrovatesi ristrette dalle medesime frontiere.

Per quanto riguarda il diritto al *default* (nell’accezione sopra data), rilevo la necessità del riferimento alla “comunità” di partecipanti lo stato e non allo stato in quanto tale, in ragione del fatto che lo stato nazione neppure può ipotizzarsi insolvente, pena il venire meno della stessa propria entità. Ed è questo il limite ma anche la grandezza dell’ipotesi, in quanto auspicare il *default* della propria patria, appare primo tentativo di superamento dell’identità statuale cosiccome normalmente intesa.

Il pericolo paventato dai sostenitori del “pagamento ad ogni costo”, ovvero l’eutanasia dello stato è anche la mirabile conseguenza da prodursi che procede appunto dal mancato rispetto dello stato; stato che il precario (come in passato il proletario), non riconosce (del resto neanche il capitale pare riconoscere lo stato nazione né le sue prerogative fittiziamente attribuitegli dal diritto internazionale).

Peraltro, si avrà qui riguardo alla sola situazione “soggettiva” del precario cognitivo, da assumersi non quale soggetto “a sé stante”/individuo isolato, per sua natura egli operando all’interno di reti e comunque completamente immerso nel sistema di capitale-crisi per la cui sopravvivenza egli ha posto al lavoro la propria vita.

Ed il principio è proprio questo, possono l’uomo indebitato [e lo stato (per altro verso)] desiderare la propria fine? E il desiderio o il puro fatto del *default* come possono essere agiti?

Analisi schematica e volutamente grossolana dei concetti utilizzati:

-insolvenza: incapacità di fare fronte alle proprie obbligazioni (ove legittimamente assunte, infatti una prestazione viziata non può comportare l’insorgere del correlativo obbligo );

-bancarotta: è tecnicamente istituto che rileva per il caso di fallimento del debitore e procede, per l’ipotesi più lieve, dal caso in cui il fallito *abbia effettuato spese di carattere personale o familiare che siano eccessive o sproporzionate in ragione della sua condizione economica*, riguardando in genere fenomeni distrattivi operati dall’imprenditore in difficoltà.

Non è inutile accennare al concetto di “bancarotta” nel diritto romano arcaico e al consolidarsi del termine “bancarotta”.

Per la legge delle XII tavole, il creditore (come tale riconosciuto “giudizialmente”) se non era soddisfatto entro 30 giorni, poteva agire contro il debitore che diveniva *addictus* ovvero sottoposto ad una sorta di carcerazione privata da parte del creditore che tratteneva l’*addictus* presso di sé per sessanta giorni e aveva l’obbligo di condurlo per tre volte consecutive al mercato (che si teneva ogni nove giorni) affinché qualcuno potesse riscattarlo. Decorso tale termine, il soggetto poteva essere venduto come schiavo o ucciso a discrezione del creditore, addirittura si poteva arrivare allo smembramento (una sorta di macabra realizzazione della *par condicio creditorum*).

Non meno significativo è l’origine del termine “bancarotta”. Presso i romani coloro che “commerciavano” (non si perda il senso del banchiere come commerciante che si ritrova immutato sino alla codificazione del ’42) in denaro, stavano dinanzi a un banco detto *mensa argentaria* sul quale disponevano il denaro necessario per gli affari della giornata. A questo antico uso debbono la loro origine i termini banchiere e banca-rotta, uso poi passato nel corso del medioevo per mezzo dei fiorentini al mondo intero. Anche questi esponevano il loro denaro sopra un banco di legno (donde il nome di banchieri); se qualcuno non poteva soddisfare i suoi obblighi, il suo banco era immediatamente rotto, fatto in pezzi  e a questi era impedito di continuare più oltre a fare affari.

La connotazione dell’istituto (bancarotta ed insolvenza erano dapprincipio termini pressoché equivalenti) è evidente: la messa a disposizione del “corpo” del debitore e l’espulsione del medesimo dal “corpo sociale”.

La spogliazione del corpo del fallito era qui tutt’altro che simbolica e andava di pari passo con l’espulsione del medesimo dalla comunità degli “affari”, comunità che risolveva in sé l’intero stato e il diritto.

Non differente era ed è la situazione nella società capitalistica, che osservava Pasukanis è *prima di tutto una società di possessori di merci…. allo stesso tempo che il prodotto del lavoro acquista la proprietà di merce e diviene portatore di valore, l’uomo acquista la proprietà di soggetto giuridico e diviene portatore di un diritto….*e annotava *non appena l’uomo merce, vale a dire lo schiavo opera come possessore di merci e diviene compartecipe dello scambio, assume per riflesso valore di soggetto*. *Nella società moderna, invece, l’uomo libero, cioè il proletario, quando cerca come tale il mercato per vendere la sua forza lavoro, viene trattato come oggetto e nelle leggi sull’emigrazione resta sottoposto agli stessi divieti e norme di contingentamento ecc. come le altre merci esportate oltre la frontiera dello stato.*

Sin d’ora si può affermare che se la società dei possessori di merci, doverosamente espelleva dal proprio corpo l’insolvente per conservare la fiducia (il credito) nel traffico delle merci (il mercato) quindi in sé stessa, d’altra parte essa era sempre pronta ad arruolare colui che potesse partecipare allo scambio [il capitale rendeva (anche nuovamente) compartecipe di sé il debitore].

L’insolvente era ed è eliminato dal consesso sociale unicamente laddove “inutile” al perpetuarsi del capitale, se tale inutilità poteva ravvisarsi nel capitalismo industriale al verificarsi dell’insolvenza, lo stesso non può dirsi nel capitalismo finanziario e nell’economia basata sulla conoscenza, laddove ciascuno per il solo fatto che vive, esprime ricchezza, contribuisce alla creazione di rendita.

Si diceva, partire dalla finanziarizzazione ovvero dal dato che siamo tutti immersi e viviamo nella finanza e per la finanza.

Ovviamente, diritto all’insolvenza non può essere inteso quale “diritto ad essere insolventi” cioè diritto ad essere dichiarati insolventi [paradosso come “diritto ad essere” sfrattati o licenziati (al più, nelle attuali condizioni, per il precario esiste un obbligo all’insolvenza)].

Diritto all’insolvenza è presa d’atto del progressivo indebitamento del precario per sopperire alla demolizione del *welfare* e alla precarizzazione dei rapporti di lavoro, per giungere alla privatizzazione della vita, all’obbligo (impossibile da assolvere) per il precario di onorare (i prestiti d’onore?) ad ogni rapporto obbligatorio (salute, scuola, casa, in una sola parola la vita) con il suo patrimonio (non più rinveniente, o sempre meno, da un salario).

Il precario nasce insolvente. Nonostante questo vive e produce, la vita necessariamente collaborativa della singolarità fa si che la sola morte elida il rapporto vita/produzione.

Diritto all’insolvenza significa il diritto di proseguire a vivere e quindi a lavorare nonostante la sopravvenuta/originaria incapacità finanziaria.

Non è rivendicazione di impotenza ma affermazione, al contrario della potenza del proprio essere quale creatore di ricchezza attraverso il realizzarsi della rendita finanziaria.

Il privato deve andare in banca-rotta, non deve essere punito, perché la sua bancarotta è il futuro del capitale.

Il rivolgimento costituente dell’accezione della bancarotta ne è la reale cognizione, il nuovo senso da attribuirsi al concetto: abuso e/o distrazione, immediata appropriazione della rendita nel momento della sua formazione.

Riconoscere al precario indebitato il diritto ad essere, pur insolvente, soggetto di diritto e come tale di accedere al credito, comporta la fine del diritto proprietario sul quale si regge l’ordinamento mondiale.

Si invoca il diritto di non pagare la merce in nome della produzione della stessa; meglio, il diritto a non essere esclusi dal mondo dei “possessori di merci” poiché, pur deprivati, creatori di ricchezza.

Diritto all’insolvenza significa disconoscere:

-il patto di produzione;

-il patto di rispetto reciproco tra possessori di merci (meglio il rispetto dei patti);

-il senso di tradimento;

-il senso di impotenza;

-il senso di inutilità.

Tutti principi mortiferi come la famiglia, il lavoro, la scuola, lo stato.

Rifiutare il pagamento e pretendersi comunque “creditore” per il solo fatto di esistere è proclamare *la fine della scuola, il rifiuto del lavoro, la morte dello stato.*

Il diritto alla bancarotta/insolvenza del privato sarà:

-riconoscimento dell’uomo-impresa;

-riconoscimento dell’uomo indebitato;

-riconoscimento dell’uomo-impresa indebitata all’interno di un mondo indebitato e finanziarizzato;

-negazione del diritto quale limite al proprio sviluppo (ad es. della fondamentale regola cd *pacta sunt servanda*);

-stravolgimento del principio del merito (creditizio) che sarà dato non dal sapersi “accreditare” ma dalla capacità di realizzazione del comune.

Ma può invocarsi l’attivazione immediata del diritto all’insolvenza?

Si può rinvenire nell’ordinamento una possibilità di lecita insolvenza?

In maniera assolutamente riformistica si può affermare di si.

La lettura del fenomeno dell’insolvenza dell’imprenditore che negli ultimi trenta anni ha visto lo stravolgimento dei principi fallimentari induce in tal senso.

*La crisi e il concetto di insolvenza non sono cambiati anche quasi dopo settanta anni. Tuttavia l’esigenza di dissolvere le imprese inadempienti con la liquidazione atomistica dei loro beni è certamente venuta meno, perché il mercato e le imprese sono cambiate. Il valore patrimoniale dell’impresa, infatti, ha lasciato il passo al valore reddituale e immateriale dei beni che la compongono. Il legislatore del 2006, dopo anni di attese e dibattiti ha finalmente modificato la legge fallimentare ed ha abbandonato la visione del fallimento (la bancarotta) come condizione sanzionatoria dell’imprenditore, spostando il proprio focus dall’imprenditore all’impresa. Quest’ultima, soggetto svincolato dall’imprenditore, deve essere preservata tutte le volte che sia possibile e, deve aggiungersi, sempre che ne esistano le opportunità e convenienze.*

*Ecco dunque il dilemma shakespeariano “liquidare o risanare” affligge oggi tutti coloro che debbono affrontare la crisi delle imprese. In realtà la spinta alla continuità aziendale prevale su di ogni alternativa. Le aziende tutte operano per sopravvivere, la stessa prospettiva di sviluppo può essere vista come condizione di sopravvivenza e anche quando in assenza di autosufficienza economico patrimoniale taluni sistemi assistiti sopravvivono, emerge che la forza di continuità è talmente forte da prevalere su altre prospettive e ciò anche in prospettive di patologie divenute croniche* (Marcello Pollio, *gli accordi per gestire la crisi di impresa*).

L’azienda è il vero centro di interessi, si autonomizza dall’imprenditore; questo perché la sola vita dell’impresa è rendita. Per il solo fatto di “essere” (magari non produce, non realizza profitto ma crea rendita).

L’impresa odierna è l’emblema della creazione di ricchezza, fittizia nel concepimento, ma che si concreta nello spiegarsi dell’esistenza: l’impresa truffa lo stato, i dipendenti, froda i contributi europei, modifica le leggi, pretende credito: tutto per il solo fatto di essere impresa.

La partecipazione alla finanziarizzazione del mondo [dai sistemi più artigianali (il ricorso al credito portando allo sconto fatture inesistenti) a quelli più sofisticati delle cartolarizzazioni dei mutui subprime] comporta la permanenza dell’impresa nel sistema “dei produttori di merci”.

Analoghe osservazioni possono svolgersi per il precario nella ristretta e partigiana accezione di consumatore.

Nello spiegarsi dell’economia fordista, parve affermarsi il principio del cd *favor debitoris*quale criterio ermeneutico per interpretare i rapporti tra il lavoratore indebitato e il “padrone” (di fabbrica, di casa, di merci, di servizi).

Ritenendo alcuni servizi essenziali si giunse ad affermare che non potessero cessarsi l’erogazione dell’acqua, del riscaldamento, del telefono (anche sotto la spinta di massicce lotte per l’autoriduzione o per la concessione dei ridetti servizi a prezzi “sociali”).

Il capitale in cerca di rivincita, fermo il concetto di base, ne operò l’astrazione ponendo il soggetto all’interno del mercato e operando fattivamente poiché nonostante i debiti potesse continuare ad consumare.

Tutta la normativa cd consumeristica agisce in tal senso: il capitale per continuare a vendere doveva tutelare il consumatore e a tal fine furono predisposte norme anche assai penetranti.

Anche in questo caso il capitale non agiva per il “bene comune” ma unicamente per perpetuare la propria esistenza.

Il produttore non vedeva, certamente di buon occhio: -) maggiori garanzie predisposte a tutela della bontà del prodotto venduto, -) facoltà di ripensamento attribuite al consumatore, -) necessità di regolamenti trasparenti. Era il prezzo che si doveva pagare nell’epoca del “capitalismo maturo” per la sopravvivenza del sistema di produzione.

Venendo a tempi più vicini a noi, anche consentire ai poveracci di avere una casa attraverso la concessione di mutui, già al loro sorgere certi nella sofferenza, non fu azione benevola o munificente….

Ma allora, se questo è il riconoscimento che l’ordinamento offre all’impresa/truffa perché non estendere tale riconoscimento al precario/indebitato?

Il precario, impresa tra imprese, oggetto di costante captazione da parte del capitale deve svolgere una duplice resistenza: dal lato passivo predicando appunto il diritto all’insolvenza, l’urgenza di continuare a partecipare al processo di farsi rendita del profitto, dal lato attivo sottraendosi alla captazione e moltiplicando la propria propensione alla messa in comune della conoscenza.

Il precario deve partecipare attivamente al processo del proprio sfruttamento, non quindi sfruttati ma felici, bensì sfruttati ma felici di esserlo un po’ meno o magari con un bel po’ di merce nella dispensa.

Il precario offre al capitale la più “reale” tra le garanzie: la propria vita. Un vincolo costante ed intrasmissibile perché comune.

Ogni lotta deve essere diretta, pertanto, all’affermazione del precario/impresa indebitata, alla rivendicazione di potere partecipare alla realizzazione e all’appropriazione di rendita sin dall’atto del suo sorgere.

Accesso al credito incondizionato, riscadenziamento dei debiti, transazioni a stralcio, adesione a consorzi fidi, per una modificazione sensibile delle condizioni di vita: verso il superamento della forma impresa, di tutte le imprese, per il comune.

A conclusione di queste considerazioni, su suggestione di un caro amico e soprattutto maestro e soprasoprattutto compagno, mi sono imbattuto in un articolo che intendeva demolire il percorso logico-(anti)giuridico che induce all’affermazione del diritto (moltitudinario) all’insolvenza.

La lettura, sortendo un effetto probabilmente indesiderato dall’autore mi ha ritemprato nel corpo e nell’anima e mi induce ad affermare:

-il precario/impresa/indebitato non è “soggetto debole”.

La forza antigiuridica che egli esprime dissolve ogni limite alla realizzazione del proprio agire “in comune”. Il precario pur indebitato e “strangolato” dalle banche (con terminologia cara a Scilipoti, sedicente difensore degli usurati) vive e vivendo collabora nel senso rivoluzionario sopra visto al perpetuarsi del capitale.

Il capitale necessita della vita precaria e non può dargli la morte.

Di qui la ricordata legislazione favorevole al consumatore, al cliente di banche, il dilatato accesso al credito anche per persone prive di qualsivoglia garanzia (che non sia la propria vita, appunto).

Il precario è soggetto immediatamente costituente nella propria rivendicazione di vita e quindi di credito (ad ogni costo).

-“credito organizzato” non sono le banche, i poteri forti, la finanza; l’unico creditore (non ancora, purtroppo o non tanto quanto dovrebbe) organizzato è il precario che con il proprio agire, reclamando rendita, proclamando diserzione, si rivela creditore del capitale e lo fa con forza che potrà diventare costitutiva laddove moltitudinaria assunzione del superamento dell’individuo/impresa.

Vitalismo, materialismo y feminismo

  15 / 11 / 2011

di MONTSERRAT GALCERAN\*

Los múltiples movimientos de mujeres que han tenido lugar a lo ancho del globo desde la segunda mitad del siglo pasado, han contribuido a poner en discusión muchas de las verdades consideradas eternas durante mucho tiempo, alterando las concepciones tradicionales en más de un sentido.

Han contribuido a que se considere como cuestiones sociales ámbitos del vivir antes reservados a lo privado, en especial todo lo relacionado con la conservación y la reproducción de la vida, incluida la sexualidad. Conceptos clásicos como los de *naturaleza* y *vida,* marcados anteriormente con una aureola de misterio e impenetrabilidad, empiezan a ser utilizados en un sentido distinto; dejan de ser considerados espontáneos para ser tratados como procesos sociales que deben ser objeto de políticas específicas. La *vida* ya no es algo que baste con no entorpecer, sino que se convierte en objeto de tareas específicas de cuidado para las que se precisan unas políticas determinadas. Y no digamos la sexualidad que, desde los análisis de Michel Foucault, ya no podemos ver desde el ángulo de la represión privada sino desde su configuración social y pública. Con eso los movimientos políticos del s.XXI tienen que empezar a hacer cuentas con problemas que escapan a la distinción clásica entre público y privado y que entran de lleno en la dimensión socio-cultural común de la existencia. Se convierten en temas “políticos” abiertos al conflicto y el disenso pero susceptibles por ello mismo de debate y de transformación.

A partir de estas premisas voy a intentar mostrar en este artículo cómo el vago concepto de *vida,* que había alimentado la filosofía vitalista a finales del s.XIX y principios del XX, da paso, especialmente por obra de pensadoras feministas, a un concepto más preciso que enraíza el pensar en el cuerpo y da cuenta de las experiencias de las mujeres, propiciando una nueva política. En este sentido enlaza con las preocupaciones biopolíticas tan propias de nuestra época.

*Naturaleza y vida.*

La estrecha relación establecida en muchas culturas entre naturaleza y mujer se acompañó tradicionalmente en la cultura europea con el establecimiento de una oposición dual entre vida natural y racionalidad moral, que extendía a la conducta femenina la supuesta irracionalidad de la naturaleza. Con ello se fortalecían prácticas discriminatorias y prejuicios que abarcaban, entre otros, la práctica de la sexualidad, la procreación y en ocasiones el propio cuerpo de la mujer tomado como “esencia de la feminidad”.

En este marco gozó de gran predicamento la denominada filosofía vitalista, según la cual lo característico de los seres vivos es estar dotados de un “principio de vida” (*élan vital* según la expresión francesa del filósofo Henri Bergson) que no deriva de su composición material. En sentido estricto significa que la vida no se reduce a la composición material de los cuerpos, tanto en cuanto a sus partes físicas como a sus componentes químicos y biológicos; en sentido amplio que los seres vivos y en especial los humanos son capaces de comportamientos de carácter “supra-sensible” que exceden de su corporalidad. Pero no se aclara en qué consista ese impulso vital. El concepto de “vida” resulta ser así un principio de explicación muy poco definido o, por utilizar la terminología de Michel Foucault, un concepto “periférico”[[1]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn1).

El término *vida* se utiliza también, tanto entonces como ahora, para hacer referencia no ya a la fuerza vital de los seres vivos, sino a la experiencia del vivir en los seres humanos. Se incorporan ahí importantes cuestiones sobre la subjetividad, pero es de señalar que muchos de los filósofos que han reflexionado sobre ello, si bien han concedido importancia a los temas de la conciencia y la experiencia humana, no han incorporado la experiencia de las mujeres. Por eso es interesante remarcar el giro producido en estas cuestiones gracias a las reflexiones emprendidas por filósofas y sociólogas en los últimos decenios.

Cabe indicar que en lo que afecta al concepto de *naturaleza* históricamente se ha producido un curioso desplazamiento. Ya desde los primeros pensadores griegos la vida se presentaba  como algo ligado a la Naturaleza, a la que se entendía a su vez como un gran organismo viviente en el que se insertan los diversos seres vivos, entre ellos los humanos. En los pensadores clásicos su característica era justamente el que tiene en sí misma el principio de su “movimiento”, o sea la capacidad para mantenerse, cambiar y reproducirse. Aristóteles la definió como “aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece, […] aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales […] y el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales” (*Metafísica,*libro V, 1014/5).

La ciencia moderna desplazó esa concepción y la sustituyó por un concepto de naturaleza como “materia prima” para el conocimiento y la actuación humana, de carácter preponderantemente masculino y dominador[[2]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn2). Así mientras que el conocer y actuar humano adquiría una marca de género masculino, la “naturaleza en cuanto que fuerza viva” se feminizaba. No sólo las mujeres formaríamos parte de ella en mayor medida que los varones por nuestra capacidad reproductiva, sino que, a la inversa, la propia naturaleza era, y sigue siendo, pensada bajo una figura femenina; es feminizada y dotada de atributos opuestos a los de la masculinidad. Y por eso mismo es presentada con los caracteres ambigüos atribuidos a “lo femenino”: poderosa pero desconcertante, impetuosa pero domeñable y siempre marcada por una desmesura irritante. Muchos de estos epítetos se usan al mismo tiempo para designar a las mujeres, a medio camino entre el temor, la fascinación y la ignorancia[[3]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn3).

En lo que sigue quería presentar esa extraña confusión en la obra de algunos destacados pensadores que podemos calificar como “vitalistas” para ver posteriormente  cómo abordan el tema algunas pensadoras feministas contemporáneas que intentan repensar el vivir anclándolo en el cuerpo de las mujeres y abriendo camino a una resimbolización de la figura de la madre. En especial voy a referirme a la obra de Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Luce Irigaray y Rosi Braidotti.

*El concepto de vida en Friedrich Nietzsche.*

Es habitual considerar que el tema de la vida es fundamental en la obra de este autor, tanto en lo que se refiere a su consideración como energía que anima todo lo viviente, como por la importancia concedida a la experiencia humana[[4]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn4).

En *Más allá del bien y del mal*, y en el marco de su diatriba contra los filósofos, dice el autor: “¿Queréis *vivir* `según la naturaleza´? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras! Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es fértil y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder – ¿cómo *podríais* vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir – ¿no es cabalmente un querer-ser distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer-ser-diferente? Y suponiendo que vuestro imperativo `vivir según la naturaleza´ signifique en el fondo lo mismo que `vivir según la vida´-¿cómo podríais *no* vivir así? ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser?” (parag. 9, p. 28,  ed. cast).

Siempre “vivimos según la naturaleza” puesto que somos una parte de ella y sin embargo la moral, animada por una pretendida  “voluntad de verdad”, pugna por imponer una mesura humana a la indiferencia, el derroche y la ausencia de medida de la naturaleza. La ley o razón humana establece una contraposición de modo que mientras que la naturaleza es desmedida, la razón se ocupa de medir, mientras que aquella es imprevisible, el conocimiento permite prever, mientras que es indiferente, los seres humanos seríamos capaces de evaluar y preferir.

Nietzsche parece proponer un vivir conforme a la naturaleza o, tal vez mejor, transformar ese vivir en un tipo especial de arte, pero para eso tiene que imprimir un fuerte giro a la propia concepción de la vida. Si ésta no sabe del placer y del dolor, si es “fuerza desmesurada” e indiferente a sus excesos, pero a la vez tenemos que rechazar los torpes intentos de la moral por ponerle diques dados los tristes efectos que provoca, no habrá otra salida que aprender a vivir con esa desmesura, que aprender a “decir sí” a lo que el vivir comporta; medirse con el dolor y la ineluctabilidad inherente a la vida será la clave de su lectura de lo “trágico”[[5]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn5).

A la fuerza de la vida Nietzsche la denomina “voluntad de poder” (parag.13, 34), expresión que podríamos traducir tal vez más exactamente como “fuerza o potencia  de afirmación”, puesto que el término “voluntad de poder” está lejos de cualquier carácter antropomórfico; “voluntad” no designa aquí el querer y la intencionalidad humanas de corte racional sino un complejo de sentimientos, pensamientos y afectos o estados psico-físicos de los seres vivos[[6]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn6). Puede leerse como “voluntad de potencia”, como acción y deseo pre-racional, siempre actuante en un complejo dinámico; como impulso de intensificar el vivir, de dar “libre curso” a su fuerza, que en Nietzsche está siempre marcada por la dominación sobre cualquier otra configuración  que se le enfrente o resista. La vida misma en tanto que “voluntad de poder”, comporta  “apropiación, ofensa, avasallamiento” (p. 222). Su campo de aplicación no es en absoluto armonioso y tranquilo, está sobrecargado de dolor, sufrimiento y muerte, y por eso aprender a afirmar la vida, implica una fuerte dosis de “crueldad”. En este punto encontramos ecos guerreros en la terminología nietzscheana que dan pábulo a sus interpretaciones más belicosas. Por ejemplo cuando dice: “Pues, ¡qué es la libertad! Tener voluntad de autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Volverse más indiferente a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. Estar dispuesto a sacrificar a la propia causa hombres, incluso uno mismo. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan con la guerra y la victoria, dominen a otros instintos, por ejemplo a los de la `felicidad´. El hombre que *ha llegado a ser libre*, y mucho más el *espíritu* que ha llegado a ser libre, pisotea la despreciable especie de bienestar, con el que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es un *guerrero*” (*El crepúsculo de los ídolos, Lo que los alemanes están perdiendo,*parag. 38, P. 114/5).

Aparte de las aporías del concepto de libertad y del elitismo aristocrático de la cita, vemos que en este contexto las consideraciones de Nietzsche adquieren una notable marca de género que se extiende a la cuestión de *la* naturaleza, de *la*verdad y, como no podía ser menos, de las mujeres en tanto que seres humanos a las que casi por definición está vetado medirse con la vida.

Nietzsche “feminiza” la verdad a la que hay que seducir y penetrar “como a una mujer” y prolonga la similitud entre naturaleza y mujer para criticar la, entonces incipiente, emancipación de las mujeres, a la que considera una “desfeminización” que corre paralela a la decadencia de la época: “Lo que en la mujer infunde respeto y, con bastante frecuencia, temor es su *naturaleza*, la cual es “más natural” que la del hombre, su elasticidad genuina y astuta, como de animal de presa, su garra de tigre bajo el guante, su ingenuidad en el egoísmo, su ineducabilidad y su interno salvajismo, el carácter inaprensible, amplio, errabundo, de sus apetitos y virtudes…Miedo y compasión: con estos sentimientos se ha enfrentado hasta ahora el varón a la mujer, siempre con un pie ya en la tragedia, la cual desgarra en la medida en que embelesa…” (*Más allá del bien y del mal,*parag. 239, p. 189).

Sin exagerar podríamos concluir que la mirada masculina sexista y misógina de Nietzsche acompaña una interpretación de la naturaleza, la verdad y lo femenino que acaba desembocando en una exaltación de valores viriles que aumentan la dicotomía entre ambos sexos/géneros y refuerza la lectura belicista de sus textos[[7]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn7).

*El diálogo con Nietzsche de la teórica feminista Luce Irigaray.*

Leer a Nietzsche desde una militancia feminista es cuando menos una empresa ardua e incómoda. A pesar de los reiterados esfuerzos por abstraer de nuestra condición de género y de entender que su lenguaje busca deliberadamente causar sorpresa y escandalizar a todos/as los/as bienpensantes, no dejan de incomodar sus reiteradas afirmaciones despectivas. Por eso resulta todavía más interesante, no sólo el modo en que Deleuze utiliza el texto nietzscheano para enfrentar la “desdualización” del pensamiento y abrir espacio a un pensar del devenir, como luego veremos, sino la lectura interpeladora de Luce Irigaray.

En su texto *Amante marina. De Friedrich Nietzsche,*publicado en 1980, la autora emprende un diálogo con el filósofo que intenta despojarnos de lo que la palabra masculina ha dicho sobre las mujeres. En el texto, escrito como una interpelación, señala que justamente eso es lo más difícil para la construcción de la subjetividad femenina: “Aquel espejo vuestro, en que me habíais convertido, lo he sumergido en las aguas del olvido – lo que vosotros llamáis la vida […]; ha sido necesario todavía desincrustar de mi carne vuestras insignias y los signos que me habíais grabado… Aquel fue el momento más penoso. Porque los habíais implantado tan profundamente en mí que casi no me quedaba nada de lo que partir para volver a la inocencia de mi vida. Casi nada para reencontrar mi devenir más allá de vuestros sufrimientos. Apenas un soplo, un hilo de aire y de sangre que decía: quiero vivir. ¿Por qué vivir tenía que ser siempre una desventura?, ¿por qué tendría que ser la prenda de vuestra miseria, la prueba de vuestra desgracia?” (p. 12/3). Plegarse al deseo masculino envenena el vivir de las mujeres.

Y prosigue: “dejadme ir” (p. 20).

Al  “irse”, el pensamiento feminista anclado en el cuerpo y en la experiencia del vivir por parte de las mujeres empieza a tejer un pensamiento de la diferencia y la pluralidad. De la diferencia porque la “diferencia de ser-mujer” funciona en el discurso dominante androcéntrico como una diferencia a recubrir, a desvalorizar culturalmente. Y eso dificulta para las mujeres la comprensión de nuestra situación en el mundo. Nos hace más difícil desenredar la trama de ocultaciones, mentiras y discriminaciones que recubre nuestra vida. Y de la pluralidad porque casi inmediatamente descubrimos la vacuidad del término “mujer” para designarnos, las profundas diferencias entre nosotras, la importancia de reconocernos como distintas y atravesadas por otros elementos diferenciales tales como la clase, el status, la raza, la orientación sexual,…y tantas otras. La historia de los movimientos feministas documenta hasta la saciedad ese constante vaivén de encuentros y conflictos que anima las luchas de las mujeres[[8]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn8).

Ya los primeros textos literarios y filosóficos escritos por mujeres desafían abiertamente la concepción tradicional sobre “lo femenino” aunque no se  ajusten tampoco a la específica descorporeización del pensamiento androcéntrico. En particular una reflexión “vitalista”, como en cierto modo es la de Irigaray, no puede prescindir de la importancia del “nacer” para las propias mujeres. La experiencia de “traer el mundo al mundo”, de hacer crecer un cuerpo nuevo en el cuerpo propio, es una experiencia que, aunque vivida de modos muy distintos por las diversas mujeres, puede y debe ser objeto de reflexión y de simbolización. La cultura androcéntrica la expulsa del mundo de la palabra, desvalorizándola. El pensamiento feminista, al menos el de Irigaray y algunas otras pensadoras, lo recupera como un elemento importante en la construcción de la subjetividad femenina que nos permite reencontrar aquel concepto antiguo de “vida” como potencia de generar. “Vida” sigue siendo la palabra para designar el proceso de recreación y mantenimiento del vivir que, sin embargo no se caracteriza por la dominación, por el avasallamiento de lo “otro”, sino por una especial combinación de elementos heterogéneos que permiten justamente el “dar y transmitir la vida”, el hacerla crecer tanto en la naturaleza como en la cultura.

A partir de ahí podemos empezar a pensar  en rebasar el concepto clásico de sujeto-hombre, abriéndonos a la experiencia de “compartir la vida” sin necesidad de apropiárnosla en exclusiva. Éste seguiría siendo el límite del pensar nietzscheano. Así sigue diciendo Irigaray: “que no puedas completar esa excavación, éste es hoy tu límite. Y que no puedas disfrutar de la felicidad ajena como si fuera una embriaguez mayor para ti, he aquí tu mal. Tomar parte en la vida del otro sin robarle su bien, es la línea de horizonte que te rehúsas a traspasar. Cerco que no quieres romper. Piel que no quieres perder.

¿Tu enfermedad no es acaso que pretendes digerirlo todo en tu estómago?, ¿no es veneno para tu cuerpo y pócima que produce espectros, y tu obligación de ser ventrílocuo, y vómito de nada celeste?

En ti hay algo del otro que deviene en nada – que resiste a ser absorbido. Hay algo que deviene muerte – la diferencia de los cuerpos que pretendes superar así” (p. 21).

Podríamos decir con Irigaray que el pensamiento feminista antes que dominar la vida prefiere compartirla, inaugurando un pensar parcial y situado para el cual el enraizamiento del pensar en el cuerpo y en la experiencia práctica va a ser una cuestión fundamental. La revalorización de la experiencia de vida de las mujeres y la atención especial prestada al tema del cuidado que ésta exige para mantenerse y reproducirse conecta, por otra parte, con las preocupaciones de movimientos de mujeres de otras latitudes que, a partir de su cultura, piensan de modo positivo la vinculación entre la  naturaleza, la vida y las mujeres, sirviéndose de ello para la crítica de la violencia patriarcal.

Me refiero en especial a los temas tratados por Vandana Shiva y la corriente eco-feminista. En ella se da una vinculación especial entre los análisis teóricos y los movimientos de mujeres campesinas que defienden los bosques, la tierra o las aguas como base de su subsistencia, por lo que se abre un nuevo materialismo inmanentista, para el que la naturaleza, como fuera para los antiguos pensadores griegos, ya no es “materia prima” sino sostén del vivir. Las luchas de las mujeres pobres, justamente por el lugar que ocupan en las redes de subsistencia, aportan una experiencia que desestabiliza los discursos dominantes y que da aliento a un movimiento político que busca, en palabras de Vandana Shiva, una “democracia de la Tierra que defienda la paz, la justicia y la sostenibilidad”[[9]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn9).

*Devenir-mujer.*

En la estela de filósofos como Nietzsche y Spinoza, el filósofo francés Gilles Deleuze cuestiona el pensar tradicional sobre el ser de las cosas para introducir el tema del *devenir.*Lo importante no es lo que las cosas son, ni siquiera cómo nos las representamos los seres humanos, sino cómo se transforman y se combinan, cómo “devienen”. Su modo de filosofar se compendia en la palabra *rizoma*: el pensar trabaja como un rizoma, conectando puntos, buscando simbiosis, extendiéndose en mil direcciones distintas, abriéndose camino y multiplicando las conexiones. El devenir, es decir el proceso incesante por el que todo cambia constantemente de modo inmanente, es una de las claves de su pensamiento.

Pues bien, de un modo tal vez algo extraño este filósofo hace del “devenir-mujer” la clave de los otros devenires, “devenir-intenso”, “devenir-animal”, “devenir imperceptible”. ¿Por qué otorga a ese devenir-mujer un lugar prioritario?, ¿qué tiene el devenir-mujer que lo haga umbral de los otros?

En el texto escrito con Felix Guattari, *Mil Mesetas* (1980), texto emblemático de los años 80, los autores nos dicen que el binarismo de los géneros es una de las formas primarias de cortar el devenir, de construir subjetividades “molares”[[10]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn10). En consecuencia “todos los devenires son moleculares” (p. 277) justamente porque desestructuran las unidades molares y hacen que sus elementos se combinen con otros, también resultado de la desestructuración de sus respectivas unidades. En el proceso de su conjunción esos procesos construyen flujos por los que pasan nuevas percepciones, sentimientos y afectos: “hay un devenir-mujer, un devenir-niño que no se parecen a la mujer o al niño como entidades molares bien distintas…Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto” (p. 277).

Obviamente “devenir-mujer” no puede significar transformarse en esa entidad molar, sino crear en nosotros/as “moléculas de feminidad”, romper esa dicotomía y dejar fluir aspectos o dimensiones, “moléculas” que han estado formando parte de eso que llamamos “mujer”.

Ahora bien, ¿por qué el devenir-mujer precede a los otros devenires, qué hay en él que justifique esta afirmación? Los autores responden: “el problema es en primer lugar el del cuerpo – el cuerpo que nos *roban* para fabricar organismos oponibles – Pues bien, a quien primero le roban ese cuerpo es a la joven: “no pongas esa postura”, “ya no eres una niña”, “no seas marimacho”, etc. A quien primero le roban su devenir para imponerle una historia o una prehistoria es a la joven. El turno del joven viene después, pues al ponerle la joven como ejemplo, al mostrarle la joven como objeto de su deseo, le fabrican a su vez un organismo opuesto, una historia dominante. La joven es la primera víctima, pero también debe servir de ejemplo y de trampa. Por eso inversamente la reconstrucción del cuerpo como Cuerpo sin órganos, el anorganismo del cuerpo es inseparable de un devenir-mujer o de la producción de una mujer molecular” (p. 278).

¿*Cuerpo sin órganos*? No olvidemos que el Cuerpo sin órganos, como nos dicen los mismos autores en otro capítulo del mismo libro, puede entenderse como el cuerpo inorgánico, como la naturaleza de la que formamos parte, cuya energía compartimos y con la que interactuamos especialmente en la experimentación. Hacerse un cuerpo sin órganos es una práctica, una experimentación, e incluso un límite de esa experimentación que nunca se consigue y que pasa por deshacer las organizaciones que imitan organismos y hacer pasar el deseo por ellos. Pero siempre de modo prudente, ya que una desorganización acelerada haría caer un estrato sobre otro y conllevaría un riesgo de muerte (muerte física, psíquica o simbólica). Se trata de experimentar el lado “material, energético” del cuerpo, lado que está bloqueado y debilitado en la organización “orgánica” del cuerpo, es decir del cuerpo funcionando como un organismo: “el Cuerpo sin Órganos es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plano de consistencia* propio del deseo” (p. 139).

Así pues se trata de hacer fluir un deseo que no tiene más lógica que la de mantenerse y agenciarse el máximo posible aumentando su consistencia y su intensidad, sin carencias, anudándose donde y como pueda. Esas uniones pueden ser “monstruosas” e inaugurar derivas fatales que des-estructuren hasta la muerte, razón por la cual siempre hay que conservar un punto de subjetivación: “deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un *agenciamiento*, circuitos, conjunciones, niveles, umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones medidas a la manera de un agrimensor…Hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante” (p. 165).

Esa cuestión tiene una enorme importancia política ya que permite pensar en prácticas políticas relativamente desinstitucionalizadas, experienciales, en las que se construya un “Cuerpo sin órganos”, es decir un encuentro virtuoso de subjetividades y códigos diversos y que, sin construir un organismo “molar”, pueda actualizar las energías transformadoras de las poblaciones.

*Una lectura feminista de Deleuze de la mano de Rosi Braidotti.*

Al hilo de estas nuevas reflexiones la importante teórica feminista Rosi Braidotti se distancia de una lectura que podríamos considerar “identitaria” de la subjetividad femenina (y masculina) para proponer en su lugar, en la línea de Irigaray y de Deleuze, el pensamiento de una nueva singularidad, del hacerse singular de cada uno/a a partir de sus propias experiencias y deseos, anclados en el cuerpo.

A la gran importancia dada a la distinción sexo/género en la tradición del feminismo angloamericano[[11]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn11), contrapone la mayor incidencia de la relación sexo/sexualidad como núcleo de la construcción de la subjetividad, tal como es pensada en el feminismo europeo de la diferencia sexual. Por más que esa corriente haya sido tildada erróneamente de esencialista, Braidotti insiste en denominarla “materialismo encarnado o inscrito” por la importancia concedida al cuerpo. Para ella el carácter sexuado del cuerpo asigna la identidad morfológica y social y prefigura la actividad erótica para los sujetos humanos sexuados y socializados según un modelo dicotómico, mientras que el género designa el conjunto de mecanismos de poder cultural, ideológico, …que refuerzan aquella distinción. Si lo define como “materialismo encarnado” es porque justamente la posición de sujeto se construye sobre la materialidad carnal y sexuada del cuerpo, cuya consideración reafirma el vínculo primario que liga el cuerpo de cada uno y de cada una con el cuerpo de la madre que  le dio la vida y a la que Irigaray denominaba *mater* (madre)*/*materia.

Un cuerpo dice Bradotti, “es un segmento de fuerzas que tiene cualidades, relaciones, velocidades y tasas de cambio específicas. El denominador común de todos los cuerpos es que son materia inteligente dotada con la capacidad de afectar y ser afectada, de entrar en relación. En términos temporales, un cuerpo es una porción de materia viva que perdura a través de la experimentación de las constantes modificaciones internas que suceden al encuentro con otros cuerpos y con otras fuerzas. En ambos casos, el elemento clave radica en la capacidad del sujeto encarnado para experimentar encuentros e interrelaciones”[[12]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn12).

Con eso el feminismo de Braidotti, al menos tal como lo entiendo y en cuya estela me sitúo, supone un giro profundo al vitalismo clásico. Como hemos visto éste se caracterizaba por acercar la naturaleza a la mujer y hacer de ambas un contrapunto al racionalismo masculino del pensar frente al vivir. Por el contrario ese “vitalismo feminista” no se presenta como contrario al pensar, sino como un pensar situado, que tiene en cuenta el sujeto de enunciación y las condiciones “experienciales” de sus enunciados.

Pero además el cuerpo no es presentado como un resto natural, como una superficie pasiva de inscripción de códigos culturales sino como una especie de interfaz activa bio-social, totalmente inmersa “en la industria química psicofarmacológica avanzada, en la biociencia y en los medios electrónicos”[[13]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn13). Nada más alejado de entender el cuerpo y la naturaleza por oposición a la cultura y el conocimiento, sino un intento valiente por situar la reflexión feminista en el  gozne entre estos dos ámbitos cuya separación impide visualizar las múltiples actividades de cuidado que el mantenimiento del cuerpo genera, al tiempo que invisibiliza la dimensión tecnológica del cuerpo socialmente construido en las sociedades contemporáneas. La sexualidad es uno de sus elementos constitutivos y la práctica de la sexualidad un proceso de enorme importancia en la configuración subjetiva, cuyo papel destaca el psicoanálisis al que se concede un lugar prioritario.

Estas posiciones se traducen en los textos de Braidotti en estímulos para una nueva política que trabaje con la experimentación. Dado que los sujetos humanos no somos entidades atómicas y preestablecidas sino cuerpos abiertos a la transformación por nuestra capacidad de afectar y ser afectados, la creación de vínculos aumenta, como ya veíamos en Deleuze, nuestra potencia común. El sentimiento de placer que esta experiencia nos provoca está en la base de una política gozosa que incrementa la intensidad. En la política feminista esto se traduce también en dar importancia simbólica a los vínculos con otras mujeres a las que se constituye en mediadoras, poniendo en cuestión la autoridad inapelable de la voz del Padre, como señala la propia autora en una clara referencia a Lacan.

Como no podía ser menos Braidotti refrenda su posicionamiento teórico con su propia experiencia vital. En una entrevista realizada por Rutvica Andrijasevich, a la pregunta sobre la importancia otorgada a la elección de objeto en detrimento del propio  movimiento del deseo, responde: “Tal vez mi propia experiencia es la única base sobre la que puedo sustentar mi opinión de porque no me satisface el énfasis que se pone en la elección de objeto. Mi experiencia de cómo devení lesbiana me habla de un desplazamiento de todo el imaginario erótico, al más profundo nivel de la atracción y la percepción del otro/a. Necesitaría hacer las cuentas fenomenológicamente con ello. Dado que un “otro/a” es un sujeto – es decir una red múltiple y dinámica de complejidades y no una identidad singular y simple – aprender a articular el “espacio entre nosotras” como un espacio de deseo, de intensidad y de comprensión es casi como aprender a hablar una nueva lengua. El deseo es una de las condiciones, pero también uno de los efectos de ese encuentro. No es sólo lo que se enciende en ti, sino también qué tipo de condiciones y de modos de presencia del otro captura en efecto  tu atención y colma la intensidad erótica. Desear a una mujer abría para mí las puertas de la percepción, pero eso no está relacionado solamente con la elección de objeto. Quiero decir que escoger un objeto “prohibido” era una precondición para romper los códigos y que, por consiguiente, tenía que construir o aprender códigos nuevos. Este es el momento de transformación: no hay nada implícitamente subversivo en querer a una mujer, o sea que esa experiencia para mi no significa que sólo me sienta atraída por mujeres, sino que soy atraída *de otra manera*, que las condiciones del deseo mutan y se transforman.

Las feministas han hablado abundantemente de este desplazamiento de las estructuras profundas del imaginario. […]La institucionalización del psicoanálisis freudiano lo ha vuelto conservador al enfatizar la importancia de la elección de objeto, unido a la manifestación de la pulsión. Esta visión a la antigua defiende una especie de termodinámica del deseo. Pero al poner mucho énfasis en los objetos de deseo socialmente aceptables o respetables por una parte y, por la otra, en la lógica entrópica de las pulsiones, no explica la geometría de las relaciones o el nivel molecular del deseo. Se trata de una visión muy limitada de la sexualidad”.

La materialidad del cuerpo y la importancia de la experimentación en las prácticas humanas, hace que la cuestión del deseo y la subjetividad deban tratarse de otra manera: “Para mi la sexualidad no está mediada lingüísticamente sino que se trata más bien de una práctica corpórea de experimentación que incluye relaciones múltiples y se afirma positivamente”, no se opone binariamente al poder, así como el vivir no se opone al pensar, sino que más bien, a partir de la cercanía de Deleuze y Guattari con el propio Foucault, el poder funciona como una red de captura de los muchos posibles y de unilateralización de ellos: “Los aspectos de negación o de confinación propios del poder operan, como Deleuze y Guattari sugieren, como una especie de reducción de múltiples potenciales de nuestros cuerpos y nuestros deseos a todos los niveles. El poder actualiza una especie de captura generalizada de nuestras intensidades y de nuestra perversidad polimorfa efectuando algo así como binarismo de género, el cual es, por otra parte, el componente mayor de aquella toma de posesión. El único camino para contrarrestar esa violenta desposesión es imaginar y poner en práctica vías alternativas de experimentar con nuestros cuerpos en relaciones múltiples con otros.  Sexualidad es un “work in progress”, es riesgo y exploración”[[14]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn14).

*Una nueva forma de política.*

La política se ha concebido tradicionalmente como el arte de gobernar a las poblaciones por parte de una élite, en el mejor de los casos elegida. La metáfora del auto-gobierno presupone que las propias poblaciones no pueden gobernarse a sí mismas sino que deben elegir a un pequeño grupo que les represente. Rousseau lo atribuye al alto número de los implicados y a la dificultad inherente a un sistema de gobierno democrático: “no puede imaginarse –dice en *El contrato social* – que el pueblo permanezca constantemente reunido para ocuparse de los asuntos públicos”; de ser posible ese tipo de gobierno al que llama *democracia*, sólo lo sería en “Estados muy pequeños en que el pueblo sea fácil de congregar y en el que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a todos los demás, […] en el que haya sencillez de costumbres, […] mucha igualdad, [...] y nada de lujos. [Y termina] Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”[[15]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn15). Considera pues más adecuado un gobierno representativo o *aristocracia electiva* que reserve la toma de decisiones a los representantes elegidos por cantones, departamentos o regiones.

Sin embargo los teóricos de la democracia pasan por alto que se crea así una fuerte asimetría en el ejercicio del poder: los elegidos *dicen* gobernar en nombre de sus electores, pero éstos no tienen ninguna posibilidad de intervenir en la marcha de los asuntos públicos a no ser en la escasa medida de la elección de aquéllos. Cuántas más normas o procedimientos restrictivos se incorporen al proceso, como por ej. listas cerradas, exigencia de avales para presentarse a las elecciones, negación del voto a parte de la población por razones de status, de género, de raza, de residencia, …u otras, todo ello aumentará la asimetría entre gobernantes y gobernados. Combinada con otras diferencias y discriminaciones imperantes entre la población, y asegurado el control del poder por el mantenimiento en él de esa élite durante periodos largos configurará una “democracia elitista” en la que sólo una pequeña parte accede al gobierno de todos los demás.

En este marco los actores políticos reconocidos son los agentes institucionales, especialmente los partidos políticos. Eso afecta a los movimientos sociales, puesto que según la concepción clásica éstos sólo pueden poner de manifiesto los problemas que afectan a la sociedad pero son impotentes para gestionarlos; para ello hay que plantearlos al nivel político correspondiente. Podríamos decir que una vez revelados por la acción de estos movimientos, dichos problemas deben ser retomados por los agentes políticos y trasladados a la sede correspondiente o sea el Parlamento y sus comisiones. Las organizaciones políticas hacen de vehículos de transmisión entre los movimientos sociales y sus demandas, siendo la esfera política, la única capaz de tomar decisiones vinculantes. En su caso, si estos temas son recogidos por el partido gobernante podrán ser objeto de una acción de gobierno que implemente las normas o procedimientos correspondientes. Razón por la cual muchos movimientos desarrollan grupos de *lobby* para presionar a los políticos. Un caso paradigmático es el surgimiento en los movimientos feministas de grupos de mujeres que actúan como *lobby*en el marco de los partidos políticos o de organizaciones globales.

La acción política se ejerce pues en dos pasos: la sociedad se concibe como una base relativamente amorfa, segmentada en bloques ideológicos y de intereses que son representados por los Partidos. A ella se superpone la esfera política que es concebida idealmente como carente de ideología y de intereses propios puesto que debe gobernar para toda la población, cosa que sólo puede hacer en la medida en que cada grupo sea capaz de prescindir de sus propios rasgos característicos llegando a acuerdos con los Partidos contrarios, los cuales deben estar también dispuestos a ceder. Se impone con ello una política de pactos “en bien de todos” que se basa en la concepción de una sociedad civil de particulares enfrentados, opuesta a una esfera política en la que priman los acuerdos.

Ahora bien, las sociedades contemporáneas aún siendo extremadamente diferenciadas, están desarrollando en los nuevos movimientos sociales prácticas de encuentro y de entendimiento directo entre diferentes que no precisa de su reconciliación artificial en la esfera política. Los antagonismos se encuentran en otra parte e incluso pueden llegar a enfrentar la esfera política-representativa, en su carácter elitista-capitalista de gobierno, a las poblaciones que han sido reducidas a la obediencia debida. Cuando en el movimiento español 15M se grita a pleno pulmón que “no nos representan” se está dando expresión a esa grieta que rompe el edificio político institucional: la capa gobernante no garantiza el auto-gobierno pues la asimetría que lo caracteriza inclina la balanza reforzando otras asimetrías, ampliando y extendiendo la dominación que caracteriza el capitalismo global. Los gobiernos democráticos en esas cadenas de poder global tienden a garantizar, antes que otra cosa, la obediencia de sus representados ante las constricciones económicas existentes, disminuyendo velozmente su capacidad de incidencia en beneficio de estos últimos.

La emergencia del vivir como ámbito de regulación, tan certeramente señalada en los análisis foucaultianos de la biopolítica y la nueva concepción de la naturaleza, antes indicada,  se unen a esta crítica de las formas tradicionales de gobernar, contribuyendo a demoler la imagen tradicional de la sociedad civil burguesa y haciendo surgir en su lugar la idea de una comunidad humana cuyo interés común es justamente el proteger el vivir de la población de un poder depredador, ejercido sobre ella por aquellos que dicen gobernar en su nombre pero que son incapaces de protegerla y cuidarla.

Así, con la relevancia dada al principio de la “cuidadanía”[[16]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftn16), los movimientos feministas han sido de los primeros en poner de relieve que el activismo político incorpora todas esas dimensiones, que interpela imaginarios asentados en la identidad “molar” de los sujetos y cuestiona principios naturalizados de discriminación. En toda su amplia variedad, han alterado el modo clásico de concebir la política, politizando las cuestiones ligadas a los modos de vida e implosionando el arte tradicional de gobierno que tenía en la sumisión de las mujeres al orden impuesto uno de sus pilares fundamentales. Por eso la biopolítica contemporánea, en la medida en que coloca el vivir de las poblaciones en el centro de sus preocupaciones, no puede prescindir del feminismo y, a la inversa, cualquier proyecto de transformación social tiene que contar con él.

\* Universidad Complutense de Madrid.

*Bibliografía*

ARISTÓTELES, *Metafísica,*edición y traducción de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1998, 2ª.

BRAIDOTTI, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004.

——————–, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 2005.

——————–, “Geometries of Passion. A Conversation with Rosi Braidotti”, por Rutvica Andrijasevic, en *New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, eds. M. Grzinic and R. Reitsamer, Löcker V., 2007.

BUTLER, J., *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2007.

CHOMSKY, N., FOUCAULT, M., *La naturaleza humana: Justicia versus poder,*Buenos Aires, Katz ed., 2006.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil Mesetas,*Valencia, Pre-textos, 1997, 3ª.

FERRARIS, M., *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid, Akal, 2000.

FOX KELLER, E., *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1991.

GALCERAN, M., *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30,*Hondarribia, Hiru, 2004.

———————, *Deseo[y]libertad,* Madrid, Traficantes de sueños, 2009.

HEIDEGGER, M., *Nietzsche,*Barcelona, Destino, 2000, 2 vol.

IRIGARAY, L., *Amante marine. De Friedrich Nietzsche,* Paris, Les éditions du Minuit, 1980.

—————–, *Speculum, de l´autre femme,*Paris, Minuit, 1974 (hay trad. cast. Madrid, Akal, 2007).

MERCHANT, C., *The Death of Nature,*New York, Harper and Row, 1980.

MIES, M. y SHIVA, V., *Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 1997.

NIETZSCHE, F,  *Jenseits von Gut und Böse, Sämtliche Werke*, ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, vol. 5 (Trad. cast.*Mas allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1995, 15ª).

——————-,*Götzen-Dämmerung, Sämtliche Werke,*vol. 6 (Trad. cast. *El crepúsculo de los ídolos,*Madrid, Alianza, 1984, 8ª).

ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1986, 3ª reimp

SHIVA, V., *Manifiesto por una democracia de la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2006.

————-, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, horas y HORAS, 1995.

TUBERT, S., *Del sexo al género*, Valencia, Cátedra, 2003.

Varias autoras, *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004 (Contiene artículos de b. hooks, A. Brah, Chela Sandoval y otras).

—————–, *Estudios postcoloniales*, Madrid, Traficantes de sueños, 2008 (Contiene artículos de G.Ch. Spivak, Ch. Talpade Mohanty, D. Chakrabarty, A. Mbembe y otros).

WITTIG, M., *Le corps lesbien,*Paris, ed. Minuit, 1973 ( trad. cast. Valencia, Pre-Textos, 1977).

[[1]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) M. Foucault denomina “conceptos periféricos” aquellos que funcionan como *indicadores epistemológicos* de las prácticas científicas, delimitándolas y clasificándolas, pero que carecen de un objeto propio, 2006, 14.

[[2]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Diversos trabajos han incidido en esta cuestión en los últimos decenios. V. entre otros el clásico de C. Merchant, *The Death of Nature,* New York, Harper and Row, 1980 y Fox Keller, E., *Reflexiones sobre género y ciencia,*Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1991.

[[3]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Al inicio de *Speculum* L.Irigaray indica con sorna como el propio Freud en sus textos sobre la feminidad pone de relieve su ignorancia en lo que a la condición femenina se refiere abundando en el tópico del “eterno femenino” (Madrid, Akal, 2007, p.7).

[[4]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Entre los estudiosos de Nietzsche hay discusión sobre la influencia que las lecturas de ciencias naturales tuvieron en su filosofía. Para algunos éstas fueron muy importantes y se traslucen en la concepción de la vida como energía material biológica, mientras que para otros su pensamiento es de carácter básicamente  cultural-antropológico, pues lo importante es el valor concedido al vivir y no su carácter material. V. al respecto Ferraris, M., *Nietzsche y el nihilismo,* Madrid, Akal, 2000.

[[5]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) “La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico, que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestros pesimistas” (*El crepúsculo de los ídolos, Lo que debo a los antiguos*, parag. 5, 135).

[[6]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) El término “afecto” (del latín *affectus*) es usado en el sentido de “estado de un cuerpo que recibe la afección de otro” especialmente en tanto que ésa aumenta o disminuye su  capacidad de obrar. Se trata pues de que los seres vivos son afectados por otros y como consecuencia se intensifica o se debilita su capacidad para vivir.

[[7]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Como sabemos la lectura en los medios nacionalsocialistas de los textos de Nietzsche privilegian el carácter bélico y destructivo de la afirmación del vivir, entendiendo la “voluntad de poder” en clave antropológica y haciéndose eco de la crítica de la decadencia europea. Heidegger introduce en este marco su propia lectura reforzando el carácter ontológico-metafísico de la filosofía nietzscheana a la que interpreta como un discurso sobre la capacidad de mando y la necesidad de obediencia. Para él la “voluntad de poder” no tiene carácter de fuerza o impulso, sino de mandato: “A pesar de ello si la palabra [voluntad] ha de ser algo más que un mero sonido, Nietzsche tendrá que decir en qué sentido hay que pensar lo que se nombra con la palabra “voluntad”. Y efectivamente lo dice: voluntad es orden (XIII, n.638 y ss). En el ordenar decide la convicción más íntima de la superioridad. De acuerdo con ello Nietzsche comprende el ordenar como el temple de ánimo fundamental de ser superior, y ser superior no sólo respecto de otros, los que obedecen, sino también y sobre todo, respecto de sí mismo” (*Nietzsche*, I, p. 521*)*. V. Galceran, M., *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30,*Hondarribia, ed. Hiru, 2004, pp. 227 y ss.

[[8]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Sobre este tema son particularmente interesantes tanto las aportaciones de las feministas lesbianas de los años 70 como de las feministas negras y de color con su crítica del feminismo “blanco” y occidental dominante, v. al respecto Wittig, M., *Le corps lesbien,*Paris, ed. Minuit, 1973 ( trad. cast. Valencia, Pre-Textos, 1977), *Otras inapropiables,*Madrid, Traficantes de sueños, 2004, *Estudios postcoloniales,*Madrid, Traficantes de sueños, 2008.

[[9]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Shiva, V., *Manifiesto por una democracia de la Tierra,*Barcelona, Paidós, 2006, p. 9. Shiva, V., *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo,*Madrid, horas y HORAS, 1995, Mies, M. y Shiva, V., *Ecofeminismo,* Barcelona, Icaria, 1997.

[[10]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) La diferencia entre “molar” y “molecular” es clave en estos textos. Por “molar” entenderíamos la dimensión de una conducta en que  se privilegia la continuidad sobre el momento y la organicidad del conjunto sobre las partes, mientras que lo “molecular” privilegia la contingencia, el encuentro y la interacción de los elementos sobre la unidad del conjunto. Los trabajos de biología molecular que se difundieron en la segunda mitad del siglo pasado con su crítica del “organismo” podrían estar, en cierto modo, en la base de esta distinción.

[[11]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) En los últimos años la distinción sexo/género, que fue clave en el feminismo *mainstream* durante los 80/90, ha empezado a ser puesta en cuestión entre otras por J. Butler y su teoría de la performatividad. V. *El género en disputa,*Barcelona, Paidós, 2007. V. al respecto, Tubert, S., *Del sexo al género,* Valencia, Cátedra, 2003.

[[12]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Braidotti, R, *Metamorfosis*, Madrid, Akal, 2005, p. 127.

[[13]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Braidotti, R., *Idem,* p. 34.

[[14]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) “Geometries of Passion. A Conversation with Rosi Braidotti”, por Rutvica Andrijasevic, en *New Feminism. Worlds of Feminism, Queer and Networking Conditions*, eds. M. Grzinic and R. Reitsamer, Löcker V., 2007.

[[15]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) Rousseau, J.J., *El contrato social,* Madrid, Alianza, 1986, 3ª reimp., p. 73.

[[16]](http://www.uninomade.org/vitalismo-materialismo-y-feminismo/print#_ftnref) “Cuidadanía” es un neologismo formado por una conjunción de las palabras “ciudadanía” y “cuidado” que pone el acento en la importancia dada en el pensamiento y la militancia feminista a las tareas de cuidado de la vida y de las personas para toda sociedad. En este sentido incorpora una fuerte veta anti-capitalista dado el carácter depredador de este sistema.

Esperimenti di autoriforma

  15 / 11 / 2011

di LEONARDA ZANNINI (Bartleby)

La calma di uno sguardo su quel che l’Onda è stata, i sentieri che ha aperto e le sfide che questa esperienza di scoperta della politica hanno inaugurato sono i temi centrali attorno ai quali provare a scrivere, a partire da un luogo e da un percorso determinato. Bologna, l’Onda, Bartleby.

Riavvolgiamo il nastro quindi, nella consapevolezza che fare i conti con la propria esperienza costringe sempre a pensare che l’esercizio di inventare se stessi non possa mai essere separato dalle sfide nuove che ci troviamo davanti.

Perché l’ autoriforma come processo costituente?

Le inchieste che negli ultimi anni abbiamo portato avanti ci restituiscono un dato evidente:

la percezione piena di una dissimetria tra la volontà di sapere diffusa tra le figure che abitano

l’ università e la miseria dell’offerta formativa pubblica. Schematicamente possiamo dire che oggi la riqualificazione delle pratiche di sapere non può che passare attraverso gli esperimenti di autoriforma e di ricerca indipendente, e che, al rovescio, le riforme che negli ultimi quindici anni hanno provato a riplasmare dall’alto l’ esperienza formativa non solo sono fallite- incapaci di realizzare gli obiettivi che si erano poste- ma che questo fallimento ha preso in ostaggio l’ università pubblica. Tre “attenzioni” infatti possono provare a definire “il lavoro” dell’università pubblica italiana: la riproduzione di rapporti di potere feudali nella sua logica di funzionamento e di spartizione delle risorse, la dequalificazione dei saperi, il declassamento delle condizioni materiali della forza lavoro.

Ma approfondiamo in questa sede il secondo di questi aspetti

Le esperienze di inchiesta ci hanno indicato le tracce di resistenza che negli ultimi anni hanno attraversato l’ università del Bologna process: il rifiuto del disciplinamento dei tempi di studio, l’ assenteismo ai corsi, i tentativi di concordare con i docenti i testi dei programmi d’ esame. E ancora la richiesta di maggiore libertà nella scelta di corsi ed esami, l’ insofferenza nei confronti delle classiche lezioni frontali e di quei processi di parcellizzazione del sapere che limitano le possibilità di discussione e di approfondimento critico.

Si tratta di micro-resistenze, di un tessuto vivo che indica chiaramente che il desiderio di autonomia, di mobilità e di autodeterminazione eccede di continuo le gabbie della misurazione del sapere, che il desiderio di conoscere va ben al di là dell’ offerta formativa statale.

L’Onda è stato un momento di precipitazione collettiva, di emersione di tutte queste istanze. La consistenza politica dell’Onda passa anche da questa peculiarità: questo movimento ha saputo leggere il rapporto tra produzione di saperi e produzione di soggettività. E ha fatto del conflitto sui saperi un campo di battaglia. Come ha saputo leggere il rapporto tra produzione di conoscenza e critica dell’economia politica dei saperi. E non a caso ha visto nell’istanza del reddito garantito un punto strategico per creare connessioni, alleanze, punti di contatto con altre figure della produzione metropolitana nel tempo della crisi.

Ecco perché pensiamo che il nodo di una nuova istituzionalità, definibile solo a partire dalle intensità costituenti del processo di autoriforma, debba essere pensato e agito a partire da queste eccedenze, nella costruzione di nuove potenze cooperanti in grado di implementare, di rafforzare in forma organizzata questo desiderio di espressione. E ovviamente in grado di rideterminare un rapporto di forza, di affermare nuove norme dentro i dipartimenti.

Risulta evidente che a questo punto il problema della decisione collettiva, il nodo del potere, ci costringe a pensare a nuove modalità di sabotaggio della governance universitaria. Il problema è semplice: con quali armi riusciamo a imporre che sempre più crediti formativi vengano autogestiti dagli studenti, che i seminari di autoformazione non solo vengano riconosciuti ma siano in grado di essere finanziati, come gli esperimenti di ricerca indipendente riescono a procurarsi i fondi necessari ?

E ancora, nel momento in cui la retorica meritocratica-  oltre a mascherare la dismissione dell’università statale- proverà a investire una riforma della governance, come sapremo sfidarla sul terreno della valutazione della didattica e della ricerca. Tema per altro intrecciato a doppio filo con la distribuzione differenziale dei fondi pubblici.

Cioè come a partire dalle pratiche di autoriforma metteremo al centro dei dispositivi di valutazione la mobilità del sapere, la ricerca indipendente, la ricchezza dell’autogestione e dalla cooperazione autonoma.

Queste sono le sfide che ci troveremo presto ad affrontare. Punti di passaggio decisivi verso la costruzione di  nuove istituzioni  autonome.

Ultimo punto: la  continuità organizzativa- che è sempre  una sfida che ci parla fino in fondo di una alternativa di società- ecco, soprattutto di questo ci interessa parlare, perché su questo l’ Onda è stata per noi un grande laboratorio di con ricerca. A partire da un dato di fatto: l’ autoriforma non è   stata solo il programma  politico dell’Onda, è stata la sua modalità concreta di organizzazione.

Arriva il momento di chiedersi come dare nuova linfa vitale ai processi di autoriforma quando le piazze sono vuote, come costringere la governance universitaria a cedere spazi di autonomia quando il movimento non invade le strade e non occupa le università?

Partiamo dalla nostra esperienza. A Bologna l’Onda non è scomparsa da un giorno all’altro senza lasciare traccia ma si sono sedimentati percorsi autonomi di ricerca nelle facoltà ed è nato Bartleby: un laboratorio artistico e politico indipendente. Uno spazio concesso dall’università dopo tre occupazioni, una vittoria dell’Onda. Da qui, da questo spazio fisico e da questo laboratorio di conricerca vogliamo ripartire. Se da un lato i percorsi di autoformazione continuano nelle facoltà, dall’altro pensiamo che la sfida alla governance vada posta a più livelli. Pratiche di condivisione dei saperi sottratti ai meccanismi feudali, ma anche liberazione delle forze vive dei dipartimenti e delle facoltà. Ci immaginiamo Bartleby come luogo di raccordo, come spazio di liberazione e di incontro non solo di studenti, ma anche ricercatori e docenti che in quest’esperienza possono trovare lo stimolo per evadere dalle gabbie disciplinari, dalle burocrazie asfissianti, dai vincoli baronali che quotidianamente organizzano lo sfruttamento nel nostro ateneo. Bartleby come università autonoma  inserita nella metropoli, come luogo propulsivo di linee di ricerca indipendenti, come officina d’inchiesta e di proposta politica e culturale.

E ancora: Bartleby come centro propulsore di un’autoriforma che sappia eccedere i confini dell’università, che sappia potenziare quei meccanismi d’incontro nati durante il movimento dell’Onda. Basti un esempio: l’incontro con i musicisti del conservatorio e del teatro comunale. Due istituzioni che al pari dell’università subiscono i tagli al Fus di questo governo, l’Onda come momento d’incontro con realtà vive della città di Bologna ma mai entrate in contatto. Da questi incontri, dalle serate di “Inondarti” costruite nelle facoltà, a un progetto strutturato: musicisti del conservatorio e del teatro comunale che riflettono su cosa significhi fare musica a Bologna, sulle condizioni di vita degli artisti e degli studenti. Nasce l’associazione-ensemble “Concordanze” che porta la musica classica fuori dai luoghi consueti di esecuzione, nelle carceri, nelle scuole, nelle facoltà, nei CIE. Non solo una riflessione sulla propria arte ma sulla condizione dell’artista nel nostro Paese.

A partire da qui, con altri artisti della città nasce l’idea di un laboratorio che si interroghi sulle condizioni di possibilità di una produzione indipendente che non si isoli nella marginalità ma sappia creare percorsi di produzione  e distribuzione totalmente autonomi. Il tema del reddito diviene centrale, non solo soldi e crediti ai percorsi di autoformazione ma reddito garantito per gli artisti e per percorsi di ricerca autonomi.

Artisti e studenti, figure dallo statuto ibrido sottoposte allo stesso regime di sfruttamento. Chi decide chi è un artista e quanto vale la sua opera? Chi decide e in base a quali criteri quali sono gli studenti meritevoli? Da un lato o dall’altro la questione centrale diventa oggi quella della valutazione. Aggredire alla radice un sistema di valutazione calato dall’alto, metterlo in crisi, ridefinire in autonomia lo statuto dell’arte così come della ricerca indipendente. Imporre alla governance un sapere di qualità che nasce e prende forza solo dalla cooperazione e dalla trasmissione libera del sapere, in campo artistico così come nelle università: questa la sfida che ci sembra di poter raccogliere e di condividere. Una sfida che parla di contaminazione, di sperimentazione e che ci impone la creazione di nuovi linguaggi e nuove pratiche.

Biopolitiche della riproduzione ed etiche nomadi

  15 / 11 / 2011

di GRAZIELLA DURANTE

1. **1.     Biotecnologie e femminismo.**

La nostra epoca – segnata dalla profonda convergenza tra le tecnologie dell’informazione e della comunicazione con l’ingegneria genetica e le biotecnologie – si presenta aperta all’impatto potenzialmente innovativo sul piano sociale, politico ed etico delle diverse applicazioni delle nuove scoperte bioscientifiche sulla vita stessa. Potremmo dire che se la tecnoscienza rappresenta la vera anima della lunga storia della globalizzazione, lo è nella misura in cui la si consideri come il racconto di un viaggio di ‘circolazioni socioeconomiche’ distribuite in maniera radicalmente eterogenea e articolate  secondo dinamiche connessioni rizomatiche. La cartografia del mondo contemporaneo si darà, allora, come una rete globale in continua riconfigurazione, cangiante e stratificata. Oggetto ed effetto di tale movimento, del processo instabile di produzione-riproduzione di verità e poteri che emerge dall’intreccio tra scienze della vita, scienze fisiche e scienze dell’informazione e della comunicazione, è il corpo, l’organismo vivente, colto nelle sue componenti cellulari, nella base genetica e molecolare della vita.

Le illimitate possibilità espresse nell’ingeneria genetica – per cui ogni cosa, persona, informazione è definibile in termini di smontaggio e rimontaggio – ne fanno un’arte combinatoria sempre più precisa e complessa che produce una vera e propria esplosione, politica ed euristica insieme, del corpo materico e biologico. Le nuove tecniche di riproduzione rivelano non solo la completa trasparenza dell’organismo vivente, ma erodono – come evidenzia Haraway[[1]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn1) – le  stesse frontiere tra l’organico e l’inorganico, operando un saldo ‘accoppiamento’ tra macchina e uomo. Segno, testo e materia. Il corpo non è più un dato biologico, espressione dell’unicità originaria, nè il segno distintivo dell’identità individuale. Esso esprime, invece, il paradosso dell’intreccio tra immanenza e virtualità tipica della nostra epoca postmoderna. Il riduzionismo informazionale ha scorto nelle nuove possibilità aperte dall’ibridazione biotecnologica i segni di un postumano disincarnato – dai tratti spesso apologetici e inquietanti – in cui il potere assoluto dell’informazione ha la meglio sul suo supporto materiale. Il corpo codificato si tramuta, se inquadrato da questa angolazione, e sotto la pressione dell’enfasi cibernetica – in un arbitrario supporto su cui inscrivere i flussi di bit che ne descrivono la struttura. Un residuo, a volte addirittura ingombrante, di un’umanità primitiva, colta prima e fuori del dominio del*software*. Tuttavia l’eccessiva euforia della ‘svolta linguistica’ postmoderna che accentua il carattere testuale del corpo è controbilanciata, come vedremo,  dal ritorno della sua fisicità e materialità.

La genomica e, in generale, i nuovi saperi biomedici, sono ormai da anni al centro di un ampio dibattito filosofico, politico, giuridico ed economico che ha chiamato ad esprimersi laici e cattolici ma che spesso è rimasto confinato all’interno degli stretti perimetri della filosofia morale, o di analisi normative che mirano a difendere l’inviolabilità della natura umana dinanzi agli sconfinamenti e agli abusi delle diverse pratiche biotecnologiche sul materiale genetico degli esseri umani[[2]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn2). Questo dibattito e il carattere morale e normativo in cui è articolato investe anche il terreno  del pensiero femminista in cui il femminile materno, il ruolo e il carattere della riproduzione diventa il fulcro attorno a cui ruota la ridefinzione del dinenire-donna.. Il più radicale e ‘spassionato sconcerto’ dinanzi alle tecniche e ai saperi biomedici è stato espresso dalla storica del corpo Barbara Duden[[3]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn3)[[4]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn4) che denuncia l’intensiva decorporeizzazione prodotta dalle nuove tecniche diagnostiche di visualizzazione e monitoraggio del corpo femminile inscritto nello scenario ottico politico della nuova razionalità scientifica e dalla progressiva artificializzazione della maternità. Il corpo della donna diventa il luogo pubblico per eccellenza, mentre la vita e la morte prenatale si spostano sul piano delle competenze burocratiche. Nella stessa direzione muove l’analisi di Gena Corea che evidenzia il potenziale di sfruttamento e di alienazione insito negli eccessi del potere tecnologico. La macchina della nascita così come si configura all’interno del nuovo connubio tra tecnica e biologia, il liberismo riproduttivo strettamente connesso ad un minaccioso liberalismo sessuale, rappresenterebbero una vera e propria tecno-rapina[[5]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn5) a discapito del corpo femminile, del suo specifico potere riproduttivo e, quindi, il completo compimento dell’assoggettamento della donna al dominio maschile. Sul terreno del pensiero della differenza -  ma senza entrare nel merito della complessa articolazione che questa definizione tenta di ridurre, a cominciare dall’incongrua sovrapposizione tra le esperienze europee e quelle americane – si è invece evidenziato l’importanza del ‘materno’ come luogo materiale e simbolico della specificità della soggettività e del desiderio femminile[[6]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn6). In generale è possibile trovare nella valutazione e nel significato assegnato alla tradizione illuminista – al grande disegno razionalista che ha dominato e determinato il pensiero storico, sociale e tecnologico della modernità – il punto di spartiacque all’interno del dibattito femminista sulle tecnologie riproduttive,  rispetto a cui è possibile tracciare alcune seppur sommarie distinzioni della galassia femminista[[7]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn7).

Alcune delle posizioni del femminismo più radicalmente critiche rispetto alle tecnologie hanno portato in primo piano e sollecitato reazionarie campagne neoconservatrici sui diritti del feto e dell’embrione che hanno spesso minacciato diritti faticosamente acquisiti come l’aborto. D’altra parte l’acritico atteggiamento di incondizionata alleanza con le nuove pratiche riproduttive trasformate in efficaci strumenti capaci di agevolare l’autodeterminazione femminile, rappresenta l’altra sponda di uno sterile irrigidimento del problema in un discorso a favore o contro la tecnica condotta in nome di un’altrettanto inutile difesa dell’idea di ‘natura umana’. Così articolate e arroccate su opposti ma similari fondamentalismi, queste analisi non riescono a coglier la portata del collasso delle categorie classiche della filosofia, dell’etica e della politica, della loro consueta lettura dialettica (natura-cultura, umano/non-umano, soggetto-oggetto), che hanno connotato la modernità e, dunque, non possono in alcun modo gettare nuova luce sulla complessa e contraddittoria epoca ‘biotech’. Anche nel contesto radicalmente complicato dai dispositivi biopolitici e bioeconomici, sembra che l’oscillazione endemica del femminismo – il suo articolarsi in modo oppositivo tra riduzionismo biologico teso a reinventare un ordine naturale del femminile e del materno e una piena inscrizione nelle logiche di mercato che le nuove tecniche riproduttive potenziano in modo esponenziale – non riesca a produrre punti di vista strategici sulla tendenza genetico-centrica quale cifra dell’effettività culturale della postmodernità.

Tuttavia sono molti i passi laterali che prendono le distanze dalla rigida sterilità di questo schema che abbiamo solo accennato nelle sue posizioni di fondo[[8]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn8). Nel breve spazio di questo intervento prenderemo in analisi alcuni punti cruciali dei contributi, affini ma non similari, di Donna Haraway e delle cyborg culture e delle analisi del pensiero nomade di Rosi Braidotti. Entrambe partono dal rifiuto dell’individualismo liberale e dell’universalismo morale e da radicali critiche epistemologiche al dominio dell’informazione, pur senza cedere in modo inerziale al nichilismo postmoderno e al relativismo etico. All’apoliticità come destino inaggirabile delle nostre società postindustriali e postmetafisiche. Entrambe si inseriscono in una linea che a partire dalle analisi di Foucault e da un terreno materialista compie significativi e produttivi spostamenti rivolti al pensiero dell’immanenza deleuziano[[9]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn9), ai processi del divenire della soggettività e ad etiche post-strutturaliste, indicandoci nuove traettorie per la costruzione di una diversa ontologia politica.

**2. Il corpo femminile tra virtualità e immanenza.**

L’incrocio, problematico e irrisolto, del macchinino e del vivente e, in ultima analisi, del rapporto tra politica e vita inscritto nel quadro dell’attuale capitalismo avanzato che ne riconfigura completamente la connotazione di senso anche rispetto all’approccio biopolitico foucaultiano è esattamente la ‘prima mossa’ del pensiero cyborg. La particolare combinazione dei due termini, vita e politica, è radicalmente riletta alla luce dell’attuale epoca post-moderna che codifica la vita e produce permanenti ibridazioni tra territori che oltrepassano il semplice rapporto analogico.

Con estrema chiarezza Haraway annuncia nelle prime pagine di *Manifesto cyborg*: “È il momento di scrivere “La morte della clinica”. I metodi clinici richiederebbero corpi e lavoro, mentre noi abbiamo testi e superfici”[[10]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn10). Pur muovendo dalle analisi foucaultiane sul biopotere come dispositivo politico ed epistemologico segnato da un indistricabile doppio movimento (politica *sulla* vita e *della* vita) e dalla centralità del corpo nelle tecniche di presa e costruzione dei regimi di sapere-potere, le analisi delle tecniche postmoderne di individuazione spingono Haraway a guardare oltre le pratiche di normalizzazione e medicalizzazione indicate da Foucault[[11]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn11).

Lo snodo che permette il passaggio ad un altro paradigma interpretativo è precisamente il modo in cui è pensato il corpo come oggetto privilegiato del biopotere, il regime spazio-temporale entro cui si snodano i diversi processi costitutivi dell’organismo vivente e, quindi, la relazione stessa tra tecnica e corpo, politica e vita. Per certi versi – come evidenzia Esposito – il corpo, nell’analisi di Foucault, “conserva una caratterizzazione unitaria” ed è posto in relazione ancora analogica con la tecnica[[12]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn12). Sul piano ontologico, esso è ciò che viene *prima*, che fornisce, in un certo senso, il supporto e il piano entro cui si inscrivono i vari esercizi e interventi tecnologici. In altri termini, biologia e tecnica non si fondono in una miscela che sconnette radicalmente i confini tra ciò che è organico e inorganico, animale e umano. Il corpo foucaultiano, come quello che emerge dalle analisi di Canguilhem[[13]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn13) di cui Haraway fu allieva, è sì l’entità bioculturale per eccellenza, la soglia e il laccio di una duplice connotazione – la trascendenza della soggettività, il piano in cui si inscrive la costruzione dell’identità e la materia empirica dell’organismo vivente – sottoposta a diverse forme di verità e di saperi – dall’anatomia clinica alla psicoanalisi alle bioscienze – ma a mutare è il senso e il modo, la ‘superficie profonda’, di tale apertura.

Le nuove tecnologie bioniche, l’elettronica, l’informatica, l’ingegneria dell’informazione costruiscono corpi codificati, testi ‘organici’ e semiotici mutanti, esposti in modo sostanziale all’instabilità di una permanente modificazione. “Avere un corpo è protesi significante”[[14]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn14) – scrive Haraway – a voler indicare che il nuovo sembionte, non più l*’homo tecnologicus* ma il *cyborg*, generato dallo sconfinamento di tecnologia e corpi, dalle loro continue trasposizioni, possiede capacità cognitive e percettive radicalmente inedite e impreviste. I corpi  cyborg, dunque, sono corpi tecnicamente mediati che riflettono a pieno l’intreccio tra virtualità e immanenza, che rompono con le narrazioni del soggetto unitario e si impongono come processi di soggettività incarnate, instabili e dalle mille sporgenze. D’altra parte, come ha messo in luce Rosi Braidotti nel suo recentissimo lavoro[[15]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn15) – la chiave per comprendere la genetica è il processo stesso, le trasposizioni, i salti dissociativi e gli spostamenti interdipendenti dei diversi elementi.

Il corpo cyborg come la soggettività nomade traducono l’urgenza di una nuova ridefinizione del potere e della politica nell’epoca della codifica della vita. In Haraway il paradigma del biopotere transita nell’epoca dell’informatica del dominio. Una rete di slittamenti e di dicotomie, materiali ed ideologiche, che non produce, però, alcuna falsa contrapposizione tra categorie naturali e tecniche, ma che rende ben conto di un sistema informatico polimorfo, di un campo operativo ben più potente dello scenario biopolitico foucaultiano ridefinito alla luce di un capitalismo ‘a circuito integrato’, dal prevalere dei saperi immunologici rispetto a quelli della microbiologia e della biologia come iscrizione più che come pratica clinica[[16]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn16).

Tenendo fermo il costituirsi parallelo dell’oggetto di governo e delle tecniche per governarlo che costituisce la cifra delle analisi foucaultiane del dispositivo biopolitico, il biotecnopotere rivela nuove tecniche di individuazione, nuovi governi e tecnologie politiche sulla vita. Le pratiche amministrative e terapeutiche di sorveglianza e disciplina dei corpi descritte da Foucault poggiano – secondo Haraway – su una visione ottocentesca della produzione e della vita e si riferiscono a figura inserite in una temporalità evolutiva, tipica della ‘narrativa salvifica’ del realismo cristiano e dell’umanesimo tecnoscientifico[[17]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn17). I corpi disciplinati, assoggettati a tecniche di normalizzazione hanno a che fare con la salute e la degenerazione, con le “patologie e le efficienze della produzione e della riproduzione”. Ma Foucault “nomina una forma di potere al momento della sua implosione”[[18]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn18). Il potere non agisce più normalizzando l’eterogeneità né automatizzando i corpi, discriminandoli. Opera, invece, attraverso la permanente riprogettazione delle comunicazioni, della loro diffusione che produce l’eterogeneo stesso. Si radica nell’infinita scomposizione e moltiplicazione del corpo, delle sue aderenze alla trama nomadica e molteplice del reale e dell’immaginario. Così come la moltiplicazione delle differenze nell’interesse della mercificazione e del profitto è il risvolto bioeconomico di questo processo all’interno dell’economia globalizzata[[19]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn19): “Il discorso della biopolitica lascia il posto al balbettio incoerente della tecnologia”[[20]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn20). Ad un nuovo regime spazio-temporale abitato dai cyborg del terzo millennio: il tecno-bio-potere. Una temporalità che si scioglie e si ricoagula, si fonde ed esplode per ricondensarsi in altre forme, seguendo altri flussi di informazioni, altri circuiti socio-tecnici che prendono a circolare configurando in maniera nomadica la rete globale della postmodernità. Questa trasformazione si riflette sui criteri di individuazione del soggetto politico e travolge gli stessi regimi discorsivi sul corpo. Così dagli spostamenti che Foucault registra – dalla razza, al popolo come soggetto di diritto, alla popolazione come soggetto bio-economico –  Haraway  punta lo sguardo non tanto sui luoghi e le modalità attraverso cui il corpo diventa oggetto politico, ma sulle dinamiche, i processi mai univoci attraverso cui la vita è messa in questione, decentrata, ridefinita dai saperi biotecnologici. In questa nuova logica di negoziazione dei confini sulla e della vita, il corpo femminile – come luogo della forza vitale e della sua infinita riproduzione – rappresenta una minaccia e dunque una risorsa importante nello scenario bioeconomico.

**3. La moneta sonanate del Bios.**

Per Haraway, quindi, la caratteristica principale del tecno-capitalismo è quella di ‘liberare l’eterogeneità senza norma’, di sbriciolare le soggettività, tenderle come reti in cui circolano verità e organi, espropriazioni e resistenze. Connetterle in modo policentrico a diversi schermi, sintassi, circuiti. “Nessun nome viene lasciato integro dalle multinazionali”: è il tecno-balbettio dei sostantivi allacciati da un trattino, pronti ad essere sciolti e ricomposti. In questo tessuto aperto – spiega Haraway – il capitalismo accumula secondo altre modalità rispetto alle logiche descritte da Foucault così come gli abitanti di queste storie mutanti investono, sul piano psichico e commerciale, seguendo altre dinamiche.

Il concetto di biopolitica ricombinante[[21]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn21), che opera la ridefinizione della vita come testo, alterando e travalicando gli stessi confini del corpo, grazie alle nuove frontiere della biologia molecolare e della digitalizzazione, ci mostra un’altra faccia della biologia. Non si tratta più solo di una scienza che registra e documenta i processi vitali, ma una vera e propria scienza della trasformazione che crea la vita. E’ chiaro che questa intensa fabbricazione della vita, la sua strumentalizzazione, non può certo essere separata dalla sua capitalizzazione. A tal proposito, più di dieci anni fa, Haraway si chiedeva: “In che modo può essere utile il mio sospetto, sempre più radicato, che la “biologia” – tanto le incarnazioni concrete, quanto il discorso tecnoscientifico che posiziona tali corpi – sia una strategia di accumulazione?[[22]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn22)

In effetti, la domanda travalica di molto la ben più plausibile affermazione secondo cui la biotecnologia – “discorso e corpo costituiti come biotecnica” – riveli, con grande rapidità, la sua valenza economica. Non si tratta, in altri termini, di evidenziare come il potere biotecnologico rappresenti una tecnologia politica che manipola, assembla e riconfigura le stesse componenti cellulari, la materia organica degli esseri viventi, costruendo prodotti dal valore direttamente finanziario – si pensi ai brevetti farmaceutici e, più in generale, relativi al*Genome Project* [[23]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn23) – e come nuove razionalità governamentali siano applicate a forme della cittadinanza fondate sui concetti di *empowerment* e benessere individuale[[24]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn24). Non si tratta neppure di evidenziare come l’anatomo-politica e il controllo demografico, integrati ad una politica molecolare, apra una prospettiva genetica sui singoli, collocandoli in ‘pool genetici’[[25]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn25).

Ma allora cosa significa governare ‘con l’economia’ nell’epoca della codifica della vita? Come cambia la relazione tra le dinamiche di accumulazione, produzione e gestione delle risorse ‘vitali’ da parte del capitalismo e dei suoi diversi sistemi, dinanzi alle nuove frontiere che emergono nel campo delle scienze della vita? Cosa vuol dire potere bioeconomico sulla vita[[26]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn26) nel mercato del capitalismo avanzato in cui la sfera dell’economico e la produzione di soggettività si innestano l’una sull’altra senza lo spazio delle mediazioni classiche, nel segno di una continua ambivalenza tra crescita delle capacità di sfruttamento e occasioni di pratiche di liberazione? Fuori da qualunque approccio moralistico, queste domande delineano un campo di indagine che mira a definire le dinamiche del biocapitale come forma specifica del capitale nello spazio biopolitico. Un nodo essenziale di questo approccio è quello di mettere a fuoco il concetto di biovalore.

Questo termine non indica solo  i modi in cui le tecniche biomediche  intensificano e moltiplicano la forza e le forme della vitalità  per ordinarle come se fossero un’economia, un sistema calcolabile e gerarchico di valore[[27]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn27). Le forme più produttive di biovalore emergerebbero, stando a questa definizione, dall’adattamento di entità viventi a codici relativi a economie bioinformate del valore che convergono con le economie del capitale. Su questa linea – come è messo in evidenza dal più recente dibattito anglo-americano[[28]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn28) che il discorso di Haraway per molti aspetti anticipa – le biotecnologie e le sue applicazioni rappresentano il canale per risalire al cuore della conformazione stessa del biocapitalismo: la vita è valore in sé, ‘moneta sonante’.  Se questa affermazione è inserita all’interno di una visione poststrutturalista del potere come rete non dialettica di relazioni, il rapporto tra vita e biotecnologie ci mostra un’altra faccia che spazza via – come evidenzia Braidotti[[29]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn29) – l’ultimo residuo umanista del concetto di biopotere foucaultiano. La forza del bios diventa il centro della riconfigurazione complessiva degli spazi sociali e politici contemporanei in un senso molto più radicale. La vita non è semplicemente il nuovo campo di interesse del capitale oggetto delle tecnologie di cattura e potenziamento del capitalismo avanzato, ma emerge come soggetto di processi politici, un soggetto non-umano. Si tratta di una prospettiva radicalmente postumanista che consente di  con l’individualismo liberale che schiaccia il discorso etico-politico all’interno della cornice classica della responsabilità kantiana e del giudizio razionale. Sul piano del pensiero femminista apre la possibilità di pensare dall’interno, ma in modo critico, il nuovo posizionarsi del corpo della donna in rapporto alla sua  metabolizzazione nel mercato biotecologico e all’istituzione della femminilità.  Dalla potente complessità delle tele ipertestuali e material-semiotiche che costituiscono il processo di ‘corporealizzazione’, del modo in cui la ‘vita stessa’ – « materializzata come informazione e significata dal gene»[[30]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn30) – è costruita e commercializzata emergono nuove prospettive etiche e nuove pratiche di agire politico che favoriscono il costituirsi di ‘connessioni creative’ di saperi situati, di ‘politiche delle affinità’, di posizionamenti e di valori etici capaci di rispondere alla complessità e di pensare i processi di soggettivazione tecnobiopolitici come aleterazione nel senso di una radicale apertura all’altro da sé.

**4. Connessioni creative: biotecnologie, etica e azione politica.**

Come ha evidenziato R. Esposito[[31]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn31), la riscrittura harawayana del corpo tecnicamente mediato, dello statuto ontologico della soggettività consente di spingersi oltre il terreno autodistruttivo e tanatologico del dispositivo immunitario che regola e costruisce la vita dell’individuo e della società e che, nell’epoca contemporanea, assume toni emergenziali e securitarie sempre più drammatici. L’intera dinamica immunitaria prende una diversa configurazione rispetto alla semantica militare restituitaci dal sapere scientifico e politico,  se si assume l’identità, il corpo, l’umano come permanente alterazione, sconfinamento perpetuo nell’altro da sé. L’altra faccia della semantica immunitaria che rivela l’intrinseca ambivalenza delle sue dinamiche, il suo rovesciamento in senso comunitario, può essere pensata in termini di un’immunità comune[[32]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn32). Una prospettiva che riapre la relazione tra tolleranza e immunità e che l’ibridazione radicale delle soggettività e dei corpi delle figurazioni cyborg, della filosofia nomadica, riarticolano secondo altre dinamiche e processi.

La fase tecnologicamente guidata in cui i nostri corpi sono inscritti e costantemente rinegoziati in termini di confini e di spazi, di autonomia e di libertà, di scarti e di cattura, in cui l’asse di distinzioni tra identità e differenze è costantemente ridefinito secondo logiche immanenti si fa urgente immaginare una nuova ontologia politica, altre forme di azione e di collaborazione, di pratiche di ricerca e di produzione culturale capaci di ‘situarsi’ in questo complesso sistema di ‘conoscenza-comando-intelligenza’. L’economia politica dell’amministrazione del rischio e dell’imposizione della sicurezza – che si riflette in modo emblematico sui corpi materni delle donne – richiede non solo cittadini informati ma responsabili. I saperi biomedici, d’altra parte, e le illimitate possibilità di riconfigurazione della relazione tra produzione e riproduzione che ci espongono come individui e come specie alla radicalità delle questioni ‘vitali’, si sviluppano continuamente nuovi diritti e doveri morali.

N. Rose descrive questo scenario nei termini di ‘etopolitica’[[33]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn33) in cui “la vita stessa, così com’è vissuta nelle sue manifestazioni quotidiane, è l’oggetto permanente di una decisione” e richiede una forma di generalizzata e auto realizzata cittadinanza biopolitica. Ma gli strumenti offerti dell’etica liberale fondata sui diritti e sulla spesso astratta richiesta di giustizia sociale ed economica possono bastare a rispondere alla complessità della nostra epoca? Come può un soggetto destrutturato, aperto ai dinamici percorsi di soggettivazioni bioeconomiche, fornire valori incarnati per un’esistenza comune, diventare soggetto etico in maniera situata e responsabile? E inoltre, è possibile delineare un progetto politico comune quando la lotta per la sopravvivenza – materiale e simbolica – sembra inesorabilmente disarticolare ogni tessitura del comune? Esiste un ‘potere’ della sopravvivenza che, radicandosi nella maglia eterogenea dei processi di costruzione del sè, nella relazione ambivalente tra vita e norme, identità e differenza, sappia disarticolare la logica oppositiva di libertà e oppressione in nome di progetti politici di confine? A queste domande la filosofia nomade di la filosofia nomade di Braidotti tenta di rispondere. La strada indicata è quella di un’etica positiva del divenire che non ceda al ricatto di un vitalismo essenzialista, e che si sviluppi a partire da un approccio materialistico con l’affettività.

Un’eco-filosofia dell’appartenenza e della trasformazione. Atti di creatività frutto di una profonda saldatura tra etica e azione, che creino diffrazioni persistenti all’interno di un piano di  oggettività e universalità in netta contraddizione con un mondo socio-tecno-politico basato sull’assenza di un centro. Un’etica incarnata e immanente che usi la forza di politiche e saperi ‘glocali’. Un taglio sagittale nella presunta compattezza dell’ordine epistemico della verità scientifica, del piano ideologicamente unitario della realtà,  che manifesti il potenziale creativo delle soggettività ibride, di differenti figure del discorso e possibilità storiche. Da qui la connessione biotecnologie-etica e azione politica acquista una nuova rilevanza.  Il discorso di Haraway, il suo invito a pensare al*piacere* di confondere i confini non senza la *responsabilità* di costruirli, smaschera l’irrazionalità e l’ipocrisia delle politiche della riproduzione che continuano faticosamente a  rifarsi ai concetti di sesso o di ruoli sessuali in quanto declinazioni organiche di oggetti ‘naturali’ come le famiglie. Secondo una linea femminista non naturalista e utopica Haraway immagina “un mondo senza genere che forse è un mondo senza genesi, ma può essere anche un mondo senza fine”.[[34]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftn34)

\* in “Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione”, a cura di A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci, Quodlibet, Macerata, 2008.

[[1]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto Cyborg* (1991), tr. it. a cura di L. Borghi,  Feltrinelli, Milano, 1995;  Id. *Testimone—Modesta@FemaleMan©—incontra—OncoTopo™. Femminismo e Tecnoscienza*, (1997), tr. it. A cura di L. Borgi, Feltrinelli, Milano, 2000; Id., *Simians and Cyborg. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London, 1991.

[[2]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. F. Fukuyama, *Our posthuman future* (2002), tr. it., a cura di G. Della Fontana, *L’uomo oltre l’uomo*, Mondatori, Milano, 2002; J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002.

[[3]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) B. Duden, *Il corpo della donna come luogo pubblico Sull’abuso del concetto di vita*, Bollati Boringieri,Torino, 1991 e la più recente raccolta di saggi apparso in edizione italiana con il titolo *Il gene in testa e il feto* *ne grmbo,*Bollati Boringhieri,Torino, 2006.

[[4]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Tecnologies from artificial insemination to Artificial Wombs*,The Woman Press, London, 1988.

[[5]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. A. Di Pietro e P. Tavella, *Madri selvagge. Contro la tecnorapina del corpo femminile*, Einaudi, Torino,2006.

[[6]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Per una ricostruzione del dibattito italiano sul pensiero della differenza cfr. AA.VV. *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, 2003. Inoltre cfr. A. Cavarero, *Corpi in figura. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 2000; L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma, 2006; I. Irigaray, *Io, tu, noi. Per una cultura della differenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

[[7]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. S. Harding, *The Science Question in Femminism*, Open University, London, 1986.

[[8]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Per una ben articolata cartografia del rapporto tra femminismo e tecnica si rimanda a R. Braidotti, *La molteplicità: un’etica della nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea*, in D. Haraway, Manifesto Cyborg., cit., in part. pp. 25-31.

[[9]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Sul concetto di immanenza in Deleuze cfr. almeno, G. Deleuze, *Différence et ripetition* (1968), tr. it., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano, 1977 e Id., *Qu’est-ce que la philosophie?* (1991), tr. it., *Che cos’è la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002.

[[10]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit*,* nota 8, p. 88.

[[11]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. M. Foucault, tr.. it. a cura di A. Fontana, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino, 1998; Id.,  *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), tr. it., di Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976 e Id., *Volonté de Savoir* (1976) tr. *it a cura di P. Pasquino e G. Procacci,  La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1997.

[[12]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) R. Esposito,*Immunitas. Protezione e negazione della vita,*Einaudi, Torino, 2002, p.174.

[[13]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998  e Id., *Sulla medicina. Scritti 1955-1989*, Einaudi Torino, 1998.

[[14]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto cyborg*. *cit.,* p. 119.

[[15]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) R. Braidotti, *Trasposizioni, Sull’etica nomade,* Luca Sossella Editore, Roma, 2008, p. 16. Cfr. anche, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea ,*La Tartaruga,  1994; *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità,*Donzelli, Roma, 1995; *Madri, mostri, macchine,*Manifestolibri, Roma, 1996 e *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sassella, Roma, 2002.

[[16]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto Cyborg*, cit., pp. 55-62.

[[17]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway,*Testimone—Modesta@FemaleMan©—incontra—OncoTopo™,*cit.*,* pp. 39-40.

[[18]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., nota 8 p. 88.

[[19]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) R. Braidotti, *Trasposizioni,* cit., p. 109.

[[20]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., nota 8 p. 88.

[[21]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) M. Dillon, J. Reid, *Global Liberal Governance: Biopolitics, Security and War*, “Millennium Journal of International Studies”,2001, 30, pp. 41-66, in part. p. 44.

[[22]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) D. Haraway, *Testimone—Modesta@FemaleMan©—incontra—OncoTopo™.*cit. p. 42.

[[23]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Sui rapporti tra disciplina brevettale e le nuove applicazioni alla materia vivente e sul diverso approccio, europeo e statunitense, alla problematica questione si rimanda al recente, *Brevetti e biotecnologie*, a cura di G. Ghirini e G. Cavani, Luiss University Press, Roma, 2007.

[[24]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. N. Rose, *Powers of Freedom. Reframing political thought,*University of Cambridge, Cambridge 1999.

[[25]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) M. Flowers, D. Heath, *Anotomo-politics: Mapping the Human Genome Project*, “Culture, Medicine and Psychiatry, 17, 1993, pp. 27-41.

[[26]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006. Cfr. R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia,*Einaudi, Torino 2004.

[[27]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) C. Waldby, *The Visible Human Project: Informatic Bodies and Posthuman Medicine*, Routledge, New York-London, 2000, in part. p. 33.

[[28]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref)K. S. Rajan, *Biocapital. The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, Durham-Londra 2006 e a P. Rabinow-N. Rose, *Thoughts on the concept of biopower today,*in “Biosocieties: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of the Life Sciences”, 1, Cambridge University Press, 2006, pp.195-218

[[29]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) R. Braidotti, *Trasposizioni*, cit., p. 69 e ss.

[[30]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) Franklin, Global Nature, Global Culture, Sage, London, 2000.

[[31]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) R. Esposito, *Immunitas*. *Protezione e negazione della vita,*  Einaudi, Torino,2002, in particolare il cap. IV,  pp. 173-212.

[[32]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref)*Ivi*, p. 198 e ss.

[[33]](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref) N. Rose, *The Politics of Life Itself, Theory*, in “Culture & Society”, vol. 18, n. 6, 2001, pp. 1-30.

[*[34]*](http://www.uninomade.org/biopolitiche-della-riproduzione-ed-etiche-nomadi/print#_ftnref)D. Haraway,*Manifesto cyborg,*cit., p. 41.

‘Lavorare’ la vita. Strategie di conciliazione e tentazioni di infedeltà nel mondo del lavoro femminile

  15 / 11 / 2011

di GRAZIELLA DURANTE

*Potevo essere me stessa – ma senza stupore e ciò vorrebbe dire, qualcuno di completamente diverso.*

W. Szymborska

**1 .‘Divenire donna’ nelle maglie del bio-lavoro.**

In molte recenti indagini che si servono di narrazioni individuali e collettive, le donne si raccontano e descrivono il loro rapporto con il lavoro e la vita degli affetti, in maniera assai contraddittoria. Strette tra ‘strategie di libertà’ e ‘strategie di sopravvivenza’ abitano le pareti domestiche e quelle aziendali come vere e proprie acrobate del mondo globale, artefici di un complesso e quotidiano *bricolage* in cui si intrecciano responsabilità e desideri, abilità e sacrifici, pianificazioni e affetti. Che la donna sia sempre stata chiamata in prima persona a scegliere tra il piano produttivo e riproduttivo in cui la vita nel suo insieme si articola o a chiedere e ricercare forme di conciliazione tra la famiglia e il lavoro, tra le esigenze di cura familiare e le leggi di produzione del mercato, è un dato certo, come la stessa storia plurale e diversificata del femminismo testimonia. Tuttavia, a mutare radicalmente lo sguardo sul rapporto lavoro-famiglia, a riaccendere l’interesse per un tema ‘vecchio’ come quello della conciliazione, è il radicale cambiamento non solo del processo produttivo e dell’organizzazione del lavoro post-fordista, ma anche del tradizionale modello familiare, del modo stesso in cui si ‘fa esperienza’ della famiglia e della percezione e della pratica degli affetti, dei desideri, delle aspettative.

Se dunque non è più possibile fotografare la donna nel ruolo marginale di un settore del mercato secondario, come è accaduto per troppo tempo, se il modello emancipazionista, limitato al ristretto orizzonte della parità e dell’uguaglianza, deve riconoscere non poche difficoltà nell’individuare categorie di interpretazione della realtà attuale, così come la prospettiva del femminismo della differenza deve confrontasi con nuovi temi (biotecnologie, bioeconomia) e nuove soggettività (*queer, trans-gender*) è d’altra parte innegabile che la donna è al centro di un complicato processo di ricomposizione di valori, priorità e interessi e che ad essa è affidato il compito di esprimere una nuova cultura dell’organizzazione del lavoro come del privato.

Proprio nelle reti produttive-relazionali del postfordismo, dunque, il lavoro femminile diventa lavoro *tout-court.* La donna si libera del tradizionale profilo di soggetto discriminato, vittima dell’esclusione e della segregazione come degli abusi e delle violenze, per diventare la vera protagonista delle nuove strategie economiche e produttive del capitalismo globale e cognitivo. Nello stesso tempo, però, parlare di femminilizzazione del lavoro significa assumere uno sguardo critico e aprire dall’interno una categoria che troppo spesso assume il tono di uno slogan vuoto e privo di riferimenti concreti. Si tratta, infatti, di una tendenza assai complessa che nasconde molte ambiguità e parecchie ‘trappole di genere’ oltre ad una pervasiva logica di presa sulla vita. Con il ‘divenire donna del lavoro’ non ci si può riferire solo ad una disposizione del mercato a scardinare le barriere tra pubblico e privato, tra vita e produzione, ad appropriarsi di competenze e qualità connesse alla sfera femminile (creatività, relazionalità, etc.) e a riorganizzare tecniche di *management*, strategie di prodotto, schemi e stili di produzione sul modello di cura dell’organizzazione aziendale.

L’altra faccia di un processo economico-produttivo che sembra non poter più fare a meno del lavoro femminile riguarda le condizioni contrattuali attraverso cui tutto questo accade e si realizza nella vita di ognuno, il modo in cui le nuove linee che guidano il lavoro di ultima generazione plasmano e creano tempi di vita, modalità di relazioni, di affetti, luoghi dell’abitare. E’, infatti, sul terreno della flessibilità e del precariato che si gioca la trasformazione antropologica che riguarda le donne quanto gli uomini e che investe nel profondo l’universo psichico ed emotivo individuale e collettivo. Non si tratta solo di descrivere il mercato del lavoro ma un *mondo* del lavoro in cui sono rimessi in discussione le condizioni di esistenza, di condivisione e di esclusione. Ad essere cambiate, in altri termini, sono le relazioni di genere e di generazione, le forme di vita e di coppia, le passioni e i sentimenti della sfera individuale come di quella sociale in cui la saltuarietà e l’intermittenza lavorativa non riguardano una fase di passaggio o un momento transitorio prima di accedere ad una piena stabilità occupazionale, né tanto meno una modalità riferita ad uno specifico gruppo sociale, ma un modo d’essere che si è esteso a tutti e tutte e da cui non si può far ritorno.

Con questo non si vuole alludere ad un salto fuori dal ‘genere’. Nel mondo del lavoro le donne sono da molto tempo precarie e flessibili. Da molto prima che il modello della precarietà e della flessibilità si diffondesse in maniera così generale e capillare come oggi e per ragioni che chiamano direttamente in causa ruoli ‘naturali’ e ‘storici’: maternità, cura familiare. Da questo punto di vista è – com’è stato notato[[1]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn1) – più appropriato parlare di ingresso degli uomini nel mondo del lavoro femminile, piuttosto che il contrario e registrare una sempre più diffusa tendenza della dimensione maschile a guardare sotto altra luce quelle pratiche di confronto e solidarietà considerate prevalentemente femminili. Ciò su cui si vuole, però, porre l’attenzione, e su cui una buona parte del pensiero e della pratica femminista si sta interrogando e riorganizzando attraverso modalità e slanci diversi, è la necessità di ripensare il modo di nominare il rapporto vita-lavoro, reimpostando su altri piani e parametri i vecchi legami che le donne storicamente hanno intrattenuto con la vita professionale e affettiva.

Nel contesto attuale il termine ‘conciliazione’, come cercheremo di dimostrare nel corso di questo intervento, non può essere pensato come lo strumento di mediazione tra lavoro e famiglia, né declinato prioritariamente al femminile secondo una sequenza che ci porta sul terreno delle pari opportunità e delle politiche delle donne. Questo significherebbe escludere, come di fatto accade con le attuali leggi comunitarie e nazionali, le nuove generazioni precarie dalla tutela e dalle garanzie minime che le generazioni precedenti hanno faticosamente raggiunto. Oggi è necessario trovare forme di conciliazione tra una flessibilità galoppante e deregolamentata, incarnata ma non riconosciuta, molto spesso imposta più che scelta, e la possibilità concreta di scegliere di essere madri senza essere necessariamente mogli, di disporre di un tempo liberato dal *patchwork*organizzativo di ogni giorno, di agire autonome scelte di vita.

Per tratteggiare un profilo, seppur parziale, della donna contemporanea, come soggettività politicamente attiva e consapevole, passeremo attraverso contesti diversi: dalle imprese dove la gestione delle risorse umane e l’organizzazione del lavoro determina in maniera privilegiata il rapporto tempi di vita-tempi di lavoro, al terreno giuslavorista in cui si fatica a predisporre nuovi criteri e norme capaci di proteggere e garantire le madri precarie nei periodi di inattività e di discontinuità di reddito condizionando non poco la concreta realizzazione delle aspirazioni professionali e personali, all’universo degli affetti, delle relazioni e delle pratiche rimesse in campo dalle donne che se da un lato raccontano di una complessiva riscrittura delle strutture familiari tradizionali, dall’altro rappresentano il primo concreto tentativo di delineare un’identità del lavoro post-fordista che mette in campo inedite alleanze di genere. Un percorso che, tra le maglie del biolavoro – per parafrasare Foucault – e delle nuove forme di ricomposizione del capitalismo, tenta di mettere a fuoco le modalità di soggettivazione femminile che si dispongono nei due ambiti storicamente interrelati della produzione e della riproduzione ma il cui legame è completamente ricomposto dall’attuale scenario del capitale cognitivo.

**2. Policentrismo nella metamorfosi del lavoro femminile.**

Nell’ampio mutamento del paradigma produttivo-organizzativo attuale, la presenza delle donne rappresenta un angolo non secondario di osservazione. Non si tratta più, o non solo, di prendere atto dell’aumento della presenza quantitativa delle donne nel mercato del lavoro anche in settori fino a non molto tempo fa considerati prevalentemente maschili, ma della centralità che gli aspetti che connotano in senso qualitativo la condizione del lavoro femminile assume all’interno di una riflessione generale sulle caratteristiche del lavoro post-fordista. In primo luogo, la tendenza ad una progressiva sovrapposizione tra tempi di vita e tempi di lavoro e la sempre più marcata necessità di introdurre nella cultura organizzativa della produzione post-fordista competenze, qualità, comportamenti connessi alla sfera femminile. Nel dibattito contemporaneo il concetto di ‘femminilizzazione del lavoro’ diventa centrale laddove si registra una progressiva tendenza al ‘divenire donna’ dei caratteri produttivi del mercato globale e cognitivo. Ma cosa si intende con questo termine e come si colloca nel lungo percorso che il pensiero femminista ha attraversato? In che misura e come le forme di conciliazione delle sfere produttive e riproduttive della vita sono cambiate?

Volendo ricomporre brevemente la memoria femminista sul tema del rapporto donna-lavoro è essenziale partire dalla fine degli anni settanta quando si registra un momento di radicale svolta rispetto ai paradigmi che la sociologia del lavoro aveva tradizionalmente adottato per analizzare l’esperienza lavorativa femminile. Tanto per il lavoro domestico quanto per quello salariato, il ruolo delle donne nell’ambito produttivo era descritto a partire da criteri, concetti, categorie e valori presentati come neutri ma che in realtà provenivano da esperienze di lavoro, stili di vita, organizzazioni produttive, tutte declinate al maschile e che, dunque, non riuscivano a cogliere la specificità, l’autonomia e la complessità del lavoro femminile. Non solo: la valutazione del lavoro delle donne, l’immagine e la percezione diffusa sul piano sociale, era caratterizzata da un profilo fortemente negativo. Basti pensare alle teorie delle scienze domestiche sviluppatesi negli Stati Uniti intorno agli anni venti che insistevano sul carattere irrazionale e improduttivo del lavoro femminile di cura e miravano ad una programmata applicazione del taylorismo allo spazio familiare o al “dibattito sul lavoro domestico” e alle teorie del mercato duale e della segmentazione sviluppatesi nell’ambito marxista che relegavano il lavoro salariato femminile, al pari del lavoro immigrato, nell’ambito del grande serbatoio di riserva di manodopera utilizzato in maniera funzionale ai cambiamenti dell’andamento e delle esigenze del capitale.

A cambiare, quindi, non è solo un modello euristico di valutazione del ruolo produttivo delle donne, inappropriato e regolato sulle implicite e tradizionali forme di dominio e di omologazione maschile, ma la percezione stessa delle esperienze femminili di relazione e produzione sottoposta finalmente ad un processo di riqualificazione e rivalutazione individuale e collettiva della soggettività femminile. Così, sul piano delle teorie di genere, dal tradizionale modello emancipazionista, teso ad una cultura organizzativa paritaria e al superamento della divisione sessuale del lavoro in vista di un modello neutro e astratto, si passa al femminismo della differenza[[2]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn2) che considera il genere non come una*variabile*[*[3]*](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn3) ma come una chiave interpretativa dell’organizzazione sociale del lavoro e della vita. Dagli studi sociologici sul ‘doppio lavoro’[[4]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn4) che mettono  in luce il carattere di sfruttamento e dominio esercitato sul lavoro femminile domestico e salariato, si passa alla categoria descrittiva della ‘doppia presenza’[[5]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn5), che evidenzia, invece, la ricchezza e la complessità della trasversalità tipica dell’esperienza di vita femminile, costantemente impegnata a gestire ed equilibrare sfere apparentemente separate (privato/pubblico, famiglia/lavoro, produzione/riproduzione) e capace di configurare sul piano materiale e simbolico una percezione dello spazio e del tempo specificamente femminile.

Il dibattito sul rapporto tra uguaglianza e differenza viene, quindi, ripensato in maniera più complessa, innanzitutto attribuendo alle donne il ruolo di soggetti attivi e produttivi di modalità, culture, etiche del lavoro e della vita, autonome rispetto al modello maschile e capaci di incidere e modificare profondamente la stessa organizzazione e cultura del lavoro e del tempo. È, dunque, dalla fine degli anni settanta che si comincia a parlare di ‘modo di produzione femminile’ come ad un universo di “realtà e desiderio”[[6]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn6) costruito a partire dal concetto di *ambivalenza*. Anche in questo caso non si tratta solo di una categoria euristica che orienta in maniera diversa le ricerche sociali ed economiche sull’identità femminile all’interno del processo produttivo, ma di un cambiamento di prospettiva radicalmente nuovo.

Sottraendosi al discorso vittimario di soggetto debole, incapace di decidere, irrazionale e costantemente in transito o al bivio dinanzi ai conflitti e alle scelte dell’esistenza, la donna esprime un’aspirazione profonda a vivere in modo diverso la famiglia come il lavoro, a non risolvere insoddisfazione e frustrazione attraverso una semplice inclusione – spesso circoscritta e limitata nelle stesse forme contrattuali – nel mondo di produzione maschile. Così come, dinanzi alla pressione a scegliere, a stabilire priorità tra lavoro e famiglia, le donne esprimono una resistenza a collocarsi all’interno di una dicotomia tanto netta e, rifiutando la scelta, mettono in campo comportamenti e pratiche che consentono continui passaggi da una sfera all’altra, contrattazioni e tattiche di transizioni che esprimono forme di resistenza e libertà radicate nella pratica.

È esattamente questo policentrismo dell’identità femminile, la forza di un’ambiguità incarnata e vissuta quotidianamente, l’inquietudine a restare chiuse in una vita piena di confini e sbarramenti, la tensione a trovare nuovi modi di articolare pubblico e privato, a diventare centrale nella ricomposizione del mercato globale. La questione che resta aperta è però quella di definire l’intreccio tra le spinte volitive e le imposizioni dettate dalle leggi del mercato nella ridefinizione di nuovi tempi di lavoro e nuove forme di vita. Se, in altri termini, non si può ridurre l’attuale crescita e centralità del lavoro femminile alla sola trasformazione dei circuiti produttivi, ma è necessario, invece, osservare e comprendere le dinamiche e le spinte di un rinnovato desiderio di indipendenza e autonomia delle donne, il problema diventa capire quali spazi di libertà si aprono all’interno della produzione di nuove forme di soggettività da parte delle attuali fasi del capitale globale.

**3. Madri premurose o amanti passionali: la “femminilizzazione” del lavoro in questione.**

Quando si parla di femminilizzazione del lavoro ci si riferisce innanzitutto alle nuove tecniche di*management*, alla cultura organizzativa delle aziende, alla produzione di nuovi modelli, stili di vita e servizi che puntano e necessitano di una completa fusione di psiche e corpo, di risorse intellettuali, linguistiche, comunicative, relazionali che rompono la soglia tra pubblico e privato, tra produzione e cura. Non stiamo tratteggiando una futuristica immagine del mondo che verrà. Parliamo invece del mondo in cui viviamo e a cui tutti accediamo attraverso una messa a lavoro di competenze cognitive e linguistiche[[7]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn7). Dalla traduttrice autonoma, ai ricercatori universitari, alle lavoratrici dei *call center*, alle*free-lance*: senza una spiccata capacità di comunicare, di persuadere e convincere con tecniche sempre più sofisticate e che richiedono un grande dispendio di risorse emotive, capacità di controllo, investimento affettivo si è esclusi irrimediabilmente dalla “grande catena di produzione *parlante*” del mercato globale.

Ma se il linguaggio, i processi comunicativi costituiscono la ‘materia prima’ del nuovo processo produttivo immateriale e cognitivo, il corpo con tutta la propria valenza simbolica non esce di scena. Anzi nell’estensione della cura delle persone alla cura delle organizzazioni, la donna assume sempre di più il ruolo di rendere visibile e corporea i contorni di una necessaria ricomposizione del dialogo tra identità dei singoli, esposti ai profondi condizionamenti della precarietà e della flessibilità e i  progetti professionali, i percorsi di sviluppo e di crescita delle singole carriere come delle aziende *tout court*.

Nell’epoca della società della conoscenza e della progressiva smaterializzazione dei processi produttivi sembra quasi anacronistico riflettere sul luogo materiale e simbolico del corpo. Eppure la lunga memoria del femminismo ci ricorda l’inestricabile circuito corpo-potere, produzione-riproduzione della vita che, invece di scomparire, è solo riproposto secondo altri schemi nella società globale. Come è stato sottolineato[[8]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn8), alle donne il lavoro postfordista richieda l’uso sessualizzato della corporeità, non solo nelle forme dirette di lavoro sessuale[[9]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn9), ma come permanente valorizzazione della propria immagine e della propria presenza, disposizione permanente all’ascolto e alla cura. Tra le competenze più richieste dal mercato, oltre all’adattabilità, la dedizione e la disponibilità illimitata del proprio tempo, figura la capacità di sedurre ed attrarre, come in un permanete set pubblicitario, di lasciar agire, usare e sfruttare tutte le capacità mimiche e gestuali del corpo. Non dimentichiamo che una ‘vera donna’ non può mai sottrarsi allo sguardo maschile, sulle pagine dei giornali, come dietro alla propria scrivania. E nel mercato globale la donna rassicura e seduce per quella inestirpabile valenza simbolica di madre premurosa e amante passionale.

In un clima in cui l’attività relazionale tende a prendere il sopravvento sembrano riproporsi, alcune delle sottili domande che erano state già poste dalle femministe degli anni settanta[[10]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn10) sulla natura sessuata di gesti, modelli, stili, abbigliamenti richiesti dal mercato alle donne. Questo intreccio tra vecchi temi che risaltano fuori dal pensiero femminista in un contesto così radicalmente mutato rispetto a quello in cui si sono generati, lascia intravedere una continuità e una radicalizzazione di alcuni processi in atto nell’evoluzione del capitale e fanno anche emergere le prime insinuanti contraddizioni all’interno di un modello produttivo che sembra apparentemente liscio. In effetti, il postfordismo non propone una semplice virtualizzazione dei corpi né allude al comporsi di un contesto sociale smaterializzato *à la* Matrix. D’altra parte, però, è chiaro che la generale tendenza ad insistere sull’immaterialità delle forme del capitale attuale può generare l’equivoco di istituire una falsa equivalenza tra espressioni come lavoro cognitivo e immateriale e de-corporizzazione o post-gender. È utile quindi chiarire che nei processi produttivi, in diverse forme e attraverso diversi grandi di intrusività, il vissuto corporeo è investito di un ruolo nient’affatto secondario e per niente sciolto dai perimetri del genere.

**4. Governamentalità *soft.***

Le grandi imprese globali tendono da un punto di vista del comando a privilegiare la cooperazione sinergica più che il controllo. Il nuovo profilo bioeconomico[[11]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn11) dell’organizzazione aziendale emerge proprio nei suoi tratti governamentali, in dinamiche*soft* di coinvolgimento più che di disciplinamento. Una strategia che risulta essere più compatibile con la generale tendenza alla frammentazione e delocalizzazione dell’azienda stessa: si punta, dunque, a costruire consenso, appianare contrasti, a mettere in relazione, ricucire e ricomporre le molteplici performance, fluide e immateriali, dei singoli settori e a operare una permanente attività di manutenzione e gestione coordianata del capitale umano e delle risorse al fine di potenziare il benessere organizzativo dell’impresa. Se ci si sofferma per un momento su questi bisogni ci si rende conto perché, parlando di lavoro di cura, il baricentro si sposta dalla centralità della persona e dei servizi ad essa connessi, all’impresa.

Le imprese postfodiste hanno un enorme bisogno di cure come se si trattasse di macro-corpi-viventi a cui è necessario che tutti dedichino non solo le proprie competenze ma tutto ciò che attiene alla propria vita senza calcoli di tempo. Un tema tipico della sfera riproduttiva interroga, quindi, il piano produttivo. L’esercizio di alcune attitudini tradizionalmente ‘femminili’ sono complessivamente riproposte in un terreno nuovo rispetto a quello dell’ambiente domestico: l’attitudine a trovare soluzioni creative e in tempo reale, utilizzando l’incertezza e la velocità come risorse, l’abilità nel saper sempre affrontare positivamente difficoltà improvvise grazie all’ottimizzazione di ciò che si dispone, la dimestichezza a costruire e tenere salde piccole e grandi reti di relazioni che possono risultare decisive per la soluzione dei problemi.

Da un lato, dunque, i servizi di cura alle persone si sono progressivamente riversati dalla gestione familiare al mercato, ricorrendo all’esercito di donne lavoratrici immigrate a ‘basso costo’ e spesso organizzate da grandi agenzie del settore dei servizi, producendo una sempre più marcata gerarchizzazione del lavoro riproduttivo nella sua composizione interna[[12]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn12), dall’altro la principale caratteristica del lavoro domestico – il suo essere *lavoro vivo* che “trova in se stesso il proprio compimento” e in cui prodotto e produttore sono inseparabili – si sta velocemente estendendo all’interno del nuovo regime del ‘capitale della conoscenza’[[13]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn13), in cui diventa sempre più problematico distinguere e valutare il valore – almeno negli ormai superati termini vetero-marxisti dell’incorporazione del tempo di lavoro nel bene prodotto – delle prestazioni ‘messe al lavoro’[[14]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn14). Ma cosa accade in questo transito del lavoro femminile dall’originario ambiente domestico all’*habitat*aziendale?

Nelle priorità delle aziende globali il principale obiettivo strategico, sia in termini di sviluppo delle proprie risorse sia in termini di ‘fidelizzazione dei dipendenti’, è proprio quello di equilibrare le energie dedicate al lavoro e quelle dedicate alla sfera privata. Nel lessico manageriale si parla orami da tempo di *work life balance*[[15]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn15) che potrebbe a tutti gli effetti sostituire l’usurato termine ‘conciliazione’ declinandolo in un’ottica aziendale. Si tratta di un piano che individua, studia e propone alle imprese soluzioni e strumenti gestionali capaci di favorire il benessere psicologico, fisico e sociale dei lavoratori, di rimuovere le idiosincrasie tra la vita d’azienda e ciò che connota la sfera personale e non solo familiare, dei dipendenti. La logica sottesa a questo programma è la consapevolezza che un’impresa moderna deve mirare ad un utilizzo sempre più ampio del potenziale delle persone coinvolte nei processi decisionali e produttivi. La separazione tra vita-lavoro – in perfetta linea con quanto abbiamo fin qui detto del modello produttivo del capitale contemporaneo – sembra, dunque, appartenere al tradizionale patto tra impresa e lavoratore tipico delle società industriali, ormai superato e desueto, in cui il dipendete è coinvolto, attraverso la formazione e la comunicazione, esclusivamente sulle competenze lavorative richieste. Di contro si mira a stimolare le cosiddette ‘intelligenze multiple’, ad utilizzare e mettere in produzione, in modo complessivo, il potenziale delle persone, far leva sulla loro dimensione emotiva, affettiva, creativa. Secondo i rapporti di diverse esperienze già in atto da tempo presso numerose aziende internazionali, l’esigenza è quella di liberare tutte quelle energie intellettuali ed emotive dei lavoratori (*empowerment*[*[16]*](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn16)), fino ad ora inespresse o ignorate nella tradizionale cultura industriale, e nel contempo di rendere l’ambiente aziendale attento ai quotidiani problemi di conciliazione con cui i lavoratori, uomini e donne, si misurano.

Sul piano pratico questo comporta una riprogettazione degli stessi spazi fisici dell’azienda come della percezione sociale del tempo. L’azienda globale ‘allestisce’, quindi, i propri spazi dedicati ai servizi e al ‘tempo libero’ dei propri dipendenti, (aree *time saving* o *family services*, asili e palestre aziendali), coordina corsi di sviluppo del personale, organizza banche del tempo e gite ricreative. Questo quadro deve poi essere inserito all’interno di quel fenomeno che a partire dagli anni novanta è noto come *diversity management* e che rappresenta un piano complessivo di valorizzazione e gestione delle diversità di genere, di razza e di età da parte delle aziende con lo scopo di trasformarle in un importante vantaggio competitivo. Le concrete forme di applicazione di questa orami consolidata filosofia aziendale sono da ricercare in politiche che vanno dall’adozione di forme di lavoro flessibile, a corsi di formazione speciali per chi dimostra valore e produttività, a incarichi su misura progettati per rispondere alle diverse domande del mercato.

Descritto in questo modo sembrerebbe che il mondo aziendale sia una sorta di paradiso in cui ognuno può trovare la propria dimensione, relazionarsi agli altri su un terreno paritario ed empatico, in un generale clima di partecipazione e coinvolgimento dal basso. In effetti, basta sfogliare un qualsiasi magazine dedicato alla vita d’impresa o esplorare il sito web di una qualunque multinazionale per accorgersi delle ammiccanti promesse di un sodalizio perfetto tra lavoro e aspettative di vita, non solo nei termini di opportunità per una veloce e brillante carriera o scalata al successo, ma di un generale e felice invito ad affidare la propria vita all’azienda a metterla totalemte a disposizione del lavoro. Obiettivo dell’impresa è, infatti, la vita del lavoratore, le sue energie, le sue differenze, i suoi desideri in una dimensione in cui l’adesione deve avvenire senza compromessi, senza che nulla ne resti fuori e le cui dinamiche vere si dispongono su un livello nient’affatto orizzontale ma gerarchicamente burocratico e inamovibile. Il lavoro deve sovradeterminare i desideri, incapsularli all’interno di una logica senza uscite, assumere la *vita* dei lavoratori flessibili e precari a ‘tempo pieno’. Il carattere principale del lavoro immateriale è esattamente quello di fare appello alle capacità e alle disposizioni personali delle attività libere che si svolgono al di fuori del contesto lavorativo. In questo senso si parla ormai da tempo di “mobilitazione totale”[[17]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn17), una dimensione in cui “non è il soggetto che aderisce al lavoro” ma il “lavoro che aderisce al soggetto”.

La presa totale da parte del mercato del processo continuo di produzione di sé può trovare delle resistenze solo fino a quando è possibile ancora misurare una qualche differenza e distanza tra impresa e individuo. Da questo punto di vista le strategie messe in campo dalle imprese del capitale nelle sue fasi attuali di sviluppo tendono perentoriamente di ridurre al minimo questo spazio, di incitare un permanente processo che tende a fare di ogni vita un’impresa in sé. Il profilo così diffuso della donna-manager rispecchia a pieno questa tendenza: una donna dinamica e capace di prodursi e riprodursi attraverso un costante lavoro di ampliamento delle risorse da portare al mercato.

È proprio nel pensiero femminista che è maturata – a dispetto del trionfale messaggio mass-mediale di una completa rivalsa e vittoria delle donne nel mondo produttivo – una perentoria critica dinanzi alla capacità del mercato di recuperare e volgere a proprio favore alcune capacità femminili sul piano commerciale. Non si tratta semplicemente di evidenziare come all’interno di questo complessivo cambiamento del modello produttivo le donne si trovino ancora una volta catturate dalla millenaria gabbia della cura allargata ora allo spazio complessivo del mercato, intrappolate e pervasivamente assimilate al desiderio altrui, prima che al proprio, alla necessità di ‘mettersi sempre nei panni dell’altro’, del cliente, come del marito, con la stessa identica dedizione e fedeltà che da sempre è loro richiesta[[18]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn18). Si può certo assumere che il processo di femminilizzaizone del lavoro porti con sé una tendenza segregante che ricade sul genere femminile, ma crediamo invece più efficace l’idea di una generale ‘de-generizzazione’ dell’attività lavorativa in cui i processi di precarizzazione contribuiscono a riorganizzare la stessa costruzione sociale dell’identità. La vera questione è che la riorganizzazione del  lavoro è un processo in grado di assorbire le differenze e di agire in maniera fortemente performativa sui soggetti rimettendo completamente in discussione i confini spazio-temporali, dunque, affettivi-emotivi-relazionali di ognuno. Se si considerano in questo contesto due pratiche-concetti centrali della riflessione di genere,  *tempo* e *relazione*, si può forse trovare la misura per cogliere la portata biopolitica del cambiamento in atto e il terreno su cui il pensiero femminista si sta mobilitando secondo prospettive e dinamiche diverse.

Nel momento in cui la vita intera, e non solo una specifica prestazione lavorativa, diventa produttrice di valore, la relazione con sé e con gli altri è concepita a partire dal calcolo economico, nessuna frontiera o soglia, seppur mobile, separa lavoro e vita, anzi la vita è esattamente il capitale più prezioso, cosa resta di quello sguardo *eccedente*sul tempo e sulle relazioni della lunga storia del pensiero di genere? Se il lavoro diventa invisibile tanto da assediare ogni spazio vitale senza che se ne abbia percezione, se il processo di reificazione dell’umano, del corpo femminile, della natura, è prodotto in modo tanto capillare e stratificato, dagli attuali meccanismi economici, quali parole, quali pratiche e quali corpi possono sfuggire alle ragioni per cui – per dirla con la Haraway – “il soggetto pieno di vita si muta in un morto vivente?”[[19]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn19).

Qualcuno guarda con entusiasmo al rifiorire di una pratica politica simbolica, tipica del femminismo degli anni settanta, attraverso cui si pensa al lavoro ‘a partire da sé’, dalla propria personale esperienza vissuta e grazie ad una narrazione soggettiva, auto-cosciente e nello stesso tempo relazionale, non solo da un punto di vista materiale, ma immediatamente esistenziale. Da questa prospettiva – che nell’epoca attuale sceglie gli strumenti dell’info-sfera, dai blog alle chat, e che tende a sfuggire ai saperi oggettivizzanti riorganizzando lessici e mobilitando inedite capacità di nominare il lavoro ‘con altre parole’ – si evidenzia la possibilità che nei luoghi del web si consolidi un’identità dei lavoratori precari e cognitivi capace di porsi oltre le barriere generazionali e di genere.[[20]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn20)

Dai racconti delle donne emergono, inoltre, strategie  di *ghosting*, di sottrazione e protezione dalla dedizione affettiva e di tempo rivolta alle ragioni le mercato, che attingono alle pratiche di esodo, intese in senso vitale e affermativo, tradizionalmente presente nell’armamentario di genere. Si parla di ‘identità di riserva’, di scollamenti e fughe che consentono di sfuggire ad un adattamento docile e reticente alle leggi della produzione. In altri termini, il tema  dell’infedeltà all’azienda, della capacità di ‘farsi mancare’ diventa un punto di forza centrale su cui far leva per opporsi ad un modello produttivo che assorbe interamente la vita nella morsa della produttività e al dilagare di una diffusa malinconia sociale che ne rappresenta il sintomino-effetto più visibile[[21]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn21).

Al di là delle posizioni teoriche che discutono sulle pratiche concrete di questi esodi al femminile – che si muovono fuori e contro la potenza simbolica dell’immagine omologante della donna-manager che è riuscita a raggiungere i vertici delle direzioni aziendali e che riguarda in realtà un’esigua ‘élite rosa’ a fronte di un esercito di donne precarie e flessibili – è dal mondo editoriale dei best-seller che arrivano le provocazioni più forti in tal senso. Nato nel Regno Unito e velocemente diffusosi dai sistemi di distribuzione internazionale, il fenomeno editoriale e commerciale delle mummy-lit lascia sicuramente riflettere non tanto per il valore letterario, quanto per la capacità di fotografare un aspetto sociologico non trascurabile. Titoli come *I love shopping per il baby* (di Sophie Kinsella, Mondadori),  *The secret life of a slummy mummy* (di Fiona Neill) o *Ma come fanno a fare tutto?* (di Allison Pearson, Mondadori) che popolano gli scaffali di supermarket e grandi librerie hanno per protagoniste e spesso narratrici donne sulla trentina che, dopo lunghe peripezie e impegnative autocritiche, scelgono di abbandonare la carriera per dedicarsi ai figli. Nel tentativo di andare ‘oltre’ il lavoro, di liberarsi di carriere caotiche e totalizzanti, queste ammiccanti eroine di carta scelgono di ritornare alla vita delle loro madri e di rilanciare il valore simbolico dell’identità offerta dal ruolo di madre. Dal numero delle vendite registrato nel nostro paese si potrebbe affermare che queste inconsuete istantanee sul mondo femminile, stanno diventando per molte una sorta di oasi virtuale in cui si rispecchiano, senza necessariamente fornire concrete soluzioni, le frustrazioni delle giovani donne lavoratrici.

A differenza, forse, delle avvincenti movenze degli *avatar*di *Second life* che per lo meno promettono di esplorare le potenzialità inespresse nella vita ‘ordinaria’, l’immaginario simbolico che Kisella e le altre mummy-lit contribuiscono a diffondere, ci pone dinanzi a troppo evidenti rinunce. Queste giovani donne che si muovono tra lavori domestici, parchi giochi e doposcuola e che si concedono qualche seducente evasione extra-coniugale, danno voce ad un mondo illusionistico quanto illusorio, quello della famiglia come il luogo a cui far ritorno per trovare protezione e identità, che oltre a rappresentare un desidero utopico difficilmente realizzabile dal punto di vista pratico se non a costo di grandi compromessi e molte rinunce per la maggior parte delle donne precarie, rappresenta anche una chiara mossa regressiva sul terreno emancipativo delle donne ripiombando di peso nella dinamica dell’inevitabilità della scelta, del bivio della maternità come al momento di una ‘chiamata’ a cui non ci si può sottrarre e che chiede di ristabilire vecchi e tradizionali ruoli.

Eppure, è da questa piccola provocazione che intendiamo ripartire per interrogare in maniera sempre più precisa il tema che stiamo discutendo: in che modo l’esperienza della maternità s’intreccia con il piano produttivo della vita? Come si può concretamente trovare modelli di maternità e di coppia che sfuggano alla violenza antinomia dell’*aut-aut*nel contesto attuale? Su quali garanzie e tutele possono contare le lavoratrici di ultima generazione che decidono di avere un figlio?

**5. L’“*occasio*” nel mondo precario.**

Il dibattuto tema della flessibilità *scelta* e flessibilità *imposta* ci porterebbe molto lontano anche solo per la pluralità di posizioni che su questo terreno si confrontano da tempo. Che una diversa gestione e offerta dei modi contrattuali di lavoro sia il frutto non solo di un’imposizione delle leggi del mercato ma anche di una diffusa tendenza proveniente dal movimento del ‘77 che rifiuta il lavoro normato, da un desiderio di affermare una nuova autonomia del tempo e della vita, non ci sembra essere una forzatura[[22]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn22). D’altra parte la storia delle donne testimonia in maniera molto significativa l’ambivalenza della flessibilizzazione del lavoro alla luce del legame che si è andato sempre più rafforzando all’interno dell’esperienza lavorativa femminile tra flessibilità e conciliazione in cui il rapporto di strumentalità e funzionalità dell’una rispetto all’altra costituisce una sorta di indistricabile *double bind*. Sta di fatto che la logica che ha sorretto il processo di trasformazione del mercato del lavoro è stata completamente, fino ad oggi, decisa dalle forze economiche e produttive mentre ai lavoratori che quotidianamente incarnano le leggi del nuovo modello di produzione non è rimasto che piegarsi docilmente ad esse.

A partire dalla legge Treu del 1997 che introduce il lavoro interinale e a seguire, con la legge n. 30 nota come legge Biagi che definisce le linee generali di un riordino dei lavori cosiddetti atipici, la flessibilità è diventata una condizione generale e stabile. Occasionalità e intermittenza sono le sole parole d’ordine di ogni esistenza precaria. Se a questo si aggiunge una riduzione e una frammentarietà del reddito immediato e un’assoluta incertezza di quello differito e il fatto che non esiste alcuna camera di incubazione in cui le nuove generazioni sostano in attesa di una più stabile garanzia contrattuale, ma che si tratta di una precarietà che ingabbia tutto il corso della propria esistenza e che ristruttura complessivamente il modo di pensarsi e pensare al futuro, si può senza grossi sforzi comprendere da dove derivi il senso di incertezza e di smarrimento che continuamente è registrato nei sondaggi e percepito nel paesaggio urbano delle grandi metropoli globali.

La stretta relazione tra la propria situazione lavorativa e la difficoltà a compiere scelte di lungo periodo che riguardano la propria vita affettiva e riproduttiva è al centro di ogni narrazione sul lavoro nel mondo del precariato. Contrariamente a quanto si può a prima vista pensare anche gli uomini dichiarano di sentirsi molto condizionati dal lavoro rispetto alla scelta di avere un figlio e, anzi, come emerge da una recente indagine[[23]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn23), sembrano più sensibili al problema rispetto alle donne. Da questa prospettiva si potrebbe forse leggere una più forte e pervasiva colonizzazione dell’immaginario femminile, sempre più dirottato dalla ‘voce’ del mercato verso il mondo produttivo e sollecitato a lasciare ad altre, innanzitutto alle donne immigrate, il ‘compito’ della riproduzione. Una sorta di erosione, spesso mascherata e ipocrita, o a volte un vero e proprio attentato alla libertà riproduttiva delle donne. Ma ciò che più colpisce è il singolare intreccio di tendenze contraddittorie: da un lato la precarietà uniforma la vita, la rende complessivamente docile superando gli stessi confini di genere e di *status* professionale, dall’altro agisce trasversalmente, determinando la fine dei grandi contratti collettivi e quindi della vita sindacale così come si è tradizionalmente articolata, attraverso un’insidiosa ‘diseguaglianza personalizzata’ fatta di rapporti individualizzati che producono storie di vita inconfrontabili, traettorie esistenziali spesso difficilmente ricostruibili. D’altra parte è su nessi del tutto ‘inconciliabili’ ma interdipendenti – sfruttamento del comune ed espropriazione privata, *workfare*e *commonfare*, salario e reddito[[24]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn24) – che nel mondo precario si afferma il gioco funambolico della sopravvivenza e si riconfigurano le tradizionali forme di alienazione e sfruttamento nel nuovo rapporto capitale-lavoro.

La vera sfida del mondo precario diventa quindi non tanto quella di guardare nostalgicamente al passato, a forme di garanzie e di tutela che si applicavano ad altri modelli produttivi in cui resta inserita una piccola sfera del mondo dei lavoratori, ma piuttosto quella di fare ‘comunità’[[25]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn25) di tendere, cioè, ad una organizzazione della rappresentanza del frammentato mondo delle soggettività precarie, dei conflitti che lo attraversano, che possa farsi portavoce di una necessaria sovrapposizione di salario e reddito a fronte di una completa coincidenza di lavoro e vita. Nel pluriuniverso del lavoro atipico in cui è sempre più difficile districarsi la costante è, infatti, l’alternarsi imprevedibile tra tempi di attività e tempi di inattività che connota una presenza instabile e senza garanzie sul terreno della produzione tanto per le donne quanto per gli uomini pur restando che, fuori o dentro il lavoro, i corpi sono sempre intrinsecamente parte del mercato.

Il dibattito contemporaneo più realistico in materia di conciliazione guarda, e non potrebbe non farlo, alle diverse proposte di sganciare definitivamente e universalmente il reddito dalle prestazioni e i tempi di lavoro in qualunque forma contrattuale siano formalizzate. Dal reddito di esistenza (*basic income*) al modello danese della *flexycurity* e del *workfare*, al reddito di cittadinanza sono molte le proposte di intervento che potrebbero affiancarsi ad una più generale politica di sicurezza sociale e di gestione dei beni comuni. Al di là delle notevoli differenze che queste proposte esprimono e dei contesti in cui sono oggi concretamente sperimentati su cui non è possibile soffermarci[[26]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn26), la richiesta che le sorregge è quella di scomporre il binomio, orami diffuso, tra flessibilità e precarietà per mettere invece in luce la contraddittorietà di questo legame.  Se essere flessibili può rappresentare un’occasione concreta di articolare con maggiore autonomia e libertà i propri tempi di vita, costruire la propria esistenza sulla mobilità permanente di forme affettive, luoghi e occasioni senza che questo rappresenti necessariamente una minaccia, essere precari significa subire passivamente le proprie condizione di vita e di lavoro, non avere alcuno strumento di negoziazione, né di tutela.

Ma se guardiamo al contesto europeo, salvo qualche caso isolato che non riguarda il nostro paese, ci accorgiamo di avere a disposizione, sul piano normativo, ben pochi strumenti di garanzie e soprattutto incapaci di rispondere alle esigenze del contesto che abbiamo fin qui tratteggiato. La conciliazione, pensata ancora nei ristretti termini di equilibrio tra lavoro e famiglia, resta saldamente ancorata a due principi: la tutela temporale della prestazione e del contratto di lavoro e la dimensione dell’uguaglianza uomo-donna. Cerchiamo di capirne da vicino i limiti e le carenze.

**6**. **L’arabesco dei lavori atipici.**

Le politiche comunitarie tendono ad associare l’obbiettivo delle pari opportunità e, più recentemente la strategia del *mainstream* di genere, alle politiche di crescita occupazionale. La logica che le sorregge è che la divisione sessuale del lavoro può essere corretta grazie all’utilizzo di politiche e interventi tesi a garantire la presenza e la continuità delle donne nel mercato del lavoro e una più equa distribuzione del lavoro familiare tra uomini e donne. Per realizzare, dunque, una maggiore uguaglianza di genere la maggior parte dei paesi si servono di tre principali strumenti di politica sociale: i congedi genitoriali e familiari; le politiche del tempo applicate tanto nell’organizzazione aziendale (*flexitime, jobsharing*, banche del tempo) che nella città (attenzione agli orari dei servizi in rapporto a quelli del lavoro); i servizi di cura per l’infanzia collettivi o individuali e per gli anziani.

Il modello del ‘congedo parentale’ è introdotto in Italia dalla legge n. 53 del 2000, confluito in seguito in un complesso di norme contenute nel d.lgs. n. 51 del 2001. In sintesi si attribuisce titolarità individuale ad entrambi i genitori del diritto di congedo, associato alla sua intrasferibilità e alla possibilità di un utilizzo congiunto da parte dei genitori. Inoltre, estende tale diritto, anche se con regole diverse, alla categoria di lavoratrici autonome, prolunga la durata del congedo (fino a otto anni e fino a 13 in caso di adozione e di affido) e stabilisce un budget temporale di dieci-undici mesi da gestire nell’ambito della coppia, di cui solo sei retribuiti nella misura del 30% della retribuzione persa. Se confrontata con quanto disposto dalle precedenti leggi (n. 1204 del 1971 e n. 903 del 1977), il contenuto della nuova legge si può notare che la funzione materna è intesa in maniera più complessa e moderna, passando da un concetto di assistenza e cura confinato nelle mere esigenze fisiologiche del bambino ad uno esteso alle sue necessità relazionali e affettive. Ci si svincola, in altri termini, da un concetto puramente fisico di maternità che tutelava in maniera prioritaria la relazione puramente naturale tra madre e bambino e si guarda con maggiore attenzione ai diritti relativi ai casi di adozione e affidamento. Questa nuova prospettiva, inoltre, porta ad una rivalutazione del ruolo paterno a cui è finalmente riconosciuto un diritto proprio ed intrasferibile di astenersi dal lavoro per occuparsi della cura del figlio e ad una valorizzazione più complessa dei legami genitori-figli a cui si riconosce, grazie ad alla garanzia di una maggiore continuità, di esprimersi ed estrinsecarsi. Si potrebbe evidenziare nella legge n.53 una sorta di ‘congedo dal genere’ che dovrebbe garantire il presupposto necessario affinché le donne possano conseguire una reale uguaglianza nella politica, nel lavoro e in tutte le altre sfere, senza per questo rinunciare al diritto alla maternità. Tuttavia, è proprio nel concetto di ‘famiglia senza genere’[[27]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn27) che, tra l’altro trova la propria origine su tendenze di lungo periodo dell’ordinamento lavoristico[[28]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn28), che si evidenziano i primi limiti della normativa vigente.

Il passaggio, registrato anche sul piano giuridico, da un modello di conciliazione al femminile ad una più ampia idea di *condivisione*[*[29]*](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn29) delle responsabilità tra uomini e donne si è tradotto nella ricercare di strumenti giuridici capaci di agire in maniera efficace contro le discriminazioni responsabilizzando in maniera attiva la parte maschile rispetto alle necessità di cura familiare. Anche sul piano comunitario la questione della conciliazione risorge in questa nuova forma a partire dalla Carta comunitaria dei diritti dei lavoratori del 1989 che dispone di sviluppare misure conciliative riguardanti la vita professionale e familiare non solo delle donne. L’obiettivo dell’uguaglianza e, nell’ambito delle politiche del lavoro, della promozione dell’inserimento delle donne nel settore produttivo diventa complementare al principio della conciliazione in una prospettiva che guarda al ‘contratto sociale di genere’ come all’unica possibilità per rendere equilibrata la partecipazione di entrambi i sessi nelle diverse sfere della vita. La conciliazione diventa allora una sorta di ‘varco giuridico’ attraverso cui l’Unione europea porta la questione della famiglia all’interno del diritto comunitario insieme al principio di uguaglianza.[[30]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn30)

Ma come può la conciliazione rendere davvero egualitaria la politica familiare ed effettiva l’uguaglianza? Se la logica della ‘famiglia senza genere’ permette di superare il modello welfaristico tradizionale basato sull’immagine di una famiglia composta dal *male breadwinner* e dalla moglie-madre chiamata ad assolvere innanzitutto al compito ‘naturale’ di assistenza e cura, il rischio persistente è che ad esso si sostituisca un soggetto neutro ma mai veramente ‘generale’, cioè capace di mantenere vive e produttive le differenze di genere. D’altra parte la ‘tentazione del neutro’ è esattamente la logica che anima, non solo le misure ‘promozionali’ delle cosiddette ‘azioni positive’, ma anche le misure antidiscriminatorie e le esenzioni condizionate dal lavoro (i congedi) lasciando emergere non pochi attriti concettuali e teorici[[31]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn31) che dovrebbero trovare risposta semplicemente nei programmi di monitoraggio degli effetti prodotti da tali interventi.Se, quindi, da un lato si ripropone lo scarto tra la ‘finzione giuridica’ dell’uguaglianza e la realtà concreta delle differenze che si ripresentano proprio là dove si pensavano superate, dall’altro l’accesso ai servizi e alle tutele legate alla maternità restano confinate alla famiglia tradizionale, senza che si trovi traccia di aperture ad altre forme di relazioni affettive. D’altro canto la legge n. 53 si dimostra essere palesemente desueta se si considera che non si applica ai cosiddetti atipici e che di contro le misure di conciliazione adottate dal nostro paese segnalano un progressivo spostamento dalla modulazione temporale della prestazione del lavoro alla diversificazione delle tipologie contrattuali[[32]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftn32). Una condizione che ha portato, in questi anni, ad un uso selvaggio e deregolamentato dei contratti atipici gestito esclusivamente dalle aziende. È chiaro che fino a che non si decide di guardare nell’ambito del dibattito giuslavorista oltre il modello di contratto a tempo indeterminato e di indicare un profilo unitario per l’arabesco di lavori a-tipici, questi continueranno ad essere considerati un’eccezione che sfugge alla normazione giuslavorista. Il vero problema della conciliazione tocca oggi il lavoro *en géneral* e deve essere quindi affrontata come un problema che investe, foucaultianamente, la “maniera di vivere” delle donne in tutta la sua molteplicità ed articolazioni.

\* in “La doppia vita delle donne. Aspirazioni, etica e sviluppo”, a cura di M. R. Garofano e M. Marra, Donzelli, Roma, 2008, pp. 1149-166.

[[1]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr., U. Beck, *Il lavoro nell’epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino, 2000.

[[2]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Della vasta letteratura si rimanda a L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano, 1985; A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in “Diotima”, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987, pp. 41-79; L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, 1991. Rispetto al ruolo svolto dalla teoria della differenza negli studi sul lavoro cfr. E. Guerra e A. Pesce, *Lavoro e differenza sessuale*, in “Inchiesta”, nr. 94, ottobre-dicembre 1991, pp. 21-32.

[[3]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. Letizia Bianchi, *L’appartenenza di sesso come variabile?*, in “Memoria”, nr., 22, 1988.

[[4]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Sul passaggio descritto si rimanda a M. Bianchi, *Oltre il doppio lavoro*, in “Inchiesta”, VIII, nr. 32, 1978.

[[5]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Della vasta letteratura si rimanda a Lorenza Zanuso, *Gli studi sulla doppia presenza*, in M. C. Marcuzzo e A. Rossi Doria (a cura di) *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1987.

[[6]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Il riferimento è a *Realtà e desiderio. L’ambivalenza femminile*, Feltrinelli, Milano, 1978 di Urike Prokop che può essere considerato il primo intervento che cambia profondamente il modo d’interpretare il concetto di ambivalenza/ambiguità e di ripensare alla costruzione dell’identità femminile a partire dai diversi modi di produzione che le donne incarnano. Nel dibattito più recente tale categorie è criticamente interrogata da C. Borderias, *Identità femminile e ricomposizione del lavoro*, in *Strategie della libertà*, a cura di C. Jourdan, Manifestolibri, Roma, 2000, pp. 57-81 e ID., *La forza dell’ambiguità*, in “Inchiesta”, ottobre-dicembre 1988.

[[7]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) P. Virno, *Lavoro e linguaggio*e *General Intellect*, in *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, a cura di A. Zanini e U. Ladini, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 181-185 e pp. 146-152.

[[8]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. B. Busi, *Il lavoro sessuale nell’economia della (ri)produzione globale*, in *Altri femminismi*, cit., pp. 69-81; M.-R. Cutrufelli, *Economia e politiche dei sentimenti*, Editori Riuniti, Roma, 1980; R. Tatafiore, *Sesso al lavoro*, Il Saggiatore, Milano, 1994.

[[9]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Sul lavoro sessuale e in particolare sui sexworkers si rimanda al *Sexworkers’ Manifesto* redatto in occasione della prima conferenza nazionali dei sexworkers dell’India che si è svolta a Calcutta nel 1997 (<http://www.walnet.org/csis/groups/nswp/conferences/manifesto.html>). Si cfr., inoltre, M. Staderini, *Pornografie. Movimento femminista e immaginario sessuale*, Manifestolibri, Roma, 1998; Ovidie, *Porno Manifesto*, Baldini&Castoldi, Milano, 2002.

[[10]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. C. Morini, *Sarei una giornalista non una giornalaia*, in “Posse”, Manifestolibri, Roma, aprile 2003, p. 45.

[[11]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) L. Bazzicalupo, *Il Governo delle vite. Biopolitica e bioeconomia*, Laterza, Roma-Bari, 2006. Cfr. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma, 2007. Su un’altra linea interpretativa del concetto di bioeconomia si muove il lavoro di N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, 2003. Si rinvia, inoltre, a R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004. Su un’altra linea interpretativa del concetto di bioeconomia si muove il lavoro di N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, 2003.

[[12]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. C. Morini,  *La serva serve. Le nuove forzate del lavoro domestico*, DeriveApprodi, Roma, 2001.

[[13]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Sulle somiglianze tra lavoro domestico e lavoro post-fordista cfr. C. Marazzi, *Il posto dei calzini*. *La svolta linguistica dell’economia e i suoi effetti sulla politica*, Bollati Boringhieri, Rorino, 1999, pp. 60-70 e S. Ongaro, *Le donne e la globalizzazione. Domande di genere all’economia globale della ri-produzione*, Rubbettino, Soneria Mannelli, 2001.

[[14]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. A. Groz, *L’immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, in part. pp. 25-34.

[[15]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) C. Fagan, *Working-time preferences and work-life bilance in the EU: some policy considerations for enhancing the qualità of life*, European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions, Dublin, 2003.

[[16]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Sul tema si rimanda a C. Marzocco, *Empowerment*, in AA. VV., *Lessico di Biopolitica*, ManifestoLibri, Roma, 2006, pp. 75-79 e, sul concetto di ‘capitale umano’ cfr. Id., *Capitale umano*, ivi, pp. 132-137.

[[17]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. M. Combes e B. Aspe, *Revenu garanti et biopolitique*, in “Alice”, nr. 1, 1998, pp. 49-53.

[[18]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Per un approfondimento di questa posizione che punta a mettere in luce i limiti della valorizzazione economica delle capacità relazionali femminili che ripropone su un piano più esteso le tradizionali logiche patriarcali cfr. A. Nannicini*, Sguardi di donne sul lavoro che cambia*, in *Altri femminismi. Corpi culture lavoro*, a cura di T. Bertilotti, C. Galasso, F. Lagorio,  Manifestolibri, Roma, 2006, pp. 55- 66 e anche *Sottosopra rosso*, Libreria delle donne di Milano, Milano, gennaio 1996.

[[19]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) D. Haraway,*Testimone\_modesta@FemaleMan\_incontra\_OncoTopo*, Feltrinelli, Milano,2000, p. 190.

[[20]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Vi insiste S. Bologna, *Ceti medi senza futuro? Scritti e appunti u lavoro e altro*, DeriveApprodi, Roma, 2007, pp. 32-34. Cfr. anche L. Cigarini, *Un’altra narrazione del lavoro,* in “Critica Marxista”, nr. 6, Novembre-dicembre 2006; C. Borderias, L. Cigarini, A. Nannicini, S. Bologna, C. Marazzi, *Tre donne e due uomini parlano del lavoro che cambia*, Quaderni di via Dogana, Milano, 2006 e *Parole che le donne usano nel mondo del lavoro oggi*, a cura di S. Motta, Quaderni di via Dogana, Milano, 2005. Sul dialogo che la nuova configurazione di questa pratica femminista intrattiene con la sfera maschile, A. Touraine, *Le monde des femmes*, Fayard, Paris, 2006.

[[21]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. C. Morini, *Antidoti contro la malinconia sociale*, in “Posse”,  novembre 2007, consultabile sul sito: www.sofronia.net/posse/index.php

[[22]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Così S. Bologna, *Ceti medi senza futuro?* cit., in part. pp. 27-30

[[23]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Ci riferiamo all’inchiesta del 2006 svolta tra i *free lance* dell’Rcs perodici (*Free lance, tra assenze di diritti e desiderio di autonomia, il caso della Rcs Periodici*), consultabile sul sito: http./www.Isdi.it/dossier/precariato/index.html

[[24]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, cit.,pp. 202-207.

[[25]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Ci riferisce anche alla concreta possibilità di trasformare radicalmente il paradigma utilitaristico del *contratto di mutua indifferenza* che sembra prevalere nella frammentazione politica e sociale del precariato, con un *contratto di reciproca solidarietà* che possa dar vita a nuove forme di cooperazione e sviluppo delle intelligenze precarie. Cfr, C. Orsi, *The Value of Reciprocità*, Federico Caffè Center-Roskilde University, Roskilde, 2006 e Id., *La società giusta: utopia o realtà? Il paradigma alternativo dell’economia solidale*, in AA. VV. *La società giusta: utopia o realtà?*, Punto Rosso, Milano, 2004.

[[26]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Per una panoramica generale sulle diversi modelli di reddito di cittadinanza e sulle diverse giustificazioni teoriche cfr. C. del Bò, *Un reddito per tutti un’introduzione al Basic incombe*, Ibis, Como, 2004 e AA. VV., *La democrazia del reddito universale,* ManifestoLibri, Roma, 1997. Si cfr. inoltre, A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro salariato*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992 e Id. *Dépasser la société salariale*, in “Transversales”, nr. 32, pp. 5-22 e Van Parijs, *Basic incombe: a simple and powerful idea for the twenty-first century*, in “Politics and Society”, 32, nr.1, 2004, pp. 7-39.

[[27]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Sulla questione dell’affermazione della ‘famiglia senza genere’ in rapporto alla realizzazione di una giustizia familiare e sociale più salda cfr. S. Moller Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari, 1999, p. 239.

[[28]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. R. Del Punta, L. Lazzeroni, M.-L. Vallauri, *I congedi parentali. Commento alla legge 8 marzo 2000 nr.53*, 2000, p. 157. Da questo punto di vista il congedo parentale introdotto dalla legge 53 rappresenta un perfezionamento e un completamento delle tendenze in atto nel giuslavorismo, che porta alle estreme conseguenze le logiche paritarie sulle base anche del diritto comunitario, colmando una serie di lacune ancora presenti.

[[29]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Le due tappe principali di questo cambiamento di rotta sono la Conferenza internazionale del Lavoro tenutasi in Messico nel 1975 in cui si ribadisce che “ogni cambiamento di ruolo tradizionale delle donne dovrebbe accompagnarsi ad un mutamento di quello degli uomini, cioè ad una loro maggiore partecipazione allo stato matrimoniale e di famiglia”. Lo scopo principale da perseguire è quello di agire in vista di un effettivo superamento delle diseguaglianze tra sessi causato principalmente dalla ‘doppia presenza’ delle donne nell’ambito del mercato e della famiglia.

[[30]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Cfr. J.-L. Tobler, *La conciliazione tra lavoro domestico e di cura e lavoro retribuito nella legislazione*internazionale, nelle politiche sociali e nel discorso scientifico, in “Ragion Pratica”, nr. 6, 1996, pp. 145-176.

[[31]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref) Ivi, p. 158.

[[32]](http://www.uninomade.org/lavorare-la-vita/print#_ftnref)Cfr.  M.-L. Ballestrero, *Eguaglianza e nuove differenze nel diritto del lavoro. Una riflessione sui lavori flessibili*, in “Lavoro e Diritto”, Il Mulino, nn. 3-4, estate-autunno 2004, pp. 501-526 e G. De Simone, *Eguaglianza e nuove differenze nei lavori flessibili, tra diritto comunitario e diritto interno*, in Ivi, pp. 527-556.

Liberate il desiderio. Ri-pensare la trasformazione sociale

  15 / 11 / 2011

di CRISTINA MORINI

L’etimologia del termine *crisi* rimanda a un momento che separa un certo modo di essere da un altro, completamente differente. Noi siamo in questa fase. Ciò che stiamo attraversando, per quanto complesso e difficile possa essere, può rivelarsi utile a scuoterci da un’apatia, una sorta di incantamento, che è durata fin troppo a lungo.
Per quanto ancora non appaia, la crisi ci sprona, inesorabilmente, a riscuoterci e a risvegliarci, ci costringe a entrare in una diversa dimensione. Può, insomma, fungere da stimolo a riesaminare le nostre vite, a rimettere in discussione l’intero nostro rapporto con le strutture economiche e con il lavoro. Il disfacimento di molte apparenti certezze persuade adesso a uno sforzo di critica radicale che non manca di invenzione. Si può ricominciare finalmente a ri-pensare la trasformazione sociale.

**Il punto di vista femminista**

Il “portato differente” delle donne non ha, di per sé (ma avrebbe mai potuto, rimanendo intatto il contesto?), innescato alcuna forma di trasformazione della produzione e dell’organizzazione del lavoro. Per anni si sono ascoltate parole dal suono armonioso come “conciliazione”, “relazione”, “flessibilità”. Qualcuna si è affidata all’idea che una flessibilità agìta avrebbe liberato e fatto respirare l’autonomia dei soggetti, soffocata dal rigido meccanismo disciplinare fordista. Non solo l’ipotesi non è mai stata confermata, ma è accaduto il contrario: l’attuale produzione terziaria – più aperta al genere femminile – e le forme precarie di organizzazione del lavoro – che fanno direttamente appello a qualità umane come l’attenzione, l’affetto, l’intelligenza emotiva, la disposizione a cooperare – stanno provando a intrappolare noi, le donne.

Il depotenziamento del femminile non avviene – com’è successo in passato – attraverso la sua esclusione dallo spazio pubblico, attuata grazie a una netta divisione sessuale del lavoro, ma viceversa attraverso una progressiva*femminilizzazione* della società, che si traduce nell’assorbimento del potenziale sovversivo della differenza. Il biocapitalismo non scarta l’alterità ma l’assimila, ottenendo, con ciò, la sua *integrazione*, che vuole dire anche la sua*negazione*. Sul fronte opposto, si gioca anche la *femminilizzazione* del maschile istituito dai processi produttivi presenti. Essa viene stimolata dagli stessi elementi prototipici (culturali) richiamati, messi in campo, dal processo di*femminilizzazione*: precarietà, affettività, corporeità.

La femminilizzazione ha significato un’enfatizzazione del massimo distillato stereotipico della femminilità. Il lavoro evoca e rinforza, attirandole a sé e valorizzandole, qualità storicamente attribuite alle donne dentro una presunta “natura” (il *fattore D*, così viene oggi nominato questo complesso di caratteristiche). E perciò, innanzitutto: che cosa è naturale e che cosa artificiale? Questa dicotomia non ci dice più nulla da tempo. Straordinarie e perfette forme viventi vengono interamente costruite in laboratorio. Un passaggio determinante, che ha riscritto da capo i confini esistenti tra biologico e artificiale e che avrà conseguenze sul concetto stesso di “vivente”**.**

Innegabilmente, nella precarietà il “sentire” e il “corpo” emergono. Ciò non significa che “il biologico” vada allora considerato come una specie di differenza intrinseca, ma piuttosto che le storie personali assumono valore per il processo produttivo e che il corpo ne diviene “agente”, dotato com’è di consapevolezza sociale e culturale.

Tutto ciò si avvera all’interno di un quadro dove si sono sciolti i confini tra produzione/riproduzione e che dunque tanto più mobilita e giustifica la necessità del ricorso alle caratteristiche emozionali, corporee, relazionali del soggetto. In questa fase la riproduzione sociale è probabilmente ciò che più interessa al biocapitalismo, basti pensare ai processi cooperativi attivati dai social network oppure ai processi di implementazione progressiva-collettiva (algoritmica) della conoscenza, favoriti dalle nuove tecnologie.

Femminilizzazione, precarizzazione, transito, intermittenza, mescolanza, mobilità, alterità, viaggio: tutti questi concetti, tutte queste nuove parole che ritroviamo nel lavoro si prestano a descrivere la condizione precaria e a scomporre (che non singnifica cancellare) le categorie di classe e di genere. Non a caso, il femminismo postmodernonasce dalla feconda indagine scatenata dalle entità *fratturate* della società moderna di cui va sollecitata la capacità di stabilire alleanze e instaurare reciproca solidarietà in opposizione a una presunta, universale ed essenzialistica, idea di umanità *tout court*.

L’esperienza culturale, sensoriale, sociale del soggetto contemporaneo si trasforma e “lo” trasforma in modo profondo. Essa va investigata. Costruzioni ideologiche, discorsi mediatici, dinamiche di gruppo, costrizioni e bisogno, tutto concorre alla creazione di un’identità sempre più strettamente collegata al lavoro e al convogliamento nel lavoro di energie e passioni, sollecitando, sempre più, processi di soggettivazione e di senso di sé, processi identitari che dipendono fortemente dalla dimensione lavorativa. L’individuazione di sé viene oggi, sempre più spesso, mediata dal lavoro e dal ruolo che si riveste nel lavoro, diventando propedeutica al coinvolgimento delle passioni (del bios) nel lavoro.

Il passaggio dalla sussunzione reale alla sussunzione totale del lavoro sotto il capitale, oggi non ha bisogno di brutali imposizioni, ha bisogno di credo. Ha bisogno di affidamento, di entusiasmo, di fiducia. L’emancipazione femminile attraverso il lavoro – momento importante, dirimente, non ancora del tutto compiuto per le donne – non ha significato liberazione. Forse il femminismo occidentale ha trascurato, da un certo momento in poi, di sottolineare che ci troviamo in un sistema capitalistico di produzione, basato sull’ineguaglianza. Il privilegio di poche non ha significato la libertà di tutte. Recuperiamo dunque  il *punto di vista femminista*di cui parla Sandra Harding che parte dalla lettura marxista del rapporto schiavo-padrone di Hegel per ritrovare tutto il potenziale di trasformazione politica e sociale, tutta la radicalità del femminismo.

“Scegliere” *il punto di vista delle donne* (situarsi e fare la diagnosi) vuol dire che l’*esperienza* diviene un metodo del discorso che non può mai essere del tutto vincolato dalle relazioni di potere. Il legame forte con la tacita conoscenza sempre ancorata alla vita reale, materiale, quotidiana, rende speciale *il punto di vista delle donne* e soprattutto dà loro la capacità di comprendere sempre, fino in fondo, la relazione conoscenza/potere. Ecco: oggi è l’esperienza materiale della vita precaria che va ascoltata e compresa, trasformata in potenza. E (non è un paradosso) i punti unificanti vanno ritrovati proprio a partire dalla consapevolezza, ormai assodata, della diversità e della frammentazione.

**Il corpo macchina**

Contando sul bisogno di autonomia, di visibilità, su un crogiuolo di capacità delle donne inespresse-represse nel sistema patriarcale, il capitalismo ha virato la propria attenzione al mondo femminile nel momento in cui si entrava in un nuovo paradigma produttivo, basato sull’individualizzazione e sulle qualità soggettive.

L’ingresso conclamato delle differenze all’interno della produzione ha comportato una crisi della misura nel passaggio dall’era della quantità (il fordismo, dove tempi e pezzi erano misurabili) a quello della qualità (il capitalismo cognitivo, dove l’apporto è soggettivo, collegato a saperi ed esperienze singolari). Si assiste allora a un’intensificazione dello sfruttamento perché la “macchina” è direttamente incorporata nell’individuo (è l’individuo medesimo).

Che cosa succede se noi immettiamo il desiderio all’interno dello scambio tra capitale e lavoro? L’esperienza ci dice che la vita, oggi, si *qualifica* e *assume identità* e *riconoscibilità sociale* solo all’interno di una dinamica di immediata utilità/spendibilità economica. Vengono indotte dinamiche di soggettivizzazione che non cercano di resistere ma piuttosto di rimuovere il dualismo capitale-lavoro, *incorporando* (letteralmente) il lavoro, *desiderando che tutto questo si compia*. Il lavoro si ristruttura, sussunto nel dispositivo biopolitico in forma d’impresa individuale (precaria): il potere ha assunto la capacità di captare e di mettere al lavoro la soggettività, la differenza, tenta di fare propria la riproduzione. Da questo punto di vista è giusto anche porsi la domanda: che cosa si intende per *competenze relazionali* che sono uno dei fondamenti qualitativi del capitalismo cognitivo? Forse sempre di più quella dimensione fusionale che si aveva nel privato e che oggi viene esportata nel lavoro, all’esterno, e che, ancora una volta condiziona le donne. Essa è funzionale alle forme di governo contemporaneo. Non solo tra le mura domestiche ma sparpagliate nella società.

Il modello della cura diventa allora una strategia di governo della complessità e insieme di depotenziamento delle conflittualità. Il mondo di significati che il termine *cura* suggerisce costituisce un vero e proprio modello comportamentale, un’etica, appunto, che si pretende di trasferire nella produzione. Il modello del lavoro di cura è il più forte tra quelli a disposizione per “ottenere l’anima”, dunque il più efficace da richiamare quando gli elementi relazionali o linguistici – che insieme coniugano razionalità, affettività e corporeità – diventano assolutamente fondamentali nella costituzione della nuova produttività. Cosicché si assiste alla generalizzazione del codice della cura, la cui sintassi può uscire dalle case e proporsi al mondo, si può applicare al lavoro cosiddetto “produttivo”, alla politica, al governo delle cose. Evidentemente questo passaggio si presta a rimettere in discussione il concetto stesso di cura, decostruendolo da un lato e riattualizzandolo dall’altro, come infine proveremo a fare.

In questa prospettiva, il libro di Christian Marazzi, *Il posto dei calzini*, ha già colto perfettamente il paradosso del cosiddetto non-lavoro delle donne. In sostanza, “l’asimmetria di potere” esistente tra uomini e donne porta queste ultime – dall’interno del privato della casa, escluse da ogni categoria di “cittadinanza” consentita dallo spazio pubblico – a farsi carico dei problemi più minuziosi del partner, in assenza di qualsiasi formalizzazione del proprio ruolo. Oggi, che nella generalizzazione della precarietà non ci sono più “diritti sociali protetti da norme giuridiche solide e durature”, tutti imparano ad avere attenzione per dove stanno “i calzini”, intendendo con ciò un simbolo di “dedizione e affetto” che fuoriesce dai confini della “famiglia” ed entra in “fabbrica”. La categoria del cosiddetto non-lavoro (tutte quelle attività che non producevano valore di scambio), nel dissolvimento delle garanzie di tutto il mondo del lavoro, si dilata enormemente. Nella precarietà, la contraddizione tra lavoro e non-lavoro perde di significato. Essa racchiude in sé il passaggio dalla riduzione quantitativa del lavoro salariato al mutamento qualitativo dell’attività pratica di lavoro.

**Produrre non è creare**

Nel corso di questi ultimi anni, mi sono applicata al tema della precarietà in vari modi, con inchieste e narrazioni che puntavano soprattutto di definirne i contorni, ovvero come la precarietà veniva vissuta dai soggetti.

Quello che mi sembra interessante indagare adesso è l’effetto eventualmente “trasformativo” del lavoro precario sul soggetto, la sua capacità di modificazione tendenziale dell’essere umano e del suo modo di esistere e di sentire – modificazione antropologica. Essa si realizza, a partire dallo scompaginamento delle categorie di tempo e spazio, attraverso i nuovi meccanismi di valorizzazione del biocapitalismo (tutto ha assunto valore di scambio) e attraverso i meccanismi del controllo sociale sulla vita (biopolitica). Mi riferisco evidentemente alle imprescindibili analisi di Michel Foucault: dopo una prima presa di potere sul corpo che si è realizzata attraverso le tecnologie disciplinari del lavoro e che si è effettuata secondo l’individualizzazione, abbiamo una seconda presa di potere che procede nel senso della massificazione, della pervasività e dell’assolutizzazione dell’economico come riflesso della centralità che ha assunto il fattore linguaggio in senso esteso. A partire da questa premessa ci sono alcuni ordini di problemi che sarebbe importante prendere in considerazione per fare chiarezza a noi stesse in questo senso e da qui inventare forme adeguate di resistenza.

Primo tra gli altri, il problema della separazione delle categorie della *creazione* e della *produzione*. Esse vengono usate spesso – secondo me – in modo troppo astratto quando non volutamente ideologico. Gli stessi soggetti devono riflettere attentamente sulla percezione concreta di che cosa significhi produrre e/o riprodurre e/o creare e/o generare e/o inventare, oggi. Che cosa vuole dire, che cosa vogliono dire questi concetti, nella realtà odierna? Come facciamo a capire e a far capire dove si generano (e come, in che forme? Vecchie, immutate, conosciute, oppure nuove?) lo sfruttamento, la reificazione, l’alienazione, la patologia, nel lavoro, oggi? E viceversa, appunto, dove sono, dove stanno, dove si situano, l’invenzione, la creazione, l’azione? Tende a generarsi una saldatura tra i due campi, complici i bisogni, le imposizioni e le fascinazioni del lavoro contemporaneo? E se sì, come? In che modo?

Il secondo aspetto riguarda la nuova composizione del lavoro. Sentir parlare di lavoro cognitivo, di lavoro immateriale, di lavoratrici e lavoratori della conoscenza (e anche qui con grandi difficoltà di definizione, sarebbe davvero obbligatorio dotarci di un glossario condiviso) genera ancora perplessità, qualche volta sorpresa. Il lavoratore della conoscenza medesimo, a volte, a tratti, stenta a riconoscere sé stesso, fatica a oggettivarsi dentro la nuova condizione di generalizzazione della precarietà, applica altrove certi requisiti ma non si individua, guarda il contesto ma non si vede. Effettivamente, ritengo che questo sia uno degli effetti perversi generati dall’immissione del desiderio nel rapporto capitale/lavoro. Penso allora che sarebbe necessario un radicale processo di de-individualizzazione del soggetto contemporaneo – che è bersaglio, vettore e allo stesso tempo agente dei rapporti di potere. *Divenire no collar*: le inchieste di Andrew Ross possono aiutarci. La de-individualizzazione è tanto più necessaria, importante, dentro una dimensione del lavoro che pretende, contro ogni buon senso, un totale processo di identificazione. Il punto è prima di tutto distanziarci da questa identità e rifiutare che cosa ci viene imposto di essere  (come è stato per le donne, come insegna il femminismo). Il divenire soggetto non è forse l’obiettivo di questa prima fase, dentro un mutamento sostanziale di paradigma?

Chiarisco tuttavia che porre l’accento su questa fascia di lavoratrici e lavoratori diventati paradigmatici  – per forza e loro malgrado, in un sistema economico che si basa sulla conoscenza e sul linguaggio – non significa dimenticare il lavoro di fabbrica (che nessuno si sogna di dimenticare) né le gerarchie del lavoro a livello globale. Significa solo aggiungere al quadro una nuova contraddizione del presente. Ecco come si racconta un gruppo di traduttori:

“Siamo dentro alla macchina dell’editoria. Stanchi di essere contattati all’ultimo momento per tradurre pagine e pagine di ribaltatura, cottimate di byte dall’uno all’altro rovescio delle lingue anglo-romanze. Stanchi di aspettare un allegato elettronico da riversare in cartelle da 2000 battute, a loro volta tradotte in pane e companatico, affitto e bollette (…)”.

Il lavoratore cognitivo fa esperienza di dequalificazione e taylorizzazione del lavoro, nel precipitare del valore della conoscenza. Mezzo milione di giovani italiani lavora oggi gratuitamente, in regime di stage. Il 50% dei laureati trova lavoro (precario) dopo un anno. La media del reddito percepito si aggira intorno ai mille euro lordi al mese. Il ministro Sacconi consiglia alle ragazze e ai ragazzi di abituarsi a fare lavori manuali ed umili. Il tema dell’ignoranza, nel pieno della società della conoscenza, diventa dirimente in questo Paese.

Esiste poi un terzo ordine di problema che è quello della riconfigurazione del tempo legato alla precarizzazione della vita. Ritorno alle suggestioni di Foucault: forse stiamo vivendo, stiamo attraversando, qualcosa di più grande di quello che ci immaginavamo anche soltanto dieci anni fa, e pure già parlavamo di “precarietà strutturale”. La biopolitica ha conseguenze più drastiche di quanto riusciamo ad ammettere sul sociale, sulla resistenza, sulle scale di priorità dell’esistenza. Siamo di fronte a una vera rivoluzione antropologica (antropogenetica) che ci fa intravedere un orizzonte di ipotetica trasformazione della specie. Si pensi alla fine dell’alternanza dei vari tempi sociali con l’introduzione di una percezione del tempo dove praticamente manca la sospensione. L’effetto, come già è stato segnalato, è quello di un profondo sovvertimento dell’accadere dei fatti sociali (il tempo del lavoro e il tempo per ritrovarsi, la notte che succede al giorno e viceversa). La domanda che scaturisce è seriamente importante e a questo punto logica: come si vive il tempo precario, come lo si rappresenta o non lo si rappresenta, lo si rimuove, è già diventato un unicum (lavoro) su cui si modula un nuovo modello di vita? Il tempo libero (il *leasure time*, dove si situa anche il tempo della politica) viene completamente e non casualmente sacrificato. Il tempo della cura di noi stessi, il tempo della responsabilità che fine fanno? Siamo immerse nella dimensione dell’utilità e della funzionalità. Il fondamentalismo dell’orrore economico, il prevalere del valore di scambio, portano con sé la caduta dell’idea di interdipendenza tra individui, sollecitando solo il nostro Io.

L’ultima domanda che mi faccio e che faccio riguarda invece l’agire e il re-agire a partire dal possibile intreccio tra soggettività e lotte di “natura diversa”. Accenno qui al tema della ricomposizione sociale. Ci si presenta di fronte il nodo interessante della gestione politica di un nuovo tipo di lotte non-identitarie ma  strategicamente orientate, di volta in volta, su un obiettivo. Può essere così e questo può tornarci utile? Mi domando dunque, una volta di più, se, nel presente, per avere una nuova affermazione delle singolarità in lotta non si renda necessaria (propedeutica) una decostruzione delle identità a cui eravamo abituate in passato. E se questa decostruzione non potrebbe, invece che impoverirci, aprirci nuove prospettive, molte maggiori potenzialità di muoverci e configgere. Alleanze trasversali e inedite, meno chiuse dentro confini identitari e autoreferenziali. Lotte a progetto, lotte modulari. Poiché si accetti di entrare davvero dentro quest’altra dimensione, smettendo di guardare solo dietro le nostre spalle, a modelli precostituiti che non torneranno più.

Le forme attuali della politica rappresentano un modello di *governance* funzionale a far saltare ogni possibile patto tra attori sociali, ogni forma di assicurazione del lavoro. Assistiamo a un processo di progressiva spoliazione del lavoro cognitivo e un contemporaneo disciplinamento dei desideri e dei corpi. Si chiamano energie verso l’impresa, verso l’autorealizzazione nel lavoro. In più il lavoro – precario- diventa un oggetto imprendibile, da anelare, da scovare, a cui dedicarsi interamente. Fuori da questo meccanismo sembra non esserci più desiderio né vitalità. Lo sviluppo economico si fonda sul piacere non vissuto. La parte maledetta, come ha scritto Bataille, è l’eccesso di desiderio che deve essere sacrificato per consentire lo sviluppo dell’economia. Anche per questo, una volta di più, liberiamo il desiderio da queste gabbie che in parte si è autoinflitto.

**Reddito o meglio commonfare**

Arriviamo così al tema del reddito. Il cambio strutturale di paradigma, con il declino del lavoro salariato e di tutte le forme di assicurazione a esso collegato, ci pone con urgenza di fronte al problema di spingere, dal punto di vista degli immaginari, del lavoro culturale, sull’orizzonte del reddito. Ma come fa notare Van Parijs esso potrà essere istituito solo se ampiamente percepito come giusto ed eticamente accettabile.

Bisogna spingere lungo l’asse concettuale che il reddito rappresenta la moneta con cui dovrebbe essere pagato il precariato metropolitano, così come il salario ha rappresentato la forma della distribuzione in epoca fordista. Ora non si capisce perché le battaglie per gli aumenti salariali fossero considerate buone e giuste, quelle per o in difesa dello stato sociale pure e invece il reddito debba rappresentare una fisima utopista. Oppure perché esso dovrebbe innescare derive consumistiche, edonistiche, eticamente censurabili. Perché gli aumenti salariali non venivano mai interpretati così? Il reddito si presenta come forma di remunerazione di un lavoro già svolto, nel momento in cui socialità /relazione/cooperzione vengono messi al lavoro.

Il lavoro non pagato (ciò che valeva in passato per il lavoro di cura) diventa paradigma dell’intera produzione contemporanea – il valore prodotto dal lavoro oggi, infatti, eccede sempre la remunerazione – viene pagata solo una parte minima di ciò che viene effettivamente ceduto. La crisi economica presente è anche crisi di questa mancata distribuzione ed è la crisi della misura del lavoro nel presente**.**

Il reddito accompagnato da una serie di servizi è base imprescindibile per riequilibrare le sorti del conflitto – vista la difficoltà a colpire direttamente i meccanismi di valorizzazione del capitalismo finanziario. Si tratta di uscire dalla vecchia logica degli ammortizzatori sociali e pensare al reddito come misura alternativa concreta da attivare anche per ricomporre la frammentazione, per collegare ceti medi impoveriti e tutta l’area del precariato, in generale. E’ uno strumento propedeutico a invertire la dinamica salariale e per sollecitare la possibilità di nuove forme di organizzazione.

Certo, il reddito è uno strumento e va accompagnato da una trasformazione innanzitutto culturale. E a questo proposito, a proposito di un cambio culturale, debbo un chiarimento che mi è stato sollecitato dall’intervento di Federica Giardini e che riguarda il termine *cura* che ho utilizzato spesso, ultimamente. Va chiarito che nell’esperienza delle donne, dietro (dentro) il concetto di *cura* si celano anche il sudore, il sudiciume, le lacrime, l’oblatività, la noia. Non tutto riluce, nella pratica della cura. Va ricordato che la cura rimanda anche a esperienze non care alle donne. Ruoli imposti, costruzioni sociali, obblighi, norme, “naturalità” innaturali. Sarà necessario, nel tempo, ripensare completamente la terminologia che abbiamo a disposizione e tutto ciò che ne consegue. I neologismi aiutano sempre a fare passi in avanti. La parola *cura* appartiene però a un’attrezzatura lessicale, immediatamente individuabile, che ha il pregio di fornire riconoscimento istintivo a una dimensione, rimossa e poi soggiogata dal produttivismo e dalla logica della merce, che può subito porsi al di fuori, al di là. Storicamente è più collegata all’esperienza femminile ma che non va come intesa come pratica solo confinata in quell’ambito. La cura evoca quell’ineludibile dipendenza dall’altro che ci spinge a costruire società, mondo. Penso alla necessità di riappropriarci del significato *politico* della *cura*. Nell’*Ermeneutica del soggetto*, Foucault affronta il tema della soggettivazione e mette al centro l’esercizio della *cura di sé*. La nuova genealogia dei soggetti dovrà certamente liberarli da certe discipline e da certe identità, ma dovrà recuperare anche il tema della cura di sé (responsabilità; un “io che decide”) non già come esercizio solipsistico, ma come pratica sociale. In questo senso a cura di sé – o il farsi carico della cura che gli altri devono avere di se stessi – si trasforma in un’esaltazione dei rapporti sociali. Questo elemento è ciò che sta anche alla base della costruzione del *comune*. Potremmo chiamare altrimenti questa *cura per il mondo*, nominandola perciò come *tensione verso il comune*. E che cos’è il comune, in questa luce, se non propriamente l’infinita rete dei rapporti umani densi di significato che noi conosciamo e sperimentiamo? Non è forse questa riproduzione sociale, questa fatale cooperazione umana, la quale ci sostiene negli infiniti atti della nostra esistenza, un *bene comune* da difendere, per il quale combattere, al pari dell’acqua o alla terra? Non va forse evitata la sua canalizzazione forzata verso la privatizzazione (marcantilizzazione), che significa oltre al suo sfruttamento, anche il suo depotenziamento? Non ne vanno viceversa liberati i potenziali, attraverso il ricorso a forme adeguate di *commonfare*? Non è questa la via per riconvertire il concetto di cittadinanza dopo un adeguato percorso di ridefinizione delle identità sganciato dal lavoro, che vuole dire anche un ritorno all’autenticità del soggetto, a quell’umano oggi lì inglobato, sussunto, imprigionato? Il valore di scambio va sganciato dal lavoro d’uso, la creazione va sganciata dalla produzione. Ritrovare dunque il tratto comune (umano) della riproduzione sociale, del lavoro vivo, del valore d’uso. Porre la riproduzione sociale al riparo dai vincoli della valorizzazione economica e della funzionalità produttiva.

E’ possibile parlare cioè, da donne, di comune, intendendo con questo termine quello spazio pubblico che oggi – al di fuori della grammatica produttivista – viene negato non solo a noi ma a tutti (uomini e donne insieme). Facendo perno sul valore – finalmente esplicito! – della riproduzione per pretendere *altro*. L’individualizzazione dei rapporti di lavoro spinge a favore della necessità del soggetto di far prevalere il proprio “io” a discapito di ogni dimensione collettiva. La forte competitività che caratterizza il contesto contemporaneo, incita ciascuno all’iniziativa individuale, “ingiungendogli di divenire se stesso” (Ehrenberg, 1999), utilizzando a questo scopo, laicamente, ogni parte di sé, senza pregiudizi. Il fine giustifica il mezzo e non sempre è facile accorgersi che si tratta, a ben vedere, di una nuova e paradossale normatività: l’intera responsabilità delle nostre vite si colloca esclusivamente in ciascuno di noi. L’ideologia dell’autorealizzazione, sconvolge dalle fondamenta l’idea di società e di collettività (che chiamo *cura* ma è *comune*), che viene accantonata in nome di una stimolazione narcisistica, particolarmente accentuata dal capitalismo cognitivo. “La persona deve diventare in se un’impresa, deve diventare in se stessa, in quanto forza lavoro, un capitale fisso che deve essere continuamente riprodotto” (Gorz, 2003) e al quale nessun vincolo può essere imposto dall’esterno. In qualche misura, corriamo il rischio di assistere a una “espropriazione del mondo” da parte del capitalismo, che dopo aver corroso lo spazio politico, minaccia, infine, l’intero universo naturale.

In questa dimensione lo spazio pubblico assume il significato pienamente politico dell’azione collettiva che dà voce all’eccedenza che inevitabilmente si produce, cascame ineliminabile dei processi di captazione del sistema sul vivente. Le molteplicità sociali emergenti in questo contesto devono provare a tracciare un nuovo spazio del politico. Lo spazio del comune.

\* tratto dal libro “Dire fare pensare il presente”  a  cura del laboratori Verlan, Quodlibet, Macerata, 2011

**Bibliografia di riferimento**

Emiliana Armano, *Precarietà e innovazione nel postfordismo. Una ricerca qualitativa sui lavoratori della conoscenza a Torino*, Editore Odoya, Bologna, 2010

Judith Butler *La disfatta del genere* Meltemi, Roma, 2006

Daniel Bensaid, *Gli spossessati. Proprietà, diritto dei poveri e beni comuni*, Ombre corte, Verona, 2009,

Rosi Braidotti*, Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Roma, Donzelli, 1995

Diemut Elizabeth Bubeck*, Care, gender, justice*, Clarendon Press University, Oxford, 1995.

Mariarosa Dalla Costa, *Potere* *femminile* e *sovversione* sociale, Marsilio Editori, Padova, 1972.

Alain Ehrenberg, La *fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Einaudi, Torino, 1999.

Michel Foucault*, Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977

Michel Foucaul, *Ermeneutica del soggetto Corso al Collège de France* (1981-1982), Feltrinelli, Milano, 2003.

Michel  Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005.

Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo*, Carocci, Milano, 2007

Andrè Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007

Bruno Gullì, *Eartly Plenitude. A study on sovereignty and labor*, Temple University Press, Philadelphia, 2010.

Antony Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994

Andrè Gorz, *L’immateriale. Conoscenza valore e capitale* Bollati Boringhieri, Torino, 2003

Donna Haraway  *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie, biopolitiche del corpo,* Feltrinelli, Milano, 1995

Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986.

Michael Hardt, Antonio Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano, 2010

Albert Hirschmann, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Feltrinelli, Milano, 1979.

Albert Hirschmann, *Felicità privata e felicità pubblica* (1982), Il Mulino, Bologna, 1983.

Christian Marazzi, *Il posto dei calzini*, Edizioni Casagrande, Bellinzona, 1994

Christian Marazzi, *Il modello antropogenetico di produzione*, in aa.vv. Reinventare il lavoro, Sapere 2000, Roma, 2005.

Christian Marazzi, *Capitale & linguaggio*, DeriveApprodi, Roma, 2002

Karl Marx*, Il Capitale*, Libro I, Editori Riuniti, Roma, 1964.

Martha Nussbaum, *Frontiers of justice. Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Philippe Van Parijs e Yannick Vandeborght, *Il reddito minimo universale*, Egea –Università Bocconi Editore, Milano, 2006.

Posse, *Divenire donna della politica*, manifestolibri, Roma, 2003

Dianne Pothier e Richard Devil, *Critical disability theory: Essay in philosophy, politics, policy and law*, University of British Columbia Press, Vancouver, 2006.

Andrew Ross *No-Collar. The Human Workplace and Its Hidden Costs*, Basic Books, New York., 2003

Richard Sennett, *L’uomo flessibile. Le conseguenze del capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano, 1999.

Il buon governo del comune. Prime riflessioni

  15 / 11 / 2011

di UGO MATTEI

La nozione di governo del comune é di per sé discutibile e controversa.

In effetti, nella tradizione giuridica e politica della modernità l’ idea fondamentale di governante è quella di un soggetto dotato di potere che lo colloca in posizione sovraordinata rispetto ad un’ organizzazione che in qualche modo da lui dipende. Un soggetto sopra un oggetto;. un decisore al di sopra di un decidendo; un governante sopra un governato. Chi governa concentra potere, in modo più o meno compiuto o più o meno limitato sopra chi è governato. Nel nostro caso sopra il comune o sopra le moltitudini che lo compongono. Il paradosso di questa ricostruzione è che il costituito (governo) esercita potere sul costituente (popolo, moltitudine).

Se dalla tradizione del governo politico (Machiavelli) si passa a quella, più recente, della c.d. governance economica, ossia se si travalica il confine fra pubblico e privato, non ci troviamo in un mondo molto diverso. Nella tradizione giuridica occidentale, le organizzazioni private condividono con quelle pubbliche l’ idea di un’ istituzione di governo (il consiglio di amministrazione, l’ amministratore delegato, il presidente) che esercita poteri su un’ organizzazione sottostante. Certo, anche qui esiste la finzione della sovranità, che vuole l’ appartenenza del potere al costituente sul costituito (governante), ma anche qui la struttura del potere costituito marginalizza quello costituente che non è strutturato. Che all’ origine della personalità giuridica privata ci sia il contratto, come nell’ organizzazione giuridica continentale, o l’ atto del sovrano politico che “incorpora”, come nella tradizione anglo-americana, le cose non cambiano nella sostanza. Il manager (gestore nella terminologia del governo privato) concentra il potere nelle sue mani. A partire dagli anni trenta del secolo scorso, il lavoro di Berle e Means ha dimostrato come nel moderno soggetto azionario, i gestori siano incomparabilmente più forti degli stessi proprietari, i costituenti della corporation.

Questo processo di concentrazione del potere dal costituente al costituito è particolarmente rilevante sul piano politico perché, nell’ attuale conformnazione del capitalismo azionario, in cui la corporation è più potente dello stesso stato sovrano, determinandone i processi decisionali in modo assolutamente rilevante, la classe manageriale è depositaria ultima del potere concentrato. Ne consegue che, come sempre accade, il processo di concentrazione non puo’ limitarsi a costituire un mero fatto ma, proprio a causa dei dispositivi ideologici prodotti dal potere, esso diviene un valore. Di conseguenza, nel sentire comune, i managers-governanti, devono concentrare il potere per essere efficienti, ossia per perseguire il valore fondamentale dell’ organizzazione capitalistica pubblica o privata che sia. Le strutture della governance devono perciò garantire il più ampio potere decisionale possibile in capo al manager, ed il ruolo della corporate governance altro non è che monitorare i problemi di asimmetria informativa fra principale e agente (rappresentato e rappresentante nella teoria politica) che derivano dalla concentrazione del potere nelle mani dell’ agente, di per sé è un aspetto assolutamente desiderabile per qualsiasi organizzazione.

Come noto, la cosiddetta “corporate governance”, una disciplina accademica che coinvolge giuristi ed economisti soprattutto negli Stati Uniti , si è affermata negli ultimi vent’ anni come modello di governance tout court, coinvolgendo ogni apparato costituito e determinandone i valori di fondo in chiave di efficienza economica. La stessa governance è divenuta così una nozione profondamente imbibita nell’ ideologia egemonica della “fine della storia” ed è perciò parte fondativa di quell’ ideologia dell’ assenza di ideologia che caratterizza i c.d. governi tecnici, quelli delle c.d. grandi coalizioni o in ogni caso la convergenza al centro che caratterizza la strutturazione politica del dopo Guerra Fredda. I valori della governance, soprattutto un’ efficienza organizzativa tecnologica e neutrale, hanno così finito per divenire quelli piùà generali, profondi e naturalizzati della società opulenta fondata sul consumo di merci.

La metafora dello Stato Azienda che deve essere retto in modo efficiente ed economicamente sostenibile si è diffusa pervasivamente nel dibattito politico soprattutto nella fase attuale di crisi, in cui il “debito sovrano” è divenuto il chiavistello per imporre nuove concentrazioni di potere in capo alle istituzioni rappresentative degli interessi del capitale oligopolistico. Un modello di governance (le lingue diverse dall’ inglese non hanno neppure un termine che consenta di opporre governance e government) è tecnico e non politico. Esso impone, nell’ interesse dell’ efficienza promossa a valore fondamentale della società tecnologica complessa, la concentrazione del potere nelle mani del capo dell’ esecutivo (il CEO o AD dell’ azienda stato). Esso promuove altresì un insieme di controlli “checks and balances” condotti ex post da Corti di giustizia, al solo fine di monitorare il rapporto fra principale ed agente senza inibire l’ azione efficiente di quest’ ultimo.

Questo modello, imposto come strutturazione fondamentale dell’ entità statuale, agevola il controllo ultimo di ciò che fa l’ agente (governo) in capo al vero principal, che non è più il popolo sovrano (che scompare una volta esaurita la fase costituente) ma diviene il capitale stesso costituitosi nei dispositivi giuridici ed economici della globalizzazione . Solo così è spiegabile la concentrazione di potere “legibus solutus” nelle mabi dell Banche Centrali. La fase costituente d nuova ristrutturazione del capitalismo , che in Europa passa attraverso la costituzionalizzazione (nazionale) della regola aurea del pareggio di bilancio e la modifica dei trattati (sovranazionali), costituisce in questa luce un tentativo di istituzionalizzare un controllo ex ante capace di garantire contro l’ eventuale utilizzo politico e non tecnico della discrezionalità dell’ agente nazionale. La concentrazione di un potere (limitato) nelle sue mani è evidentemente funzionale alla facilitazione del controllo, da parte dei poteri globali, proprio come già avveniva con la strutturazione coloniale del potere.

Nell’ ultimo quarto di secolo ogni passo nella direzione di questa concentrazione di potere nelle mani di un numero sempre più ridotto di attori globali, i cui rapporti riproducono quelli del corporate governance (e cioè quelli di una struttura gerarchica ed autoritaria per antonomasia, fondata sulla sacralizzazione dell’ efficienza) viene considerato desiderabile. Il il termine elogiativo di “riforma strutturale” accompagna questa trasformazione autoritaria. Tipici esempi di riforme informate a questa logica sono i pachetti di privatizzazione, liberalizzazione, riduzione del settore pubblico, smantellamento dei servizi sociali e concessione di attività di governo (prigioni, apparati militari ecc.).

L’ intierezza di questa costruzione intellettuale e la sua stessa “naturalizzazione” come “realtà” non può che essere radicalmente sconvolta da una riflessione che metta al centro il comune. Innanzitutto, il comune è incompatibile con la nozione della concentrazione del potere . Il comune critica la concentrazione del potere. Lo diffonde in un processo costituente continuo che non può essere né completato a favore di un un “costituito”, né formalizzato in alcun modo. Il potere, sempre nemico in qualsivoglia forma costituito, viene diffuso dalla pratica del comune fino alla sua ideale scomparsa. Il processo decisionale nel comune è sempre dialettico e condiviso. In questo senso non può essere governo. In effetti il comune è incompatibile con la separzione positivistica fra soggetto ed oggetto, di quella soggettività che esercita potere su una entità oggettiva che costituisce il presupposto per la traduzione in termini di di giuridicità all’ occidentale del suo governo. Oltre lo Stato ed oltre la proprietà privata non può che esprimersi nel superamento della grammatica fondamentale della modernità e nel rifiuto radicale della sua costituzione. Il comune non è un oggetto ed in quanto tale non può essere né trasformato in merce né dominato (dominium). Il comune è una relazione di natura qualitativa fra l’ individualità e l’ ambiente in cui essa è immersa, fra il tutto e le sue parti. Al centro c’è il tutto, entità resistente nel lungo periodo se capace di distribuire quanto prodotto dalle diverse parti che lo compongono in modo legittimo. Il comune dunque condivide il modello di l’ immortalità della corporation. A differenza della persona fisica, comune e corporation possono vivere in eterno. Solo la seconda pone in essere il modello insostenibile dell’ accumulo infinito in un mondo finito, crescendo dunque come un cancro che distrugge il suo contesto fino a distruggere se stesso. A differenza della corporation il comune non cresce senza fine perché il suo scopo è distribuire. Comune e corporation sono entrambe entità collettive ma mentre la seconda è meccanismo di estrazione e di sfruttamento gerarchico, il primo è dispositivo di relazione fra le componenti nella cura del contesto. In questo senso al centro di un ordine giuridico sostenibile non può che esserci il comune e al centro del comune, dormiente o conclamato il conflitto dinamico e permanente per la giusta distribuzione.

In quanto esperienza interamente e radicalmente contestualizzata (in un certo senso il comune è necessariamente un reale inventato da ciascun suo interprete) esso richiede una comprensione fenomenologica oggi ancora del tutto assente nel diritto e nelle scienze sociali. La concezione del comune richiede un rifiuto della disciplina, il dispositivo di controllo sociale in cui sia articola la grammatica naturalizzata dalla modernità: arte, diritto, politica, natura, cultura, scienza e tecnologia si declinano simultaneamente e simbioticamente nel comune. Il positivismo scientifico, soprattutto la separazione far essere e dover essere sono letti di procuste, trappole, falsa coscienza, strategie riduzioniste che possono travolgere il potenziale rivoluzionario del comune.

Se il comune non è un oggetto esso non può neppure essere “governato” e certamente non può esserlo in nome dell’ efficienza, della crescita e dell’ accumulo che sono categorie intimamente legate all’ ordine borghese alle radici della modernità. L’ efficienza non è un valore compatibile con il mondo del comune. I valori del comune sono la resistenza rispetto all’ accrescersi infinito della corporation, suo nemico mortale; la radicale uguaglianza cui mira la sua pratica di emancipazione anche conflittuale; l’ adattabilità di lunga durata al suo contesto. Il comune è esso stesso un ecosistema vivo che riceve senso nel bios che si articola dentro di esso e per esso nelle forme più varie, ma sempre fisiche, siano di conflitto o di coesistenza. Il comune è perciò, come ogni ecosistema, il prodotto dell’ aggregarsi di infiniti ecosistemi, di isole d’ ordine in un mare di disordine che a sua volta viene ordinato in un processo trasformativo continuo. Le categorie del giuridico, in quanto costituite, non possono cogliere il comune, se non trasformandosi esse stesse in forme costituenti. Un rapporto di qualità variabile fra le parti e diversi tutti, che non le ingabbiano ma che le coinvolgono. In questo senso il comune non è comunità statica né il rapporto fra il tutto e le parti può essere gerarchico. La gerarchia è infatti ordine statico costituito ed in questo senso anti-comune. La relazione nel comune è qualitativa: profumo, colore, odore, odio, amore, solidarietà, giustizia, conflitto, sono gli aspetti rilevanti, tutti non misurabili, nell’ esperienza del comune .

L’ efficienza, al contrario, fa parte del dispositivo ideologico che a partire dalla modernità ha strutturato una realtà misurabile che in tal modo viene costituita come oggettiva . Questa oggettività, fondata nell’ efficienza è chiave nella “valutazione” di un sistema di governance “misurabile”. La misurabilità diviene un sistema di controllo ,un sistema essa stessa di governance che restringe gli ambiti del possibile e al contempo quelli della fantasia. Essa trasforma la qualità in lavoro alienato. Non è un caso che nella trasformazione cognitiva del capitalismo si diffondano sempre più sistemi quantitativi di misurazione e di valutazione della ricerca. Nessun criterio di misurazione, né di valutazione, che inevitabilmente si trasformano in soft law é disponibile per il comune.Il fascio di relazioni che compone il comune può essere vissuto unicamente in una infinita varietà di forme soggettive, che basandosi su qualità diverse non sono riducibili in un sistema di misurazione.

Quest’ ultima osservazione costringe alla ricerca di differenti standards e modelli di conoscenza del comune da fondarsi presumibilmente su considerazioni estetiche e di attrattività del “tutto” sulle “parti” . Modelli di conoscenza fatti di pratiche “artistiche” e di interelazioni sociali idonee ad una diversa e nuova produzione di senso nell’ esperienza del vivere insieme, una “creolizzazione” complessa fra l’ essere e l’ avere. Nell’ assenza di qualsiasi criterio di oggettività, qualunque criterio di conoscenza del comune passa attraverso una pratica apertamente politica, intimamente contestualizzata e sperimentata in modo differente dalle diverse individualità partecipanti al conflitto per il riconoscimento e l’ accesso al comune. Questa natura profondamente politica del comune può soltanto essere compresa “dal sotto in su” ed è questa la principale ragione per cui il comune resiste alle pratiche di governamentalità, siano esse governo politico o governance economica. Il comune non sopporta il rapporto gerarchico. Il suo “governo” può soltanto essere la risulatante di una conflittualità o di una simbiosi diffuse, volte alla sua salvaguardia ecologica che ne preserva l’ accesso collettivo attuale o futuro. Questi conflitti e queste simbiosi, produttivi di un modello a rete, determinano in via incidentale l’estensione (si evita apposta la locuzione confine) del comune rendendolo perciò inclusivo e collegato, in modo del tutto antitetico rispetto alla comunità, statica e chiusa, determinata dalla logica del dentro e del fuori. Il comune prospera nella rete e può essere dunque colto soltanto tramite questa metafora biopolitica, sovversiva di quella del mondo macchina, tipica della modernità e della fede nella tecnologia, che ancora caratterizza gran parte del discorso dominante.

In questa prospettiva dunque, il comune é una categoria fortemente dinamica e pienamente relazionale e certo non é un oggetto né può essere merce. Nessuno riesce ad asserirvi potere, di qualsivoglia natura sul comune senza allo stesso tempo distruggerlo. Il comune esiste solo fra pari ed è esso stesso fatto di interpretazioni soggettive di un aggregato complesso di rapporti simbiotici o conflittuali. Il comune come ogni sistema ecologico non è mai ma diviene sempre. Può crescere prosperare e diffondersi, ma può anche essere distrutto dalla logica del potere che sostituisce la rete con la violenza, la disparità e lo sfruttamento. Ciò è avvenuto più volte nella storia, dall’ accumulazione originaria, alle enclosures, alla conquista, ma anche tramite involuzioni endogene di natura patriarcale o di comunità chiusa.

Proprio questa natura o struttura del comune, contestuale in ogni aspetto del suo esistere, rende difficile immaginare formule astratte per un suo “buon governo”. Certamente l’ uguaglianza materiale e la giustizia sono I valori fondamentali che permeano il comune . Tuttavia fra il primo ed il secondo valore esiste una differenza strutturale che ancora si presenta per il giurista come un ostacolo difficilmente sormontabile. L’ uguaglianza materiale è infatti categoria ed ideale nettamente quantitativa, mentre il senso di giustizia appare un concetto profondamente relazionale e qualitativo, diversamente interpretato dalle diverse soggettività e sensibilità che, proprio come i fiocchi di neve, non sono mai uguali. Di qui l’ osservazione per cui due anni di carcere inflitti a due individui che hanno commesso lo stesso reato possono considerarsi espressione di un principio di uguaglianza in un mondo fondato su un’ idea di legalità fondata sulla certezza della pena. Essi tuttavia producono un impatto nettamente diverso su due diversi detenuti, proprio come, in un mondo di diseguaglianza economica, trenta euro di multa hanno un impatto profondamente diverso sul ricco e sul povero. Poiché il comune è ambito qualitativo e non quantitativo la sua struttura risulta difficilmente compatibile con quella di istituzioni pensate per un mondo che considera l’ accumulo di ricchezza come il principale strumento della sua crescita. La visione dominante ancor oggi, al crepuscolo dell’ era liberale, è caratterizzata infatti dall’ idea hayekiana per cui la la conoscenza è prodotta dalla concorrenza e quest’ ultima è meccanismo di differenza non di uguaglianza. Tale visione, frutto maturo del riduzionismo e del meccanicismo positivistico tipico della modernità, si è tradotta in un ordine giuridico incentrato su individui portatori di diritti fondamentali che li rendono uguali nelle opportunità non negli esiti. Il mondo dei diritti protegge l’ idiosincrasia (quantomeno quella proprietaria) ma non sa declinarla in chiave qualitativa fondando il diritto sull’ accumulo proprietario protetto dallo Stato. L’ individuo portatore di diritti è solo, separato dall’ involucro dei diritti dalla complessa rete della vita. Egli non accede alla vita ma, tramite lo scambio contrattuale dei suoi diritti (rectius dei diritti sui suoi beni materiali o cognitivi) esso può accedere al più all’ accumulo capitalistico. Dopo aver trasformato, assegnandole diritti, la persona giuridica in persona fisica, il diritto completa il cerchio, giuridificando la persona fisica escludendo la rilevanza della sua più intima diversità.

Rimettere al centro il comune, è in questo senso rivoluzione copernicana perché all’ isolamento fondato su diritti si sostituisce la relazione fondata sulla reciprocità della solidarietà. Nella sua radicalità democratica il comune mette al centro un modello distributivo capace di farsi carico delle esigenze qualitative delle parti che compongono e danno vita al tutto, accettando un processo decisionale che in certi contesti può richiedere molto tempo. Questo è un altro anatema per la visione dominante fondata sulla produzione.

Non può perciò sorprendere che il diritto non sia stato né sia oggi un alleato del comune. Mentre l’ esito progressivamente più diseguale dell’ accumulo capitalistico, tanto originario quanto continuativo, é costantemente protetto dal diritto tramite I suoi apparati repressivi ed il costituzionalismo borghese, I diritti del comune sono sistematicamente violati e pretermessi. La grande mistificazione del rapporto a somma zero fra Stato e mercato cela questa dinamica squilibrata.

Come approfondito altrove, questa relazione è stata la principale responsabile di un processo di saccheggio e predazione del comune che ha prodotto una catastrofe globale perpetrata tanto da apparati del capitalismo proprietario (quale l’attuale strutturazione finanziaria) quanto da quelli di una statualità espansiva (quali le fasi precedenti del capitalismo di stato quali il fascismo e il socialismo realizzato).

Ad oggi il comune non ha alcuna protezione nel diritto costituzionale dell’ occidente ed emerge dalle lotte solamente nelle recenti costituzioni Boliviana, Ecuadoregna, Venezuelana e dell’ Uruguay. Questo squilibrio costituzionale non è curabile in occidente senza un nuovo processo costituente in cui il comune revochi la delega allo Stato così come lo conosciamo oggi.

L’ attuale squilibrio costituzionale che ha finito per produrre il dominio degli apparati economici e finanziari privati su ogni spazio pubblico può essere curato soltanto da una riconquista di centralità da parte del comune come principio costituente. Non solo la proprietà privata ma anche il comune deve essere protetto contro la pratica dell’ espropriazione legale. L’ interesse pubblico non è di per sé quello delle istituzioni pubbliche, sicché esso andrebbe dimostrato prima di ogni processo di privatizzazione. Ad ogni privatizzazione dovrà corrispondere un indennizzo capace di garantire alla collettività gli stessi o maggiora benefici di quanti ne godeva con l’ accesso alle utilità dell’ oggetto dell’ espropriazione. Una protezione costituzionale del comune determina un riequilibrio fra settore privato e settore pubblico che può essere un primo passo per ridurre la vulnerabilità di qust’ ultimo nei confronti di un settore privato progressivamente più potente ed irresponsabile. Naturalmente, la costruzione di un comune politico non può accontentarsi di misure difensive ma deve saper riconquistare forza costituente a tutto campo. Qui la questione del potere e dei mezzi per imbrigliarlo per poi procedere alla sua definitiva liquidazione diviene centrale e concreta.

Quanti politicamente credono nella potenzialità emancipatoria del comune detengono un potere sufficiente per produrre trasformazioni costituzionali ed istituzionali che possano non solo tutelarlo ma anche promuoverlo come un’ alternativa alla concentrazione del potere? Quali sono gli strumenti per cogliere e dispiegare una tale forza trasformatrice? Quale deve essere la natura di questo potere rivoluzionario? La nostra società si basa su un’ alleanza costituzionale profondamente radicata nelle costituzioni liberali fra i due più potenti strumenti di concentrazione del potere, esclusione e sfruttamento che siano stati “inventati” nella storia umana, ossia la proprietà privata e la sovranità statuale. La sua trasformazione in una società in cui il comune gode di riconoscimento e protezione costituzionale è perciò un “momento costituente” che richiede, nelle nostre mani, forza costituente. Una società fondata sul comune è infatti una società di uguali in cui ciascuno può rivendicare uguale accesso diretto a ciò che è in comune. Come Hardt e Negri hanno dimostrato, il comune richiede emancipazione delle moltitudini, proprio quel “comunismo” per evitare il quale è strutturata l’ attuale società, fondata sul regime di legalità e sulla tecnocrazia. Le condizioni di diseguaglianza del potere sono il nemico del comune . E’ per questo che creare condizioni di buon governo del comune “in quanto tale” richiede una lotta contro la diseguaglianza molto più effettiva e radicale di quanto, come specie umana, non abbiamo sperimentato fin qui nella storia. Conquistare percorribilità politica per un simile disegno sovversivo in questo momento in cui le vecchie idee (privatizzazione, liberalizzazione, flessibilità…) vengono riproposte con inaudita violenza non è impresa facile. Occorre infatti produrre, in ciascun singolo contesto, condizioni di mobilitazione delle moltitudini capaci di produrre un diritto antagonista dal basso divenendo così costituenti. La piattaforma politica è dettata dalle condizioni generali di insostenibilità ecologica prodotte dallo sviluppo capitalistico (le condizioni di insostenibilità sociale non sono mai venute meno). Essa si concreta nella necessaria produzione, che solo il comune può operare, di una giuridicità coerente con le leggi dell’ ecologia, che le leggi umane non possono continuare a violare ancora per molto tempo. Tutto ciò richiede di fondare il comune su una piattaforma minima di alfabetizzazione ecologica, raggiungibile solamente attraverso strumenti razionali finalmente liberi da gabbie disciplinari che precludono lo sviluppo di un intelletto generale adatto alla sopravvivenza della specie. Proprio come violare le leggi della gravità trasforma in tragedia una gita in montagna, altrettanto certamente violare le leggi ecologiche comporta distruzione e catastrofe. Gli effetti catastrofici di una lunga storia di sfruttamento e distruzione indiscriminata del comune sono finalmente visibili (dietro la poderosa coltre scientistica dell’ “ideologia della non ideologia”) e possono creare condizioni adatte a quella produzione diffusa di terrore ed emergenza necessarie oggi per una trasformazione costituente. Solo così crediamo si possa trovare la necessaria forza, prima di tutto ideologica, per reagire al capitalismo che, proprio come un tumore maligno distrugge l’ organismo che lo ospita finendo per ditruggere se stesso.

In effetti, le istituzioni fondamentali e gli apparati tanto coercitivi quanto ideologici che governano la modernità hanno prodotto un sistema di incentivi che forzano ciascun individuo, parte del comune globale, a comportamenti che violano profondamente le leggi ecologiche e che, aggregati fra loro rendono inevitabile la distruzione. La sovraproduzione di merci e la logica dello sviluppo quantitative che ad essa sottende ha trasformato il mondo in una discarica a cielo aperto, un immenso deposito di oggetti inutili, per produrre la necessità dei quali il capitalismo si è progressivamente trasformato in cognitivo, producendo così un profondo inquinamento delle menti che ci rende schiavi di modelli di consumo e di vita suicidi.

Mentre questa “tragedia del comune mondo” era imprevedibile all’ inizio della modernità e dello sviluppo capitalistico, essa é oggi asssolutamente chiara e perfettamente teorizzata. La sfida politica è tradurla immediatamente in terrore e contemporaneamente in consapevolezza critica diffusa. Per un affascinante percorso di eterogenesi dei fini, la cosiddetta scienza economica ha dedicato le sue energie più celebrate non già a far propria la lezione teorica ed analitica di Garrett Hardin per aprofondire la strutturazione istituzionale che oggi genera la tragedia. Al contrario essa in un primo tempo ne ha sposato le prescrizioni erronee: la tragedia si evita solo con proprietà privata o Stato, ma il primo modello è più efficiente. In un secondo momento, col lavoro di Ostrom, ne ha messo in discussione il modello cognitivo concentrandosi su una visione bucolica di un “comune-comunità di vllaggio” finendo, avvertitamente o inavvertitamente poco importa, per distogliere l’ attenzione dal fatto che il modello tragico dell’ homo oeconomicus funziona perfettamente nel prevedere il comportamento della corporation. Come perfettamente teorizzato da Hardin, il comune globale è oggi un mondo di “non diritto” prodotto dalla corporation al fine di legalizzare il tragico banchetto distruttivo del comune i cui è protragonista. Il mondo é un comune, attaccato forse irrimediabilmente dalle metastasi prodotte da comportamenti autodistruittivi dei soggetti economici pubblici e privati. Il premio Nobel per l’ economia, non a caso, é stato dato al lavoro che maggiormente mette in discussione, delegittimandoli, gli assunti teorici di questa osservazione assolutamente accurata di Hardin. D’ altra parte dovremmo oggi esserci vaccinati nei confronti della visione del mondo dominante fra gli economisti.

In pratica, il buon governo del comune e la strategia per rendere egemonico il solo pensiero che può salvare il mondo dalla catastrofe lo si può oggi vedere all’ opera, in modo strettamente contestuale, in alcune lotte. Esse vanno studiate con un grande sforzo intelletuale sapendo che molto possiamo imparare da chi mette in discusione la realtà e l’ immodificabilità dei rapporti di potere come essi li conosciamo oggi. In questo senso in Italia è la battaglia “No Tav bene comune” ad essere il fronte attivo dello scontro teorico e politico. Il processo di formalizzazione di alcune altre pratiche del comune è stato intrapreso, a volte lavorando sul diritto pubblico, reso malleabile dalla conquista di spazi di rappresentanza come nel caso di Acqua Bene Comune Napoli, altre volte modellando il diritto privato per dare veste ed acquis giuridico a un primo processo di occupazione costituente, come quello del Teatro Valle di Roma e della sua Fondazione partecipata per la cultura bene comune.

Questi primi esperimenti di buon governo del comune condividono alcuni tratti e soprattutto mostrano già una capacità di contaminazione e di conseguente contrasto culturale delle metastasi capitalistiche che ben lascia sperare. Esse pensano al comune globale ma fondano un comune strettamente contestuale. Esse sperimentano nuove forme di decisione democratica ponendo la partecipazione diretta in opposizione radicale alla concentrazione del potere e alla delega. Esse producono un processo genuino di autoformazione capace di trasformare il consumatore in persona fisica che condivide un’ esperienza. Esse focalizzano sull’innovazione, la creatività e la qualità dei rapporti (il buen vivir si direbbe in sudamerica). Soprattutto essse sono l’ ambito della passione e dell’ impegno politico disinteressato per un mondo in cui i corpi danno invece di pretendere astratta protezione dall’ alto. Questi primi processi producono uguaglianza sostanziale dando pieno riconoscimento al contributo di ciascun individuo secondo le sue possibilità.

Il comportamento che si produce preoccupandosi per il comune ed avendone cura nella lotta per il suo riconoscimento culturle e politico ha un ruolo sociale di importanza fondamentale. Il comportamento di queste persone che riconoscono il senso della nostra esistenza soltanto in una rete globale del comune può funzionare come antidoto alla catastrofe in corso e a quelle annunciate, rompendo le catene delle false necessità e vivendo da subito, in ciscun contesto, in un mondo più bello e dotato di maggior senso. Tale comportamento , è oggi, nella battaglia per il comune, un modello fondamentale che va sostenuto con tutte le armi politiche disponibili. Può il diritto borghese avere un ruolo nell’ incoraggiare e sostenere un tale comportamento il cui effetto ultimo non può che far saltare il suo stesso ordine costituito? Si può immaginare un riconoscimento legale per questi eroi anonimi che con il loro comportamento stanno producendo regole di diritto vivo che possono sconfiggere il cancro sociale ed ecologico che ci sta distruggendo?

Attraversando la legge sul reddito minimo garantito nel Lazio

  15 / 11 / 2011

di SANDRO GOBETTI (Bin-Italia)

*Parole e concetti*

Affrontare l’esperienza della legge laziale per chi come me ha collaborato alla sua definizione non è semplice perché potrebbe portarmi a narrare una esperienza personale che poco interessa il lettore e anche chi scrive; dunque forse uno dei modi per analizzare l’esperienza della legge laziale e i suoi possibili significati è quello di partire dal nome.

L’idea del «reddito minimo garantito» viene partorita dopo alcuni anni in cui la base del ragionamento portava all’idea di un «reddito sociale», cioè un intervento in grado di contrastare le difficoltà economiche dentro un quadro forse più consono alla tipica lotta alla disoccupazione e alle politiche sociali. La volontà di chiamare la legge «reddito minimo garantito» nasceva invece da quelle analisi che riportano ai temi dell’opportunità, dell’autonomia e della scelta; percorsi possibili e praticabili nel momento in cui una base economica, un minimo, è appunto garantito. L’idea di fondo, che avrebbe dovuto essere il pilastro di questa legge, era proprio che avere un reddito garantito potesse aumentare le possibilità soggettive di scelta, di gestione del proprio tempo (ancor di più in tempi di precarietà di vita): reddito garantito come strumento di sottrazione dal ricatto della precarietà del lavoro e dal rischio povertà.

Non si può sottacere che le riflessioni intorno alla necessità di aumentare le possibilità di scelta e la libertà dei soggetti sociali in verità non ha mai fatto realmente breccia nei decisori politici regionali e nella politica in generale e che invece per tutti, consiglieri, giunta, dirigenti e forse anche alcuni tra quelli che hanno partecipato al percorso di costruzione della legge, questa misura è stata concepita dentro la sfera welfaristica e come una misura per dare un «risarcimento» a chi era colpito dalla crisi.

Eppure la forza politica e alternativa di questa misura stava proprio nella possibilità di avviare una sperimentazione su come sottrarre tempo al ricatto del lavoro precario o purché sia, e contestualmente verificare se il tempo stesso poteva avere un significato e un utilizzo diversi (quindi tempo diverso, diverso concetto di produzione, diversa società). L’idea di fondo dunque, a partire proprio dal «minimo garantito», dalla definizione di una soglia economica minima per una vita dignitosa, poteva comunque essere accolta come base reale, misura economica e legislativa anche nel nostro paese, una via nuova verso una ridefinizione del welfare e dei diritti, e allo stesso tempo, fondando sulla possibilità di scelta una nuova idea di partecipazione e dinamicità sociale.

Quando nel 2005 iniziò il percorso che portava alla legge, lo sguardo era fortemente rivolto alle trasformazioni del sistema lavoro. Un sistema che, negli ultimi decenni del secolo XX, aveva subito profonde modificazioni: nuove modalità di regolazione dei rapporti fra impresa e lavoro, decentralizzazione della produzione, flessibilità della prestazione. Il lavoro fisso cominciava a essere sempre meno una possibilità reale e sempre più un’eccezione, soprattutto per i cittadini più giovani, e si cominciava a parlare di precarietà del lavoro e della vita quale risvolto negativo della flessibilità. Il lavoratore flessibile, o meglio precario, era, ed è ancor più oggi con la seconda generazione di soggettività precarie1, di fronte alle esigenze della propria esistenza privo della pur minima protezione sociale con tutti gli squilibri che ne derivano nella gestione del presente e nella progettazione del futuro.

Da questi primi passaggi, sinteticamente ripercorsi, si è posta la necessità e l’urgenza che il decisore politico e il legislatore esaminassero l’ordine delle questioni in gioco e provassero ad affrontare queste anomalie e squilibri sociali. L’introduzione di un provvedimento legislativo che definisca il diritto individuale al reddito costituisce dunque un tema politico di particolare rilevanza.Accanto alla necessità di intervenire in maniera forte per contrastare le nuove forme di diseguaglianza, si poneva allo stesso tempo una questione proprio sul piano del diritto e delle garanzie sociali. Si partiva da due assunti: da un lato la necessità di rompere quel meccanismo di ricattabilità al quale è sottoposto il lavoratore disoccupato e precario, che in assenza di garanzie economiche è costretto ad accettare qualsiasi lavoro; dall’altro la volontà non di costruire uno strumento di sola assistenza alle persone in difficoltà lavorativa, cioè un reddito di ultima istanza o solo legato alla crisi, ma di inserire l’idea di un diritto incondizionato, un nuovo diritto economico, una base reddituale come ampliamento delle opportunità, in grado di ridefinire i contorni dell’autonomia dei soggetti sociali.

*Per iniziare, un percorso aperto*

La legge per l’istituzione del reddito minimo garantito è stata votata dal Consiglio regionale del Lazio il 4 marzo 2009 quasi a ridosso della fine legislatura, malgrado il percorso di costruzione fosse iniziato nel settembre del 2005 attraverso forme di partecipazione sociale, sindacale e  politica2. In quell’anno infatti prese le mosse un cammino lungo e stimolante, con un’interessante quanto proficua e partecipata discussione nelle diverse sedi istituzionali e sociali. L’approccio all’idea di un diritto come la garanzia di un reddito partiva da lidi differenti, a seconda della lettura delle trasformazioni contemporanee del lavoro e del diritto, dall’idea di partecipazione a una società, dal confronto con altre esperienze europee, o dalle necessità materiali di soggetti sociali colpiti dalle limitatezze del welfare italiano e dai ritardi in merito al sostegno al reddito. Un viaggio dunque lungo ma pieno di spunti che ha mostrato tutta la ricchezza di un dibattito che in Italia aveva visto già negli anni precedenti esprimere posizioni e proposte3. Esperienze necessarie per affrontare al meglio la discussione intorno a una proposta che avviasse una sperimentazione di un nuovo diritto sociale, di cittadinanza, garantito. Una ricerca sui modelli europei4, promossa dall’Assessorato al Lavoro, fu un passaggio fondamentale per realizzare la legge, perché prendeva per esempio tutte le misure di reddito garantito vigenti in Europa, evidenziando anche agli scettici che il tema non era peregrino e che l’Italia era (ed è) uno dei pochi paesi a non avere una misura simile5.

A fronte anche di un percorso lungo e articolato la legge avrebbe forse potuto vivere ancor più incisivamente nel piano sociale e politico, contaminandosi con concetti più forti e strategici, come liberazione del tempo, autonomia, scelta, rottura del ricatto. Malgrado ritardi o strategie che fanno parte della sfera politica, il numero delle domande presentate per accedere al beneficio è stato così alto che si pone la questione del reddito garantito come un tema, per usare vecchi termini, di massa. Questi numeri danno una spinta tale da superare il piano locale o welfaristico, rientrando a pieno titolo ed empiricamente tra i temi strategici, politici, sociali, che riecheggiano nella scena nazionale o continentale, in grado di ridefinire una nuova idea di rapporti sociali e di società.

*Sulla legge*

La legge della Regione Lazio, in quanto articolato, e definizione giuridica di un diritto come il reddito, può essere annoverata sicuramente come una delle più avanzate e innovative relativamente alle forme di sostegno al reddito, almeno nel nostro paese. Non solo perché sorpassa i limiti della legge campana che rimanda esplicitamente alla povertà familiare, ma perché definisce un beneficio di carattere individuale. Malgrado vi si possano riscontrare limiti oggettivi (vedi il means test) rimane però una misura, forse l’unica in Italia, con un carattere universalistico. In essa non viene posto un limite di età per presentare domanda e quindi accedere al beneficio; non vi è la questione della cittadinanza bensì della residenza dando così la possibilità a tutti i cittadini che vivono nel territorio regionale di poter fare richiesta; non vi è alcun obbligo al lavoro e laddove il legame tra diritto al reddito e lavoro è presente si determina con la formula della «congruità». Questo ultimo passaggio è particolarmente interessante per due motivi. Il primo è che rimanda comunque al beneficiario la possibilità di discriminare il proprio reimpiego in linea, congruamente, rispetto alla formazione, alle competenze, alle capacità, riconoscendo così valore all’investimento che non solo la persona ma tutta la comunità ha fatto fino a quel momento. La congruità evita quindi di alimentare il meccanismo del continuo ribasso nei diritti, nei compensi, nella soddisfazione e questo semplice passaggio (per altro mutuato da molte misure europee) fortifica una società nel suo complesso, perché contrasta la perdita di competenze personali e quindi l’impoverimento delle società nel loro complesso. La legge sul reddito minimo nel Lazio prevede anche un altro passaggio interessante che, se messo a sistema, potrebbe rappresentare un inizio possibile e immediato per ridefinire alcuni diritti di base: il cosiddetto «reddito indiretto» che nella legge laziale viene definito da alcune misure (in trasporti, cultura, casa, sanità etc.) anche se queste vengono demandate agli enti locali. Queste misure, se accompagnate da una forma di reddito diretto monetario, possono effettivamente disegnare un modello di interventi ad ampio raggio. Bisognerebbe inserirle, come detto, all’interno di un sistema integrato, una sorta di «sportello» per cui sia possibile accedervi, in maniera semplice, ogni qualvolta le persone entrino nella soglia minima. Queste misure di sostegno indiretto al reddito possono quindi essere la base su cui muovere da subito in ogni regione i primi passi verso interventi concreti per la trasformazione di un welfare ormai evidentemente incapace di rispondere alle esigenze delle persone, attivando le molte competenze regionali che riguardano diversi aspetti della vita quotidiana (dai trasporti alla sanità, alla cultura all’abitare).

Certo, evidentemente la legge ha anche diversi limiti, probabilmente e in parte perché la politica non ha saputo o forse non ha voluto scommettere fino in fondo su questa partita. La questione delle graduatorie, come vedremo più avanti, ha avuto, per esempio, un effetto pesantemente negativo escludendo un numero elevato di persone, oltre a determinare un allungamento dei tempi organizzativi. Inoltre il costo di queste procedure ovviamente è a carico del finanziamento totale e dunque va ad indebolire la cassa destinata all’erogazione di reddito (facendoci di nuovo recuperare quegli studi sulla sostenibilità economica del basic income, cioè il reddito garantito a tutti i cittadini a prescindere dal means test, che affermano quanto il basic income sia meno costoso delle misure di welfare e ancor meno delle politiche di workfare proprio perché non necessita delle macchinosità organizzative tecnico-burocratiche), a rimarcare anche l’enorme distanza dagli altri paesi europei proprio in relazione ai meccanismi di applicazione ed erogazione del reddito.

In alcuni casi però la macchina amministrativa ha saputo  – voluto – agire in sinergia con questa legge.  È il caso della Provincia di Roma che, organizzando momenti di formazione per gli operatori dei Centri per l’impiego sul tema del reddito, è andata nella direzione di fare sistema avvicinando i «tecnici» a strumenti nuovi, o ancora, introducendo misure come il «reddito del cittadino in formazione»  – un sostegno economico a coloro che partecipano a corsi di formazione  -    capace di aumentare l’impatto e sostenere la

produzione anche di cultura sociale. Enti locali come le province possono quindi intervenire, in attesa di una misura nazionale se non addirittura continentale, sulle forme di sostegno al reddito e sulla ridefinizione di strumenti consoni a rispondere alle trasformazioni avvenute.

*I numeri la sostengono. La politica meno?*

Oltre le parole, che sottendono sempre un approccio contenutistico, la legge del Lazio la si può leggere anche dal punto di vista dei numeri. Almeno di quelli pubblici che è stato possibile mettere insieme nella fase di avvio. Per sopperire, evidentemente, alla esiguità dei finanziamenti regionali in rapporto al numero reale degli aventi diritto, la Regione ha inteso stabilire una graduatoria a punteggio in cui sono attribuiti punteggi ulteriori per i carichi familiari, per le donne, per i soggetti in emergenza abitativa e per i disoccupati di lungo periodo. La domanda poteva essere presentata presso gli 800 uffici postali della regione. Il risultato sono state otre 115.000 domande presentate di cui circa 70.000 nella sola Provincia di Roma6.

Pur nell’assenza di adeguate forme di comunicazione pubblica da parte della Regione Lazio, il numero di persone che hanno fatto richiesta è stato nei fatti decisamente significativo. La Regione si era attrezzata  – attraverso l’emanazione del regolamento attuativo – con due strumenti: il primo di definizione di un target «generazionale», ovvero potevano farne richiesta solo le persone con una età compresa tra i 30 ed i 44 anni; il secondo di preferenza per la popolazione femminile. Nonostante l’introduzione del limite d’età che ha in sostanza mozzato il  principio universalistico contenuto nell’articolato, la quantità di domande ha scoperchiato una realtà sottaciuta seppure evidente, ossia il numero enorme di aventi diritto, ma ancor prima, di persone, in particolare donne, che non arrivano a 8.000 euro annui, che hanno difficoltà economiche, che sono precariamente occupati, disoccupati, etc.

Ma c’è di più. La Regione, tenendo conto dei dati in suo possesso sul target definito dei 30-44enni ipotizzava di ricevere non più di 50/60mila domande. Le domande effettivamente presentate hanno fatto emergere altre 40/50mila persone prima praticamente «invisibili» agli occhi non solo della politica. Persone non solo fuori dal mercato del lavoro regolare, ma sconosciute alle statistiche, ai diritti. Proviamo ad immaginare se il limite di età non fosse stato introdotto, se al beneficio di legge avessero effettivamente potuto accedere i cittadini di ogni età in possesso dei requisiti di reddito. Il numero sarebbe stato ancora più alto e il tasso di disoccupazione e degli iscritti ai Centri per l’impiego avrebbe segnalato una realtà molto più drammatica. Eppure davanti all’alto numero di richieste e di bisogni sociali il finanziamento alla legge non è aumentato.  Il governo nazionale si è negato e le elezioni regionali7hanno mostrato tutto il peso del ritardo con cui questa legge è arrivata ad approvazione.

Ma andiamo per punti. Innanzitutto la questione delle graduatorie che rappresenta un aspetto limitante perché sceglie alcuni tra la totalità degli aventi diritto. La legge prevede le graduatorie come strumento con cui dare priorità a gruppi sociali maggiormente in difficoltà. Dove si determina allora l’esclusione? Sulla capacità economica, ovvero sulla quota di risorse economiche che il governo regionale è riuscito a destinare per questo nuovo diritto, e la graduatoria è diventata il modo più semplice per «limitare» il numero di domande. Questo meccanismo ha portato a scegliere coloro che versavano in una condizione di emergenza, un elemento depotenziante dell’intenzione contenuta nella legge, e cioè di funzionare da strumento anticipatorio del rischio povertà. Questa scelta la porta invece a intervenire quasi come strumento di ultima istanza, perdendo incisività proprio sul fattore autonomia, scelta, rottura del ricatto che la legge voleva avere come sfondo ed obiettivo. Dove sono le responsabilità? Come sempre nella volontà politica. I ritardi accumulati nell’iter di approvazione, per esempio, hanno evidenziato la disattenzione politica con cui si è affrontato questo nuovo  strumento ancor più nel momento delle scelte di carattere economico. A fronte di ingenti risorse destinate al workfare, a stabilizzazioni raramente realizzate, a sostegni alle imprese, all’enorme macchina della formazione etc., la giunta regionale ha deciso che le risorse economiche destinate alla legge per il reddito dovessero essere in fondo una parte minore. Non si possono sottacere nemmeno i buchi economici che hanno le regioni, e in particolare il Lazio (vedi sanità) ma uno strumento come questo avrebbe dovuto richiedere forse un maggiore coraggio politico, un maggiore lavoro culturale e promozionale e soprattutto il coinvolgimento anche economico del piano nazionale, dando così a questa legge il valore di una sperimentazione utile alla costruzione di una misura nazionale. Quindi, l’investimento economico è stato il vero limite: 130 milioni di euro (su carta) complessivi

per tre anni, sono, nonostante gli sforzi di alcuni fatti per arrivare a questa cifra, un segnale poco coraggioso e insufficiente per rispondere ai numeri reali. Mentre scriviamo poi, la nuova giunta di destra sembra aver seppellito i finanziamenti a questa legge che, in questo modo, ancora prima di spiccare il volo, come diritto rischia già di morire. Così le necessità sociali anche questa volta hanno superato di gran lunga e a tutti i livelli il macchinoso dibattito politico, dando un segnale, che solo se colto, potrebbe aprire scenari molto interessanti. I dati del primo anno hanno dimostrato infatti tutta la necessità di una misura strutturale e urgente, superando velocemente il concetto di sperimentazione e rivendicando la necessità di una seria politica di reddito minimo e non più solo sul piano regionale (che potrebbe adoperarsi per garantire le misure di reddito indiretto) ma nazionale, se non direttamente europeo.

Oggi possiamo dire senza ombra di dubbio, anzi con maggiore enfasi di prima, che il dibattito politico sui «perché sì» o i «perché no» al reddito, sia esso in seno alle istituzioni o ai movimenti sociali, tra i sindacati o gli accademici, è superato dalla necessità delle persone che i numeri raccontano e che avere una misura come il reddito garantito è non solo utile, se inserita in un diverso approccio politico e culturale, ma, nei fatti, necessaria.

*Oltrepassare i confini*

Il numero delle richieste al beneficio però non può essere considerato solo all’interno dell’emergenza o della crisi economica, ma anche dal punto di vista della possibilità, cioè delle reali opportunità diverse che si potrebbero venire a creare, ovvero di quegli elementi fondativi di società, rafforzativi della democrazia, in grado anche di riaprire il dibattito sulla distribuzione delle ricchezze. Il riconoscimento della dignità della persona (il minimo garantito), la possibilità di avere uno strumento di rottura del ricatto (in particolare della

precarietà) in grado di poter utilizzare il rifiuto del ricatto «del lavoro purché sia», dimostrano che una misura come il reddito garantito apre scenari ancora sconosciuti proporzionalmente all’aumento del grado di scelta soggettiva che offre.

La legge regionale laziale, come quella campana o altre misure locali, hanno avuto senso dentro la mancanza di una risposta nazionale e allo stesso tempo all’interno di una congiuntura che vedeva oltre dieci regioni governate da quella che viene definita compagine progressista e che avrebbe dovuto o potuto tentare una via più europeista a partire dalla questione dei diritti sociali e del reddito. L’esperienza laziale, forte proprio dei numeri messi in campo (pochi soldi, molti richiedenti) dimostra forse il senso più compiuto

di riportare le competenze regionali su un piano del reddito indiretto lasciando al panorama continentale o nazionale una misura di reddito diretto. Può inoltre aver determinato, in Italia, quel precedente necessario affinché il tema continui a vivere e possibilmente a essere sperimentato, facendola funzionare e aumentandone il finanziamento, verso una legge nazionale. In questo senso quindi, anche nella direzione

della chiarezza e universalità, non auspichiamo 20 leggi regionali ma piuttosto un reddito garantito per tutti arricchito da misure di reddito indiretto, regionale e locale. Passare i confini, della propria regione o del territorio nazionale, sembra quindi necessario anche per definire, proprio a partire dai diritti, quell’alleanza sociale in grado di porre al centro dell’agenda politica la questione del reddito garantito, non solo come risposta alle modificazioni avvenute o alla crisi finanziaria e del lavoro, ma proprio da questi fattori ormai epocali, ridefinire anche attraverso il reddito garantito una nuova idea di società, di rapporti sociali, di distribuzione delle ricchezze, a partire da quegli stessi termini che nella legge del Lazio hanno timidamente fatto capolino: autonomia, opportunità, libertà di scelta.

note

\* Socio fondatore del Bin Italia. Dal 2005 al 2010 collaboratore dell’Assessorato al lavoro della Regione Lazio per lo studio e la ricerca sul reddito garantito.

1 Vedi S.Gobetti, L.Santini, «La necessità dell’alternativa. Il precario della crisi e il reddito garantito» in Bin Italia (a cura di), Reddito per tutti un’utopia concreta nell’era globale, Manifestolibri, Roma 2009.

2 Dopo una manifestazione promossa dai movimenti sociali e dal sindacalismo di base al Consiglio regionale si definì un tavolo di lavoro aperto a realtà sociali e ai sindacati di base mentre in giunta si aprì un tavolo di lavoro con i sindacati confederali che richiedevano anch’essi una misura di reddito minimo. I tavoli portarono suggerimenti e proposte accolti nella stesura della legge.

3 Si vedano, solo come primo suggerimento, in particolare gli articoli comparsi sulla rivista Infoxoa; le pubblicazioni di libri come: A.Mantegna, A.Tiddi, Reddito di cittadinanza, verso la società del non lavoro, Infoxoatools, Roma 1999; E.Grazzi «Reddito di cittadinanza e diritto al reddito nel dibattito italiano» in Addio  società del lavoro, Prokopp & Hechensteiner Bolzano 2008; A.Fumagalli, Dieci tesi per un reddito di cittadinanza, scaricabile su www.bin-italia.org.

4 S.Gobetti, L.Santini, A.Tiddi e autori vari (a cura di), Reddito garantito, le misure di sostegno al reddito in Europa per una legge nella Regione Lazio, promosso dall’Assessorato al lavoro della Regione Lazio prima edizione 2005; si veda anche il docufilm (a cura di F.Bria, S.Gobetti), Reinventare il Welfare – Belgio e Olanda parte prima.

5 I risultati ed i materiali della ricerca furono lo spunto per numerose iniziative di dibattito e confronto per aumentare la conoscenza dei modelli europei e rendere più familiare lo strumento reddito. Si veda anche www.portalavoro.regione.lazio.it.

6 Nel mese di settembre 2010 è stata resa nota la prima graduatoria di questa provincia che ha sancito l’accesso al beneficio per circa 4.000 persone che percepiranno un massimo di 7.000 euro annui.

7 Ci si riferisce alle elezioni amministrative di marzo 2010.