

**La nuova cultura del capitalismo** (traccia)  
Loredana Sciolla

1. Declino morale del capitalismo?

E' attualmente diffusa l'idea che oggi il capitalismo stia attraversando la più grave crisi dalla fine della seconda guerra mondiale. Si parla, a questo proposito, di un declino non solo di un sistema economico, ma di un intero modello di vita, quello «dipendente in modo fondamentale dal progresso ininterrotto di accumulazione del capitale privato» (Streeck 2014, p.35). Seguendo l'analisi radicale di Streeck, le tre tendenze di lungo termine, che si rinforzano reciprocamente, mostrano l'inesorabile decadimento del capitalismo. Queste sono riconducibili al declino del tasso di crescita economica, alla crescita dell'indebitamento degli stati e all'enorme aumento delle disuguaglianze di reddito e di ricchezza. L'autore, Wolfgang Streeck, che viene considerato l'ultimo erede della scuola di Francoforte, in un libro del 2013, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, offre una nuova lettura del capitalismo del novecento alla luce degli eventi catastrofici del 2008. Egli riscopre tre libri pubblicati quarant'anni fa: *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo* (1973 ed. or.) di Habermas, *Lo stato nel capitalismo maturo* (1973 ed. or.) di Offe, *La crisi fiscale dello stato* (1973 ed. or.) di O'Connor che sostiene fossero in anticipo sui tempi. La crisi di cui parla Streeck non riguarda tanto la legittimazione perché, una volta intaccata la sua base costituita, nel dopoguerra, dall'intervento regolativo degli stati, negli anni Ottanta si è registrata una diffusione di massa dell'individualismo consumista, il contrario di quanto immaginavano i teorici della scuola di Francoforte, in particolare Habermas, che contavano su una resistenza dei «mondi vitali» alla mercificazione capitalista di cui, invece, non si è vista traccia. «L'immagine che ho della fine del capitalismo, una fine che credo sia già in corso, è quella di un sistema sociale in cronico sgretolamento, per ragioni proprie e indipendentemente dalla mancanza di una valida alternativa» (...) «Al contrario degli anni '30, oggi non si intravede all'orizzonte nessuna formula politico-economica, di sinistra o di destra, che potrebbe fornire alle società capitaliste un nuovo coerente regime di regolazione o *régulation*. Sia l'integrazione sociale che quella sistemica sembrano irreversibilmente danneggiate e in corso di ulteriore deterioramento» (2014, p.47). Nel testo del 2013 l'autore ha sostenuto che i principali tentativi di controllo delle crisi di legittimazione siano avvenute attraverso la «creazione di illusioni di crescita e di benessere», inflazione, indebitamento pubblico e indebitamento privato. Tentativi che hanno funzionato ciascuno per un tempo limitato, ma che ormai sembrano del tutto

esauriti (2013, pp. 65-66). A quanti, come Boltanski e Chiapello che vedremo tra poco, hanno considerato la critica e i movimenti come fattori di cambiamento e di nuove giustificazioni, Streeck – anche se non in maniera esplicita – obietta che oltre all'appiattimento consumistico della critica, di cui si è detto, anche il lavoro salariato, bestia nera del '68, ha conosciuto una riabilitazione imprevista dalla teoria della crisi di legittimazione, in particolare da parte delle donne che hanno visto una forma di liberazione in quella che era stata bollata come «schiavitù salariale» (p.37). Se di crisi di legittimazione si deve parlare, questa la tesi provocatoria di Streeck, essa non proviene dalla parte dei lavoratori e della popolazione in generale, ma da un «attore» collettivo ben più potente: il capitale stesso. Si tratterebbe di una vera e propria crisi di fiducia da parte del capitale. Imprese e investitori, in altri termini, possono perdere la fiducia quando percepiscono un ambiente sociale ostile e giudicano eccessive le sue richieste, attuando uno «sciopero degli investimenti» e la fuga dei capitali. Rallentamento della crescita e aumento del tasso di disoccupazione sono gli effetti di questa delegittimazione e sfiducia nel sistema (p.43).

Il discorso pessimistico di Streeck è interessante per il tema che mi propongo di trattare, perché comporta una drastica e provocatoria critica alla tesi weberiana, rielaborata alla fine degli anni '90 da Luc Boltanski e Eve Chiapello (1999) in un clima ben diverso da quello attuale. Il capitalismo non è un sistema di per sé amorale – come sostenuto da Boltanski & Chiapello - che, proprio per questo, ha bisogno di un'iniezione di etica, di uno "spirito" per potersi giustificare di fronte agli individui che in tale sistema vivono e lavorano, motivandoli nello stesso tempo all'azione. Esso è diventato un sistema *immorale* in quanto frode e corruzione sono consustanziali al capitalismo, dal momento in cui il settore finanziario ha conquistato il predominio economico. La finanza è una "industria", infatti, in cui l'innovazione è difficilmente distinguibile dall'aggiramento e rottura delle regole. La percezione pubblica del capitalismo sarebbe oggi profondamente cinica, quella di un «mondo di sporchi affari per assicurare l'ulteriore arricchimento dei già ricchi» (Streeck 2014, p.61).

## 2. Il trionfo dell'avidità senza regole

Partiamo dal punto cruciale dell'iniziale definizione weberiana dello spirito del capitalismo. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* quest'ultimo è nettamente distinto dall'avidità o «bramosia di denaro». «Il profitto spregiudicato, che non si vincola interiormente a nessuna norma – scrive Weber – è esistito in tutte le epoche della storia,

dove e come fu possibile di fatto» (1982, vol1, 41). Tale avidità poteva coesistere col «più stretto e rigoroso attaccamento alla tradizione». Di tutt'altra stoffa risulta intessuto lo spirito del capitalismo, basato sull'auto-disciplina, sullo sforzo metodico, sulla gestione responsabile e sull'obbligo morale alla propria vocazione. In quanto caratterizzato da una nuova etica, lo spirito del capitalismo ha dovuto lottare con la cultura e lo stile di vita tradizionalista, sia che si esprimesse nel consumo ostentativo dell'élite aristocratica sia che si incarnasse, per quanto riguardava i ceti popolari, nel guadagnare quanto bastava alla sopravvivenza. Per questa ragione Weber vi ha scorto l'origine storica nell'elemento di rottura portato dal protestantesimo ascetico, nella sua coerenza interna e razionalità, che ha spinto l'individuo a un comportamento metodico e rigoroso nella conduzione della propria vita mondana come mezzo di verifica della salvezza in quella ultraterrena.

Ma con la nota immagine della «gabbia d'acciaio», di un mondo secolarizzato e impietrito nella «meccanizzazione», con la quale pessimisticamente conclude il volume, Weber finisce per contraddire la sua tesi iniziale secondo cui anche nella ricerca del guadagno sul mercato esiste una moralità, una componente non strumentale dell'azione legata a valori e a dimensioni normative. Il «capitalismo vittorioso», infatti, non ha più bisogno di un'etica; la sua forza motrice è il mero perseguimento dei beni esteriori. Questa previsione in fondo non fa che riprendere, a parte i toni sconsolati, le tesi della scienza economica che con Mandeville riconosce alla semplice attività lucrativa la capacità di muovere il mondo, trasformando i «vizi privati» in benefici pubblici, senz'altra giustificazione che non sia lo stesso interesse personale.

Le analisi più critiche dell'attuale stato del capitalismo mondiale, vanno ben oltre la metafora della gabbia d'acciaio. Il capitalismo attuale, una volta evaporato il suo spirito, assiste ad una corrosione della stessa «gabbia» burocratica. Più che l'operare asettico e amorale dell'interesse, si assiste a una sorta di ritorno allo stato di natura dell'avidità senza disciplina e senso di responsabilità. Sembra dunque essere venuta meno la stessa possibilità di distinguere il capitalismo moderno dall'«*auri sacra fames*» intesa come costante antropologica, senza distinzione di classe e di epoca storica.

Dopo la grande crisi anche un autore come Robert H. Putnam (2015) presenta un'analisi dettagliata, attraverso dati statistici e interviste, delle forti disegualianze di classe che minacciano alle radici il sogno americano, frenando la mobilità sociale e mettendo in discussione l'ideologia meritocratica. La riduzione delle opportunità economiche influenza negativamente, secondo Putnam, ogni ambito di vita e l'integrità stessa della democrazia.

Putnam, riprendendo il suo precedente *Bowling Alone*, delinea un quadro di disintegrazione sociale della società americana contemporanea.

Al capitalismo del XXI secolo corrisponde ancora dunque qualcosa che somigli, secondo la definizione di Max Weber, a uno “spirito” o dobbiamo constatare non tanto il prevalere di «specialisti senza cuore», ma di circoli viziosi della corruzione e della sfiducia?

### 3. “Spiriti” del capitalismo

L'importanza di un'etica nell'economia e, più in generale, nei rapporti sociali, estromessa dalle pagine finali dell' *Etica*, è per un altro verso ribadita ne *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo* in cui Weber spiega il rapporto stretto tra religione e mondo degli affari negli Stati Uniti del suo tempo con il carattere moralmente selettivo delle sette, in grado di fornire ai propri membri «attestati di qualificazione etica», e quindi fondamento della fiducia nelle transazioni economiche e nella concessione di credito (1982, p.200). La dimensione fiduciaria connessa a una rete di relazioni esclusive, in questo testo predomina sulla natura e autenticità della credenza religiosa. Il problema, in altri termini, non è se i membri delle sette credano davvero in quello che dicono (anche se è pensabile che la convinzione renda più stringenti e solidi i legami interni all'associazione), ma che siano affidabili e prevedibili dal punto di vista dei comportamenti, cosa garantita dal controllo della setta.

La sua enfasi sulla fiducia nelle transazioni economiche, come bene pubblico, generato dall'appartenenza associativa, serve ad indicare una possibile pista per capire come funziona l'economia concreta, in particolare nelle condizioni di crisi attuale? Tra i più influenti e importanti tentativi di risposta negativa alla domanda se dobbiamo rassegnarci a constatare i circoli viziosi del capitalismo e positiva a quella se comportamenti corruttivi possano essere combattuti attraverso elementi morali e culturali, troviamo i lavori di Hirschman e di Boltanski & Chiapello. Hirschman ne *Le passioni e gli interessi* (1977) si distacca da Weber riconducendo la valorizzazione di un'attività amorale come il perseguimento del profitto non all'ascesa di un nuovo sistema di idee e di valori in lotta contro quello precedente, ma a un «processo di evoluzione endogena» riconducibile a un graduale addomesticamento di passioni altrimenti distruttive. In questo passaggio si fa strada una diversa considerazione del lusso e del profitto, intesi come passioni temperate che delineano un soggetto ben lontano dall'uomo razionale, asettico e strumentale del *mainstream* economico. Al di là della validità della ricostruzione interna alla storia delle idee, quanto interessa qui sottolineare è la tesi che il capitalismo fin dalle sue origini non

solo deve trovare delle argomentazioni pubbliche che lo giustifichino, ma delle motivazioni all'agire economico incardinate in valori condivisi e socialmente riconosciuti.

Bisogna arrivare a Boltanski & Chiapello (1999) per una riformulazione in grande stile della tesi weberiana della necessità dell'apporto *esterno* di una nuova etica in grado di giustificare e insieme di motivare il coinvolgimento degli individui nel capitalismo. I due autori sono più vicini a Weber nel modello interpretativo generale di quanto non sia Hirschman, perché – a differenza di quest'ultimo – vedono lo spirito del capitalismo come una configurazione di valori e di credenze che viene ad innervare dall'esterno un sistema economico in sé amorale, una sorta di "ideologia" capace di giustificare l'impegno nel capitalismo e di renderlo attraente. Tuttavia questa configurazione di credenze e valori non origina – come in Weber – dalla religione, che anzi non viene mai considerata, ma un po' paradossalmente emerge dalla critica libertaria, anti-istituzionale e anti-capitalista dei movimenti della fine degli anni Sessanta. E' questa la grande svolta che dà vita, si potrebbe dire, a un terzo spirito del capitalismo interamente nuovo rispetto ai due che l'hanno preceduto. I primi due, in realtà, sembrano rispecchiare sul piano delle idee e dei valori (più che orientare) trasformazioni strutturali di ampia portata nell'organizzazione economica: in particolare il passaggio dai valori borghesi della frugalità e del risparmio, della carità e del paternalismo, tipici del capitalismo a cavallo tra fine XIX secolo e primi decenni del XX, ai valori della sicurezza, carriera, durata per la vita del lavoro, importanza regolativa dello stato, legati alla riorganizzazione fordista del capitalismo tra il 1940 e gli anni Settanta del XX secolo. Il «terzo spirito» – che qui più ci interessa – segnala, sul piano simbolico, la profonda trasformazione che si afferma alla fine degli anni Settanta-primi anni Ottanta nell'organizzazione economica, compresa per lo più sotto il nome generico di post-fordismo. I nuovi valori enfatizzano la libertà, l'adattabilità, la flessibilità, la mobilità, l'innovazione e la creatività, in generale uno spirito «concessionista» che rifugge dalla gerarchia, dall'impersonalità e uniformità burocratiche mentre privilegia l'orizzontalità dei rapporti e il mantenimento per ciascuno del proprio potenziale di inserimento professionale e della propria capacità di impegnarsi in progetti necessariamente transitori. La novità maggiore del terzo spirito individuato da Boltanski & Chiapello non consiste, mi sembra, nei contenuti espressi.

Infatti, Richard Sennett (1998), negli stessi anni, con toni molto più pessimistici, ma con contenuti analoghi, ha descritto la cultura della flessibilità e dell'incertezza. Queste, secondo l'autore, «corrodono» la struttura morale e l'identità degli individui. Le corrodono perché il capitalismo flessibile, con la sua pratica di spostare all'improvviso i lavoratori

dipendenti da un posto all'altro, da un incarico all'altro, cancella ciò che dava il senso della durata e del controllo sulla propria vita: la traiettoria, ben espressa dall'etimologia del termine inglese «*career*», ossia «strada per carri». Il lavoratore dipendente fordista, quando entrava nel lavoro, si avviava lungo binari ben tracciati, in una direzione che avrebbe seguito per tutta la vita. Ciò generava un senso di sicurezza, del valore del proprio lavoro, favoriva la dedizione verso l'impresa e la creazione di legami di fiducia e di lealtà nei confronti degli altri. Quando questo quadro muta e comincia a soffiare il vento della flessibilità, non resta, secondo Sennett, che osservare delle macerie, o, come sarebbe meglio dire in questo caso, delle identità fortemente danneggiate (v. Sciolla 2010).

L'originalità della tesi di Boltanski & Chiapello consiste piuttosto nel filo conduttore di tutta l'opera: l'identificazione della «città per progetti», nuova logica di giustificazione che si aggiunge alle altre delineate in *De la justification: les économies de la grandeur* (1991). Essa generalizza la rappresentazione della rete, utilizzata da un'intera tradizione sociologica, facendone un modello generale della vita sociale, ben al di là della «retorica» dei testi di management a cui i due autori si rifanno principalmente come fonte di documentazione. La necessità che il capitalismo ha di giustificare se stesso dipende dall'esistenza della critica in grado di denunciare l'ingiustizia di una situazione di fatto. Lo spirito del capitalismo consiste – secondo gli autori – nella capacità di incorporare la critica, rielaborandola con degli argomenti sufficientemente robusti da consentire l'adesione a livello di massa, in una dialettica continua in cui una nuova critica sopraggiunge per contrattaccare la nuova configurazione di valori e viene a sua volta riassorbita e diffusa. Il nuovo volto connessionista dello spirito del capitalismo degli anni Novanta e oltre ha, infatti, incorporato la «critica sociale» espressa in nome della povertà e della precarietà e la «critica artistica» manifestata in nome della libertà e dell'autenticità dai movimenti del '68, ma deve essere completata da una «nuova critica sociale» che ne denunci le lacune in termini di giustizia e di sicurezza.

L'aspetto più problematico dell'argomentazione di Boltanski & Chiapello si trova in questo passaggio dalla «città per progetti» come sistema di giustificazione di uno stadio del capitalismo esistente a interpretazione di una nuova fase ancora di là da venire. Inoltre, rispetto alla chiarezza della prospettiva weberiana, che individua in specifici meccanismi psicologici le «spinte pratiche all'azione» (la ricerca della «*certitudo salutis*») per le masse dei credenti, nel nuovo spirito del capitalismo non sono altrettanto ben delineate le modalità in base alle quali dai discorsi dei manager il paradigma connessionista può

essere trasferito alla gran parte dei lavoratori. A parte una cerchia di lavoratori attualmente ancora piuttosto ristretta, presente soprattutto nelle imprese basate su networks che integrano tecnologie dell'informazione e della comunicazione e applicano modelli cooperativi dell'attività economica, il rapporto col lavoro si presenta per i più con un carattere assai meno emancipativo e soddisfacente di quanto sembra emergere dalla letteratura sociologica che sposa l'immagine generale della rete. Se dai discorsi dei manager passiamo agli atteggiamenti verso il lavoro e la professione, gli individui che partecipano al processo produttivo, pur attribuendo ancora importanza al lavoro (anche se non prioritariamente) nella definizione di sé, manifestano diversi livelli di identificazione secondo il tipo di attività svolta (v., tra gli altri, Garner, Méda, Selik, 2006).

Si nota allora che le persone con scarsa qualificazione e con impieghi mal pagati, socialmente poco valorizzati, attribuiscono un posto meno importante al lavoro nella propria identità, per il debole riconoscimento che ne traggono. Chi, invece, giudica il lavoro più importante nel definire la propria identità, svolge un'attività che presenta un insieme di valorizzazioni e riconoscimenti sociali: alti salari, impressione di autorealizzazione, ma anche importanza quantitativa del tempo dedicato al lavoro, indipendenza e proprietà degli strumenti di lavoro. Troviamo tra questi chi svolge lavori creativi (professioni dell'informazione, arte e spettacolo), lavori con orari lunghi e non standard (quadri amministrativi e commerciali d'impresa, commercianti, artigiani, agricoltori).

Non sempre, e questo avviene soprattutto per le generazioni più giovani, la flessibilità ha gli esiti distruttivi previsti da Sennett. Anche la «precarietà» può dar luogo a nuove forme di identità professionale. Una «precarietà identificante», ossia un modello di «*identità di rete*» (Dubar 2000) si instaura quando un comportamento esplorativo continuo di un ambito professionale avviene attraverso esperienze brevi, ma arricchenti. Le ricerche rilevano questo tipo di identità all'interno di gruppi di giovani con livelli di istruzione superiore, che intravedono all'esterno dell'impresa in cui lavorano una opportunità di mobilità sociale e un arricchimento professionale.

Già alla fine degli anni Ottanta, un rapporto di ricerca francese (LASTREE 1989) aveva rilevato l'esistenza di gruppi di giovani con titoli di studio superiori, più qualificati rispetto alle mansioni a cui si trovano assegnati. Non solo nessuna filiera sembra essere adatta a loro, ma non condividono la cultura del lavoro dei dipendenti in ascesa interna all'impresa. Appaiono più individualisti, più critici, meno mobilitati, più instabili. Questi giovani e meno giovani tendono a definirsi in base alla formazione, intesa come un diritto individuale, e alle loro competenze o perfino attraverso una «passione» estranea al lavoro professionale

svolto e non mostrano nessuna coscienza di appartenere a un'entità collettiva interna all'impresa. La loro aspirazione massima è l'autonomia. Ciò comporta uno sdoppiamento dell'identità: un'identità ufficiale a cui non sentono di appartenere, ritenuta «falsa», e una identità «autentica» che perseguono attraverso la formazione e attraverso reti di relazioni interne ed esterne all'impresa, ma sempre tra affini (Sciolla 2010). Questa identità fortemente instabile è stata chiamata «identità di rete» perché «lo spazio di investimento di sé è dato da una rete di relazioni (tra affini) che consentono di realizzare in anticipo mobilità volontarie e poiché le conoscenze strutturali circolano in queste reti grazie alle nuove tecnologie della comunicazione» (Dubar 2004, p.180).

Questi elementi, per quanto parziali, mostrano che non è solo né tanto la ricerca del guadagno a motivare gli individui a svolgere il proprio lavoro, ma il riconoscimento sociale che ad esso è conferito sulla base di valori condivisi. L'imperativo etico del 'lavoro ben fatto' del protagonista de *La chiave a stella* di Primo Levi (1978), un montatore di gru che ama il proprio lavoro a cui attribuisce il riconoscimento della propria identità e dignità personali, è forse scomparso dalle nuove generazioni (così dicono le ricerche sui cosiddetti "Millennials" americani) non perché siano meno soddisfatti del proprio lavoro, ma perché il lavoro è meno centrale nelle proprie vite. Centrali sono invece i social network, ma non come mezzi per lavorare, ma per divertirsi, non tanto per ampliare i propri rapporti sociali, ma per aumentare la fiducia in sé stessi, nei propri talenti e potenzialità (percepite) viste come il fattore principale di successo a discapito della disciplina, umiltà, sacrificio del lavoratore di altri tempi. Non è sorprendente quindi se mostrano alti livelli di soddisfazione quando riescono a combinare lavoro e divertimento.

Questo è il motivo per cui Google, Microsoft e molte altre aziende hanno trasformato i loro uffici in campi da gioco, e perché molti datori di lavoro hanno dovuto limitare l'accesso ai siti di social media sul luogo di lavoro. Stento, per questa ragione, a credere che le qualità e abilità dell'«uomo artigiano» proposto come modello da Sennett ne *La cultura del nuovo capitalismo* (2006) possano, nelle condizioni attuali, attecchire, se non per ristretti settori dediti al recupero di lavori tradizionali. Un secondo aspetto rilevante che riguarda la cultura del nuovo capitalismo (oltre al riconoscimento sociale), non solo i singoli lavoratori, ma anche le imprese, è quello che già Weber aveva indicato e a cui si è fatto cenno in precedenza. La questione riguarda la necessaria diffusione della fiducia tra gli attori economici, in presenza di asimmetrie informative e di comportamenti opportunistici. La fiducia nel mondo economico concerne due livelli: quello dei lavoratori rispetto all'impresa in cui lavorano e alle istituzioni in



generale, e quello delle imprese e del modo in cui, pur non venendo meno la ricerca del guadagno, possano contribuire all'interesse collettivo. Alcune sintetiche considerazioni sul primo livello, porterebbero a riconoscere che la fiducia reciproca del lavoratore verso l'impresa, tipico dell'organizzazione fordista, sia declinato quando non del tutto scomparso dalla scena. Risulta anche da indagini internazionali il vistoso declino che, soprattutto nel nuovo secolo, ha avuto la fiducia nelle istituzioni, in particolare quelle politiche, nonché la soddisfazione per il funzionamento della democrazia tra i cittadini dei maggiori paesi europei. Le relazioni di fiducia continuano, tuttavia, a formarsi anche nei nuovi lavori dell'economia flessibile e "in rete", ma sono riposti più nel proprio gruppo professionale che nell'azienda di appartenenza. Questa forma di fiducia, per certi aspetti, richiama i risultati di una ricerca americana della metà degli anni novanta sui giovani *professionals* della Silicon Valley compiuta negli anni Novanta (Saxenian 1994). Nel caso dei *professionals* della Silicon Valley, la mobilità sociale interaziendale, se da un lato indebolisce i legami di fiducia con la singola impresa, dall'altro, aumentando la probabilità che i lavoratori di aziende diverse abbiano già avuto in passato un'esperienza di lavoro comune, tende a favorire l'instaurarsi di relazioni di fiducia di natura diversa, basate sulla condivisione di competenze, capacità, attitudini, valori del proprio gruppo professionale. Il cambiamento della struttura delle relazioni lavorative non comporta, in termini generali, il venir meno di fonti di identificazione e di riconoscimento, anche se queste risultano meno coese e lasciano margini maggiori all'autonomia individuale.

Per quanto riguarda le imprese il discorso è molto più complicato. Se si accetta la tesi di Streeck a cui si è accennato, è qui che si annida la crisi di fiducia, fiducia verso i fondamenti stessi del sistema capitalistico, ossia la possibilità di profitto illimitato. Mi limito a dire che se consideriamo – come fa Hirschman – fiducia e spirito civico come beni collettivi, ossia «beni di cui i singoli operatori economici hanno bisogno ma che nessuno di essi è in grado di produrre da solo» (Trigilia 2014), al di là delle *Corporate Social Responsibility* che comportano, secondo la definizione della Commissione Europea «l'integrazione su base volontaria, da parte delle imprese, delle preoccupazioni sociali e ambientali nelle loro operazioni commerciali e nei loro rapporti con le parti interessate» (Libro Verde della Commissione Europea, luglio 2001), ma il cui impatto resta tuttora piuttosto indefinito e contestato, anche se qualcuno vi ha visto l'emergere di un «quarto spirito del capitalismo» (v. Kazmi et al. 2012), resta difficile immaginare come possa essere introdotto uno spirito pubblico nell'economia di mercato, per così dire "dall'esterno" e non per volontaria decisione morale.

Azzardo due risposte. La prima consiste nello spostare l'ottica dai fattori esterni a quelli interni, da quelli diretti a quelli indiretti. Si tratta dei processi di socializzazione che avvengono nella famiglia, nella scuola, sul lavoro, nei media e nella società più in generale. E' in questi ambiti, la famiglia in primo luogo, che si generano sentimenti e relazioni fiduciarie. Le modalità di socializzazione, ormai fortemente modificate nei rapporti di autorità, non da oggi ma attraverso una trasformazione graduale che percorre tutto il secolo scorso (Elias 1982), mentre i movimenti del '68 ne sono allo stesso tempo un effetto e un fattore di brusca accelerazione, comportano un forte indebolimento della struttura gerarchica, tendono a valorizzare rapporti di reciprocità, di flessibilità, di negoziazione delle regole in condizioni asimmetriche di potere. Si tratta di processi che hanno favorito la de-standardizzazione dei corsi di vita familiari e individuali, cambiato i rapporti tra i generi e le generazioni. Non si può non vedere come questi processi intersechino la progressiva flessibilizzazione del mondo del lavoro, comunque la si intenda se più sbilanciata sui rischi o sulle opportunità (Bertolini, Torrioni 2014) Da questi cambiamenti un risultato acquisito sono "climi" famigliari e scolastici meno conflittuali del passato, più disponibili al dialogo e all'argomentazione; da questi ci si può attendere nuove legittimazioni educative all'autonomia e insieme alla cooperazione sociale.

La seconda risposta ritorna a Weber (ma si potrebbe parlare anche di Tocqueville) e al ruolo da lui attribuito alle relazioni associative, oggi potremmo dire all'attivismo civico, che per loro natura integrano responsabilità individuale e responsabilità collettiva, e danno linfa vitale alle nostre anemiche società civili. Su questo piano non c'è da stare allegri se ritorniamo alle analisi catastrofiste riportate all'inizio. Tuttavia, per quanto riguarda l'Italia, paese che da Leopardi in poi sembrerebbe il meno attrezzato su questo piano, ha invece visto in anni recenti la moltiplicazione delle forme di auto-organizzazione dei cittadini, al di fuori anche delle tradizionali forme di solidarietà. Esse si occupano – come emerge da studi recenti (Moro 2015) - di questioni pubbliche, che si formano «non per opposizione al potere politico, ma per fronteggiare problemi pubblici misconosciuti o gestiti in modo burocratico ovvero abbandonati ai meccanismi del mercato, lì dove invece sono in gioco diritti, beni comuni e il destino di soggetti in difficoltà». Anche questo un processo endogeno che avviene all'interno della società che muta.

## Riferimenti bibliografici

L. Boltanski e L. Thévenot (1991), *De la justification: les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

S.Bertolini e P.Torrioni (2014), *La flessibilità come opportunità e come vincolo*, Celid, Torino

L. Boltanski e E. Chiapello (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

C. Dubar (2000), *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF

C. Dubar (2004) *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, trad.it. I Mulino, Bologna (ed.or. 2000).

N. Elias N. (1982), *Il processo di civilizzazione dei genitori*, in L. Burkhardt (1980, a cura di), *Abitare con i bambini*, Emme Edizioni, Milano 1982.

H. Garner, D. Méda, C. Senik, (2006), *La place du travail dans l'identité*, in "Economie et Statistiques", n. 393-394, pp. 21-40.

A.O. Hirschman (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, trad.it Feltrinelli, Milano (ed.or. 1977).

B.A.Kazmi, B. Leca e Ph.Naccache (2012), *Corporate social responsibility: A brand new spirit of capitalism? Research Paper Series International Centre for Corporate Social Responsibility*, Nottingham University.

LASTREE (1989) *Innovations de formation et socialisation professionnelle par et dans l'entreprise*, Villeneuve d'Ascq.

G. Moro (2015), *L'attivismo civico: nascita e sviluppo di una anomalia*, in M. Salvati e L. Sciolla (sotto la direzione di), *L'Italia e le sue regioni (L'età repubblicana)*, vol.4, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani.

R.H. Putnam (2015), *Our Kids. The American Dreams in Crisis*, Simon & Schuster, New York.

A. Saxenian A.,(1994), *Regional Advantage. Culture and Competition in Silicon Valley and Route 128*, Cambridge, Harvard University Press.

L. Sciolla (2010) , *L'identità a più dimensioni. Il soggetto e la trasformazione dei legami sociali*, Ediesse, Roma.

R. Sennett (1998), *The Corrosion of Character, The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*, Norton, New York 1998.

R. Sennett (2006), *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna.

W. Streeck, (2013) *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, trad.it Feltrinelli, Milano.

W. Streeck, (2014) *How will capitalism end?* , in "New Left Review", Maggio-giugno, pp. 35-64.

C. Trigilia (2014), *Albert Hirschman e la scienza socio-morale*, intervento tenuto al convegno "Albert Hirschman scienziato sociale" organizzato il 6 maggio 2014 a Roma presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, in collaborazione con l'associazione Economia civile.

M. Weber (1982a) *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, trad.it. Comunità, Milano, pp. 17-194 (ed.or 1920).

M. Weber (1982b) *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in Idem *Sociologia della religione*, trad.it. Comunità, Milano, pp. 197-224 (ed.or 1920).