

Capitalismo e teoria sociologica

A cura di Massimo Pendenza,
Vincenzo Romania, Giuseppe Ricotta,
Roberta Iannone, Emanuela Susca



Teorie sociologiche
e trasformazioni sociali

FrancoAngeli

OPEN ACCESS

Progetto grafico di copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2019 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Presentazione , di <i>Massimo Pendenza e Vincenzo Romania</i>	pag.	9
--	------	---

Parte prima
Teoria sociologica e paradigmi
del nuovo e del vecchio capitalismo

“L’amore dell’economia per l’economia”. Il capitalismo maturo e la deumanizzazione in Werner Sombart , di <i>Ilaria Iannuzzi</i>	»	17
Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell’<i>homo oeconomicus</i> , di <i>Emanuela Susca</i>	»	32
La legge del valore: da Marx a Hornborg passando per Wallerstein , di <i>Daniela Danna</i>	»	47
Il carattere “tragico” del capitalismo: i suoi paradossi e le sue contraddizioni. Un bilancio teorico da Georg Simmel ad Axel Honneth , di <i>Davide Ruggieri</i>	»	63
Teoria sociologica e nodi normativi del capitalismo in due passaggi dell’opera di Axel Honneth , di <i>Lorenzo Bruni</i>	»	78
Il nuovo capitalismo del valore condiviso: dinamiche del riconoscimento , di <i>Laura Gherardi</i>	»	94

Il capitalismo informazionale nella società delle reti. Evoluzione e critica della teoria sociale di Manuel Castells, di Mario Tirino	pag.	105
L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione. La nuova frontiera del biocapitalismo?, di Roberta Iannone	»	123
Le dimensioni culturali del tardo capitalismo. Dal capitalismo industriale al consolidarsi dell'ideologia neoliberale, di Emilio Gardini	»	138
Il mercato delle emozioni nell'epoca cronofaga, di Michela Luzi	»	152
Capitalismo, populismi e nuove trasformazioni delle reti fiduciarie, di Gianpasquale Preite	»	165

Parte seconda
Teoria sociologica e trasformazioni
del mercato e del lavoro

Il nuovo vapore. Il capitalismo prosumerista oltre il consumatore e il produttore, di Francesco Antonelli	»	181
Digitalizzazione e civilizzazione: Norbert Elias e le trasformazioni tecnologiche e organizzative oggi, di Adele Bianco	»	192
Prosumerismo e tecnocapitalismo. Prospettive e criticità, di Romina Gurashi	»	208
La metamorfosi del lavoro nell'era della "gig economy": l'eredità di André Gorz, di Emanuele Rossi	»	223
Dalla Knowledge Society alla Competence Society. Alcune considerazioni sul ruolo del lavoro nelle politiche educative nell'età del neoliberismo, di Elena Gremigni	»	235
Le startup e il nuovo spirito del capitalismo. Il caso pugliese, di Enrico Consoli	»	251

La riproduzione del dominio “dal basso” e la critica radicale: il caso del Tiquun/Comitato Invisibile, di Lorenzo Sabetta	pag.	266
Le comunità intenzionali ecosostenibili come alternativa alla società dei consumi, di Santina Musolino	»	281
Il volto nascosto della lotta al capitalismo. La critica del neocolonialismo italiano attraverso i fumetti di Gianfranco Manfredi, di Fabrizio Denunzio	»	294
Gli autori	»	307

Il mercato delle emozioni nell'epoca cronofaga

di *Michela Luzi*

Questa alterità è molto precisa: è un amore non so se reale o no.
Era un desiderio di uscire dalla soggettività oppressiva ed oppressa
dalle circostanze e riconquistare uno spazio, che questo slancio amoroso favoriva
(M. Luzi)

Introduzione

Nella società contemporanea ogni cosa sembra avere i tratti del provvisorio e del transeunte: l'estremamente labile e transitorio è eletto a paradigma di un modello di stile vincente, mentre sembra ormai aborrito ciò che si presenta stabile e definitivo. La quantità sembra avere il sopravvento rispetto alla qualità, consentendo di 'guadagnare' rapporti numericamente più frequenti, data l'estrema facilità di entrare in contatto con l'altro, ma ad un prezzo che sta diventando sempre più alto, perché le interazioni hanno perso profondità e spessore. In questo scenario, i valori fondanti della società precipitano e con essi le condizioni per costruire le fondamenta dell'amicizia, della solidarietà, delle relazioni sociali e dell'amore.

Il capitalismo nell'epoca cronofaga

Il capitalismo permea di sé la società contemporanea e ai suoi cambiamenti e alle sue trasformazioni sono legati indissolubilmente i mutamenti delle strutture sociali, economiche e politiche.

Il capitalismo odierno o, meglio, il tardocapitalismo si presenta prevalentemente sotto forma di capitalismo finanziario, dopo essere stato originariamente eroico e poi industriale. Pur passando attraverso questi cambiamenti, è riuscito a mantenere inalterata una sua caratteristica fondamentale, quella di essere «il potere più decisivo della vita moderna» (Weber, 1945, p. 67). È indubbio, infatti, che il capitalismo non significa soltanto una particolare organizzazione economica, ma rappresenta anche una mentalità e uno stile di vita.

Mongardini considera questo nuovo capitalismo «un processo continuo di

produzione e di consumo su scala globale di beni materiali, culturali e simbolici diversi, centrato sul mercato, caratterizzato da una 'distruttività creatrice', in una struttura concorrenziale alla quale partecipa una molteplicità di soggetti volti alla massimizzazione del guadagno seguendo principi razionali di previsione e di comportamento» (2007, p. 10). Un capitalismo, quindi, che trova la sua forza e le sue fondamenta in un processo di enfaticizzazione estrema della logica utilitaristica, che rende il valore economico superiore e preponderante rispetto ad ogni altro nella società. Ne deriva un processo di mercificazione che investe tutto e tutti e grazie al quale lo spirito acquisitivo diventa incondizionato ed assoluto. Inoltre, si assiste ad una razionalizzazione della vita collettiva, che mira alla deresponsabilizzazione dell'individuo, limitato nella sua capacità di decidere e scegliere (Pellicani, 2006).

La filosofia mercificata, che sottende il nuovo capitalismo, crea una crescente alienazione nei confronti del mercato e di quegli oggetti, che, una volta acquisiti, appagano solo momentaneamente l'individuo, pronto a reinventarsi immediatamente nuove necessità ed esigenze di consumare altri oggetti (Boltanski e Chiapello, 2009). È questo meccanismo che alimenta continue incertezze ed insoddisfazioni e che porta ad assecondare il bisogno sfrenato di acquistare. In tal modo, viene esasperata l'identità individuale, messa in crisi da stimolazioni e aspettative orientate al principio del piacere e ad un edonismo che si lega alle logiche del consumismo. L'individuo, teso al consumo quale piacere immediato e fine a se stesso, diventa vittima di una dimensione priva di tempo che fa perdere senso al mondo circostante e crea una dimensione cronofaga, nella quale i legami si allentano, si diradano e si sciolgono, mentre l'effimero e la volatilità rischiano di permeare ogni cosa (Leccardi e Volonté, 2018). Tutto diventa instabile, etereo, superficiale, epidermico, provvisorio. Appagante? Solo in apparenza, in quanto questa condizione è il male oscuro che attanaglia l'individuo del nuovo capitalismo, che, alienando se stesso, tende a proiettarsi verso una realtà virtuale e illusoria, dalla quale vorrebbe fuggire, ma, nello stesso tempo, ne è attratta morbosamente. Una dimensione priva di forme, che, proprio per questo, ha la straordinaria capacità di assumerne diverse e, in quanto tale, è tanto più ingannevole, quanto più caleidoscopicamente cangiante. «Tale e quale la forma dell'acqua. Solo che 'l'acqua non ha forma!' [...] piglia la forma che le viene data» (Camilleri, 1994). In questo paradosso c'è il dramma e l'amletico dilemma dell'uomo di oggi, prigioniero di una condizione esistenziale sempre più liquida e priva di riferimenti valoriali (Bauman e Leoncini, 2017). Non sembra più esservi nulla di solido, di consistente. Tutto sembra inesorabilmente attratto da un continuo processo di trasformazione e decomposizione. Non c'è più un valore fondante intorno al quale si orientano e sviluppano i processi sociali. La transitorietà e la contingenza sono i due estremi

entro i quali si snodano e si smarriscono le vite delle persone e dei legami sociali (Iannone, 2009). Si dissolve la coscienza storica ed il senso della stabilità e della continuità, che fino a qualche tempo fa consentivano di dare interpretazione e significato agli accadimenti del vivere quotidiano. A rafforzare tale tendenza ha inoltre contribuito il processo di *travolgente* compressione spaziotemporale, che è stato una concausa dell'accelerazione dei ritmi di vita indotti dal capitalismo (Harvey, 1989) e che ha portato a definire il concetto di presente assoluto, o ancora meglio di 'unica eternità', che nell'epoca cronofaga viene però superato da un presente senza tempo (Heller 1999, Heller e Fehér, 1992). «Questo tempo de-temporalizzato è ciò che resta come esito ultimo della contrazione del presente. In estrema sintesi, si può affermare che questo tipo di presente crea, a differenza del "presente assoluto", le condizioni per il potenziale prosciugarsi del terreno di crescita della soggettività (e, per questa via, dell'etica e della politica). Col venir meno di un 'tempo temporale' viene meno la possibilità stessa di intervento creativo sul mondo» (Leccardi, 2003, p. 83).

All'individuo viene imposto l' 'esserci', ma nel contempo c'è una negazione dell' 'essere sé' che non trova consistenza nelle fluttuazioni del quotidiano. «L'essere, che non è nella manifestazione dell'esserci, ma che può essere e deve essere, decide nel tempo se è eterno. Questo essere sono io come esistenza» (Jaspers, 1978, p. 25). Ne consegue una progressiva diluizione dei rapporti che fa aumentare la sfiducia nell'altro (Mongardini, 1998). «Mentre ciò che non vive possiede solo l'attimo del presente, ciò che vive si estende in modo incomparabile nel passato e nel futuro. Tutti i moti dell'anima compresi nella tipologia del volere, del dovere, della vocazione, della speranza sono il prolungamento spirituale della *determinazione fondamentale della vita*: contenere nel proprio presente il proprio futuro in una forma particolare che esiste soltanto nel processo vitale» (Simmel, 1976, p. 84). Ma voler 'fissare' la vita crea un potenziale di rottura con la vita stessa che trae dalla storia la direzione del proprio futuro, e che porta l'individuo a trovarsi disorientato nel proprio mondo, perché si è perduto il senso di quella razionalità formale dalla quale si sperava di ottenere un controllo della realtà (Bonolis e Lombardo, 2019). È, questa, l'estrema condizione di quel capitalismo esasperato e non più eroico, che svuota l'individuo, costringendolo, al contempo, ad essere in lotta con se stesso e alla ricerca di una propria identità. Un capitalismo che, mostrandosi nei gradienti di queste manifestazioni e condizionamenti è stato definito anche irresponsabile (Ferrarotti, 2005).

La compressione spazio-temporale porta l'individuo a dover accettare un'esistenza, che deve rinunciare a qualsiasi unificazione ideale o ideologica, e che dissolvendosi nella materialità dissacrante del quotidiano, induce al

feticismo degli oggetti e dei mezzi, richiedendo la semplice 'amministrazione delle cose'. Ciò è possibile perché «non c'è più amore per le cose e per gli uomini. I prodotti, in certo senso, svaniscono appena sono approntati, quel che resta è il complesso di macchine che producono nuovi prodotti» (Jaspers, 1982, p. 75). È l'esito delle leggi alchemiche del mercato e dell'economia, due forze totemiche che non ammettono affrancazioni. Il mercato rappresenta, infatti, la forza più autorevole, con la quale gli individui sono chiamati a contrattare il proprio comportamento, mentre l'economia è diventata un valore assoluto, al punto da trasformarsi in un'ideologia (Mongardini, 1997).

Sembra essersi avverata l'ipotesi di Polanyi (1974), che ha preconizzato la costituzione della società di mercato, cioè una società in cui tutto è mercato, perché tutto può essere comprato e venduto. «Negli ultimi tre decenni, i mercati hanno preso a governare le nostre vite come mai prima d'ora. [...] Oggi, la logica del comprare e del vendere non è più applicata soltanto ai beni materiali ma governa in misura crescente la vita nella sua interezza» (Sandel, 2013, pp. 12-13). Qualsiasi cosa può essere mercificata e monetizzata, anche gli esseri viventi. Questa mercificazione rappresenta il concetto più importante dell'intera logica del capitalismo (Colella, 2016). Un capitalismo, dunque, che è riuscito a ridurre l'individuo a merce, con la conseguente perdita di capacità di fare rivendicazioni di tipo morale, perché non esiste più alcuna responsabilità etica verso un lavoratore concepito come merce e in quanto tale, solo uno dei tanti fattori del processo produttivo, non molto differente dalle macchine (Radcliff, 2015).

Il lavoro stesso, che ha sempre consentito all'individuo di realizzarsi, in quanto lo ha posto nella condizione di avere un ruolo nella società e nelle relazioni con gli altri individui, sta diventando merce e come tale sta perdendo l'originaria funzione etica (Solow, 1994, p. 27). La stessa vita diventa sempre più evanescente, perché racchiusa in un eterno presente senza futuro e senza progetti, rendendo così l'individuo vittima di disagi, paure, inquietudini, conflitti, rotture, rivolgimenti e proteste.

Nel piccolo e nel grande la vita è diventata più faticosa: ogni volta è necessario pensare ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, quello che siamo autorizzati (da noi stessi) a fare o non fare, a dire o non dire. Forse una vita in cui siamo più consapevoli, ma più incostanti, più aperti verso gli altri ma più o troppo indulgenti con noi stessi, più liberi ma meno disposti a collaborare. Per alcuni, anzi per molti, questa duttilità e libertà si risolvono nell'incapacità di costruire confini senza i quali, tuttavia, la convivenza è impossibile (Acquaviva, 1983, pp. 98-99).

Ma la vita non può essere solo conflitti, paure e disagi; è anche composizione, compattezza, sensibilità, creazione, sentimento, condivisione, amicizia e solidarietà.

Hirschman ha ipotizzato che il capitalismo cadrà proprio per aver reciso le radici umane (1979). Allora, diventa necessario ritrovare le basi profonde e salde dei rapporti e delle relazioni, quali strutture di aspettative e luogo in cui la persona assume una rilevanza universale e valore in sé (Rogan, 2017). Per riuscire in questo intento, l'individuo deve venir fuori dallo stato di isolamento tipico della società contemporanea e riacquistare fiducia nelle interazioni sociali, che debbono andare oltre gli orditi della pura razionalità economica, perché la produttività, il vantaggio personale e l'autoconservazione non rappresentano fattori primari dell'ordine sociale (Bataille, 1997).

È opportuno ridefinire e dare il giusto valore all'accettazione reciproca, che può manifestarsi in maniera spontanea solo quando si determina l'interiorizzazione alterna dei rispettivi mondi tramite la condivisione di valori ed ideali comuni e attraverso un coinvolgimento che arriva fino al limite estremo di pura identificazione con l'altro.

L'Amore consumato

L'unico fatto sociale che riesce a realizzare un'immedesimazione tra l'io e il tu è l'amore. Non c'è bisogno di alcun elemento esterno e posticcio per alimentare e per giustificare l'amore che si caratterizza come creazione, continuo divenire, svolgimento senza tregua, ricerca nella quale il soggetto reinventa se stesso cercandosi. «L'amore come cercare, tentare. Noi cerchiamo l'altro in noi, nel nostro proprio sentimento. Questo cercare si chiama amore. Non che lo amiamo prima e lo cerchiamo poi» (Simmel, 1927, p. 87).

Georg Simmel considera l'amore come il frutto di una motivazione primaria, estranea alla contrapposizione tra azione egoistica e azione altruistica, perché va oltre il meccanico rapporto tra l'io e il tu (Illouz, 2007). L'azione dettata dall'amore annulla la distanza tra l'agire stesso e il motivo ultimo di quello stesso agire, facendo venir meno la dimensione teleologica di tipo utilitaristico, in base alla quale si agisce per un soddisfacimento personale ed egoistico (Luhmann, 1987). Simmel sostiene che «l'amore per una persona come motivo per così dire generale di una determinata azione si lega con il proprio oggetto in maniera più solidale, lo impregna con maggiore immediatezza di quanto non avvenga per ogni altra motivazione» (2001, p. 161).

L'amore è, dunque, una forza che riproduce un rapporto di potere, nel quale chi ama desidera appianare ed eliminare l'alterità che lo separa dall'altro soggetto amato (Dalle Luche, 2018). Ma questo storico rapporto di potere non è troppo compatibile con l'*homo oeconomicus*, solitario, egoistico ed egocentrico, che in quanto attore economico, è sempre alla ricerca del mi-

glier affare, guidato dalla scelta razionale, attento a non cadere preda di alcuna emozione che non abbia dei vantaggi monetari o qualche ritorno in termini di interessi, e vive in un mondo popolato da altri personaggi che condividono con lui questi ideali. Le stesse relazioni diventano simili a dei prodotti, a delle merci e, come tali, devono avere caratteristiche di convenienza, di sostituibilità in ogni momento, di risposta a un desiderio o magari a una più disimpegnata 'voglia'. Debbono essere quindi strumentali, utili e funzionali nel pieno rispetto delle leggi di mercato. In questa prospettiva, le emozioni vengono inevitabilmente considerate delle trappole, da cui è meglio restare liberi, per la loro natura 'diseconomica', perché possono dare dipendenza e far subentrare inevitabili complicazioni (Engdhal, 2018). L'amore come processo esclusivo che ha la capacità di poter mettere in relazione due totalità, due soggetti che si svelano l'uno all'altro e l'uno per l'altro, è sempre più temuto, perché rischia di far provare angoscia, gelosia, paura, solitudine, sentimenti non soggetti ad un processo di mercificazione e, quindi, non valutabili secondo logiche economicistiche (Turnaturi, 1994, p. 18).

In verità le relazioni sentimentali vengono percepite come vincolo e sono considerate pericolose, perché portano ad una limitazione della libertà. Quest'ultima non è un valore astratto, ma una pratica culturalmente istituzionalizzata, che dà forma alla volontà, alla scelta, al desiderio e alle emozioni, pur essendo influenzata da una serie di condizionamenti oggettivi e soggettivi. Gli individui desiderano instaurare relazioni, perché hanno bisogno di sicurezze e di certezze che solo le aggregazioni possono loro garantire, ma sono al contempo timorosi di restare impigliati in «relazioni stabili per non dire definitive, poiché paventano che tale condizione possa comportare oneri e tensioni che non vogliono né pensano di poter sopportare e che dunque possa fortemente limitare la loro tanto agognata libertà di... sì, avete indovinato, di instaurare relazioni» (Bauman, 2004, p. VI).

Sono sempre di più gli individui che vogliono liberarsi da queste 'difficoltà', proprie dell'amore e che desiderano essere svincolati da qualsiasi dipendenza per essere liberi di andare dove, quando e con chi vogliono. Si è passati da un amore romantico, che andava oltre ogni cosa, a quello che viene indicato come amore convergente: un amore attivo e contingente, da cui deriva una società separante e divorziante, che non dà valore alla ricerca della persona singolare, della relazione speciale e all'esclusività sessuale (Giddens, 1995). Anzi, si è sempre più afflitti dalla 'fobia da impegno' che porta a temere la relazione o a collezionarne molte per puro vanto. La fobia da impegno è generata dalle difficoltà, dalle ambivalenze e dall'ansia che la scelta comporta, ma anche dall'abbondanza della scelta, dalla difficoltà di creare le condizioni emotive, affinché si realizzi l'assunzione dell'impegno e della disuguaglianza emotiva (Illouz, 2013).

A poco a poco si è cominciato a dire che l'amore non è eterno, non deve esserlo. Si è cominciato a parlare di coppia aperta, a sorridere della fedeltà, a non considerare l'innamoramento un evento eccezionale ma una banalità quotidiana, a creare un'atmosfera in cui la coppia veramente innamorata si sente strana, diversa, rispetto ad una società che la critica (ma forse l'invidia soltanto). A volte ci si vergogna di amare o apparire innamorati. Le disillusioni dell'amore, in una società in cui la coppia è aperta e la gelosia è considerata infamante, hanno creato individui che si difendono dall'innamoramento. Amare è considerato pericoloso perché chi ama spesso viene ferito: il sentimento esclusivo, definitivo, viene facilmente disilluso. E così molti amano il meno possibile, rifuggono dalla coppia fissa, da questo sentimento che la memoria della specie ha costruito per noi, per consolarci, per conformarci dalla fatica di vivere. Ma dell'amore c'è bisogno e quindi si ricorre ad un surrogato consumistico, estraneo alla nostra cultura, civiltà, maniera di pensare e di vivere: un surrogato asettico come il tipo di amore-merce che ci propone questa civiltà incapace di soddisfare i più elementari dei nostri bisogni (Acquaviva, 1983, pp. 91-92).

Un amore-merce o, ancor meglio, un amore consumabile, caratteristico della società di mercato fondata su una prevalenza di interessi economicistici e razionalizzati, che inducono l'amore a cambiare continuamente forma, modo e genere. In questa prospettiva, viene a determinarsi una vera e propria contrattualizzazione delle relazioni intime. Questa «trasformazione dell'intimità» (Giddens, 1999) è determinata da alcuni tratti caratteristici. Il primo, è la liberazione dai doveri istituzionali della procreazione, dei legami parentali e del matrimonio. Il secondo, è rappresentato dalla centralità esistenziale assunta dalle soddisfazioni procurate dai rapporti sessuali, che costituiscono uno dei valori preminenti. Il terzo, è conseguente al secondo, perché prevede che le relazioni di coppia siano costruite su una «intimità contrattuale», che consiste in rapporti di scambio di natura espressiva (Cesareo e Vaccarini, 2006). Giddens definisce questi rapporti di scambio (*give and take*) di natura espressiva, come la migliore forma di «relazione pura [...] una relazione in cui si entra per il vantaggio che ciascun partner può derivare dal vincolo con altri e che dura soltanto finché i partner giudicano che essa fornisce abbastanza soddisfazioni ad entrambi» (1995, p. 58). La relazione pura è fondata sul presupposto contrattuale che due individui con pari diritti si uniscono al fine di soddisfare bisogni emotivi ed individualistici; viene stabilita senza alcuna altra finalità che se stessa e può essere iniziata o conclusa a piacimento (Illouz, 2013).

Il mercato dell'amore è diventato altamente competitivo ed individualizzato, estremamente fluido, dominato sempre più dall'obsolescenza e dalla spontaneità, ma in contemporanea riesce anche ad essere normalizzato attraverso la proposizione di categorie identitarie e relazionali forti: donne che

amano troppo, uomini affetti dalla fobia dell'impegno, uomini in crisi di mascolinità e donne aggressive e ipersessualizzate (Demaria e Sassatelli, 2016). L'amore non rappresenta più, quindi, un rapporto appagante, sereno, che riesce a dare gioia e piacere per il semplice fatto di "consegnarsi in ostaggio a un destino" e accettare l'incognita che sempre l'altro rappresenta. Si trasforma nella capacità di alimentare e di riuscire a coltivare una «relazione tascabile», pronta all'uso, e sulla quale ci si illude di avere un 'controllo' totale, che si può scegliere se accettare o meno. La relazione tascabile è l'incarnazione dell'istantaneità, della smaltibilità, della consumabilità fugace, che si adegua perfettamente alle esigenze della realtà odierna (Bauman, 2004).

L'affermarsi di nuove modalità relazionali, connesse allo sviluppo dei consumi voluttuari ed edonistici, ha contribuito a modificare l'idea dell'amore e del rapporto amoroso (Fornari, 2015). Il «talento capitalistico è radicato nella costituzione sessuale e che, anche a questo riguardo, il problema dei rapporti fra amore e capitalismo sta al centro del nostro interesse» (Sombart, 1994, p. 164). Ancora di più nella odierna società di mercato, così fortemente orientata al consumismo, che ha portato ad individuare una nuova forma di capitale: il capitale erotico. Un capitale che riesce a combinare «bellezza, richiamo sessuale, vitalità, eleganza, fascino e abilità sociali. È una miscela di attrattive fisiche e relazionali. La sessualità ne è una parte: una parte generalmente sottovalutata, dato che riguarda solo i legami intimi» (Hakim, 2012, p. 14). Il capitale erotico è, quindi, una combinazione di attrattive estetiche, visive, fisiche, sociali e sessuali percepite dagli altri, soprattutto di sesso opposto, in ogni contesto sociale e che possono essere utilizzate in maniera strumentale. In tal modo si ribadisce l'idea che l'amore e le relazioni erotiche costituiscono un mercato nel quale la logica strumentale rimane l'unica strategia vincente e il potere erotico è un'ancora di salvezza. Ma «ridurre l'amore ad un sottoprodotto di strategie di capitalizzazione non solo svilisce le potenzialità creative di questo sentimento, ma nasconde anche la trama delle disuguaglianze. Il capitale erotico è uno strano capitale: non si accumula nel tempo, come quasi tutti gli altri, diminuisce, e in modo diseguale, per donne e uomini, a tutto vantaggio di questi ultimi» (Illouz, 2013, p. 9).

Già Simone de Beauvoir, qualche decennio fa, aveva riconosciuto che la sessualità è in gran parte una *rappresentazione* (1949). Nessuno nasce sapendo già come fare per essere maschio o femmina, ma lo impara nel tempo, recitando un ruolo, come prescritto dalle norme sociali della collettività in cui vive. La mascolinità e la femminilità sono, quindi, rappresentazioni di livello professionale e chi eccelle in quest'arte è ammirato, stimato ed anche invidiato. Ciò vale soprattutto per le donne, la cui bellezza e femminilità sono molto più valutate, giudicate e apprezzate, avendo un capitale erotico maggiore rispetto agli uomini. Un vantaggio relativo, perché in realtà sminuisce

il resto delle caratteristiche e doti femminili, e trasforma tutto in funzione delle utilità e degli interessi. Mary Wollstonecraft, oltre due secoli fa, scriveva che le donne «spogliate delle virtù che dovrebbero avvolgere l'umanità, sono state rivestite di grazie artificiali che permettono loro di esercitare una tirannide di breve durata. Nel loro petto l'amore sovrasta ogni altra ben più nobile passione, la loro unica ambizione è di essere belle, suscitare emozioni piuttosto che ispirare rispetto; e quest'ignobile desiderio, come il servilismo nelle monarchie assolute, distrugge tutta la forza del carattere» (2008, p. 57). Per la donna la bellezza, il fascino, il carisma, l'eleganza hanno rappresentato, per molto tempo, le carte da gioco dei sentimenti, delle emozioni e, soprattutto, dell'amore. Oggi, questi stessi elementi sono diventati mezzi funzionali e mercificati che paradossalmente fanno illudere la donna di avere potere (Pulcini, 2017). «Come l'intelligenza, il capitale erotico dispiega il proprio valore in tutti gli ambiti della vita, dalle camere di consiglio a quelle da letto. Le persone affascinanti attraggono gli altri, che si tratti di amici, amanti, colleghi, clienti, ammiratori, tifosi, elettori, sostenitori e sponsor. Hanno più successo nella vita privata (grazie a una maggiore possibilità di scelta di amici e partner), ma anche nella politica, nello sport, nelle arti e nel lavoro» (Hakim, 2012, p. 4). Ma è tutta un'illusione. Anzi, l'affermazione del capitale erotico rappresenta l'emblema della drammaticità che caratterizza la società contemporanea, nella quale vengono strumentalizzate e commercializzate anche le emozioni profonde, che sono, invece, le uniche che potrebbero ancora riuscire ad evitare all'individuo di diventare merce di se stesso e a sminuirsi nella vacuità delle apparenze e nell'affannata ricerca di dare significato ed identità alla propria esistenza.

Conclusioni

L'individuo della società contemporanea viene considerato *blasé*, annoiato, disadattato, un soggetto mai 'a suo agio', perennemente alla ricerca di un *ubi consistam*, perché alla mercé delle mode del momento e delle banalità del quotidiano. Un *ubi consistam* che può essere cercato e fondato solo attraverso la propria vita e la propria 'legge individuale'. Non è la rassegnazione, o la paralisi, la cifra che caratterizza questo soggetto frammentato, ma piuttosto l'ansia, la velocità, la tendenza all'ottimizzazione e alla razionalizzazione che contrastano con il desiderio di afferrare, sentire la propria unità e molteplicità determinate da un proprio patrimonio emotivo.

Almeno per chi si trovi nella fase centrale del ciclo di vita, l'esperienza di un'eccedenza dei compiti, delle attività, degli incontri, resi possibili dalla velocità con cui

ci muoviamo e comunichiamo, è indubbiamente diffusa. Fare molte cose significa essere sottoposti a molti stimoli. Come indicava Simmel – e credo che la sua indicazione sia ancora valida – il correlato psicologico della densità degli stimoli cui siamo sottoposti quotidianamente è l'*intellettualizzazione*, vale a dire la tendenza a trasformare in senso tecnicistico il nostro rapporto col mondo, eliminando o affievolendo i correlati emotivi delle nostre attività (Simmel, 1903). Questo atteggiamento è anche una difesa: l'intellettualizzazione dell'esperienza corrisponde a una sorta di sistema per parare gli stimoli, per sterilizzare gli effetti sul piano emotivo: le emozioni infatti, come i sentimenti, sono da un lato qualcosa che inceppa i meccanismi dell'efficienza, ma dall'altra sono anche semplicemente impossibili da gestire se gli stimoli sono troppi (Jedlowski, 2003, pp. 68-69).

Un processo di svuotamento e mercificazione della sfera emotiva ed emozionale nel quale la resistenza a queste tendenze alienanti diventa essenziale per la protezione delle dignità dell'individuo (Pulcini, 2001). I sentimenti profondi e l'amore, in primis, non possono diventare oggetto di razionalizzazione e scambi utilitaristici. Anzi, il soggetto dell'interazione amorosa è un soggetto differenziato e proteso verso l'altro e, pertanto, non può essere *blasé*, perchè deve essere necessariamente consistente, partecipe ed attivo per arrivare all'obiettivo.

L'individuo che è ancora capace di provare emozioni è quindi 'pieno di sé', aperto al mondo, abile nell'usare ponti e porte come strutture di separazione, ma soprattutto di unione (Catarinussi, 2006). È colui che nella pienezza del proprio essere può riscoprire la dimensione amorosa. È lo status ricercato dalla consistenza, grazie alla quale il soggetto accetta dentro di sé spazi di casualità, vive con tranquillità le proprie zone d'ombra, le proprie contraddizioni non negoziabili. La consistenza è, allora, anche quel senso di gioco che permette di stare al passo con la vita, di improvvisare, inventare, pur sapendo chi si è, di cosa si è fatti, qual è il proprio *habitus*. In tal senso, sono determinanti alcuni dispositivi euristici dotati di natura morale e cognitiva: il rispetto di sé e degli altri e la dignità della persona umana (Biasini e Vigna, 2016). «Il capitalismo maturo, allora, ha bisogno del valore sociale, ha bisogno di morale e di etica, ha bisogno dei tipi umani che però esso non produce, ma al contrario mortifica, reprime, in un certo senso soffoca. E nell'epoca dell'immateriale (Gorz, 2003) e della società della conoscenza ne ha bisogno ancora di più» (Iannone, 2017, p. 131). Questi tipi umani sono quegli individui che hanno il grande privilegio di riuscire a provare ancora emozioni autentiche e grandi, senza dover dissimulare le proprie fragilità. Anzi, sono proprio queste ultime che possono offrire gli strumenti per quel viaggio esistenziale alla riscoperta di una dimensione autenticamente umana.

Riferimenti bibliografici

- Acquaviva S.S. (1983), *Fatica d'amare*, Rusconi, Milano.
- Bataille G. (1997), *Il dispendio*, in Pulcini E., a cura di, Armando editore, Roma.
- Bauman Z. (2003), *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Publishing Ltd, Oxford (trad. it.: *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2004).
- Bauman Z. e Leoncini T. (2017), *Nati liquidi. Trasformazioni del terzo millennio*, Sperling & Kupfer, Segrate.
- Biasini A. e Vigna C., a cura di (2016), *Etica dell'economia. Idee per una critica del riduzionismo economico*, Orthodes, Napoli.
- Boltanski L. e Chiapello È. (2009), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Bonolis M. e Lombardo C., a cura di (2019), *Ritorno a Simmel. Saggi sull'eredità di un classico*, FrancoAngeli, Milano.
- Camilleri A. (1994), *La Forma dell'acqua*, Sellerio Editore, Palermo.
- Catarinussi B. (2006), *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Cesareo V. e Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Colella F. (2016), "Mercificazione, individuo e società: attualità del pensiero di Karl Polanyi", *Democrazia e Sicurezza*, n. 2: 149-171.
- Dalle Luche R.P. (2018), "Amore e disamore, la distruzione dell'amore", *La società degli individui*, 62, 2: 115-130. Doi 10.3280/LAS2018-062018.
- de Beauvoir S. (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris (trad. it.: *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano, 1977).
- Demaria C. e Sassatelli R. (2016), *Visioni di genere e forme della femminilità. Soggetti, codici, significati*, in Frisina A., a cura di, *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Engdahl E. (2018), *Depressive Love: A Social Pathology*, Routledge, New York.
- Fehér F. e Heller A. (1992), *La condizione politica post-moderna*, Marietti, Genova.
- Ferrarotti F. (2005), *Il capitalismo*, Newton & Compton, Roma.
- Fornari S. (2015), "Amore, lusso e capitalismo. Werner Sobart e la secolarizzazione dell'amore. Come la trasformazione dell'erotismo e del rapporto tra i sessi ha influenzato la nascita del nuovo spirito capitalistico-borghese", *Dada*, speciale 1: 73-93.
- Frisina A., a cura di (2016), *Metodi visuali di ricerca sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Giddens A. (1992), *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it.: *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, Il Mulino, Bologna, 1995).
- Giddens A. (1999), *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- Gorz A. (2003), *L'immatériel*, Galilée, Paris (trad. it., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).
- Hakim C. (2012), *Capitale erotico. Perché il fascino è il segreto del successo*, Arnoldo Mondadori, Milano.
- Harvey D. (1989), *The condition of postmodernity: an inquiry into the origins of*

- cultural change*; Blackwell, Oxford (trad. it., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 1993).
- Heller A. (1999), *A theory of modernity*, Blackwell, Oxford.
- Hirschman A.O. (1979), *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano.
- Iannone R. (2009), *Negoziare stanca. Le relazioni sociali nell'epoca della contingenza*, in Mongardini C., a cura di, *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, FrancoAngeli, Milano, pp. 72-117.
- Iannone R. (2017) *Responsabilità o irresponsabilità sociale delle imprese? Dalla teoria alla prassi del nuovo capitalismo*, in Pacelli D., a cura di, *Le cose non sono quello che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia 'non ovvia'. Sulla traccia di Luciano Gallino*, FrancoAngeli, Milano, pp. 127-136.
- Illouz E. (2007), *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.
- Illouz E. (2013), *Perché l'amore fa soffrire*. Il Mulino, Bologna.
- Jaspers K. (1978), *Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia editore, Milano.
- Jaspers K. (1982), *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma.
- Jedlowski P. (2003), *Il fascino ambiguo della velocità*, in Paolucci G., a cura di, *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano, pp. 65-74.
- Leccardi C. (2003), *La "high-speed society", i suoi rischi e i suoi antidoti*, in Paolucci G., a cura di, *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano, pp. 75-92.
- Leccardi C e Volonté P., a cura di (2018), *Un nuovo individualismo? Individualizzazione, soggettività e legame sociale*, Egea, Milano.
- Luhmann N. (1987), *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari.
- Luzi M. (1998), *L'opera poetica*, Mondadori, Milano.
- Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C. (1998), *Tendenze del romantico nel postmoderno: esserci, essere altro, essere altrove*, in C. Mongardini, *I confini della cultura tardo moderna*, FrancoAngeli, Milano, pp. 96-104.
- Mongardini C. (1998), *I confini della cultura tardo moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C. (2007), *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, FrancoAngeli, Milano.
- Mongardini C., a cura di (2009), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, FrancoAngeli, Milano.
- Pacelli D., a cura di (2017), *Le cose non sono quello che sembrano. Contributi teorico-analitici per una sociologia 'non ovvia'. Sulla traccia di Luciano Gallino*, FrancoAngeli, Milano.
- Paolucci G., a cura di (2003), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell'era della globalizzazione*, Guerini, Milano.
- Pellicani L. (2006), *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco, Lugro di Cosenza.
- Polanyi K. (1974), *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.

- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pulcini E. (2017), "Specchio, specchio delle mie brame ...". *Bellezza e invidia*, Orthotes, Napoli.
- Radcliff B. (2015), "La politica della felicità", *Internazionale*, 23/1127: 40-45.
- Rogan T. (2017), *The Moral Economists. R.H. Tawney, Karl Polanyi, E.P. Thompson, and the Critique of Capitalism*, Princeton University Press, Princeton.
- Sandel M.J. (2013), *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Feltrinelli, Milano.
- Simmel G. (1927), *Frammento sull'amore*, Edizioni Athena, Milano.
- Simmel G. (1976), *Concetto e tragedia della cultura*, in G. Simmel, *Arte e civiltà*, in Formaggio D. e Perucchi L., a cura di, Isedi, Milano.
- Simmel G. (1995), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Simmel G. (2001), *Filosofia dell'amore*, in Vozza M., a cura di, Donzelli, Roma.
- Solow R. (1994), *Il mercato del lavoro come istituzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Sombart W. (1994), *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, Guanda, Parma.
- Turnaturi G. (1994), *Flirt seduzione amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.
- Weber M. (1945), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- Wollstonecraft M. (2008), *Sui diritti delle donne*, BUR, Milano.