

Un modello sociale europeo?

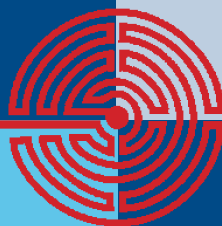
Itinerari dei diritti di welfare
tra dimensione europea e nazionale

a cura di

Claudia Golino e Alessandro Martelli

SDE Lectures

Collana del Dipartimento di
Sociologia e Diritto dell'Economia
Università di Bologna



FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

COLLANA DEL DIPARTIMENTO
DI SOCIOLOGIA E DIRITTO DELL'ECONOMIA
ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Tutti i volumi pubblicati sono sottoposti a un processo
double blind peer review che ne attesta la qualità scientifica



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

<https://www.francoangeli.it/autori/21>

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Un modello sociale europeo?

Itinerari dei diritti di welfare
tra dimensione europea e nazionale

a cura di
Claudia Golino e Alessandro Martelli

SDE Lectures

Collana del Dipartimento di
Sociologia e Diritto dell'Economia – SDE
Università di Bologna

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

Claudia Golino, Alessandro Martelli (a cura di), *Un modello sociale europeo? Itinerari dei diritti di welfare tra dimensione europea e nazionale*, Milano: FrancoAngeli, 2023
Isbn: 9788835151807 (eBook)

La versione digitale del volume è pubblicata in Open Access sul sito
www.francoangeli.it.

Copyright © 2023 Claudia Golino, Alessandro Martelli. Pubblicato da FrancoAngeli srl, Milano, Italia, con il contributo del Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia dell'Università di Bologna.

L'opera è realizzata con licenza *Creative Commons Attribution 4.0 International license* (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). Tale licenza consente di condividere ogni parte dell'opera con ogni mezzo di comunicazione, su ogni supporto e in tutti i formati esistenti e sviluppati in futuro.

Consente inoltre di modificare l'opera per qualsiasi scopo, anche commerciale, per tutta la durata della licenza concessa all'autore, purché ogni modifica apportata venga indicata e venga fornito un link alla licenza stessa.

INDICE

Prefazione. I diritti sociali in Europa. L'evoluzione dell'impatto sociale nella risposta europea alle crisi, di *Antonio Parenti* pag. 11

Introduzione, di *Claudia Golino, Alessandro Martelli* » 15

PARTE PRIMA

I DIRITTI SOCIALI IN EUROPA: ASSETTI E PROCESSI EVOLUTIVI

I diritti sociali in Europa: *legal framework* e strumenti di attuazione, di *Claudia Golino* » 19

L'europeizzazione dei diritti sociali: caratteri e sfide, di *Alessandro Martelli* » 32

PARTE SECONDA

LA TUTELA DELLA SALUTE E I DIRITTI UMANI

La strategia dell'Unione europea per i vaccini tra principio di attribuzione e leale collaborazione, di *Giacomo Di Federico* » 49

Big data and Behavior-Based Insurance: what Europe may (not) borrow from the U.S., di *Antonio Maturo, Cameron Beckett* » 57

Verso una nuova sanità europea: reti integrate e livelli assistenziali condivisi?, di *Alceste Santuari, Cristina Ugolini* » 75

Il sistema di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati in Italia, di *Monia Giovannetti* » 95

PARTE TERZA
IL LAVORO E LA SUA RIPRODUZIONE

Gli orizzonti dell'*homo faber*. Solidarietà e politica della cura,
nelle rovine del capitalismo, di *Vando Borghi* pag. 111

Il reddito di base: note teoriche e un breve bilancio
delle sue prime sperimentazioni, di *Federico Chicchi* » 128

La difficile strada verso uno strumento europeo sul salario minimo,
di *Emanuele Menegatti* » 140

PARTE QUARTA
IL MODELLO SOCIALE
ALLA PROVA DELLE DIFFERENZE TERRITORIALI

L'innovazione sociale tra iniziative "dal basso" e politiche sociali.
Qualche riflessione critica su un concetto spesso (ab)usato,
di *Marco Alberio* » 159

I diversi "livelli" di tutela sociale, tra inattuazione del quadro
costituzionale, spinte ricentralizzatrici e tentativi di differenziazione,
di *Michele Belletti* » 182

Le disuguaglianze territoriali europee. Criticità e prospettive
dell'intervento pubblico nei prossimi anni, di *Leonardo Pasqui* » 201

GLI ORIZZONTI DELL' *HOMO FABER*. SOLIDARIETÀ E POLITICA DELLA CURA, NELLE ROVINE DEL CAPITALISMO

VANDO BORGHI

SOMMARIO: 1. Lavoro e coesione sociale – 2. *Homo faber* (*fortunae suae*) e le sue rovine – 2.1. Oltre una concezione economicista del lavoro umano – 2.2. Le rovine dell' *homo faber* – 3. La solidarietà nel “pianeta”: una questione di *politica della cura* – 3.1. Rovinare, curare – 3.2. Istituire la solidarietà nell'orizzonte della politica della cura.

Il problema del politico è di sapere come stare insieme, vivere insieme, accettarsi come un insieme attraverso e a partire dalle nostre singolarità [...] e oltre i nostri conflitti d'interesse. La politica è l'arte di garantire una unità della città nel suo desiderio di avvenire comune, la sua individuazione, la sua singolarità come divenire-uno. Ora, un tale desiderio presuppone un fondo estetico comune. L'essere insieme è quello di un insieme sensibile. Una comunità politica è dunque la comunità di un sentire. Se non si è capaci di amare insieme le cose (paesaggi, città, oggetti, opere, lingue, ecc.), non ci si può amare. Questo è il senso della *philia* in Aristotele. Amarsi è amare insieme cose diverse da sé¹.

1. Lavoro e coesione sociale

Il territorio su cui propongo la mia esplorazione tematica, vale a dire quello del rapporto tra lavoro e solidarietà ha ottenuto molta attenzione in ambito sociologico. Per quanto con approcci e da angolazioni anche significativamente differenti, numerose analisi hanno infatti indagato oggetti che con quel terreno hanno a che fare, in modo diretto o indiretto, dalle questioni della solida-

1. B. Stiegler, *La miseria simbolica. L'epoca iperindustriale*, Meltemi, Milano, 2021.

rietà organizzata in forme di rappresentanza sindacale o politica, a quelle della solidarietà intergenerazionale in gioco nel rapporto tra lavoro e previdenza sociale o ancora ai temi del rapporto tra occupazione e solidarietà “tra estranei” nelle forme dei sistemi di welfare. La riflessione che propongo, tuttavia, risale alla radice di quel nesso, vale a dire a ciò che possiamo identificare in termini durkheimiani, il rapporto tra divisione sociale del lavoro e forme della solidarietà, o weberiani, il modo in cui una concezione più generale della vita, intramondana e sovramondana si riflette nel senso e nei modi della propria attività lavorativa e professionale, operando come cemento di una determinata formazione storico sociale².

La (riscoperta) condizione di incertezza, in effetti, spinge a portare in profondità le nostre domande. L’esperienza della *sindemia*³ da cui non siamo ancora usciti, prima, e l’irruzione nella nostra quotidianità di ciò da cui la cornice europea sembrava (per quanto solo apparentemente, lo so bene) averci posto al riparo, vale a dire la guerra, hanno ampiamente sgretolato l’apparato istituzionalizzato e formalizzato con cui le nostre società ritenevano di aver stabilizzato il rapporto con l’incertezza, cioè il concetto di rischio⁴. Un orizzonte di incertezza quale quello che andiamo riscoprendo esige, nel senso più urgente e drammatico di questo verbo, di ripensare le nostre categorie analitiche e l’orizzonte nel quale esse sono state fin qui elaborate⁵.

Uno slittamento di scala, dunque, attraverso il quale il tema della solidarietà è riformulato, anche per sottrarlo a ogni ambiguo comunitarismo, in termini di legame sociale; e l’interrogativo concerne la relazione tra quest’ultimo e il *lavoro umano*, inteso a sua volta come l’incarnazione, la messa in pratica di un progetto di *modernità* che ha lontane radici storiche e che di fatto consiste in un *programma di ampliamento sistematico del raggio d’azione umano e di controllo del mondo attraverso di esso*⁶.

In una recente ricostruzione delle concezioni della coesione sociale, Axel

2. Con altri obiettivi e concentrandomi su altri aspetti di questo tema, avevo esplorato già qualche tempo fa alcune questioni in merito al legame sociale e alle sue trasformazioni contemporanee in un altro contributo, che pure ha qualche attinenza con quanto dirò in questa sede: V. Borghi, *Le basi sociali della cooperazione: ri-politicizzare le forme del legame sociale*, in «Scienza e Politica», vol. 26, n. 50, 2014, pp. 9-25.

3. R. Horton, *Offline: Covid-19 is not a pandemic*, in «The Lancet», vol. 396, Sept. 26, 2020, pp. 873-8744.

4. Sulla differenza tra rischio e incertezza, cfr. L. Boltanski, *Della critica. Compendio di sociologia dell’emancipazione*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2011, p. 92 e ss.

5. I. Scoones, A. Stirling (eds.), *The politics of uncertainty*, Routledge, Abingdon-New York, 2020.

6. H. Rosa, *Risonanza come concetto chiave della teoria sociale*, in «Studi di Estetica», XLVIII, n. 2, 2020, pp. 161-82.

Honneth⁷ rintraccia due tradizioni di pensiero cui è possibile attingere. In termini estremamente schematici, che non fanno giustizia del modo in cui ben più finemente Honneth procede, possiamo indicare, da un lato, una prospettiva che fonda la coesione del corpo sociale sulla collaborazione politica e sul modo in cui i cittadini interagiscono nella cornice che quella collaborazione attiva. Si tratta di una prospettiva che si estende da Alexis de Toqueville fino ad Hanna Arendt, nella quale all'azione politica, per quanto diversamente intesa, è conferita una valenza primaria, da cui le altre sfere del vivere sociale traggono il proprio significato.

Una seconda pista passa attraverso Emile Durkheim e Karl Marx e consiste nell'interpretazione secondo cui la coesione sociale è fortemente connessa al (la divisione sociale del) lavoro. È subito evidente come, forse ancora più che nella prospettiva precedente, ci si trovi di fronte non a una linea di pensiero unitaria, bensì a un insieme di concezioni assai eterogenee; ma che tuttavia hanno un punto di intersezione nel chiamare in causa, relativamente allo stato della coesione sociale, il ruolo determinante che svolge l'attività umana in forme storicamente determinate, cioè appunto il lavoro. In entrambe le due piste schematicamente qui richiamate, lo stato delle relazioni sociali viene sempre inteso come una condizione di coesione relativa e discontinua, strutturalmente attraversata da asimmetrie, faglie, linee di rottura, conflitti latenti ed espliciti. Tuttavia, è con la seconda prospettiva che l'aristotelica figura dello *zoon politikon* viene strettamente intrecciata a quella dell'*homo faber*. È dunque riallacciandomi a quel percorso interpretativo che propongo di riflettere, in questa sede, sulle vicende della solidarietà in quanto *materia della sfera pubblica*. Quest'ultima, infatti, consiste in una arena in cui anche la solidarietà viene tematizzata e resa oggetto di confronto. Possiamo infatti intendere la sfera pubblica come «lo spazio nel quale si producono le capacità degli individui di partecipare alla vita pubblica e in cui l'orizzonte pubblico di esperienza o “il limite del possibile” vengono costituiti»⁸.

Secondo questa prospettiva, l'esercizio non meramente formale della democrazia si regge su una preconditione indispensabile, cioè che si riproduca ogni volta l'*interesse personale* all'espressione pubblica delle proprie argomentazioni, cioè a fare un *uso pubblico della propria capacità di giudizio e argomentazione*. Qui sta anche il nesso, o almeno uno dei più significativi, tra il lavoro, la sfera pubblica e dunque anche le materie che in quest'ultima vengono tratta-

7. A. Honneth, *Democrazia e divisione sociale del lavoro*, in A. Honneth, R. Sennett, A. Suptot (a cura di), *Perché lavoro?*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 85.

8. M. Davis, *The public spheres of unprotected workers*, in «Global Society», vol. 19 n. 2, 2005, pp. 131-154; p. 137.

te, tra le quali appunto la definizione e l'interpretazione delle forme di solidarietà da istituire, modificare, abbandonare. Infatti, alla riproduzione o alla erosione di quel presupposto fondamentale della democrazia (la capacità di *voice* e l'interesse a esercitarla nella sfera pubblica) partecipano pienamente gli spazi e le pratiche in cui il lavoro umano si organizza e viene esercitato⁹.

2. *Homo faber (fortunae suae)* e le sue rovine

A questo punto occorre esplicitare lo scarto che l'impostazione qui adottata imprime all'indagine sul lavoro umano e, vedremo, sulle forme di solidarietà che a esso si intrecciano. D'altra parte, l'espressione stessa di cui mi sono servito fin dall'inizio per indicare il terreno della nostra analisi, quella di *homo faber*, ha nella sua accezione completa l'indizio della direzione che intendo qui imboccare. Infatti, soprattutto nella modalità con cui la classicità latina e greca fu ripresa dagli umanisti del Rinascimento, quella locuzione, che nella sua completezza suonava "*homo faber fortunae suae*", intendeva sottolineare una concezione dell'uomo fondata sulla costitutiva compresenza di contemplazione e azione. L'uomo, in questa concezione, è dunque artefice della propria sorte, sottolineando dunque una condizione che non a caso trovava espressione emblematica nel sapere dell'alchimia, quest'ultima essendo il sapere e la pratica con cui si riteneva dovesse compiersi l'unitarietà della trasformazione della natura e di se stessi.

Le circostanze in cui mi trovo a riflettere su lavoro e solidarietà nello scenario del capitalismo contemporaneo rimandano in effetti al nucleo concettuale originariamente inscritto nella figura dell'*homo faber*, in quanto *soggetto che nel trasformare il mondo trasforma anche se stesso*. Peraltro, anche se manterremo il riferimento a quello specifico ordine sociale istituzionalizzato che è il capitalismo¹⁰, il ragionamento sull'*homo faber* come incarnazione di un determinato progetto di modernità riguarda anche altre realtà. Quella concezione di modernità e del modo in cui il lavoro umano è strutturato per renderla operativa è infatti altrettanto rintracciabile in regioni del mondo che si sono a lungo contrapposte, da un punto di vista ideologico, al blocco del capitalismo occidentale, ma che attualmente confluiscono in quello che Alain Supiot definisce il Mercato Totale. Scrive Supiot¹¹:

9. Ø. Pålshaugen, *Discourse democracy at work. On public sphere in private enterprises*, in «Concepts and transformations», vol. 7, n. 2, 2002, pp. 141-192.

10. N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rabel Jaeggi*, Meltemi, Milano, 2019.

11. A. Supiot, *La sovranità del limite. Giustizia, lavoro e ambiente nell'orizzonte della mondializzazione*, Mimesis, Milano, 2020, p. 110.

Costruito sulla base di ciò che il capitalismo e il comunismo avevano in comune (economicismo e astratto universalismo), questo sistema ibrido prende in prestito dal mercato la messa in concorrenza di tutti contro tutti, il libero scambio e la massimizzazione delle utilità individuali, e dal comunismo la “democrazia limitata”, la strumentalizzazione del diritto, l’ossessione per la quantificazione e lo scollamento totale fra la sorte dei governanti e quella dei governati».

Lo scarto di cui dicevo, che quindi ripropone il tema del lavoro umano – e del modo in cui su esso si fonda la solidarietà – per rielaborarlo in una condizione storica profondamente modificata, si manifesta in due direzioni, di cui provo ora a dare conto.

2.1. Oltre una concezione economicista del lavoro umano

Il primo fattore di discontinuità rispetto al discorso convenzionale e prevalente sul lavoro umano consiste nell’abbandono dell’impostazione economicista e riduttiva che ne limita significativamente il perimetro di discussione. Si tratta di una rappresentazione del lavoro che è andata prendendo forma coerentemente con l’evoluzione delle coordinate di fondo con cui si è costituita la modernità incarnatasi nella figura dell’*homo faber*. Costellazione di concetti e pratiche a loro volta oggetto di trasformazione storica, la modernità si è fin qui caratterizzata nelle forme di ciò che Arjun Appadurai¹² ha chiamato la «metatrappola del traiettorismo», con cui l’Occidente ha progressivamente egemonizzato la concezione dello sviluppo. Il “traiettorismo”, potentemente introiettato e ulteriormente consolidato dalle scienze sociali, consiste nell’idea che la storia sia chiaramente orientata da una freccia temporale, una freccia orientata a un *telos* che l’Occidente è andato disvelando e realizzando nel corso dello sviluppo. A partire dal Rinascimento, infatti, è andato prendendo forma un *immaginario sociale*¹³ che, per quanto plurale, complesso e aperto a diverse interpretazioni, è stato poi tradotto dal capitalismo in forme di vita a esso conformi e funzionali. Il capitalismo si configura in effetti come una modalità storicamente specifica di tradurre la pluralità di concezioni, le ampie potenzialità, le ambivalenze e le contraddizioni (concernenti la soggettività, l’autodeterminazione, la libertà, le relazioni sociali, il rapporto con gli

12. A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

13. L’immaginario sociale «non è l’immagine *di*. Esso è la creazione incessante ed essenzialmente *indeterminata* – socio-storica e psichica – di figure/forme/immagini, sulla base delle quali soltanto può esservi questione *di* “qualcosa”. Ciò che chiamiamo “realtà” e “razionalità” ne sono l’opera», C. Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 7.

altri esseri viventi e con gli ecosistemi nel loro insieme) che la modernità aveva dischiuso¹⁴.

In questo quadro è andata affermandosi e naturalizzandosi un'impostazione del discorso sul lavoro umano che ne ha ristretto sia la rappresentazione attuale (in cosa consiste, che relazioni intrattiene con altre sfere della vita sociale, quali ne sono le dimensioni chiave), sia l'orizzonte potenziale delle sue trasformazioni, vale a dire (anche) la possibilità di ridefinire e riorganizzare il lavoro in una prospettiva diversa da quella del mondo come oggetto di piena controllabilità¹⁵. La rappresentazione riduzionista del lavoro alla sua mera valenza strumentale risulta del tutto insufficiente per mettere a fuoco strategie all'altezza dei profondi mutamenti sollecitati dall'esperienza di incertezza che inizialmente richiama. È indispensabile, invece, considerare quella che Alain Supiot definisce la "sfera soggettiva" del lavoro¹⁶.

Per mezzo del proprio lavoro l'*homo faber* trasforma il suo ambiente di vita man mano che egli stesso si forma nel corso di questa trasformazione. A differenza del lavoro della macchina, il lavoro dell'uomo unisce sempre la sua dimensione oggettiva di azione sul mondo esterno con una dimensione soggettiva di azione su stesso. La comprensione del lavoro, in questo XXI secolo come nei precedenti, presuppone di collegare queste due sfere del lavoro, quella oggettiva e quella soggettiva.

Laddove quest'ultima, cioè la sfera soggettiva del lavoro, «verte sul fatto che qualsiasi lavoro veramente umano è anche un lavoro su se stessi»¹⁷.

L'obliterazione della dimensione soggettiva e la riduzione del lavoro umano alla sua natura meramente strumentale ha costituito peraltro un fattore determinante della modernità, per come si è storicamente affermata soprattutto nello scorso secolo, trasversale alle divisioni di sistemi ideologici. Scrive ancora Supiot:

Sia nelle regioni comuniste che in quelle capitaliste la perdita di controllo da parte dei lavoratori sul significato del loro lavoro era vista come un effetto inevitabile del progresso scientifico e tecnologico [...]. In un sistema cognitivo del genere, il lavoro viene considerato unicamente in termini di occupazione, di salari e di profitti, e la questione relativa al suo significato scompare.

14. P. Wagner, *Modernity, Capitalism and Critique*, in «Thesis Eleven», n. 66, 2001, pp. 1-31.

15. H. Rosa, *The Uncontrollability of the World*, Polity, London, 2019.

16. A. Supiot, *Homo faber: continuità e rotture*, in A. Honneth, R. Sennett, A. Supiot (a cura di), *Perché lavoro?*, cit., p. 25.

17. Ivi, p. 28.

Non si tratta, ovviamente, di svalutare il ruolo che le dimensioni materiali giocano nei processi sociali. Al contrario, si tratta di conferire loro un significato centrale, che tuttavia va compreso nella dinamica complessiva che esse intrattengono con quelle simboliche. Soltanto in questa prospettiva è possibile cogliere l'effettiva posta in gioco, cioè il modo in cui condizioni materiali e immateriali si costituiscono reciprocamente. Sul terreno che ci interessa qui, questo significa che

fino a quando non si cambierà nulla nella forma attuale della divisione del lavoro, fino a quando accetteremo che i lavoratori di molti settori siano sottopagati, senza potere e caricati di pesi eccessivi, fino a quando non riusciremo a contrastare l'impoverimento intellettuale e spirituale di innumerevoli sfere del mondo del lavoro, continueremo a precludere a una buona metà della popolazione l'esercizio attuale del loro diritto alla partecipazione democratica¹⁸,

minando in tal modo alle basi anche quella coesione sociale che rappresenta, diciamo così, il "grado zero" della solidarietà.

2.2. *Le rovine dell'homo faber*

Il secondo fattore di discontinuità che si salda al precedente riguarda lo scenario nel quale l'*homo faber* si muove e, soprattutto, guarda al proprio futuro. Esso concerne l'inedita e radicale estensione della questione che era stata fin qui tematizzata in termini di "riproduzione sociale" e della sua strutturale contraddizione con l'economia formale¹⁹, che si ripropone oggi in forme drammaticamente intensificate, estendendosi alla questione della riproduzione della vita tout court. Il modo in cui la promessa di modernità e progresso è stata storicamente perseguita nella cornice del "traiettorismo", infatti, ha profondamente trasformato il paesaggio nel quale si muove la figura dell'*homo faber*. È un paesaggio in cui scenari attraenti convivono con cupe rovine; ed è di queste, delle rovine, che occorre parlare. Le rovine – sociali, culturali, ambientali – che va lasciando dietro e intorno a sé mano a mano che realizza quel programma di modernità finalizzato all'estensione sistematica del proprio raggio d'azione, aumentano di quantità e di qualità. Il capitalismo iperindustriale, fondato su un immaginario sociale del "mondo a domicilio" in cui le catene globali del valore saldano e sincronizzano con una efficacia inedita le infrastrutture delle cose

18. A. Honneth, *Democrazia e divisione sociale del lavoro*, cit., p. 114.

19. N. Fraser, *La fine della cura: le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano, 2017.

e quelle dell'esperienza²⁰, è infatti lo scenario nel quale quote sempre più ampie della popolazione mondiale convivono con le rovine che caratterizzano questa forma di vita. Si tratta in primo luogo di rovine sociali, sintetizzabili in un processo che è stato definito di paradossale rifeudalizzazione del capitalismo moderno²¹, dovuto alla combinazione di molti fattori: il proliferare di una precarietà che da professionale si fa esistenziale; l'emersione di una vera e propria oligarchia di super-ricchi, fatta di individui «per eccesso»²² in grado di rescindere ogni forma di solidarietà e di coesione sociale; il ritorno e l'intensità di condizioni di «lavoro non libero» nel mondo; la crescente sostituzione di rentiers al posto dei businessmen nella leadership dei processi economici; la proliferazione di istituti e pratiche caritatevoli in sostituzione di servizi di welfare.

Accanto a queste rovine, lo scenario in cui si muove l'*homo faber* contemporaneo ne presenta anche di altro genere. Si tratta di rovine che hanno una valenza politica – nel senso che investono la *polis* e le forme elementari della sua coesione sociale – altrettanto rilevante di quelle appena richiamate. In questo caso, mi riferisco alla dimensione estetica, in quanto concernente la struttura del sentire e della sensibilità in generale. È infatti sul terreno del «sensorio»²³ che, nel capitalismo delle infrastrutture²⁴ si assiste a un salto di quel programma di estensione del controllo sul mondo incarnato dall'*homo faber*. In questa cornice, il potere «muta il suo carattere» e si trasforma «in socializzazione coatta universale, a cui deve esercitarsi chi vuole appartenere a questa società»²⁵. Le rovine che osserviamo a questa latitudine sono lasciate su questo terreno allorché «nell'epoca iperindustriale, la sensibilità martellata dal marketing è diventata la posta in gioco di una vera guerra, le cui armi sono le tecnologie e le cui vittime sono le singolarità, individuali e collettive («culturali»), al punto che si produce una immensa miseria del simbolico»²⁶. Considerata la centralità che la dimensione estetica così intesa riveste ai fini del processo di individuazione e di costituzione, o meno, di un senso del *noi*,

20. V. Borghi, *Capitalismo delle infrastrutture e connettività. Proposte per una sociologia critica del «mondo a domicilio»*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 3, 2021, pp. 671-699.

21. S. Neckel, *The refeudalization of modern capitalism*, in «Journal of Sociology», vol. 55, n. 3, 2020, pp. 472-486; A. Supiot, *La sovranità del limite*, cit.

22. R. Castel, *Incertezze crescenti. Lavoro, cittadinanza, individuo*, Editrice Socialmente, Bologna, 2015.

23. Ch. Türccke, *La società eccitata: filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

24. V. Borghi, *Capitalismo delle infrastrutture e connettività*, cit.

25. Ch. Türccke, *La società eccitata*, cit., p. 44.

26. B. Stiegler, *La miseria simbolica*, cit., p. 29; G. Franck, *Mental Capitalism*, in M. Shamiyeh, DOM Research Laboratory (eds.), *What People Want: Populism in Architecture and Design*, Birkhäuser, Basel, 2005.

la posta in gioco nel suo rovinare – o nella sua rigenerazione – sono le condizioni stesse della convivenza e dunque delle condizioni minime indispensabili per qualsiasi forma di solidarietà²⁷.

Infine, esiste un'ulteriore tipologia di rovine con cui abbiamo a che fare, anch'esse inscindibilmente di natura materiale e immateriale. La storia evolutiva dell'*homo faber* sfocia nella formidabile sincronizzazione del capitalismo delle infrastrutture di cose ed esperienze che si realizza nella fabbrica-mondo della contemporaneità. Quest'ultima è infatti l'esito di un processo storico che, anche attraverso la "grande accelerazione" a esso impressa dal secondo dopoguerra²⁸, porta alle estreme conseguenze l'immaginario sociale del "globo"²⁹ in cui il progetto di modernità incarnato dall'*homo faber* era venuto dispiegandosi. È su questo terreno che la recente esperienza della pandemia ci ha costretti a riconoscere i sintomi di una contraddizione di fondo; qui, accanto alle più sofisticate performance di compressione spazio-temporale con cui il capitalismo delle infrastrutture corrisponde alle esigenze dell'immaginario sociale che lo alimenta, cioè quello del "mondo a domicilio", un paesaggio di rovine si staglia e va estendendosi a drammatica velocità.

In effetti, la contraddizione di cui stiamo facendo esperienza tra l'immaginario sociale del "globo" nella sua attuale versione, quella del "mondo a domicilio" da un lato, e la dimensione del "pianeta", per come essa si manifesta attraverso sintomi differenti ma tra loro collegati (sindemia, impoverimento della biodiversità, distruzione di interi ecosistemi, mutamento climatico e altro ancora) dall'altro, rende sempre più improrogabile la necessità di affrontare il problema di fondo di cui le rovine in questione sono la manifestazione. Un problema che si estende su una scala temporale assai ampia, che non riguarda solo le ingiustizie nel presente e quelle che emergono attualmente dal passato, attraverso un carsico processo di «slow violence»³⁰. La questione cui mi riferisco chiama in causa, proprio in questo consiste l'orizzonte dell'incertezza, anche il nostro rapporto con il futuro, la nostra capacità di prepararci a esso³¹. Storia profonda, contemporaneità e futuro sono dimensioni simul-

27. «Per miseria del simbolico intendo, dunque, la perdita di individuazione derivante a sua volta dalla perdita di partecipazione alla produzione dei simboli [...]. E ritengo che lo stato presente di perdita di individuazione generalizzato non possa che condurre a un crollo del simbolico, vale a dire a un affondamento del desiderio, ovvero alla distruzione del sociale propriamente detto: alla guerra totale», B. Siegler, *La miseria simbolica*, cit., p. 38.

28. P. Engelke, J.R. McNeill, *La grande accelerazione*, Einaudi, Torino, 2018.

29. M. Vegetti, *L'invenzione del globo*, Einaudi, Torino, 2019.

30. R. Nixon, *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) – London, 2011.

31. O. De Leonardis, *Preparedness between Chance and Necessity*, in *Questions about Knowledge, Social Justice in a Time of Uncertainty*, Conference of the Swiss Sociological

taneamente implicate, nel momento in cui è la figura storica dell'*homo faber* e il modo in cui esso è stato messo all'opera nella modernità della «trappola del traiettorismo»³² a dover essere profondamente ripensata. In quella figura è identificabile il protagonista dell'immaginario sociale della "globalizzazione". Ma il "pianeta" chiama in causa dimensioni differenti da quelle operanti nell'immaginario sociale del "globo" e del "mondo a domicilio": mentre tale immaginario si riferisce a questioni che accadono «entro gli orizzonti umani di tempo – i molteplici orizzonti del tempo esistenziale, intergenerazionale e storico», i processi planetari invece, compresi quelli con cui interferiamo noi stessi, «operano su vari calendari, alcuni compatibili con i tempi umani, altri significativamente più ampi di quanto non sia coinvolto nel calcolo umano»³³. In questo senso, il "pianeta" è l'esito della coevoluzione tra la storia umana e quella profonda di ciò che non è umano: «più lavoriamo la terra nella nostra crescente ricerca del profitto e del potere, più incontriamo il pianeta. Il pianeta è emerso dal progetto di globalizzazione, dalla "distruzione" e dal futile progetto di dominio umano»³⁴. L'esperienza che stiamo facendo, quella del campo di tensione che si genera nell'incontro tra il "globo" e il "pianeta", esige pertanto la ricerca e l'elaborazione di una linea di modernità differente da quella fin qui dominante: incontrare «il pianeta nel pensiero è incontrare qualcosa che è la condizione dell'esistenza umana e tuttavia rimane profondamente indifferente a questa esistenza»³⁵. La ricorrente di (auto)rappresentazione del capitalismo delle infrastrutture come un'economia dematerializzata è fondata, per usare un eufemismo, su un malinteso: in realtà le infrastrutture dell'ICT e del *cloud*, per quanto apparentemente più "green" e "smart" di quelle delle fasi precedenti del capitalismo, sono fondate su «una tecnologia estrattiva, ad alta intensità di risorse, che converte acqua ed elettricità in potenza computazionale, lasciando un'ingente quantità di danni ambientali che poi scompare alla vista»³⁶. Pensare ed elaborare una concezione dell'*homo faber* alla luce dell'esperienza del pianeta e delle sue contraddizioni che essa è un progetto collettivo, di cui anche la ridefinizione della coesione sociale e della solidarietà fanno parte.

Association, 28-30 June, 2021; L. Bifulco, L. Centemeri, C. Mozzana (a cura di), *Symposium on 'Preparedness in an Uncertain and Risky World'*, in «Sociologica», vol. 15, n. 3, 2021.

32. A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale*, cit.

33. D. Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago University Press, Chicago – London, 2021, p. 86.

34. Ivi, p. 69.

35. Ivi, p. 70.

36. Hu Tung-Hui, *A prehistory of the cloud.*, Mit Press, Cambridge Mass., 2015, p. 146.

3. La solidarietà nel “pianeta”: una questione di *politica della cura*

3.1. *Rovinare, curare*

Lo sviluppo che si è fondato sull’*homo faber* del “traiettorismo” ha ottenuto un’affermazione impetuosa e una estensione pienamente globale. Ma insieme a esso si sono moltiplicate e intensificate le sue rovine. Rovine differenti, le esploreremo rapidamente, che hanno coesistito fin dall’inizio con l’affermazione e l’estensione della forma di vita dell’*homo faber* e del suo progetto di modernità³⁷. Rovine che la funzionalità alle forme di vita conformi al modello dell’*homo faber* della globalizzazione esige di rimuovere dalla vista, o quantomeno di minimizzarne la rilevanza. Volte a garantirci un’esperienza *frictionless* della realtà, le infrastrutture del capitalismo contemporaneo sono infatti continuamente mobilitate per continuare a riproporci il “mondo a domicilio”. Tuttavia, quella di cui facciamo esperienza attualmente è una condizione tale di incertezza che anche la riproduzione delle stesse condizioni necessarie alla vita non può più essere assunta come un processo “naturale”.

Notare le rovine, tematizzarle, farne oggetto di riflessione diviene allora importante. Esse vanno, a loro volta, denaturalizzate. Sintomo di un “pianeta” che non è affatto sotto controllo, a esse va conferita una valenza politica. In esse si presentano come «segni di distruzione che incorporano il fine dell’atto nell’oggetto stesso»³⁸, ma nella loro ambivalenza costituiscono anche testimonianze di una promessa mancata. Le rovine hanno così un ruolo attivo, consistete nella loro capacità «di movimentare una storia e il suo racconto, di dinamicizzare entrambi, in un certo senso di de-formarli e riaprirli»³⁹. Ancor più che la dimensione materiale, delle rovine va afferrata la dinamica di cui sono manifestazione: l’atto del *rovinare*, nel duplice senso di “decadere” e “rovinare” qualcosa. Il capitalismo come dinamica storica che *non smette di rovinare* è il terreno sul quale e dentro al quale la revisione dell’*homo faber* deve prendere forma. Tale revisione è ciò che costituisce la materia della *politica della cura*, all’interno della quale anche la solidarietà deve essere rideclinata.

Parlo qui di *politica della cura*, e non di cura in sé, dal momento che mi riferisco a qualcosa che presuppone l’esercizio nella sfera pubblica di una «po-

37. D. Haraway, A.L. Tsing, *Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway & Anna Tsing*, in *Edge Effects*, 2019. Testo disponibile al sito: edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf.

38. F. Rahola, *Not a story to pass on. Appunti per una teoria delle rovine*, in «Studi culturali», n. 2, 2017, pp. 321-343: 323.

39. *Ibidem*.

litica della spiegazione dei bisogni»⁴⁰. Come la «politica della pietà» di cui parla Boltanski⁴¹, essa non è esauribile nell'azione diretta, non è una proprietà di una relazione puntuale tra due attori sociali. Quest'ultima può ovviamente sussistere, e può anzi generare un'esperienza in grado di alimentare la politica della cura, ma appunto mette in gioco attori specifici in circostanze specifiche, in una forma relazionale che si compie e si risolve in se stessa e che non ha alcuna ambizione di tipo universalista, non istituisce doveri e non riconosce diritti esigibili. Si dà politica (della cura) laddove si «risale in generalità», per usare i termini della «teoria delle convenzioni»⁴², si evita il «privatismo»⁴³ e si interviene nel confronto di argomentazioni sociali tese ad affermare una determinata definizione legittima della realtà e dunque anche di cosa sia la cura e di come debba essere praticata. La politica della cura è dunque campo di confronto, tensione, conflitto tra concezioni differenti della cura stessa. L'esperienza e la pratica delle relazioni di cura sono infatti profondamente impregnate delle disuguaglianze, ad esempio tra chi la cura può solo erogarla e chi la può anche acquistare e/o ricevere; tra chi è ampiamente riconosciuto – economicamente e non – nella sua erogazione di cura e chi invece lo è in modo insufficiente o non lo è per niente e così via. Inoltre, materia di una politica della cura non è soltanto l'insieme delle attività di riproduzione sociale, che alla cura sono convenzionalmente associate. Il lavoro umano in generale contiene in sé potenzialità sia di cura sia di distruzione⁴⁴ che vanno rese esplicite e che devono essere tematizzate in una politica della cura. La politica della cura, pertanto, va intesa come lo spazio nel quale viene discusso e rielaborato nel suo insieme il *lavoro umano*, il suo significato, i suoi contenuti e la sua relazione con il mondo, *trasversalmente al confine tra produzione e riproduzione sociale*. Siamo quindi sempre in presenza di diverse interpretazioni, implicite o esplicite, della politica della cura. Mi interessa qui provare a seguire le tracce, a loro volta eterogenee, di quelle prospettive in cui mi pare sia stata più efficacemente colta l'urgenza di porre in questione la figura dell'*homo faber*, per come ha incarnato il progetto di modernità di cui abbiamo esplorato le rovine.

40. N. Fraser, *Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies*, in «Ethics», vol. 99, n. 2, 1989, pp. 291-313.

41. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina, Milano, 2000.

42. V. Borghi, T. Vitale, *Convenzioni, economia morale e analisi sociologica*, in «Sociologia del lavoro», n. 106, pp. 7-34.

43. O. de Leonardis, *Declino della sfera pubblica e privatismo*, in «Rassegna italiana di sociologia», n. 2, pp. 169-193.

44. R. Rozzi, *Costruire e distruggere. Dove va il lavoro umano?*, il Mulino, Bologna, 1997.

3.2. *Istituire la solidarietà nell'orizzonte della politica della cura*

L'interpretazione che mi pare più promettente per ripensare il paradigma dell'*homo faber* rimette in gioco le logiche complessive di organizzazione dell'ordine sociale istituzionalizzato, allorché la cura, lungi dall'esaurirsi nei compiti e nelle attività strettamente riproduttivi, viene intesa nei termini di

una attività di specie che include tutto ciò che noi facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro mondo in modo da poterci vivere nel miglior modo possibile. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa di sostegno della vita⁴⁵.

La politica della cura, per come è stata interpretata, in primo luogo, dal pensiero femminista⁴⁶, ha in effetti posto le basi per fare del "care" un principio organizzativo generale; un'etica pubblica che fa perno sulla logica del "prenderci cura" elaborata, anche in chiave conflittuale, come un principio di *giustizia sociale* e, più di recente, ecologica⁴⁷. Una impostazione fondata sulla sottrazione della cura stessa alla distorsione patriarcale, in cui essa diviene architrave del funzionamento del capitalismo, relegando così la cura a faccenda attinente esclusivamente alla sfera della riproduzione, caricandola storicamente soprattutto sul lavoro (ampiamente non riconosciuto) delle donne. Lo scenario delle rovine materiali e immateriali che ho descritto, rende evidente l'urgenza di riprendere l'impostazione consegnataci dal movimento femminista e di applicarla, trasversalmente alla dicotomia produzione/riproduzione, anche perché le logiche della prima rischiano in modo sempre più intenso di rendere improbabile il significato più esteso della seconda, vale a dire la riproduzione stessa della vita, umana e non.

Ripensare la solidarietà in questa direzione è un compito estremamente complesso e qui mi limito soltanto a indicare la direzione in cui credo utile spingerne l'esplorazione. In primo luogo, va chiarito che l'interpretazione della politica della cura cui mi sto riferendo pone al centro il tema della giustizia sociale e anzi lo estende alle questioni ecologiche che, in un mondo dominato dall'incertezza⁴⁸ chiamano in causa materie che vanno ampiamente oltre la

45. J.C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993, p. 103 (*trad. nostra*).

46. C. Gilligan, *La resistenza all'ingiustizia: un'etica femminista della cura*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 2, 2011, pp. 315-330.

47. A. Alam, D. Houston, *Rethinking care as alternate infrastructure*, in «Cities», vol. 100, 2020, pp. 1-10.

48. I. Scoones, A. Stirling (eds.), *The politics of uncertainty*, cit.

disuguaglianza di genere. Per dirla con un titolo, in questa prospettiva l'elaborazione della politica della cura fa parte della ricerca di una «antropologia oltre l'umano»⁴⁹. Questo legame tra politica della cura e giustizia sociale non è scontato laddove, come ho sottolineato, la cura come pratica sociale non è certo una sfera in cui le disuguaglianze e l'ingiustizia siano automaticamente rimosse. Non a caso Alain Supiot⁵⁰ ha sottolineato che, a differenza della carità «(o del suo avatar contemporaneo: il *care*), la solidarietà non divide il mondo tra coloro che donano senza ricevere e coloro che ricevono senza donare: tutti devono contribuire a un regime secondo le loro capacità e tutti hanno diritto a beneficiarne secondo i loro bisogni». Il primo passaggio da rimarcare, pertanto, è che la politica della cura come orizzonte entro il quale va condotto il ripensamento dell'*homo faber* incardina la solidarietà sulla giustizia sociale, in quanto principio organizzativo di fondo. Così inteso, il registro della solidarietà si differenzia da quello che vanno assumendo i sistemi di welfare laddove ne prevalgono interpretazioni in chiave filantropica⁵¹ o, a maggior ragione, di finanziarizzazione⁵².

Ma il registro della solidarietà interpretato secondo questa chiave interpretativa della politica della cura si caratterizza anche in relazione ad altri aspetti, oltre a quello del suo incardinarsi sul principio di giustizia sociale. Si tratta di aspetti che vorrei provare a mettere a fuoco per differenza da una analisi che pure trovo per altri versi condivisibile e a cui questa mia stessa riflessione è ampiamente ispirata. Secondo tale lettura, nel contesto delle forme storiche assunte dall'*homo faber* novecentesco la solidarietà aveva trovato espressione significativa sia nelle lotte e nelle esperienze politico-sindacali del movimento operaio, sia nei risultati che esse – insieme ad altre espressioni della solidarietà (si pensi ad esempio al movimento femminista) – hanno prodotto nella realizzazione del compromesso tra capitalismo e democrazia e nella sua sostanziazione nei sistemi di welfare. Tuttavia, quell'orizzonte è definitivamente declinato

49. E. Kohn, *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano, 2021.

50. A. Supiot, *Introduction*, in Id. (s.d.d.), *La Solidarité: Enquête sur un principe juridique*, Collège de France - Odile Jacob, Paris, 2015, p. 12.

51. E. Polizzi, *L'innovazione sociale mimetica – La diffusione dei modelli filantropici di welfare*, in «Autonomie locali e servizi sociali», n. 2, 2021, pp. 477-492.

52. D. Caselli, J. Dagnes, *Salvati dalla finanza? Analisi empiriche e prospettive critiche sulla finanziarizzazione del welfare e del benessere*, in *Autonomie locali e servizi sociali*, n. 2, 2018, pp. 205-218; E. Belotti, D. Caselli, *La finanziarizzazione del welfare – una esplorazione del caso italiano*, Working Paper, in «Urban@it Rivista Online», n. 2, 2016, pp. 1-14. Per una analisi dell'intreccio tra filantropia e finanziarizzazione, P. Arrigoni, L. Bifulco, D. Caselli, *Perché e come studiare la filantropia*, in «Quaderni di Sociologia», n. 82, 2020. Testo disponibile al sito: journals.openedition.org/qds/3651.

e con esso lo sono quell'interpretazione dell'*homo faber* e la forma della solidarietà a essa legata. Scrive Marco Revelli⁵³:

il Novecento *deve finire*. Perché solo così può riprendere la ricerca, ripartendo dal punto in cui il percorso aveva deviato e s'era perduto; di là dove la pratica della solidarietà di era confusa con la mistica del potere, e la volontaria disposizione di sé si era rovesciata nella volontaria sottomissione alla disciplina d'apparato,

in una sorta di gioco di specchi in cui la logica del comando di fabbrica si era andata riflettendo nella logica della militanza politica antagonista a quel comando. Conclusa quella parabola, sostiene l'analisi, compaiono all'orizzonte altre figure e pratiche, che si oppongono agli effetti perversi e alle lacerazioni sociali della globalizzazione economica e finanziaria muovendosi "al livello del suolo", "nelle pieghe del territorio", nei comportamenti presenti piuttosto che nell'edificazione di una palingenesi futura. «All'estensione e alla rarefazione dei processi che intendono contrastare, non oppongono un modello organizzativo eguale (per dimensioni) e contrario (per potenza) [...], ma piuttosto la propria concretezza e "densità" – il proprio *stare nelle cose* senza trasformarsi in esse»⁵⁴. La ricerca di una differente connessione tra la figura dell'*homo faber* e il principio di solidarietà viene qui associata al «compimento del passaggio dall'estenuata figura del militante a quella, ancora incerta e vacillante, del Volontario»⁵⁵.

È evidente che le pratiche dal basso della solidarietà, rintracciabili nel lavoro sociale inteso in senso lato, costituiscono un potente fattore generativo per l'elaborazione di quella chiave interpretativa della politica della cura che sto provando a delineare. In esse è rintracciabile quella «politica del presente» di cui ha parlato Boltanski⁵⁶, attraverso la quale ci si prende cura di chi soffre in questo momento e che costituisce un terreno d'azione complementare rispetto al fare giustizia nei confronti di sofferenze passate e prevenire, per quanto possibile, condizioni di sofferenza future. Tuttavia, proprio le analisi più lucide e quindi anche critiche dei sistemi di welfare e delle loro contraddizioni hanno messo in evidenza la centralità di una dimensione "terza", cioè di una *dimensione istituzionale* che operi allo scopo di collocare la pratica della solidarietà nel terreno della *publicness*⁵⁷. Non l'abbandono, dunque, bensì il ripensamen-

53. M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino, 2006, p. 279.

54. Ivi, p. 286.

55. *Ibidem*.

56. L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore*, cit.

57. Cioè, il pubblico come esito (eventuale) di un processo, di una intrapresa sociale e non

to, la ridefinizione (ma anche l'estensione, la qualificazione e il rafforzamento, rispetto a decenni nei quali il progetto neoliberale è invece andato in direzione opposta) delle modalità istituzionali e del carattere universalistico a esse intrinseco con cui il principio di solidarietà è declinato, costituiscono l'orizzonte nel quale spingere l'elaborazione della politica della cura e all'interno del quale anche le pratiche "dal bass" o acquistano un significato diverso da quello (illusoriamente) sostitutivo. Troppe volte, infatti, abbiamo visto le retoriche sulle virtù della società civile e del volontarismo mobilitate a sostegno di pratiche e interventi per nulla solidali, finalizzati semmai alla cura di un proprio *particolare*⁵⁸.

Inoltre, questo il secondo aspetto che mi preme sottolineare, il tema del *lavoro* non solo è pienamente interno all'ambito di elaborazione della politica della cura, ma ne costituisce un terreno cruciale, in se stesso e come perno dell'istituzione della solidarietà⁵⁹. La critica delle forme novecentesche dell'*homo faber*, nelle quali il lavoro industriale aveva costituito il paradigma su cui si era fondato anche l'immaginario politico (e il relativo apparato organizzativo) del suo superamento, non implica la negazione della rilevanza del lavoro umano come ambito cruciale della politica della cura. Riprendendo le fila del ragionamento cominciato sottolineando il nesso tra lavoro e coesione sociale, mi pare necessario arrivare a una sua (temporanea, insoddisfacente) conclusione rimarcando proprio questo tema.

Questo è tanto più vero oggi, nel momento in cui rischiamo, le rovine di cui parlo ce lo mostrano, di fare esperienza del "mostruoso". Si tratta di un rischio che, scriveva Günther Anders⁶⁰ già nei primi anni '60, si configura perché «quello che siamo capaci di *fare* (e quindi quello che davvero facciamo) è più grande di ciò di cui noi possiamo *farci un'immagine*». Il "mostruoso" ha cioè a che fare con il fatto «che tra la nostra capacità di *produzione* e quella d'*immaginazione* si è aperta una frattura [*Kluft*], e che questa si allarga di giorno in giorno»: questo significa che

come sostanzializzazione nelle forme dello stato e delle sue articolazioni. Cfr. O. de Leonardis, *In un diverso welfare. Sogni e incubi*, Feltrinelli, Milano, 1998; O. de Leonardis, *Il terzo escluso. Le istituzioni come vincoli e come risorse*, Feltrinelli, Milano, 1990.

58. V. Borghi, *Per una civile società*, in «Gli Asini», n. 21, 2014, pp. 47-53.

59. A partire ad esempio da un ambito nel quale molto si potrebbe apprendere in tema di politica della cura, quale è quello della sicurezza e della salute nel lavoro; cfr. V. Borghi, *Prevenzione e soggettivazione: metamorfosi del rapporto tra lavoro e sicurezza*, in V. Borghi, O. de Leonardis, G. Procacci (a cura di), *La ragione politica II. I discorsi delle politiche*, Liguori, Napoli, 2013; V. Borghi, *From Knowledge to Informational Basis: Capability, Capacity to Aspire and Research*, in «Critical Sociology», vol. 44(6), 2018, pp. 899-920.

60. G. Anders, *Noi figli di Eichmann*, La Giuntina, Firenze, 1995, pp. 29-30.

gli oggetti che oggi siamo abituati a produrre con l'aiuto della nostra inarrestabile tecnica, e gli effetti che siamo capaci di provocare, ora sono così grandi e così dirompenti, che non riusciamo più a comprenderli, tanto meno a considerarli come nostri. E naturalmente a superare la nostra forza d'immaginazione non è solo la smisurata grandezza delle nostre prestazioni, ma anche l'illimitata *mediazione* dei nostri processi lavorativi.

Solo la ricomposizione di questa frattura, dunque, tra produzione e immaginazione, tra il lavoro umano e il suo significato, può metterci al riparo del "mostruoso" per come esso potrebbe presentarsi nelle forme della lacerazione e dello scontro sociale, dell'immiserimento della dimensione simbolica delle nostre vite, della compromissione delle basi stesse della vita, umana e non. In questo senso, il lavoro umano – tutto, sia esso di produzione e di riproduzione – si trova al centro della politica della cura, in una sorta di continuità (ma anche di necessaria trasformazione) della prospettiva dell' "*homo faber fortunae suae*". A mostrarci quanto questa impostazione abbia a che fare (anche) con la solidarietà è la stessa esperienza diretta di lotta dei lavoratori. A Bisenzio, i lavoratori della fabbrica di semiassi per autoveicoli GKN, prima oggetto di dismissione e poi di un nuovo acquisto del quale però ancora non si conoscono le effettive conseguenze, hanno dato vita a un'occupazione nel corso della quale hanno discusso (con esperti vari, con l'università, con gruppi ambientalisti, con altri cittadini) i temi del rapporto tra occupazione, significato del lavoro, ecologia. In questa cornice, è stato possibile arrivare a un "accordo quadro" di valore nazionale ed elaborare un *Piano Pubblico per la Mobilità Sostenibile*⁶¹ che riguarda tanto quello specifico sito industriale quanto una più complessiva strategia di riconversione produttiva di scala nazionale. In questa ricomposizione dell'inaggirabile esigenza occupazionale, della riappropriazione del significato del proprio lavoro e della consapevolezza che non esistono "esternalità" che possano essere ignorate, di cui sono protagonisti lavoratori a rischio di disoccupazione, mi pare si possa intravedere una direzione molto promettente per procedere all'esplorazione e alla sperimentazione di una politica della cura nella quale l'*homo faber* ritrovi il proprio senso del *limite* e la misura della propria *responsabilità*⁶².

61. www.055firenze.it/art/212082/Ex-Gkn-presentato-il-Piano-Pubblico-per-la-Mobilita-Sostenibile-il-26-di-nuovo-in-piazza; D. Salvetti, *Lotta operaia e giustizia climatica alla Gkn – Incontro con Emanuele Leonardi e Mimmo Perrotta*, in «Gli Asini», febbraio 2022, pp. 16-20. Testo disponibile al sito: gliasinirivista.org/lotta-operaia-e-giustizia-climatica-alla-gkn/.

62. Quello del *limite* e quello della *responsabilità* sono i due principi, anche esplorati concretamente nella loro applicazione nel diritto del lavoro, su cui si fonda la prospettiva della "mondializzazione", come progetto che Alain Supiot contrappone alla globalizzazione del Mercato Totale; A. Supiot, *La sovranità del limite*, cit.