



# Le radici culturali della decrescita (dal Medioevo ai giorni nostri)

*Studio la storia come un antidoto alle ossessive teorie sul futuro.*

*Allo storico il presente appare come il futuro del passato.*

Ivan Illich

Nel suo documento, Paolo Scroccaro ci aiuta a familiarizzare con il concetto di unità e totalità dell'esistente, in una parola con il *cosmocentrismo*, che pervade la *filosofia greca antica*, prendendo origine dal *Logos* di **Eraclito** e trovando sostanza nell'*Uno-tutto* di **Platone** (e **Plotino**); ci illustra altresì che quella cultura nella sua totalità si richiamava al valore importantissimo, cruciale, della misura e della moderazione, *sophrosyne*, in contrapposizione al peggiore dei peccati, la *hybris*, vale a dire il disconoscimento dei limiti umani ([http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS\\_18\\_FP\\_SCROCCARO.pdf](http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS_18_FP_SCROCCARO.pdf)).

Il mio *excursus* storico parte da una figura di epoca medievale che in qualche modo tratta queste tematiche in maniera assolutamente originale per i tempi, da una parte ricollegandosi ai *maestri pagani*, come egli stesso ama chiamare con grande rispetto Eraclito, Parmenide, Platone e Plotino, dall'altra anticipando le questioni del *protestantesimo*. **Meister Eckhart**, vissuto tra il 1260 e il 1328, contemporaneo di Dante, domenicano, professore nell'università di Parigi, fu incriminato dal principe-vescovo di Colonia per *eresia* e probabilmente il processo, condotto presso la sede papale di Avignone, avrebbe avuto un'infausta conclusione se nel frattempo il protagonista non fosse morto, cosicché il papa poté limitarsi alla condanna solo di alcune proposizioni (con la bolla *In agro dominico*).

Il frate filosofo e teologo espresse il suo pensiero sia con commenti alle *sacre scritture*, prevalentemente in latino, sia con prediche, prevalentemente in tedesco, che sono quelle che più ci interessano ai nostri fini. Per comprendere la forza di rottura dei suoi discorsi, dobbiamo tenere ben presente che operò



nell'Europa a cavallo fra XIII e XIV secolo, totalmente dominata nella sua cultura dalla *filosofia Scolastica* e in particolare dalla *Summa theologiae* di **Tommaso d'Aquino**, come testimonia la *Divina Commedia*. Questa vera e propria *opera omnia* del pensiero filosofico e religioso presenta il *cosmo* e la creazione strutturati in maniera rigidamente gerarchica, con Dio al vertice, poi gli angeli, quindi gli uomini e al di sotto le creature animali e vegetali. L'essere umano si situa come cerniera fra mondo *spirituale* e mondo *materiale*, mentre il resto del creato è svilito in quanto considerato mera materia senz'anima e posto in sostanza alla mercé degli uomini.

Echbart reagisce, con suo notevole rischio personale, al sistema tomistico e propone un'inedita concezione di Divinità, spesso addirittura distinta e sovraordinata al Dio creatore, che deriva direttamente ed esplicitamente dall'idea di Uno-Tutto cui facevamo riferimento all'inizio. Nel sermone *Unus deus et pater omnium* si afferma: «Tutte le creature sono in Dio, e sono la sua Divinità, e questo significa la pienezza» e ancora «Dio è Uno, negazione della negazione». Con ciò si intende che distinguere il sé (con la minuscola) dalle altre creature, o un ordine di creature da un altro, significa compiere il più grave dei peccati e precludersi il cammino verso il Sé (con la maiuscola), che è la comprensione dell'unione intima con il Tutto. «Più Dio è riconosciuto come Uno, più è riconosciuto come Tutto» (in *Unser herre underhuop und huop von unden uf siniu ougen*).

Un altro esempio degno di nota di quanto diciamo è nel sermone *Nolite timere eos*: «Dio ama se stesso, la sua natura, il suo essere, la sua Divinità. Ma nell'amore in cui ama se stesso ama anche tutte le creature – non in quanto creature, ma in quanto Dio». In seguito: «Dove tutte le creature esprimono Dio, là Dio diviene» e «Perché le creature parlano di Dio e non della Divinità? Perché quello che è nella Divinità è Uno, e di ciò non si può parlare». Emerge con nettezza l'impossibilità di separare sé dagli altri, ma altresì l'uomo dal resto del creato: pensare nell'ottica di un «io» contrapposto alla realtà e agli altri viventi equivale alla negazione della Divinità e alla propria dannazione e disperazione. «Io solo porto tutte le creature nel mio intelletto, prendendole nella loro essenza spirituale, in modo che esse siano una cosa sola in me». Così come nel sermone *Surrexit autem Saulus*: «Quando l'anima giunge all'Uno e vi penetra in un completo annullamento

*di se stessa, essa trova Dio come in un nulla».*

Per il mistico tedesco Cristo, il Figlio, è assolutamente affine al Logos eracliteo. Ogni uomo è Cristo se è capace di annullarsi nel Logos, nell'Uno: «*Alcuni, di animo non nobile, sono avidi di ricchezze. Altri, di natura più nobile, non fanno caso agli averi, ma cercano l'onore. Altri ancora risuscitano completamente, ma non con Cristo. Infine, si trovano delle persone che resuscitano completamente con Cristo*» (da *Si consurrexistis cum Christo*).

La natura, umana e no, per il nostro autore è *libera e indivisa*; per comprendere ciò (la *mistica eckhartiana* fa dichiaratamente riferimento all'intelletto e, benché sia stata riscoperta in età romantica, è lontanissima da ogni *irrazionalismo*), occorre annullare la propria anima, cioè l'individualità, l'Ego, e renderla completamente partecipe del Tutto. Scrive il commentatore Vannini che «*è l'io stesso a scomparire in quanto centro di volontà, centro di forza e di appropriazione (eigenschaft)*». Non ci risulterà allora difficile capire perché l'inedita elaborazione di Meister Eckhart sia stata accostata alla mistica orientale (R. Otto) e in particolare al buddismo *zen* (D.T. Suzuki). Né ci parrà strano annoverare un frate domenicano medievale tra i maestri del pensiero che possono aiutarci a vedere il mondo in termini olistici e non come una riserva di oggetti e di risorse da sfruttare a nostro piacimento, uso e consumo. Ci rammaricherà invece constatare che, a sette secoli di distanza, l'uomo continui a perdersi, insista ad attrezzare tecnologicamente, in modo ognora più sofisticato, le smisurate ambizioni egoiche e il desiderio illimitato di appropriazione.

Tra le straordinarie intuizioni del teologo, vorrei segnalarne una, tratta dalla predica *Ein meister sprichet: alliu glichiu dinc minnent sich under einander*, ovvero «Un maestro dice: tutte le cose simili si amano reciprocamente», che così recita: «*Ma se il mio occhio, che è uno e semplice in se stesso, si apre e proietta la sua vista sul legno, ciascuno dei due resta quello che è, e tuttavia, nel compiersi della visione, diventano una cosa sola, tanto che si potrebbe chiamare davvero "occhio-legno", e il legno è il mio occhio*». In qualche modo prefigura l'inestricabile unità, si potrebbe dire *complicità*, di osservatore e osservato, caratteristica della più avanzata fisica teorica, quella *quantistica*. **Aristotele**, fedelmente ripreso da Tommaso, nel *De anima* aveva affermato: «*Nelle realtà immateriali*

*sono lo stesso pensante e pensato»; qui però cade finalmente questa barriera tra immateriale e materiale, per cui in questa stretta comunione possono incontrarsi l'occhio e il legno, l'uomo e l'albero, mentre il pensiero catalogatore è un pernicioso freno alla comprensione della Divinità, che in termini platonici potremmo allora chiamare *Anima Mundi*.*

Concludiamo il breve discorso dedicato a Meister Eckhart con due massime che assumono senso particolare nel contesto di un dibattito sulla decrescita: *«Ascoltate una parola vera! Se un uomo donasse mille marchi d'oro per costruire chiese e conventi, sarebbe grande cosa. Ma molto di più avrebbe donato chi stimasse un nulla mille marchi: questi avrebbe fatto molto più del primo»; «Dimentica ciò che è tuo e acquisirai la virtù».*

**L**a modernità opera un capovolgimento del sistema di pensiero dei secoli medievali, con una conversione dal cielo alla terra, per dirla hegelianamente. La vita terrena cessa di essere sofferta anticamera della vita eterna e il genere umano scopre di potersi creare prospettive proprie, senza essere più al servizio della volontà divina in maniera così totalizzante. Peccato che il suo rapporto con l'universo, con la Terra, con il creato rimanga su una linea di sostanziale continuità con la sua posizione di dominio prescritta dalla Scolastica e, anzi, tale ruolo sia addirittura rafforzato e assolutizzato dalle nuove concezioni. Già a partire dall'*umanesimo*: gli scritti di **Niccolò Cusano** indicano l'uomo come spettatore della Creazione, ma non passivo, giacché egli è anche il suo fine ultimo; **Marsilio Ficino** parla di *homo copula mundi*, cioè termine medio, punto di raccordo tra il divino e il terreno, tra lo spirituale e il materiale, con una preminenza assoluta sulla natura; ne *La dignità dell'uomo* leggiamo la teoria di **Pico della Mirandola**, secondo la quale Dio ha dotato ogni essere vivente di qualità specifiche e l'uomo di tutte le qualità, sicché la superiorità umana è frutto della preferenza divina. Sono le premesse che portano al meccanicismo di **Cartesio** e alla supremazia ontologica dell'uomo in virtù della sua capacità di pensiero. Sappiamo bene che proprio qui affondano le loro radici le più deleterie credenze contemporanee che pongono la natura sotto il dominio umano e ne fanno teatro e strumento delle inclinazioni di conquista ed espansione.

Fortunatamente, già nel Cinquecento si è levata una voce molto autorevole, in disaccordo con questa tendenza e con la divinizzazione della ragione: **Michel de Montaigne** (1533 – 1592). Epigono degli *scettici* e antesignano della disarmante critica nietzscheana, con un'originalità notevolissima mise in dubbio tutte le più facili certezze dell'epoca e, in particolare per quel che in questa sede ci preme maggiormente, le capacità salvifiche della scienza, la superiorità della civiltà occidentale su quelle cosiddette *primitive* e della specie umana su tutte le altre.

*L'Apologia di Raymond Sebond*, che costituisce il XII capitolo del secondo libro dei *Saggi* (1580), parte con il riconoscimento dei vantaggi e dell'utilità di alcune scoperte che hanno migliorato la vita quotidiana, ma via via ridimensiona la loro portata e la fede riposta nelle nuove tecniche, condannando con tono caustico l'arroganza superba e l'illusione di onnipotenza che da esse ci deriva. Gli scienziati ritengono di poter giungere alla verità assoluta e invece sono come i giudici che emettono sentenze a seconda del proprio stato d'animo. La ragione è tutt'altro che infallibile, piuttosto «*diventiamo migliori quando siamo privi della ragione ed essa è assopita*» e «*i nostri sogni valgono più dei nostri ragionamenti*». La conclusione non ha nulla da invidiare alla radicalità, o se proprio vogliamo al *nichilismo*, di oggi: «*non c'è alcuna scienza*».

La sfida all'*antropocentrismo* non ha esitazioni e le affermazioni montaigneane non hanno perso nulla della loro graffiante incisività ai giorni nostri, anche in considerazione dell'ottuso conservatorismo di chi si ostina a oggettivare la natura, destinandola alle nostre manipolazioni e al nostro sfruttamento senza limite. Per esemplificare: «*La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano dalla volta celeste, insieme agli animali della peggiore delle tre condizioni [cioè l'aerea, l'acquatica e la terrestre]; e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi. È per la vanità di questa immaginazione che egli si uguaglia a Dio, che si attribuisce le prerogative divine, che trasceglie e separa se stesso dalla folla delle*

*altre creature, fa le parti agli animali suoi fratelli e compagni, e distribuisce loro quella porzione di facoltà e di forze che gli piace».*

Domande ovvie: *«Come può l'uomo conoscere, con la forza della sua intelligenza, i moti interni e segreti degli animali? Da quale confronto fra essi e noi deduce questa bestialità che attribuisce loro? Quando mi trastullo con la mia gatta, chi sa se essa non faccia di me il proprio passatempo più di quanto io faccia con lei?»*

Di conseguenza: *«Bisogna che osserviamo la parità che c'è fra noi. Noi comprendiamo approssimativamente il loro sentimento, così le bestie il nostro, pressappoco nella stessa misura. Esse ci lusingano, ci minacciano e ci cercano; e noi loro. Del resto, vediamo in modo evidente, che c'è fra loro una piena e totale comunicazione, e che esse si capiscono fra loro, non solo quelle della stessa specie, ma anche quelle di specie diverse».* *«Del resto quale delle nostre facoltà non troviamo nelle opere degli animali? C'è forse un governo regolato con maggior ordine, distribuito in più incarichi e uffici diversi e tenuto con più fermezza di quello delle api? Questa disposizione di azioni e funzioni così ordinata, possiamo forse immaginarla condotta senza raziocinio e senza previdenza?»*

Al contrario delle consolidate ma fallaci gerarchie che da Aristotele e Tommaso giungono a Pico e Cartesio, come abbiamo visto poc'anzi, per il pensatore francese *«la natura ha universalmente abbracciato tutte le sue creature; e non ve n'è alcuna che essa non abbia pienamente fornito di tutti i mezzi necessari alla conservazione del suo essere»* e pertanto *«non c'è ragione di ritenere che le bestie facciano per inclinazione naturale e forzata le stesse cose che noi facciamo per nostra scelta e per arte. Da effetti simili dobbiamo indurre facoltà simili, e riconoscere di conseguenza che quello stesso raziocinio, quello stesso ordine che noi seguiamo nell'agire è anche quello degli animali».*

La volpe, che prima di attraversare un corso d'acqua ghiacciato ascolta con l'orecchio se la senta scorrere vicino per verificare se il ghiaccio sia troppo sottile, non agisce per mero istinto, ma compie una forma di ragionamento piuttosto complesso. Insomma, *«c'è più differenza fra un uomo e un altro uomo, che fra un animale e un uomo».*

Semmai, spostandoci su un piano morale, dobbiamo riconoscere alcune nostre evidenti inferiorità, giacché sia prerogativa della nostra specie la guerra, *«testimonianza della nostra imperfezione e debolezza; poiché invero sembra*



*che la scienza di distruggerci e ucciderci a vicenda, di rovinare e perdere la nostra stessa specie, non abbia molto di che farsi desiderare dalle bestie che non la possiedono». La conclusione: «Non è per un vero ragionamento, ma per una folle superbia e ostinazione che ci mettiamo al di sopra degli animali e ci isoliamo dalla loro condizione e compagnia... Noi abbiamo, per parte nostra, l'incostanza, l'irrisolutezza, l'incertezza, il dolore, la superstizione, la preoccupazione per le cose future, per l'al di là; cioè, l'ambizione, l'avarizia, la gelosia, l'invidia, i desideri sregolati, forsennati e indomabili, la guerra, la menzogna, la slealtà, la calunnia e la curiosità. Certo, abbiamo davvero strapagato quella bella ragione di cui ci gloriamo, e quella capacità di giudicare e di conoscere, se l'abbiamo acquistata al prezzo di questo numero infinito di passioni delle quali siamo continuamente in preda».*

A quasi un secolo e mezzo di distanza dall'opera di Montaigne, troviamo quella di un altro grande pensatore, questa volta italiano e per la precisione napoletano, **Giambattista Vico** (1668 – 1744), che condivide con il primo diversi elementi fondamentali. Come il francese, Vico mostra una convinta opposizione al preteso universalismo della metafisica cartesiana, sulla base di un *empirismo* che preferisce adattare le teorie generali alla verifica dei casi pratici e non viceversa: un atteggiamento che ancor oggi sarebbe utilissimo per contrastare le astratte generalizzazioni degli economisti *classici*! La *prudenza* dovrebbe pertanto, secondo il nostro autore, tenere a freno le ambizioni della scienza, come afferma nel *De nostri temporis studiorum ratione* («L'ordine degli studi del nostro tempo»). Lì troviamo un'affermazione di assoluta attualità: «Queste cose di fisica, che si cercano di dimostrare vere con la forza del metodo geometrico, sono solo verosimili e dalla geometria derivano il metodo, non la dimostrazione. Dimostriamo le cose geometriche perché le facciamo: se potessimo dimostrare le cose fisiche, le faremmo». In secoli nei quali, nonostante il pensiero umanistico e la crisi della Riforma, il cristianesimo rimane comunque centrale, Montaigne e Vico individuano i limiti della follia razionalistica di Cartesio e dei suoi seguaci in Dio: in particolare questo nella provvidenza che regola le vicende umane e storiche, quello nella fede che non è sostituibile dal ragionamento puro; quel che qui conta, comunque, è apprezzare il valore delle intuizioni sulla grande pericolosità della tendenza *scientista* che andava radicandosi. Nel cartesianesimo Vico scorge addirittura



l'origine di una possibile tirannide, quella dell'ordine meccanico e del determinismo geometrico, della ragione che con il *metodo* uccide la pluralità dell'esperienza concreta, di un'astrazione che travolge la verifica e l'operatività. Questo egli esprime sia nel *De antiquissima Italorum sapientia* («L'antichissima sapienza degli Italici»), sia nella *Seconda risposta al giornale dei letterati*, prima di mettere mano alla sua opera principale.

Le stesse caratteristiche di fluidità e mutevolezza che Vico rintraccia nel mondo naturale, all'opposto del rigido e aprioristico schematismo cartesiano, egli ritrova nell'ordine storico e sociale, questa volta in contrasto con un tetragono *giusnaturalismo*. Il filosofo napoletano, nel suo lavoro più famoso, i *Principj di una scienza nuova* (1725), procede a una *storicizzazione* della storia e di tutte le discipline del sapere umano, ricostruendo con piena libertà le origini nel tempo di ogni evento politico e culturale e rompendo con una tradizione che riconduceva tutto a griglie interpretative atemporalì e a principi perpetui; nasce con lui la critica delle idee e delle convinzioni correnti su base storica che sarà alla base delle interpretazioni dei sommi pensatori degli ultimi secoli come Marx e Nietzsche, ma anche più vicini a noi come **Michel Foucault** o i «nostri» Illich e Latouche (pensiamo alla sua rievocazione della nascita del pensiero economico come preciso evento cronologico).

Nella storia concepita da Vico c'è ampio spazio per il libero arbitrio dell'uomo, ma ciò non toglie che egli ritenga di poter individuare delle regole comuni per la spiegazione degli eventi, alla ricerca di un corretto punto di equilibrio tra *caso* e *necessità*. Tributario del pensiero di Platone, trae dal *Crizia* platonico la tripartizione delle grandi epoche storiche in *età degli dèi*, *età degli eroi*, *età degli uomini* a cui corrisponderebbero altrettante inclinazioni naturali dell'uomo, altrettanti tipi di costumi, altrettanti ordinamenti legislativi e statali, altrettanti sistemi giudiziari. Le nazioni nel loro corso storico di norma seguirebbero codesta linea evolutiva che in altri termini potrebbe essere suddivisa in fase mitica, aristocratica e infine democratica.

Approcciando il Medioevo, Vico si accorge della possibilità di un *ricorso*, vale a dire un ritorno a una *barbarie seconda*, da cui può rimettersi in moto il procedimento consueto. Siamo ancora lontani, nonostante la *vulgata* spesso

questo affermi, dal concetto nietzscheano di *eterno ritorno*, di cui parleremo più diffusamente in seguito e che costituisce una rottura definitiva della fede in una linea di progresso infinita e ininterrotta, riavvicinando i cicli storici ai cicli naturali; nondimeno, vengono qui introdotti elementi di novità che ci interessano davvero ai fini della battaglia contro il progressismo acritico da cui è scaturito il falso mito della *crescita* senza fine.

Benché l'autore viva nel secolo dei *lumi* e condivida la positività di molte scoperte scientifiche per la nostra esistenza, non confida assolutamente nell'automaticità del progresso, rivendicando invece per intero la problematicità e l'incertezza della storia dell'umanità.

Nella visione vichiana, difatti, è possibile che una civiltà a seguito di errori fatali da parte dei suoi protagonisti, gli uomini appunto, ricada in una condizione di barbarie, l'eventualità che oggi rischiamo da presso più che mai e che sintetizziamo nell'espressione *decrescita o barbarie*. Con la differenza non da poco che Vico credeva nella presenza immanente della provvidenza divina negli accadimenti storici, mentre la nostra epoca su questo nutre profondissimi dubbi e pertanto dovrebbe recepire con la massima severità l'invito contenuto nelle sue parole, di assumere con fortissimo senso di responsabilità ogni decisione di portata epocale.

**T**ra i filosofi protagonisti dell'Ottocento, non avrei potuto fare a meno di citare colui che per tanti aspetti ricorda Meister Eckhart, con cui ho iniziato il mio cammino, in virtù di un connubio parimenti originale e fecondo tra pensiero occidentale, sapienza orientale e misticismo. **Arthur Schopenhauer** (1788 – 1860) pensò e scrisse con spirito nettamente critico nei confronti della corrente filosofica maggioritaria che fondava sull'*idealismo* hegeliano una facile e ottimistica fiducia nel progresso storico, così come a suo tempo Eckhart si era coraggiosamente opposto al tomismo imperante e Montaigne all'impianto cartesiano.

In anni, in cui cominciava a fermentare il *positivismo* con la sua fede acritica nella possibilità della tecnoscienza di conoscere a fondo l'universo e di piegare la natura alle esigenze dell'umanità per risolvere i suoi problemi ancestrali, questo prussiano di Danzica ancora giovane pubblicò un'opera

destinata a uno scarso successo immediato ma a un'interminabile presenza, di peso rilevante, nella storia della cultura europea. *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819) esordisce con l'affermazione che per l'uomo «*il mondo da cui è circondato non esiste se non come rappresentazione, vale a dire sempre e dappertutto in rapporto ad un altro, a colui che rappresenta, il quale è lui stesso*», proponendo un principio che ai giorni nostri è basilare per la *gnoseologia* e l'*epistemologia* più avanzate, che struttura la fisica quantistica e che purtroppo non è stato tuttora digerito dalla mentalità comune, anche delle classi dirigenti, che continuano ad affidarsi a una presunta oggettività e assolutezza dei dati cosiddetti «scientifici», resi strumento di dominio sull'universo. Schopenhauer deve la sua profetica intuizione a un profondissimo interesse per la tradizione indiana, buddista, gianista e induista, a cui si accosta tramite l'orientalista Friedrich Mayer e da cui trae alcuni riferimenti di grande importanza, pur nell'imprecisione filologica del tempo.

La scienza, che si apprestava a diventare la nuova religione, fanatica e settaria per molti suoi adepti, nonostante un atteggiamento molto più prudente da parte degli stessi scienziati (pensiamo alla recentissima prova sperimentale del *bosone di Higgs* propagandata come il rinvenimento della *particella di Dio*, non per idea del suo teorizzatore ma per una trovata editoriale), non si vede riconosciuto da Schopenhauer alcun valore conoscitivo. «*Nessuna scienza può esser provata in tutto e per tutto, come un edificio non può reggersi in aria: tutte le sue prove devono risalire ad un fatto intuitivo e quindi non più dimostrabile*» (§ 14).

Il vantaggio della filosofia rispetto alle discipline scientifiche, matematica, fisica, chimica, biologia e persino storia, che poggiano tutte su qualcosa di inesplicato e inesplicabile, è «*che non presuppone nulla di già noto, ma tutto le è in egual misura estraneo e costituisce un problema: non solo le relazioni dei fenomeni, ma anche i fenomeni stessi e lo stesso principio di ragione, al quale le altre scienze s'appagano di tutto ricondurre*» (§15). Tale ruolo di preminenza avrebbe oggi un'assoluta urgenza di riconoscimento, mentre le false certezze fanno proseguire col paraocchi lungo la strada dell'autodistruzione.

Nella riflessione schopenhaueriana il corpo riacquista una straordinaria centralità, giacché è solo grazie ad esso che possiamo travalicare l'apparenza fenomenica per giungere alla verità ultima: la volontà di cui il nostro corpo è



concretizzazione ma che trascende ogni essere vivente e muove l'intero universo. Essa origina «*non soltanto quei fenomeni che sono affatto simili al suo proprio – negli uomini e negli animali*», ma è altresì «*la forza che ferve e vegeta nella pianta, e quella per cui si forma il cristallo, e quella che volge la bussola al polo, e quella che scocca nel contatto di due metalli eterogenei, e quella che si rivela nelle affinità elettive della materia, come ripulsione ed attrazione, separazione e combinazione; e da ultimo perfino la gravità*» (§ 21).

Notiamo allora subito che il soggetto, al di là delle rappresentazioni illusorie, si trova immerso in un *unicum*, accomunato agli altri viventi e persino agli oggetti inanimati della natura. Sotto il velo dell'apparenza, il *velo di Maja*, l'essenza profonda è uguale per uomini, animali (i quali oltre a percepire le cose nello spazio e nel tempo, sono anche in grado di cogliere i rapporti di causalità e dunque hanno un intelletto), piante, minerali, corpi astrali etc.: non per nulla il discorso di Schopenhauer è stato definito una *gnosi moderna* (Diego Fusaro), in cui, come meglio vedremo, la salvezza deriva da una conoscenza dell'identità tra noi e tutto il resto.

La *volontà*, una, illimitata ed eterna, insieme *cosa in sé* kantiana e *idea* platonica superiore e sovrana fra tutte, attraverso il *principium individuationis* si cala dividendosi in innumerevoli rivoli nei molteplici enti naturali, viventi e no, dominando la loro esistenza e costringendoli a una lotta interminabile fra loro, animata da una volontà particolare in concorrenza con numerosissime altre. Ecco perché il mondo sensibile e conoscibile è una gigantesca illusione: a noi appare determinato da una serie di conflitti, da una concatenazione di eventi in rapporto causa-effetto, collocati nel tempo e nello spazio, ma la volontà generale è una, senza determinazioni di forma e cronologiche.

Riprendendo Eraclito, potremmo dire che sì, *bíos pólemos*, la vita è guerra, ma nell'ambito del *logos*, che nella sua unicità e totalità è imperturbabile armonia senza fine.

Nell'uomo la volontà domina strumentalizzando la ragione, che sembra costituire l'origine degli obiettivi vitali, ma essendo essa in verità irrazionale e quindi priva di obiettivi, non può mai essere soddisfatta, e si configura pertanto come un continuo tentativo di affermarsi; però non appena egli realizza un obiettivo è immediatamente preso dalla smania di ottenerne di

nuovi, in un circolo vizioso (e doloroso) senza termine. Quale migliore descrizione delle motivazioni prime da cui scaturisce la brama attuale di una crescita economica illimitata?!

Se si accetta il meccanismo, ci si condanna a vivere nell'autoillusione, in una dimensione onirica che diviene il tessuto, la trama dell'esistenza, come già in letteratura **William Shakespeare** e **Pedro Calderón de la Barca** avevano così efficacemente indicato.

Se l'uomo cartesiano si sintetizza nel *penso, dunque sono*, quello schopenhaueriano in un *voglio, dunque sono*; mentre però nel primo caso la dimensione *cogitante* è quella che gli assicura un'indiscussa superiorità nei riguardi del mondo e quindi il diritto di dominarlo, manipolarlo e trasformarlo secondo la propria utilità, nel secondo la dimensione *desiderante* è quella che lo imbriglia in una condizione di autoinganno e di insaziabile sete di conquista.

Per sfuggire al suo triste destino di schiavo degli impulsi e dei desideri, la persona può ricorrere a tre strade che, in ordine crescente di valore, consapevolezza ed efficacia, sono l'*arte*, la *compassione* e l'*ascesi*. Non si mancherà di rilevare la somiglianza con gli *stadi della vita* teorizzati da **Søren Kierkegaard** (1813-1855) in due libri del 1843, *Aut-Aut* e *Timore e tremore*, definiti *estetico*, *etico* e *religioso*, anche se le loro ripetitive caratterizzazioni presentano grosse differenze e il danese accusò Schopenhauer di propugnare l'ascetismo senza essere asceta in prima persona e di condurre pertanto una sorta di *contemplazione della contemplazione*; nondimeno entrambi possono essere ritenuti iniziatori in modi diversi del fecondo filone dell'*esistenzialismo*, il cui rapporto con l'etica della *decrescita* merita d'essere in altra sede approfondito.

L'esperienza estetica per il filosofo tedesco è frutto dell'opera del *genio*, che permette intuitivamente di accedere al mondo delle *idee* (esplicitamente riprese da Platone), primo livello di oggettivazione della volontà e quindi tramite per giungere alla comprensione del carattere universale e impersonale di quest'ultima. L'arte «*riproduce le eterne idee afferrate mediante pura contemplazione, l'essenziale e il permanente in tutti i fenomeni del mondo*», grazie alle particolari doti spirituali dell'artista, in certa misura presenti pure

nello spettatore che gode della visione dell'opera. «*Sua unica origine è la conoscenza delle idee; suo unico fine la comunicazione di questa conoscenza. Mentre la scienza, tenendo dietro all'incessante e instabile flusso di cause ed effetti quadruplicemente atteggiati, ad ogni meta raggiunta viene di nuovo sospinta sempre più lontano e non mai può trovare un termine vero, né un pieno appagamento, più di quanto si possa raggiungere correndo il punto in cui le nubi toccano l'orizzonte; l'arte all'opposto è sempre alla sua meta*» (§ 36). Ahinoi, ai nostri giorni la scienza, sempre più tecnologizzata, ha ulteriormente accelerato la sua corsa a caccia di fantasmi, eccezion fatta per la parte interessata alla *teoria* e in qualche modo più riflessiva che pragmatica. Le diverse espressioni artistiche, dall'architettura alla scultura, dalla pittura alla tragedia, dalla poesia alla musica, tutte vettori di superiore consapevolezza, quale più quale meno, sono invece neglette dallo sguardo frettoloso e rapace del nostro contemporaneo, così come il *bello* e il *sublime* offerti dal paesaggio e dalla natura.

L'osservazione estetica, che il mondo produttivo colpevolmente trascura, è capace di conferire un'immediata pace interiore che deriva dal momentaneo distacco dal flusso impetuoso e instancabile delle volontà individuali e dalla catena di cause ed effetti con cui leggiamo gli eventi.

Egoismo e brama di possesso, viceversa, sono le fonti di una radicata ingiustizia, a cui l'autore consacra buona parte del quarto e ultimo libro dell'opera. Lo stesso diritto di *proprietà* è una sua derivazione. «*Solo con l'affievolimento senile di Kant posso spiegarmi tutta la sua dottrina del diritto, singolare intreccio di errori germinati l'un dall'altro, ed il fatto ch'egli voglia fondare il diritto di proprietà sulla presa di possesso*» (§62). La terra appartiene a chi la lavora, non a chi l'eredita o se ne impadronisce: molto prima di **Emiliano Zapata**, questa è buona norma per Schopenhauer, che a tal proposito fa riferimento alle *Leggi di Manu*.

Colui che saprà strappare il velo di Maja e cogliere l'unità universale dietro l'apparente molteplicità dell'esistente, riuscirà parimenti a capovolgere il proprio impulsivo egoismo e a scorgere nella propria sofferenza e nella sofferenza altrui la medesima radice: «*Egli è oramai così poco in grado di lasciare che altri stenti la vita, mentr'egli possiede financo il superfluo, come a nessuno verrebbe in mente di soffrire una giornata di fame per avere il dì seguente più di*



*quanto possa mangiare» (§ 66). Insomma, diminuendo sensibilmente l'interesse dell'io si può uscire dall'ansia angosciosa che altrimenti ci pervade e provare finalmente la *tranquilla, fiduciosa letizia*.*

Quando anche codesto stato di compassione universale non soddisfa più abbastanza, avviene «*il passaggio dalla virtù all'ascesi*». Succede che «*non basta più a quell'uomo amare altri come se stesso, e far per essi quanto fa per sé; ma sorge in lui un orrore per l'essere, di cui è espressione il suo proprio fenomeno, per la volontà di vivere, per il nocciolo e l'essenza di quel mondo riconosciuto pieno di dolore*» (§ 68). Questa è stata la strada di tanti santi, cristiani, indù, buddisti, e guida a capire compiutamente che «*questo nostro universo tanto reale con tutti i suoi soli e le sue viee lattee, è – il nulla*» (§ 71).

Per sua stessa dichiarazione, **Friedrich Nietzsche** (1844 – 1900) iniziò il suo percorso filosofico ascoltando con grande attenzione i pensieri di Schopenhauer (in un saggio del 1874 lo definisce *Erzieher*, educatore). Non è quindi un caso che le sue riflessioni critiche prendano avvio nell'ottica di un «io voglio», mentre il loro passaggio all'*amor fati* conservi, nelle sensibili differenze, segno dell'influenza del maestro.

Tutte le idee del secolo trascorso e di quello in corso sono in qualche modo tributarie delle sue profetiche intuizioni, ivi inclusa quella della decrescita: basta pensare alla prima delle «otto R» con cui Latouche propone di cambiare l'assetto sociale, *rivalutare*, che senza dubbio riecheggia la nietzscheana *trasvalutazione di tutti i valori*. Sarebbe però in questo luogo eccessivamente lungo e dispersivo andare a rintracciare le svariate possibili filiazioni: mi limiterò allora ad alcune considerazioni sul punto d'approdo, sovente ingiustamente sottovalutato, del percorso nietzscheano, l'*eterno ritorno*. Per farlo, mi riferirò a un altro ottimo filosofo tedesco che ha dedicato un libro a questo pensiero cardinale: **Karl Löwith** (1897 – 1973) .

Nel suo lavoro, intitolato appunto *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1935), questi mostra e dimostra come il *nichilismo* non sia l'orizzonte ultimo del cammino ideale di Nietzsche, ma sia superato proprio dalla suddetta concezione, su cui vogliamo soffermarci.

Fin dall'antichità simbolo dell'eterno ritorno è il serpente che si mangia la coda, in greco *ouroboros*; nelle opere di Nietzsche la presenza del serpente è

ricorrente, insieme essere repellente e forte guaritore, anzi, per usare le parole del fine commentatore, «*il serpente nero del soffocante nichilismo si trasforma nel serpente dell'eterno ritorno*». In altri termini, il *pharmakon*-veleno del nichilismo è immediatamente il *pharmakon*-medicina dell'eterno ritorno.

Una delle *Considerazioni inattuali* discute *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874) e prende il via da un confronto con gli animali, invidiati dall'uomo per la loro *a-storicità*, ovvero per la capacità di vivere completamente nell'istante, immemori del passato, indifferenti al futuro. Sia detto per inciso, nella scrittura di Nietzsche traspare costantemente un grande amore e rispetto per gli animali, sicché l'abbraccio del cavallo maltrattato, a Torino, che comunemente è considerato il suo primo segno di pazzia, andrebbe ritenuto piuttosto un'espressione genuina senza inibizioni di un sentimento autentico, presente lungo tutta la vita.

L'essere umano è invece imprigionato dalla catena dei ricordi, da un passato che si sente in obbligo di giustificare, valorizzare, finalizzare. L'esistenza diviene così «*qualcosa di imperfetto che non può mai essere compiuto*», una definizione quanto mai calzante per lo stato attuale delle cose, basato sulla chimera di una crescita economica continua, di un benefico progresso tecnico-scientifico senza fine, di una felicità sempre incrementabile, sotto la sferza di un desiderio che si alimenta da solo e che assomiglia a quello stigmatizzato da Schopenhauer.

La via d'uscita sarebbe al contrario ritrovare la capacità animalesca e fanciullesca di vivere l'eterno presente, di «*mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo*». Che vorrebbe dire ottenere l'oblio di sé, disperdersi nell'*oceano eterno*, in modo non dissimile dal suggerimento esistenziale schopenhaueriano.

Il punto di vista storico col procedere dell'elaborazione di Nietzsche prende la forma *sovraistorica* dell'eterno ritorno dell'*identico*; esso si affida più volentieri all'*arte* e alla *religione* che non alla *scienza*, la quale «*reputa infatti vera e giusta, ossia una considerazione scientifica, solo la considerazione delle cose che vede dappertutto un divenuto, un elemento storico, e in nessun luogo un ente, un eterno*».

In questo oltrepassamento della storicità dell'esistenza le facili certezze

cartesiane non servono e piuttosto ingannano («*Noi moderni siamo tutti avversari di Descartes e rifiutiamo la sua leggerezza dogmatica nel dubitare*»). La secolarizzazione a cui ha contribuito il filosofo seicentesco ha determinato il «concetto di un “mondo esterno” autonomo contrapposto a un “mondo interiore” non meno autonomo», per cui la natura è divenuta terreno di conquista dell’uomo che non si percepisce più come sua parte.

Nietzsche si sforza allora di ritracciare un legame indissolubile: «*Io non ho avuto origine da me stesso. Sarebbe la più grande assurdità pensare che io sia stato prima che fossi, per dare la vita a me stesso. Io sono divenuto reale in virtù di un’altra forza, esterna a me. Ma in virtù di quale forza, se non di quella universale della natura, giacché io sono parte della natura?*» Commenta Löwith che il pensatore capovolge la questione del ruolo dell’uomo nell’universo, domandandosi invece «*come posso mai sortire dal circolo della mia autocoscienza e della coscienza del mondo e andare alle cose reali*». Ci ritroviamo così nei pressi della concezione della natura come Uno-tutto, da sempre e per sempre esistente, onninclusiva, che ci ha accompagnato in queste pagine da Meister Eckhart a Schopenhauer e che ha un’origine ben più antica e una presenza evidente nella filosofia greca.

Per riportare conclusivamente l’ottimo giudizio con cui Löwith inquadra il profetico filosofo, «*Nietzsche è stato l’ultimo all’interno della tradizione antica, e il primo, all’interno della coscienza storica moderna, a individuare nel sempre-essente ovvero nell’eterno un criterio filosofico per l’esperienza del tempo e del temporale*». Ebbene, non potremmo desiderare antidoto migliore contro la fiducia senza occhi e senza orecchi nel venturo paradiso terrestre della tecnica, ormai penetrante fin nei recessi più profondi della vita e della *physis*, in virtù dell’*ingegneria genetica*.

**P**er il Novecento, il secolo chiamato breve perché le sue caratteristiche peculiari cominciano con la fine della prima guerra mondiale, in queste pagine avremmo dovuto innanzitutto trattare l’eccezionale figura di **Marcel Mauss** (1872 – 1950), a tutt’oggi riferimento e ispirazione per i movimenti anti-utilitaristi a livello internazionale, per merito della sua coraggiosa intuizione, espressa nel *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio*



*nelle società arcaiche* (1923): che la civiltà umana si sia a lungo sviluppata senza moventi utilitaristici individuali. Non potendo purtroppo soffermarmi su ogni personalità che lo avrebbe meritato, ho deciso di illustrare piuttosto in questa sede il contributo di **Karl Polanyi** (1886 – 1964), uno studioso spesso non sufficientemente valorizzato, filosofo, sociologo, economista, storico, antropologo, che raccolse appieno l’eredità culturale e umana di Mauss, inserendola in una precisa e preziosa analisi del periodo di transizione che vide nascere l’economia e la società di mercato. A ciò è dedicato appunto il libro principale del pensatore ungherese vissuto tra Austria, Ungheria, Stati Uniti e Canada: *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944). Il contenuto dell’opera confuta una credenza diffusa quasi universalmente allo stato attuale, che l’inclinazione dell’uomo verso il *libero commercio* gli sia stata propria fin dagli albori della civiltà e che la società del *libero mercato* non sia altro che, finalmente, la compiuta e spontanea realizzazione dell’essenza umana.

Appoggiandosi alle recenti conclusioni delle indagini antropologiche ed etnologiche (Malinowski, Thurnwald), come del resto aveva fatto fedelmente il suo predecessore Mauss, Polanyi afferma con convinzione che benché «nessuna società potrebbe, naturalmente, sopravvivere per un qualsiasi periodo di tempo senza avere un’economia di qualche genere, tuttavia prima del nostro tempo non è mai esistita un’economia che anche in linea di principio fosse controllata dai mercati», concetto basilare ripreso da Latouche, che anzi propone a scanso di equivoci di non chiamare neppure *economia* le forme di scambio e compravendita premoderne, così lontane dalla percezione contemporanea. A chiarimento ulteriore del discorso, l’ungherese ribadisce: «Se la storia e l’etnografia parlano di diversi tipi di economie la maggior parte delle quali comprendenti l’istituzione del mercato, esse tuttavia non ne conoscono alcuna, antecedente alla nostra, anche approssimativamente controllata e regolata dai mercati».

La trasformazione, assolutamente *grande* come ci indica il titolo, fa parte di un passato molto recente su scala storica, in seguito a millenni di sostanziale staticità agricola e «industriale», sicché parlando del nostro continente è del tutto lecito concludere: «Il progresso della civiltà era in queste regioni soprattutto

*politico, intellettuale e spirituale; per quanto riguarda le condizioni materiali l'Europa occidentale del 1100 d.C. aveva forse appena raggiunto il mondo romano di mille anni prima. Anche in seguito, il cambiamento scorreva più facilmente nei canali dell'arte dello stato, della letteratura e delle arti, ed in particolare in quelli della religione e dell'apprendimento piuttosto che in quelli dell'industria».* Si tratta di una verità che andrebbe incisa nella pietra, mentre dopo decenni di rozzo liberismo e di malinteso *materialismo storico* è diffuso timore che una rinuncia alla progressione delle ricchezze prodotte condurrebbe inevitabilmente all'impoverimento culturale: falsità delle falsità!

Il percorso che ci ha portato all'attuale disastro sociale e ambientale non è stato deleterio solo per la sua sostanza, ma anche e soprattutto per la sua rapidità: intuizione degna di nota, risalente a settant'anni fa.

Ricollegandosi, oltre che a Mauss, a **Max Weber** (1864 - 1920), il nostro autore volle partire dalla considerazione delle comunità cosiddette *primitive* per delineare l'evoluzione di economia e società e del loro rapporto. Infatti un'economia di mercato può esistere solo in una società di mercato, ma per un tempo immemorabile l'uomo è vissuto in società e la società è vissuta senza l'economia moderna, basandosi su forme di *reciprocità* e *redistribuzione*, tuttora vigenti in diverse civiltà oceaniche (es. trobriandesi della Melanesia occidentale). Dall'antico Egitto al regno di Hammurabi a Babilonia, dall'impero cinese a quello degli Incas, dai regni dell'India al feudalesimo medievale europeo, esse hanno sostanzialmente regolato le relazioni materiali in seno alla società. Quanto alla produzione, era essenzialmente domestica e familiare, una *oikonomia* in senso letterale.

Prima del diciannovesimo secolo la fame e la miseria individuali non erano né concepibili né possibili: capitavano sì carestie, ma coinvolgevano tutti collettivamente, mentre in tempi «normali» alle gravi difficoltà del singolo sopprimeva l'intervento comune.

È straordinario che i teorici del nuovo ordine sociale basato sull'economia di mercato abbiano proposto questo intervento di ribaltamento totale delle abitudini e delle credenze consolidate come una forma di *naturalismo*, cioè come un necessario ritorno del consorzio umano alla regola dell'*homo homini lupus*, supportato dalla favola delle api di Mandeville e da quella delle capre e

dei cani su un'isola deserta riportata da Townsend. Codesti personaggi lodarono deliberatamente il ritorno del rischio di fame nella società coeva come molla per la concorrenza tra gli individui e per il conseguente miglioramento generale!

L'assetto politico e sociale, autodistruttivo, del diciannovesimo secolo nasce da un'aprioristica e fideistica adesione a un progetto astratto, paragonabile per il suo fanatismo, secondo il pensatore ungherese, solo alla Scolastica medievale di cui ci siamo già occupati.

L'autonomia e anzi il dominio del mercato nei rapporti sociali che, Polanyi lo sottolinea, si realizzò in epoca precisa e circoscritta, verso la metà dell'Ottocento, poggiò invece sull'artificiosa mercificazione contemporanea dell'uomo e della natura. Il primo è costretto a diventare un prestatore di *lavoro*; la seconda è ridotta a un numero di terreni da recintare, commerciare, sfruttare. Si tratta di un pernicioso espediente: *«Nessuno di questi elementi è prodotto per la vendita. La descrizione, quindi, del lavoro, della terra e della moneta come merce è interamente fittizia»*. Per il nostro autore, *«permettere al meccanismo di mercato di essere l'unico elemento direttivo del destino degli esseri umani e del loro ambiente naturale e perfino della quantità e dell'impiego del potere d'acquisto porterebbe alla demolizione della società»*.

Dobbiamo allora dedurre che la liberazione, dell'essere umano e di ogni altro essere vivente dell'ecosistema, dal processo alienante e distruttivo volto al guadagno monetario deve essere perseguita unitariamente e non ha senso che il movimento ecologista e il movimento dei lavoratori camminino separati e talora addirittura si contrappongano.

Il periodo della disperazione durante gli anni dell'industrializzazione, così vividamente illustrato da tanti scrittori, non fu dovuto a un impoverimento in termini economici assoluti, bensì alla rapidissima disgregazione dei legami delle persone col proprio ambiente umano e naturale. Proprio ciò che la corrente di pensiero della decrescita si sforza di *rivalutare e ristrutturare*, nella convinzione che giovi a una serena esistenza molto di più di un accrescimento materiale dei possedimenti individuali. Lo stesso Frank H. Knight, fondatore della scuola di Chicago elaboratrice del neo-liberismo, ammise che *«nessuna motivazione specificamente umana è economica»*.



Non dobbiamo lasciarci spaventare da un radicale rovesciamento della dittatura mondiale dei mercati e da ciò che ne conseguirebbe. «*In effetti la disgregazione di un'economia di mercato uniforme dà già origine ad una molteplicità di nuove società. Inoltre la fine della società di mercato non significa in alcun modo l'assenza di mercati*», né della produzione industriale.

Che la democrazia possa (e debba) essere disgiunta dall'economia di mercato sta a dimostrarlo la storia della Grecia antica, ripresa nella seconda parte di quest'opera. Se nel passaggio dalla fase tribale a quella arcaica di tipo feudale, testimoniato dai nuovi valori propugnati nell'esiodico *Le opere e i giorni*, per l'individuo e la famiglia non più sostenuti da un'estesa solidarietà clanica fu necessario dedicarsi a un'accumulazione di derrate e di prodotti agricoli, ciò fu sempre strettamente finalizzato a evitare gravi problemi di sostentamento durante le carestie, mai per il piacere dell'arricchimento fine a se stesso.

Secondo **Erodoto**, il re di Persia Ciro disprezzava i Greci per la loro propensione al commercio nell'*agorà* e confidava pertanto in una facile vittoria militare, anche perché egli aveva domato gli impeti di rivolta del popolo dei Lidi, su suggerimento del loro stesso ex imperatore Creso, inducendoli con ogni favore a dedicarsi anima e corpo alle attività mercantili. In realtà, al di là della profetica considerazione che una convivenza completamente orientata al guadagno conduce individui e comunità alla rovina, in Grecia e ad Atene in particolare il ruolo dell'economia commerciale era fortemente circoscritto e subordinato: intanto commercio estero e mercato locale erano decisamente separati geograficamente (il porto e l'*agorà*), monetariamente (monete di leghe metalliche preziose *versus* monetine di valore simbolico e garantite dall'autorità statale) e antropologicamente (stranieri e *meteci* dediti a lunghi viaggi marittimi da una parte, contadini occasionalmente offerenti le eccedenze di produzione dall'altra); poi i prezzi erano sostanzialmente fissi anche in occasione di carestie per l'autocontrollo dei mercanti ancor prima che per la verifica delle autorità pubbliche; infine la *crematistica*, cioè l'arte di fare i soldi coi soldi e l'ambizione dell'arricchimento fine a se stesso, era moralmente riprovato come chiarisce molto bene Aristotele nella *Politica*.

Nel periodo storico che vide una forma di *capitalismo antico*, vale a dire

dall'impero ellenistico a quello romano, fino all'inizio della sua decadenza (II secolo d.C.), esso si accompagnò a una severa centralizzazione economica, soprattutto per quanto concerne i beni di gran lunga più importanti, i cereali base dell'alimentazione del tempo, sia nell'Egitto tolemaico, sia nella Roma imperiale. Il commercio libero riguardava una stretta cerchia di beni di lusso e ricorrenti *leggi suntuarie*, ovvero tasse sul lusso, colpivano anche questo genere di ricchezza. Soprattutto, prima di Adam Smith nel XVIII secolo, nessuno si sarebbe sognato di porre il perseguimento delle fortune e della crescita economica personali alla base della prosperità nazionale.

Anch'esso molto legato all'ordine di considerazioni sull'assurdità di una vita individuale e sociale tarata sulle finalità economiche è il lavoro di **Herbert Marcuse** (1898 - 1979), filosofo sociale e politico nato in Germania e naturalizzato statunitense. Se ai tempi della grande contestazione giovanile seguita al '68 i suoi libri erano esageratamente venerati e tenuti nella considerazione di un vangelo, successivamente sono stati immeritatamente trascurati, mentre affrontano una tematica, della pervasiva economicizzazione dell'esistenza, di sempre maggiore attualità e testimoniano un passaggio storico che, tra errori, contraddizioni e inconcludenze, ha comunque segnato una svolta nel pensiero occidentale e nella considerazione dei valori di riferimento *borghesi*.

Dopo *Eros e civiltà* (1955) che già individua nell'apparato tecnologico-industriale il principio di nociva riduzione della vita umana, a prescindere che il contesto fosse il capitalismo o il *socialismo reale*, la principale delle sue opere, *L'uomo a una dimensione* (1964), conduce alla messa in discussione totale e radicale della società del benessere materiale.

Nel capitolo più denso della parte conclusiva, dedicato alla *catastrofe della liberazione*, vengono usate parole che ci dovrebbero suonare molto *familiari*, laddove si afferma che «*il cambiamento qualitativo sembra presupporre un cambiamento quantitativo nel tenore avanzato di vita, vale a dire una riduzione del sovrasviluppo*»! A mo' di precisazione: «*Il tenore di vita raggiunto nelle aree industriali più avanzate non è un modello conveniente di sviluppo se l'intento è di arrivare alla pacificazione. Di fronte a ciò che tale tenore ha fatto dell'Uomo e della Natura, ci si deve nuovamente chiedere se ciò valesse i sacrifici e le vittime fatti in*

sua difesa. Questa domanda non appare più irresponsabile dacché la “società opulenta” è diventata una società mobilitata in permanenza contro il rischio dell’annichilazione, dacché la vendita dei suoi beni è stata accompagnata dall’istupidimento, dal perpetuarsi della fatica, e dalla promozione della frustrazione». Lascio al lettore giudicare il valore profetico di una proposta avanzata quasi cinquant’anni fa, anche se l’autore nega la necessità di «tornare ad una salutare e vigorosa povertà»: da allora la portata della deriva si è ampliata a dismisura e di conseguenza anche la profondità dei rimedi richiesti. Accostare i termini *liberazione* e *pacificazione* è un altro esempio di visione a lunga prospettiva, di capacità straordinaria di cogliere l’essenza di un *modus vivendi* in perenne guerra, tra gli individui, tra i gruppi, ai danni dell’ambiente naturale. A quest’ultimo proposito, con riferimento ai parchi nazionali e alle riserve naturali, viene rilevato che il sistema «*al di fuori di queste piccole aree protette ha trattato la Natura come ha trattato l’uomo – come uno strumento di produttività distruttiva*», mentre è diventato di urgente necessità «*ridurre la ferocia dell’uomo contro la Natura*».

L’origine dei mali del nostro tempo sono «*il pensiero positivo e la sua filosofia neopositivista*», ultimi epigoni della logica formale aristotelica, che sotto le mentite spoglie della razionalità hanno fatto trionfare una (auto)distruttività, assolutamente irrazionale e irragionevole. «*In tal modo nell’analisi di una economia, capitalista o no, che opera come un potere “indipendente” al di sopra degli individui, le caratteristiche negative (sovraproduzione, disoccupazione, mancanza di sicurezza, spreco, repressione) non sono afferrate finché appaiono semplicemente come sottoprodotti più o meno inevitabili, come “l’altro aspetto” della storia della crescita e del progresso*».

L’invito lanciato da Marcuse, «*a guardarsi da ogni feticismo tecnologico* », in relazione a un processo di reale liberazione dallo stato delle cose, andrebbe rammentato, a mezzo secolo di distanza, a tanti superficiali ecologisti e militanti della sinistra di oggi. «*La tecnica, come universo di strumenti, può accrescere tanto la debolezza quanto la potenza dell’uomo. Nello stadio attuale egli è forse più impotente rispetto al proprio apparato di quanto sia mai stato in passato*». Ovviamente (a posteriori l’abbiamo compreso tutti appieno): «*La mistificazione non si elimina con il trasferire l’onnipotenza tecnica da gruppi particolari al nuovo*

*stato e al piano centrale».*

Se *«la lotta per l'esistenza e lo sfruttamento dell'uomo e della natura è diventata sempre più scientifica e razionale»*, col risultato di *«un più alto tenore di vita»*, allora il miglioramento dell'esistenza passa per un abbandono del metodo scientifico come chiave di comprensione e dominio della natura, nonché per un abbassamento volontario del livello di vita materiale, giungendo pertanto a *«un nuovo tenore di vita, adattato alla pacificazione dell'esistenza»*. Il quale *«presuppone inoltre per il futuro una riduzione della popolazione»*.

Superando l'idea di un *mondo-oggetto*, ridefinendo i limiti, la struttura e le finalità della tecno-scienza (*«soltanto nel medium della tecnologia l'uomo e la natura diventano oggetti fungibili di un'organizzazione»*), possiamo dunque riumanizzare l'esistenza di tutti e di ciascuno. Sì, di ciascuno, giacché nell'era dell'individualismo dichiarato e perseguito in verità lo spazio personale è vieppiù compresso e l'autonomia di scelta, sacrificata.

*«Nei paesi supersviluppati, una parte sempre più larga della popolazione diventa un immenso uditorio di prigionieri, catturati non da un regime totalitario, ma dalle libertà dei concittadini i cui media di divertimento e di elevazione costringono l'Altro a condividere ciò che essi sentono, vedono e odorano»*. Gli impulsi vitali più immediati, gli illusori desideri schopenhaueriani, sono diventati non solo prigione individuale, ma prigione sociale entro cui è ricondotta la totalità degli aspetti della vita in comune.

Adesso che il contraltare del modello occidentale è una Cina estremamente oppressiva al suo interno nel tempo stesso in cui supera la capacità produttiva del campo avverso, le frasi del pensatore tedesco, sulla falsa alternativa sovietica dei suoi anni, brillano di nuova luce: *«Laggiù, la libertà è il modo di vita istituito dal regime comunista, e ogni altra forma trascendente di libertà è detta capitalistica, o revisionista, o appartiene al settarismo di sinistra. In ambedue i campi, le idee non operative non sono riconosciute come forme di comportamento, sono sovversive»*.

Una delle contraddizioni del pensiero a una dimensione, del razionalismo empirico e operativo imperante, consiste nella convivenza di *«un estremo radicalismo critico nel campo scientifico e filosofico»* con *«un quietismo acritico nell'atteggiamento verso le istituzioni»*, intese naturalmente non solo come



organi di governo politico, ma anche e soprattutto come sistemi di produzione e di consumo.

L'auspicio è «*il rovesciamento radicale della direzione e organizzazione del progresso che oggi prevalgono*». La strada è l'invenzione di nuovi modi di realizzazione sociale, cosicché «*libertà economica significherebbe libertà dalla economia, libertà dal controllo di forze e relazioni economiche; libertà dalla lotta quotidiana per l'esistenza, dal problema di guadagnarsi la vita*». L'alternativa storica, insomma, è «*l'impiego pianificato delle risorse per la soddisfazione dei bisogni vitali con un minimo di fatica, la trasformazione del tempo dedicato a passatempi in vero tempo libero, la pacificazione della lotta per l'esistenza*».

**D**eliberatamente in questo non luogo non mi soffermo su coloro che sono considerati gli immediati padri spirituali della decrescita e che lo stesso Latouche chiama frequentemente in causa, a partire da **Nicholas Georgescu-Roegen** (1906 – 1994), inventore del termine medesimo e della teoria della *bioeconomia*, e da **Jacques Ellul** (1912 – 1994), padre dell'*ecologia politica* e di un fertile connubio tra *anarchia* e cristianesimo, fino a **Cornelius Castoriadis** (1922 – 1997) e **André Gorz** (1923 – 2007), originalissimi ricombinatori della prospettiva del socialismo con una ritrovata armonia tra essere umano e sistemi naturali: su di loro troviamo abbondanti riferimenti nelle nostre letture ricorrenti.

Ometto anche la descrizione dell'*ecosofia* del grande norvegese **Arne Næss** (1912 – 2009), ottimamente sviluppata nel suo intervento da Guido Dalla Casa ([http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS\\_18\\_FP\\_DALLA-CASA-It.pdf](http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS_18_FP_DALLA-CASA-It.pdf)), e della *cosmoteandria* coniata dal teologo interreligioso **Raimon Panikkar** (1918 – 2010), il cui pensiero è chiaramente spiegato nella relazione di Gloria Germani ([http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS\\_18\\_FP\\_GERMANI-It.pdf](http://www.venezia2012.it/wp-content/uploads/2012/03/WS_18_FP_GERMANI-It.pdf)); non posso però in alcun modo fare a meno di accennare al contributo di **Ivan Illich** (1926 – 2002) che con il suo concetto di società *conviviale* ha direttamente prefigurato la società della decrescita, senza timore di dispiacere non solo alla cultura ufficiale, ma anche ai *monopolisti* della contestazione.

Allievo del neo-tomista **Jacques Maritain** (1882 – 1973) che, partito da un

*umanesimo antimoderno* con qualche tratto di reazionarismo, era approdato a un deciso *individualismo libertario*, Illich ha avuto il grande coraggio, nonché la grande capacità, di contestare il sistema vigente fin dalle sue più accettate, e anzi celebrate, fondamenta. Se infatti non è difficile criticare effetti del capitalismo avanzato come l'inquinamento dell'aria, il deturpamento del paesaggio e la perdita di specie animali, ben più arduo è mettere in discussione ciò che comunemente è considerato il massimo beneficio della modernità e per il quale si ritiene di poter pagare il prezzo di effetti indesiderati: l'istruzione di massa, il sistema sanitario, i trasporti veloci. Questa è la base delle sue analisi polemiche, che è poi in sostanza la premessa della decrescita: «*La società, una volta raggiunto lo stadio avanzato della produzione di massa, produce la propria distruzione. La natura viene snaturata. Sradicato, castrato nella sua creatività, l'uomo è rinserrato nella propria capsula individuale. La collettività è governata dal gioco combinato di una polarizzazione estrema e di una specializzazione a oltranza*».

La scuola è lo strumento primo per ricondurre ogni attività all'intervento di uno specialista patentato, sottraendola ai saperi e alle abitudini tradizionali e comuni, ovvero conviviali, secondo la definizione prediletta dallo stesso Illich e che dà il titolo al suo libro che cinteressa più da vicino: *La convivialità* (1973). L'istituzione scolastica consiste «*nel far passare tutti gli uomini per gradi successivi di illuminazione*» e «*ha le sue più profonde origini nell'alchimia, la "grande arte" del Medioevo declinante*». Per suo tramite la società si struttura gerarchicamente, secondo diversi livelli di *competenza* a cui corrispondono altrettanti livelli di potere. Inoltre, il sistema cosiddetto *educativo* modella l'uomo, contro le sue inclinazioni naturali, per trasformarlo nel consumatore perfetto, non solo di oggetti più o meno inutili, ma di servizi che ha disimparato ad autoprodotte o a chiedere al vicino e all'amico (che a loro volta non sanno più come si eseguano).

Quello dell'istruzione pubblica è uno dei tanti bisogni *indotti*, come la *salute* e la *mobilità*, e visto in una prospettiva storica mostra quanto la sua *necessità* sia solo presunta. Essa produce una nuova classe di emarginati che si aggiunge ai tanti gruppi scartati dalla modernizzazione: i non scolarizzati. È l'esempio evidente «*che l'istituzionalizzazione dei valori conduce inevitabilmente*

*all'inquinamento fisico, alla polarizzazione sociale e all'impotenza psicologica: tre dimensioni di un processo di degradazione globale e di aggiornata miseria» (da Descolarizzare la società, 1971).*

La medicina e i trasporti, che pure fino a un dato punto hanno recato benefici indubbi, oltre un certo grado di organizzazione, sofisticazione, industrializzazione e burocratizzazione sono divenute anch'essi controproducenti e ingranaggi principali di quella *megamacchina* (concetto ripreso da Latouche e a cui dedica un intero libro) che stritola la persona. La deleteria *professionalizzazione* delle relazioni umane riguarda in grande misura le prestazioni mediche. Un'enorme organizzazione di procedure ritualizzate ha strappato la massima parte delle prestazioni, anche le più semplici, alle cure familiari o di vicinato. L'aspirazione al continuo *miglioramento della salute* ottiene il risultato opposto, con una rilevante quantità di malattie *iatrogene*, cioè derivanti dagli stessi, ridondanti ed eccessivi, interventi medici.

*«A somiglianza di ciò che fece la riforma quando strappò il monopolio della scrittura ai chierici, noi possiamo strappare i malati dalle mani dei medici»:* ecco cosa si imporrebbe al fine di eliminare l'industrializzazione dei mali fisici e affidare gli attimi cruciali della vita, la nascita e la morte, all'esperienza delle persone care anziché alla discrezionalità professionale di una schiera di *sacerdoti* in camice bianco. *«In una società nella quale si nascesse e si morisse in casa propria, nella quale l'invalido e l'idiota non fossero banditi dalla pubblica piazza, e si sapesse distinguere la vocazione medica dalla professione di stagnino delle vene, non mancherebbero persone per aiutare gli altri a vivere, a soffrire, a morire».*

Il sistema dei trasporti, infine, è un'altra evidenza di grave inefficienza.

L'automobile, centro della produzione industriale e mezzo di spostamento e svago apparentemente insostituibile, è nata, erede della carrozza, come bene di *lusso* e si è sviluppata sotto il segno di una contraddizione in termini: rappresentare un lusso di massa. *«Come i medici riescono ad aumentare le sofferenze, così i veicoli veloci rubano alla maggioranza più tempo di quanto non ne risparmino ai privilegiati».* La vettura privata è un capitolo delle spese familiari onerosissimo, una delle principali cause di inquinamento, un furto di spazio ai pedoni e ai ciclisti, un pericolo tra i più mortali e, nella tipica *eterogenesi dei*

*fini*, causa di congestionamento del traffico e di lentezza esasperante.

Secondo il filosofo e storico viennese di origine croate, la bicicletta rappresenta la prima *soglia di mutazione*, quella benefica in cui un'invenzione relativamente semplice e gestibile da quasi tutti crea un autentico vantaggio, mentre i veicoli motorizzati rappresentano la seconda, quella in cui gli svantaggi hanno il sopravvento, anche se i privilegiati li scontano in misura assai minore e pertanto praticamente non se ne accorgono.

Per il passaggio a una convivenza sociale finalmente libera, amichevole, creativa, giusta, occorre fissare limiti assolutamente rigidi allo sviluppo. Al centro di tutto, c'è la riappropriazione di un rapporto corretto e ragionevole con lo strumento, il quale, da industriale che è, deve farsi il più che possibile maneggevole, agibile da chiunque, alla portata di competenze di base. Si tratta dell'unico rimedio auspicabile a un rapporto uomo-macchina che ha invertito i termini: «*Da mezzo lo strumento può diventare padrone e poi carnefice dell'uomo. Il rapporto si rovescia più rapidamente che non si immagini: l'aratro fa dell'uomo prima il signore di un giardino, poi, ben presto, un nomade in un sahel polveroso*».

Oltre a smontare i tre enormi dispositivi di cui sopra, necessita per il fine desiderato procedere a una *demitizzazione della scienza*, un presunto sapere «obiettivo» custodito nelle università e nei laboratori, sovraordinato alle «opinabili» conoscenze dei singoli cittadini; essa pretende di risolvere ogni problema delle persone e migliorare costantemente la loro vita con schemi istituzionalizzati che preservano l'ideologia della crescita perpetua. Se l'ultima parola è inesorabilmente quella dell'*esperto*, si nega valore al *senso comune* con cui si scambiano informalmente esperienze e idee tra individui, premessa di processi decisionali veramente democratici, dal basso; il potere di decidere così resta *elitario*. Un ottimo *rimedio* alla corrente divinizzazione della *verità scientifica* è la lettura di *Contro il metodo* (1975) di **Paul Feyerabend** (1924-1994).

Parallelamente, a giudizio di Illich, l'uomo dovrebbe sia affrancarsi da un linguaggio anch'esso industrializzato e modellato dal pensiero dello sviluppo, per reimpadronirsi delle parole conviviali, non corrotte; sia recuperare nell'ambito di un *diritto* - pervertito «*a promuovere e tutelare la*



*crescita delle scuole, dei sindacati, degli ospedali e delle autostrade, per non parlare delle fabbriche»* - quegli elementi *consuetudinari* che invece derivano da una pratica tradizionale di composizione delle vertenze, nonché magari formare dei sistemi *paragiuridici* periferici, di comunità, destinati a entrare in seguito nel *corpus* principale.

Di fronte a una crisi macroscopica, il rischio è che la gente affidi *spontaneamente* il ruolo decisionale in termini assoluti a una burocrazia di super-tecnici finalizzata ad accentrare la risoluzione dei pericoli ecologici: ciò che Latouche prospetta come il rischio grave di un *ecofascismo* (l'Italia lo sperimenta già per il rischio di fallimento finanziario). Al contrario, la via d'uscita è un consapevole cambiamento delle abitudini della *maggioranza*, che spesso cade in comportamenti controproducenti anche quando è animata da buone intenzioni, come «*l'esperto in ecologia che si reca in Boeing a una conferenza contro l'inquinamento, l'economista consapevole che con l'aumento della produttività genera scarsità di lavoro e che cerca perciò di creare nuovi impieghi, eccetera*».

Il costo del mantenimento dello *status quo* sociale è ognora più elevato e non è lontano il momento in cui gli uomini smetteranno di confidare nello sviluppo e nella produzione industriale per migliorare le proprie condizioni. In quest'ottica per Illich è importante la costituzione di una *élite* organizzata che promuova l'*antisviluppo*, purché non soffochi l'*immaginazione rivoluzionaria* imbottigliandola in un unico e solo programma anti-economico, che diverrebbe la sua «*industrializzazione*».

Come già scrivevo sopra, un'operazione di capitale rilevanza è collocare il presente in un percorso storico, così da cancellare la credenza che esso sia tale e quale da sempre o la realizzazione di inclinazioni umane eterne: abbiamo visto che questo già fu l'intento di Polanyi; Illich lo riprende soprattutto in una serie di conferenze, raccolte sotto il titolo *Nello specchio del passato* (1992) e Latouche infine fa eco con un'ammirevole incisività ne *L'invenzione dell'economia* (2005).

Nel discorso *Il silenzio è un bene comune* compare inoltre una lungimirante diffidenza nei riguardi della pervasività cacofonica dell'*elettronica* e dei suoi straordinari potenziali di schiavizzazione e debilitazione dell'uomo, di cui ha

trattato a lungo uno dei prossimi autori, Baudrillard.

L'Italia, il paese che ospita la conferenza di quest'anno, è stata un osservatorio privilegiato delle trasformazioni che hanno condotto al consumismo, perché nel dopoguerra si trovava in una condizione di grande arretratezza: la nazione sconfitta, bombardata e distrutta ripartiva da una industrializzazione embrionale, a differenza della Germania delle grandi fabbriche. Codesti cambiamenti perciò ebbero luogo in maniera particolarmente rapida e travolgente; determinarono quindi fenomeni di rigetto di inaudita violenza, come il terrorismo e la delinquenza spietata. Testimone critico con eccellenti capacità intuitive del processo di mutazione fu **Pier Paolo Pasolini** (1922 - 1975), di professione giornalista, saggista, poeta, romanziere e regista, ma con una profondità di riflessione degna del miglior filosofo, sociologo, antropologo e storico.

Per l'occasione parleremo delle *Lettere luterane*, recanti come sottotitolo *Il progresso come falso progresso*, con cui il curatore ha voluto sintetizzare l'ideguida del rimpianto intellettuale italiano, che cioè il progresso materiale, economico sia una forma falsata, fuorviante e degradante di progresso, il quale dovrebbe invece manifestarsi su un terreno culturale, etico e spirituale. Gli scritti contenuti sono del 1975, l'anno in cui all'inizio di novembre Pasolini fu barbaramente trucidato; possono perciò essere presi alla stregua di un *testamento spirituale*, a maggior ragione se si tiene conto che la prima parte ha una forma volutamente *pedagogica*.

La colpa principale, imperdonabile, che lo scrittore imputa ai suoi contemporanei è «*che hanno accettato la nuova forma del potere, il potere dei consumi, ultima delle rovine, rovina delle rovine*». Isolato dall'intelligenza del tempo, compresa quella marxista ortodossa e quella cattolica progressista, egli combatte una battaglia solitaria contro un cambiamento antropologico irreversibile, che per lui sotto un'apparenza democratica e tollerante cela il dominio più intransigente e una nuova forma di barbarie senza pietà nei rapporti interpersonali.

Nelle pagine che prendiamo in considerazione, le citazioni sono quasi tutte polemiche; una delle pochissime citazioni elogiative è rivolta a Illich. Da lui recepisce l'avversione per la scolarizzazione di massa, percepita come cavallo

di Troia dei nuovi comportamenti borghesi e consumistici. Parimenti imputata, la televisione, di cui propone l'abolizione insieme alla scuola dell'obbligo. Entrambi questi strumenti sono serviti all'omologazione di *borghesia e proletariato*, che ha significato la vittoria culturale della prima nella lotta di classe. *«Tale unificazione è avvenuta sotto il segno e per volontà della civiltà dei consumi: dello "sviluppo". Non si può dire che gli antifascisti in genere e in particolare i comunisti, si siano veramente opposti a una simile unificazione, il cui carattere è totalitario, per la prima volta veramente totalitario – anche se la sua repressività non è arcaicamente poliziesca (e se mai ricorre a una falsa permissività)»*. Ciò non toglie che, esprimo il mio pensiero e interpreto le sue scelte, il comunismo rimanga la più desiderabile alternativa alla crisi epocale: un comunismo non autoritario, non nazionalista, non gerarchico, non sessista, non produttivista, non distruttivo dell'ambiente, come invece fu l'Unione sovietica e come è la Repubblica popolare cinese.

Lo sfondo culturale, tenacissimo, che dobbiamo combattere con tutte le nostre energie ha *«un'idea conduttrice sinceramente o insinceramente comune a tutti: l'idea cioè che il male peggiore del mondo sia la povertà e che quindi la cultura delle classi povere deve essere sostituita con la cultura della classe dominante»*, da cui deriva un fanatismo ingannatore, consistente *«nel credere che la storia non sia e non possa essere che la storia borghese»*.

Consumismo e conformismo sono strettissimamente legati per l'autore e sono onnipresenti: spesso persino il progressista, il rivoluzionario e il comunista compie la propria scelta *«allo scopo di poter finalmente vivere in pace la sua ansia di conformismo»*. Quello che in passato poteva avere un qualche valore di cambiamento, oggi è puro conservatorismo e adattamento alle nuove logiche di potere, non più paloeindustriali, ma consumistiche. *«Dunque la polemica contro la sacralità e contro i sentimenti, da parte degli intellettuali progressisti, che continuano a macinare il vecchio illuminismo quasi che fosse meccanicamente passato alle scienze umane, è inutile. Oppure è utile al potere»*.

Pasolini non crede *«in questa storia e in questo progresso. Non è vero che comunque, si vada avanti. Assai spesso sia l'individuo che le società regrediscono o peggiorano. In tal caso la trasformazione non deve essere accettata»*.

Anticipando alcune tematiche di Baudrillard, il saggista friulano e bolognese

dà voce al *linguaggio delle cose*, al loro grande potere formativo sulla nostra psiche, soprattutto nel momento che ad esse si è concesso sì ampio spazio nella nostra vita. Gli oggetti ci parlano, ci pensano, ci dominano, ci costringono. E sono testimoni nient'affatto muti di un cambiamento completo che ha ucciso il mondo artigianale per generare un apparato produttivo-consumistico senza alternative e senza margini di scampo.

Per Pasolini questo è esattamente la «*prima vera grande rivoluzione di destra*» che ha le sue basi in una *distruttività* senza precedenti, né paragoni. La *cultura del consumo* ha invaso ogni ambito esistenziale, sulla scorta dell'*edoné* e di un modello di falsa *disobbedienza*; essa risponde benissimo alle esigenze del *mutato modo di produzione*, fondato su «*enorme quantità, transnazionalità, funzione edonistica*».

Pasolini fu assassinato il giorno prima della partecipazione a un congresso radicale, a cui era stato invitato. Lì aveva intenzione di dire, tra l'altro: «*I bisogni indotti dal vecchio capitalismo erano in fondo molto simili ai bisogni primari. I bisogni invece che il nuovo capitalismo può indurre sono totalmente e perfettamente inutili e artificiali. Ecco perché attraverso essi, il nuovo capitalismo non si limiterebbe a cambiare storicamente un tipo d'uomo: ma l'umanità stessa*». Egli definisce codesto inedito sistema di potere *tecno-fascismo*, ammantato di retorica anti-fascista. Il discorso si sarebbe concluso con l'invito perentorio a non accontentarsi, a identificarsi col diverso; «*a scandalizzare; a bestemmia*». Oggi la bestemmia più potente è sicuramente quella che si scaglia contro il culto della crescita.

**I**l mio viaggio diacronico si conclude con due profili di alto rilievo, contemporanei in senso stretto, giacché il primo è scomparso da pochi anni e il secondo è vivente, e auspichiamo che continui a esserlo per lungo tempo.

**Jean Baudrillard** (1929 – 2007) è difficilmente inquadrabile e difficilmente raccontabile, ma le sue intuizioni sulla *post-modernità* e sui suoi aspetti mortiferi sono di inestimabile valore e meritano d'essere tenuti in grande considerazione da chi si applichi a una revisione totale e radicale dell'esistente.



L'elaborazione del filosofo francese prende avvio dalla concezione simbolica della morte, e quindi della vita, su cui è stata costruita la cultura moderna a partire dal Rinascimento e quella contemporanea, che ne è la prosecuzione e l'estremizzazione. Non per caso uno dei libri fondamentali si chiama *Lo scambio simbolico e la morte* (1976): in esso prosegue l'analisi molto cruda delle credenze, spesso addirittura di carattere *magico*, che sottostanno alle pratiche del consumismo, iniziata con *Il sistema degli oggetti* (1968) e *La società dei consumi* (1976).

Il primo concetto di Baudrillard con cui è bene familiarizzare è il *simulacro*. Nella sua teorizzazione esso delinea il modo in cui l'uomo fin dal Cinquecento ha voluto farsi *artefice* prima contraffacendo la realtà, poi plasmandola attraverso la tecno-scienza e la produzione industriale, infine sostituendola con un'*iper-realtà*; la natura viene così sistematicamente soppressa nel contempo da un punto di vista simbolico e da quello materiale: il pensatore definisce ciò come la *mira prometeica della borghesia*.

L'aggettivo *naturale* così spesso utilizzato (oggi più che mai: pensiamo a tanta pubblicità ma anche a tanti discorsi di ingenui ambientalisti) cela in verità la *falsificazione* della natura.

In epoca moderna con la *desacralizzazione* la lotta contro la paura della morte si è tradotta in uno spietato addomesticamento della natura e nell'affidamento della morte (e per conseguenza della vita) alla *giurisdizione* della scienza. Però, quando prevale la *paranoia della ragione*, ci dice Baudrillard, i suoi «*assiomi fanno sorgere ovunque l'inintelligibile assoluto, la Morte come inaccettabile e insolubile, l'Accidente come persecuzione, come resistenza assurda e malvagia d'una materia, d'una natura che non vuole mettersi in ordine sotto le leggi "oggettive" in cui è stata cacciata*».

Privando la morte dei suoi *orizzonti simbolici* la si rinchiude in un angoscioso tentativo di prolungamento temporale, di accrescimento quantitativo che procede in parallelo e in stretta connessione di senso con la crescita del danaro, degli oggetti di consumo e del prodotto interno lordo.

La più autentica delle *rivoluzioni* dovrebbe abolire la *separazione dalla morte*, anziché propugnare un'*eguaglianza della sopravvivenza*; dovrebbe sopprimere l'*astrazione del tempo lineare*. Uno dei bersagli principali è allora l'*oggettività*

della scienza; citando Nietzsche il pensatore francese scrive: «*Abbasso tutte le ipotesi che hanno permesso la credenza in un mondo vero*».

Con premesse, linguaggio, focalizzazioni chiaramente diversi, qui il discorso di Baudrillard nondimeno si avvicina sensibilmente a quello di Illich nella sua opposizione alla *medicalizzazione* della società e alla *professionalizzazione* della cultura e dei mestieri.

Contro l'*antropocentrismo* e l'*evoluzionismo dominante* vanno i ragionamenti de *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi* (1992): questa visione «*è sempre stata la peggiore delle ideologie coloniali, quella secondo la quale ci sarebbe una linea di progresso obiettivo, di cui tutti dovrebbero percorrere le tappe - la stessa farsa si ha a livello dell'evoluzione delle specie e di un evoluzionismo che celebra unilateralmente la superiorità della specie umana*».

L'autore spera quindi in un'ecologia profonda (perciò del genere dell'ecosofia a cui abbiamo fatto riferimento sopra) in cui gli uomini si sentano *partecipi* del mondo naturale e non osservatori esterni o manipolatori, tutt'al più con una parvenza di benevolenza espressa col *riciclaggio* o simili alibi.

Sorprende che il pensatore francese usi addirittura l'aggettivo *malefica* per l'ecologia auspicata, ma la terminologia volutamente dirompente vuole presumibilmente significare che essa non deve abbandonarsi alle facili illusioni di una nuova positività della scienza e della tecnologia, bensì deve porre un'*irriducibile obiezione* alla crescita e al modello corrente, non temere di esprimersi *negativamente* rispetto alle convinzioni dominanti: in parole brevi, deve essere un'ecologia della decrescita. Come afferma in un altro punto, la nostra svolta dovrebbe essere una specie di *palindromo*, cioè dovremmo cominciare a leggere al contrario rispetto a consolidate abitudini. Questo ribaltamento dei valori urge, perché la nostra specie «*comincia a prodursi da sola come rifiuto e a portare avanti su se stessa questo lavoro di deiezione*».

L'ecologia di Baudrillard, quindi, come l'ecologia di Latouche non è mai unicamente biologica, puro e semplice ambientalismo, ma inevitabilmente altrettanto simbolica, filosofica e sociologica. In essa, il rischio della fine dell'umanità ha luogo «*non soltanto per distruzione del proprio ambiente e del proprio supporto biologico, ma anche per distruzione del proprio spazio simbolico, e*

*in modo specifico di ogni illusione vitale, di quella delle apparenze, delle idee, dei sogni, delle utopie, delle proiezioni ideali come di quella dei concetti e delle rappresentazioni, compresa la rappresentazione della morte e del corpo».*

*Il materialismo ateo, al contrario delle speranze di un recente passato, non è stato strumento di liberazione, ma di schiavitù mortifera. «Gli dèi, l'anima, l'immortalità, tutto questo, cui abbiamo dato il nome di superstizione o di feticismo, era ancora un'estrapolazione spirituale, metaforica, delle facoltà dell'uomo, compreso il corpo come metafora della resurrezione. Artefatti certo, ma immateriali, e che conservano una loro forza proiettiva, insieme alla potenza e al gioco dell'illusione. Invece con la biologia e la genetica siamo nella materialità pura, nella simulazione materiale di esseri obiettivamente immortali, in quanto composti di elementi nucleari e di un codice genetico intemporale». La distruzione senza scrupoli delle antiche credenze ha instaurato in loro vece il culto degli oggetti, «l'illusione omicida della perfezione: come quegli oggetti da cui l'usura, la morte e l'invecchiamento sono stati sradicati dalla tecnica. Il compact per esempio. Non diventa mai usato, anche a usarlo. Terrificante. È come se non ce ne fossimo mai serviti. Come se noi non esistessimo. Se gli oggetti non invecchiano più al nostro contatto, vuol dire che siamo morti»!*

*Il delitto perfetto di pochi anni successivo (1995) accentua la riflessione sulle conseguenze nefaste della virtualizzazione della realtà, che in quel momento usava come mezzo di locomozione la televisione e da allora si è ulteriormente potenziata e velocizzata grazie a internet e all'elettronica di consumo.*

*Il mondo virtuale si sviluppa per cancellare la drammaticità della nascita e della morte, ma anche per fare «a meno di una responsabilità talmente diffusa e opprimente da non poter essere assunta. Probabilmente, siamo pronti a pagare questo prezzo per non dover più assolvere perpetuamente l'enorme compito di distinguere il vero dal falso, il bene dal male ecc.».*

*La morte che abbiamo voluto esorcizzare con metodi scientifici, ora ci minaccia come non mai proprio «attraverso gli schermi della scienza» e la minaccia è assolutamente collettiva, globale. «La catastrofe artificiale, come gli aspetti benefici della civiltà, avanza molto più in fretta della catastrofe naturale. I sottosviluppati sono ancora a questo stadio primario della catastrofe naturale e imprevedibile, noi siamo già al secondo stadio, quello della catastrofe fabbricata -*

*imminente e prevedibile - e arriveremo rapidamente a quello della catastrofe programmata, la catastrofe del terzo tipo - deliberata e sperimentale».*

La sola speranza risiede in un ritrovamento dell'*etica dell'Altro*, come avrebbe detto **Emmanuel Lévinas** (1905-1955), ossia in una sospensione immediata della feroce *liquidazione* dell'Altro, quella guerra quotidiana contro il prossimo, lo Straniero, la Donna, la Natura, il Divino, perfino il sogno.

**Zygmunt Bauman** (n. 1925) non si discosta da siffatte conclusioni.

Sul piano della filosofia *pratica*, per utilizzare una sua espressione, e della *cultura come prassi*, per citare il titolo di uno dei suoi scritti, è dotato di un'acutezza e un'ampiezza senza pari, tranne ovviamente **Serge Latouche** (n. 1940); mentre però quest'ultimo analizza la *società dei consumi* con l'esperienza dell'economista, il primo lo fa con l'occhio del sociologo.

Bauman, ebreo polacco, marxista di formazione e volontario nell'esercito sovietico durante la guerra mondiale, ma acerrimo nemico di ogni totalitarismo, dopo una serie corposa di libri di argomento strettamente sociologico, allargò notevolmente lo spettro dei suoi interessi: scrisse *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti* (1987), che già nel titolo descrive il motivo della sua lamentela, e poco dopo *Modernità e olocausto* (1989). Qui invece di ascrivere l'orrore della realtà concentrazionaria semplicemente all'eterna crudeltà umana da Caino in poi e all'antica piaga dell'*antisemitismo*, presentò una coraggiosissima interpretazione, che cioè l'olocausto sarebbe stato inconcepibile e soprattutto irrealizzabile al di fuori della megamacchina, di quel complesso tecnologico e burocratico tipico dell'ultima modernità, capace di deresponsabilizzare ogni persona che lavora e contribuisce all'immenso *ingranaggio* e di consentire assassini e crimini in quantità industriale e velocità rapidissima.

Successivamente il filosofo-sociologo passò a considerare i caratteri basilari della società della *globalizzazione*, della produzione ipertecnologica e del *consumismo*, coniando una definizione tra le più felici e pregnanti: *modernità liquida*. A seguito ma in sostanziale opposizione della modernità solida dell'industrializzazione, essa si caratterizza per la variabilità, temporaneità e labilità di abitudini, regole, legami, affetti, desideri, scopi, propensioni, gusti. La *sovranità* in senso schmittiano, cioè il potere di *esclusione* e di negazione



dell'appartenenza, non è più tanto esercitata dallo Stato-nazione, quanto si applica individualmente e automaticamente attraverso l'adesione o meno ai modelli di vita contemporanei: «*il mercato è, per così dire, più sovrano dei sovrani politici*» e «*non solo emette le sentenze di esclusione, ma non prevede alcuna procedura di appello*».

Alla critica della base culturale e sociale, nonché *religiosa* nel senso di una ricerca dell'infinito nella finitezza della vita umana, ovvero del consumismo, è dedicata per intero la produzione più recente. Molto significativo fin dal titolo, *Consumo, dunque sono* (2007) riprende il dualismo cartesiano per evidenziare l'illusione odierna che il rapporto consumatore – merce sia nell'ordine di quello soggetto – oggetto, che garantirebbe al primo termine, il soggetto consumatore, un nuovo illimitato potere, di scelta, di uso, di dominio, di rifiuto, mentre in realtà nella società dei consumi è l'uomo il primo a doversi *reificare*, a dover trattare e vendere se stesso come una cosa destinata al mercato; ciò non solo per trovare impiego, conservarlo e possibilmente migliorarlo, ma altresì per essere accettato e considerato in ogni rapporto interpersonale: «*nessuno può tenere al sicuro la propria soggettività senza riportare in vita, risuscitare e reintegrare costantemente le capacità che vengono attribuite e richieste a una merce vendibile*». L'inversione continua del soggetto umano e dell'oggetto commercializzato è alla base delle riflessioni di Baudrillard, a cui Bauman si rivolge sovente.

Se, come abbiamo visto, per Polanyi era inconcepibile ridurre l'uomo a merce con la mediazione del lavoro, ai nostri disgraziati giorni questo avviene con la mediazione del mercato e del consumo in maniera ben maggiormente totalizzante: non coinvolge solo le otto ore lavorative, ma l'identità stessa e pertanto l'esistenza *in toto*. La *trasformazione dei consumatori in merce* e la loro *dissoluzione nel mare delle merci* è il cardine della nostra convivenza e il suo prodotto secondario è l'accumulazione interminabile di *rifiuti*, in cui non convergono solo oggetti passati di moda, ma allo stesso tempo identità superate e prontamente sostituite come fossero la pelle di un serpente, nonché persone in carne e ossa che non abbiano saputo tener dietro ai ritmi acceleratissimi della vita consumista.

Il *feticcio delle merci* ha dunque ceduto il posto al *feticismo della soggettività*. Le

parole di Bauman sono le più efficaci per prospettarci la stretta e inconsapevole servitù dell'uomo contemporaneo ai suoi desideri e impulsi, ciò verso cui Schopenhauer massimamente ci metteva in guardia: *«il consumismo, in netto contrasto con le precedenti forme di vita, associa la felicità non tanto alla soddisfazione dei bisogni (come tendono a far credere le sue "credenziali ufficiali"), ma piuttosto alla costante crescita della quantità e dell'intensità dei desideri»*. *«La società dei consumatori cresce rigogliosa finché riesce a rendere perpetua la non-soddisfazione dei suoi membri, e dunque la loro infelicità, per usare il suo stesso termine»*.

Il consumo è allora una coercizione, implicita ma ciò nonostante severa e inappellabile; esso decide le *«posizioni conquistate o assegnate lungo l'asse efficienza/inettitudine»* e costituisce *«il fattore fondamentale di stratificazione e il principale criterio di inclusione ed esclusione»*.

Il rovesciamento storico descritto si accompagna a un altrettanto radicale mutamento di *Weltanschauung*, travolgente qualsiasi concetto. Il tempo che per millenni era stato essenzialmente *ciclico*, come lo avrebbe riproposto Nietzsche secondo quanto notato sopra, dopo decenni di *linearità* verso un fine ultimo, a cui avevano contribuito cristianesimo, positivismo, hegelismo e in certa misura marxismo, è ora ridotto ad essere *puntinista*, in accordo con la definizione di **Michel Maffesoli** (n. 1944), ossia concepito come una successione di istanti assoluti, slegati fra loro e ciascuno possibilmente foriero di grande fortuna o di grande sventura: una lotteria permanente.

La visione attuale è in continuità (degenerativa) con il razionalismo illuminista e positivista: *«Gli uomini, armati della Ragione, possono, devono e vogliono migliorare la Natura – anche la propria natura, quella "natura" che ha prodotto il loro apparire-nel-mondo e ha determinato il percorso del loro "divenire"»*. Questo obbligatorio sforzo *prometeico* di ciascuno ha prodotto in ognuno la *vergogna* prometeica: così Bauman definisce quel senso di continua inadeguatezza e di inspiegabile *rassentiment*. *«"Essere nati" e "divenuti", anziché essere totalmente fatti, dall'inizio alla fine, è ormai motivo di umiliazione»*. Di fronte a un quadro tanto desolante la libertà d'espressione e le tecnologie di comunicazione servono veramente a poco. *«Il potente flusso di informazione non è un affluente del fiume della democrazia, ma un insaziabile collettore che ne*

*intercetta i contenuti e li canalizza altrove, verso laghi artificiali straordinariamente vasti, ma putridi e stagnanti».*

Al libro suddetto fa eco *L'etica in un mondo di consumatori* (2008), in cui l'attenzione si focalizza sulla *materializzazione* delle relazioni amorose e familiari: «*Impegnati a guadagnare di più per comprare cose che sentono come indispensabili per poter essere felici, uomini e donne hanno meno tempo per l'empatia e per negoziati serrati, talvolta contorti e penosi ma sempre lunghi e defatiganti, per conciliare i reciproci malintesi e disaccordi*». A tanto si cerca di rimediare con regali costosi, mettendo così in moto il classico *circolo vizioso*.

L'autore contesta che possano essere messe a confronto società lontane nel tempo e nello spazio sul piano della *felicità*, ma ci sottopone un'evidenza: che la nostra, che si dichiara pronta a sacrificare qualsiasi cosa sull'altare della felicità personale, annovera un numero sempre maggiore di insoddisfatti, giacché «*un'economia orientata ai consumi promuove attivamente la disaffezione, logora la fiducia e approfondisce il sentimento di insicurezza*».

La decrescita, e con lei la risoluzione dei tragici problemi creati dal susseguirsi delle crisi, è incompatibile con il sistema capitalistico: questo è il mio parere, ma prima di tutto è il parere di Latouche e dei migliori teorici del movimento. I motivi sono ben chiariti da un *pamphlet* molto recente di Bauman: *Capitalismo parassitario* (2009). «*Il capitalismo, proprio come i sistemi di numeri naturali dei famosi teoremi di Kurt Gödel (anche se per ragioni diverse...), non può essere simultaneamente coerente e completo; se è coerente con i suoi principi insorgono problemi che non è in grado di affrontare; e se cerca di risolverli non può riuscirci senza cadere nell'incoerenza con i propri presupposti di fondo*».

Per il pensatore anglo-polacco il sistema capitalistico sopravvive solo in condizioni di espansione ininterrotta, di conquista perpetua di *terre vergini*, siano esse materialmente spazi della natura non ancora sottomessi e degradati, siano esse nazioni e popolazioni non ancora assorbite nel nostro genere di vita o siano esse metaforicamente menti e culture non ancora totalmente assuefatte al consumismo integralista e agli acquisti a credito: è la ripresa di un'ottima intuizione di **Rosa Luxemburg** (1870 – 1919) ed è una spiegazione cristallina del concetto di crescita come pilastro e *totem* dell'esistente, insostenibile e improrogabile organizzazione socio-economica.

A beneficio dei nostalgici dello Stato forte, contro lo strapotere dei mercati, Bauman rammenta *«che i due elefanti, lo Stato e il mercato, possono occasionalmente combattersi, ma in un sistema capitalista la relazione normale e ordinaria tra di essi è stata la simbiosi. Pinochet in Cile, Syngman Rhee in Corea del Sud, Lee Kuan Yew a Singapore, Chang Kai-shek a Taiwan o gli attuali governanti della Cina sono stati o sono “dittatori di Stato” in tutto fuorché nel nome: ma hanno governato o governano una clamorosa espansione e una rapida crescita in potenza dei mercati»*. Ciò che ogni autentico *libertario*, dunque, aborrisce per principio, l'accentramento dei poteri e delle decisioni negli organi statali, non ha neppure motivo pratico per essere inseguito da chi voglia sbarazzarsi della tirannica supremazia della grande finanza.

Per paradosso ora ci ritroviamo addirittura *«una sorta di “Stato sociale” per i ricchi»*, che esercita la politica *«di mobilitare quelle risorse pubbliche che le imprese capitalistiche non riescono a convincere il pubblico a cedere loro»*, sicché nei momenti di stasi le enormi multinazionali e le maggiori banche potranno sempre contare sul pronto sovvenzionamento governativo, come *volano* per la crescita.

*Vite che non possiamo permetterci* (2009) ci prepara alle conseguenze dell'insostenibilità dei metodi di vita e delle regole di aggregazione presenti, al fatto ineluttabile *«che il capitalismo, in altre parole, si esaurirà per fame, insieme alla riserva di terreni di pascolo disponibili/possibili/immaginabili»*.

Nel frattempo l'ordine capitalista cercherà forsennatamente di autoperpetuarsi forgiando tanti tipi artificiosi di «crescita», il più recente dei quali è stato basato sul credito al consumo e sui mutui *subprime*: *«Wooley ha paragonato la crescita eccessiva e innaturale del “settore finanziario” a un tumore che, come di solito fanno i tumori, se non viene asportato in tempo finisce per distruggere l'organismo che lo ospita»*. I prossimi venturi riguardano e riguarderanno sempre più le persone, inizialmente nel loro aspetto esteriore e nel loro stato di salute, con le industrie già fiorentissime di cosmetici e farmaci e con l'altrettanto redditizia chirurgia estetica; in seguito addirittura nel loro carattere, con la promessa di cambiamento *a pagamento* del genoma individuale tramite interventi di *ingegneria genetica*, in una cultura diffusa dominata dal dogma scientifico del DNA. Ogni mezzo, insomma, sarà messo



in campo per garantire ancora *«quella continua distruzione creativa chiamata “progresso economico”»*.

L'alternativa – è di questo che siamo tenuti a dibattere – si fonda sull'abbandono del paradigma della crescita a ogni costo. Il discorso coinvolge ovviamente anche l'aspetto demografico, sicuramente uno dei più delicati da trattare e dei più controversi. Nelle pagine di questo saggio troviamo un principio al riguardo, da non abbandonare mai, cioè *«che l'impatto dell'umanità sul sistema che sostiene la vita sulla Terra non dipende semplicemente dal numero di persone che vivono sul pianeta, ma anche dal modo in cui si comportano. Se si considera questo aspetto il quadro cambia totalmente: il problema demografico esiste soprattutto nei paesi opulenti. In realtà ci sono troppi ricchi»!*

La nostra epoca, sostiene Bauman, è caratterizzata dalle *utopie iconoclaste*. Certo, al giorno d'oggi sarebbe difficile immaginare qualcosa di maggiormente iconoclasta dell'*obiezione di crescita*. Tuttavia essa dovrà sempre e instancabilmente essere, come in questa sede di incontro internazionale ma non solo, collettivamente condivisa, diffusa, confrontata, dibattuta, implementata, aggiornata, vissuta, incarnata; altrimenti correrà il rischio concreto di essere inglobata e commercializzata come tante nuove idee sociali, di rientrare fra le *«utopie che arrivano in “confezione unica” insieme alla modernità liquida, a una deregolamentazione, individualizzazione e privatizzazione ossessivo-compulsiva e al consumismo»*.

Pier Luigi Tosi

Associazione EcoFilosofica

([www; pierre.appennino@gmail.com](http://www.pierre.appennino@gmail.com))

## Bibliografia

Meister Eckhart, *Opere tedesche*, introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, Firenze, La nuova Italia, 1982.

Rudolf Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Milano, Se, 2011.

Daisetz Teitaro Suzuki, *Misticismo cristiano e buddhista*, Roma, Ubaldini, 1972.

Michel Eyquem de Montaigne, *Apologia di Raymond Sebond*, saggio introduttivo di Diego Fusaro, Milano, Bompiani, 2004.

Giambattista Vico, *La scienza nuova e altri scritti*, a cura di Nicola Abbagnano, Torino, Utet, 1996.

Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma, Laterza, 2009.

Friedrich Nietzsche, *Opere*, edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 2003.

Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma, Laterza, 2010.

Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di Claude Lévi-Strauss, Torino, Einaudi, 2000.

Max Weber, *Economia e società. L'economia in rapporto agli ordinamenti e alle forze sociali*, 4 vv., Roma, Donzelli, 2012.

Karl Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, introduzione di Alfredo Salsano, Torino, Einaudi, 2010.

Karl Polanyi, *La sussistenza dell'uomo. Il ruolo dell'economia nelle società antiche*, Torino, Einaudi, 1988.

Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, introduzione di Giovanni Jervis, Torino, Einaudi, 2001.

Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, introduzione di Luciano Gallino, Milano, Mondolibri, 2004.

Ivan Illich, *Descolarizzare la società*, Milano, Mimesis, 2010.  
Ivan Illich, *La convivialità*, Milano, Boroli, 2005.  
Ivan Illich, *Nello specchio del passato*, Milano, Boroli, 2005.  
Serge Latouche, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.  
Serge Latouche, *L'invenzione dell'economia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.  
Pier Paolo Pasolini, *Lettere luterane. Il progresso come falso progresso*, introduzione di Alfonso Berardinelli, Torino, Einaudi, 2003.

Jean Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Milano, Bompiani, 2009.  
Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, Bologna, Il mulino, 2010.  
Jean Baudrillard, *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*, Milano, Anabasi, 1993.  
Jean Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Milano, Raffaello Corina, 1996.  
Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 2010.  
Zygmunt Bauman, *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.  
Zygmunt Bauman, *Modernità e olocausto*, Bologna, Il mulino, 2010.  
Zygmunt Bauman, *Consumo, dunque sono*, Roma, Laterza, 2011.  
Michel Maffesoli, *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, Roma, Sossella, 2003.  
Zygmunt Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma, Laterza, 2008.  
Zygmunt Bauman, *Capitalismo parassitario*, Roma, Laterza, 2009.  
Rosa Luxemburg, *L'accumulazione del capitale. Contributi alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Torino, Einaudi, 1980.  
Zygmunt Bauman, *Vite che non possiamo permetterci*, Roma, Laterza, 2012.

N.B. In presenza di varie edizioni della stessa opera, è stata scelta la più recente fra quelle col commento ritenuto di maggior interesse.

In copertina *Allegorie dei mesi: Settembre* di scultore gotico italiano, dalla **Basilica di San Marco a Venezia** (metà del XIII sec.)