

Paolo Cacciari

Decrescita o barbarie



CARTA

Alla fine la crisi è venuta. E non sarà una parentesi. Questo libro delinea la possibile uscita dalla recessione globale attraverso un capovolgimento dei paradigmi della modernità. Una rivoluzione economica (la decrescita) e politica (la nonviolenza attiva) che già vivono nell'arcipelago dei movimenti di resistenza comunitaria, in quelli delle donne e delle nuove generazioni, e che attende un appuntamento con le lotte per la liberazione del lavoro dal giogo produttivistico. La «critica dello sviluppo» non può non andare insieme a un progetto politico di autogoverno. E viceversa.

PAOLO CACCIARI è giornalista. Ha lavorato all'Unità e attualmente collabora con Carta. È stato per vari periodi assessore del comune di Venezia per il Pci e per Rifondazione comunista. Ha collaborato con la Cgil del Veneto e con Legambiente, Lipu, Forum ambientalista. È transitato anche per il parlamento, rifiutandosi di votare i finanziamenti per la guerra in Afghanistan. Ha curato per le edizioni Punto Rosso i volumi collettivi «Agire la nonviolenza», 2004, e «Sulla comunità politica», 2007. Per le edizioni Intra Moenia ha partecipato al volume collettivo «La democrazia possibile», 2002, e ha scritto «Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità», Carta / Intra Moenia, 2006.



Attribuzione-Non commerciale 2.5 Italia



Tu sei libero:



di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, esporre in pubblico, rappresentare, eseguire e recitare quest'opera



di modificare quest'opera

Alle seguenti condizioni:



Attribuzione — Devi attribuire la paternità dell'opera nei modi indicati dall'autore o da chi ti ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino te o il modo in cui tu usi l'opera.



Non commerciale — Non puoi usare quest'opera per fini commerciali.

Prendendo atto che:

Rinuncia — E' possibile [rinunciare](#) a qualunque delle condizioni sopra descritte se ottieni l'autorizzazione dal detentore dei diritti.

Pubblico Dominio — Nel caso in cui l'opera o qualunque delle sue componenti siano nel [pubblico dominio](#) secondo la legge vigente, tale condizione non è in alcun modo modificata dalla licenza.

Altri Diritti — La licenza non ha effetto in nessun modo sui **seguenti** diritti:

- Le eccezioni, libere utilizzazioni e le altre utilizzazioni consentite dalla legge sul diritto d'autore;
- I diritti [moral](#)i dell'autore;
- Diritti che altre persone possono avere sia sull'opera stessa che su come l'opera viene utilizzata, come il diritto [all'immagine](#) o alla tutela dei dati personali.

Nota — **Ogni** volta che usi o distribuisi quest'opera, devi farlo secondo i termini di questa licenza, che va comunicata con chiarezza.

Questo è un riassunto in linguaggio accessibile a tutti del [Codice Legale \(la licenza integrale\)](#).

Paolo Cacciari

Decrescita o barbarie



Indice

Introduzione

1. La catastrofe siamo noi
2. Un deficit di intelligenza collettiva
3. Inerzie e condizionamenti
4. Impoverimento
5. Liberismo scandaloso
6. Alla ricerca di vie di fuga
7. Altri consumi, altre fruizioni
8. Altri lavori
9. La «farmaceutica della felicità»⁹⁵
10. Psicopatologia del consumo compulsivo
11. Crescita paradossale
12. Avere vs. Essere
13. Decrescita & nonviolenza
14. La via e la meta
15. Decrescita come antidoto alla crisi
16. Decrescita come smaterializzazione
17. Decrescita come demercificazione
18. Decrescita come progetto di autogoverno
19. Decrescita come azione politica
20. Il «binomio tragico»¹⁸¹
21. L'etica del dominatore
22. La parlamentarizzazione dell'etica
23. L'etica della nonviolenza

A Tommaso e Rocco

Il disegno di copertina è di Gianluca Foli

Introduzione

Mi rendo conto che la radicalità della svolta che qui viene proposta non giustifica l'irriverente manipolazione del titolo dato da Rosa Luxemburg al suo *pamphlet Junius* del 1916: socialismo o barbarie. Un po' più pertinente è il riferimento alla rivista «*Socialisme ou Barbarie*», fondata nell'immediato secondo dopoguerra da Cornelius Castoriadis, che – come egli stesso ebbe a dire – teneva assieme la sinistra radicale critica verso il leninismo, i bordighisti, i trotskisti, comunisti municipalisti, qualche anarchico e qualche discendente della sinistra tedesca degli anni venti.

Decrescita o barbarie è un'affermazione forte, che mi pare di aver sentito pronunciare anche da Serge Latouche. Per parte mia la uso perché non sono riuscito ancora ad immaginare una società più densa di senso di quella che si auto-organizza chiedendo «da ciascuno secondo le sue capacità» e restituendo

«a ciascuno secondo i suoi bisogni»¹. Un'idea di società che integra diritti e doveri, giustizia ed uguaglianza, in un quadro di democrazia autentica e sostanziale². Niente di meno di un nuovo umanesimo, più precisamente un «bio-umanesimo» che sappia «ricomporre una visione integrata dell'uomo e del mondo in base alla quale l'uomo venga a interpretarsi come soggetto interno e vitalmente collegato alla natura (...) nella casualità complessa che lega tutti gli esseri viventi» (dal *Manifesto degli alfabeti ecologici*³).

Utopie pericolose, che conducono al fondamentalismo e alla violenza – come qualcuno teme? Querulomanie di psicopatici visionari, portati a vendicarsi di presunte ingiustizie subite? Forse, ma non credo che si debbano temere le utopie. Come ha detto qualcunaltro – le utopie sono come le stelle per i naviganti la notte. Nessuno pensa di raggiungerle, ma aiutano a tenere la rotta. La consapevolezza dello scarto esistente tra aspirazioni ideali e condizioni reali non deve far rinunciare ad agire per il bene e per il giusto.

Questo lavoro è il seguito di «Pensare la decrescita. Sostenibilità ed equità», pubblicato da Carta / In-

tra Moenia nel 2006 ed è un contributo al lavoro a più mani con cui insieme a Carta, da anni, molti tentano di avviare una «nuova narrazione del mondo». L'ultimo capitolo di questo lavoro è «Postfuturo», il libro di Pierluigi Sullo pubblicato anch'esso da Carta / Intra Moenia nel 2008.

1. La catastrofe siamo noi

Tutto è straordinariamente chiaro. Ma nessuno è in grado di porvi rimedio. Così finirà in catastrofe⁴.

In quale forma si presenterà? A scelta del caso che – come si sa – gioca a dadi. Già qualche anno fa gli esperti del Pentagono ci invitavano a «immaginare l'impensabile»⁵, che, detto da loro, suona come una minaccia. Potrà essere la guerra atomica, poiché quelle convenzionali, «preventive e permanenti», sono già endemiche⁶. O le conseguenze del crack della finanza con la fine della civiltà occidentale, che ne è l'ancella⁷. O i disordini sociali conseguenti alla recessione e alla volatizzazione dei fondi previdenziali e pensionistici. O la rivolta degli abitanti delle periferie delle megalopoli⁸. O l'esaurimento dei combustibili fossili⁹. O l'aumento di «Sei gradi» (è il titolo del bel libro di Mark Lynas¹⁰) della temperatura terrestre. O l'esaurimento della capacità fotosintetica della terra¹¹. O lo scatenamento di

qualche pandemia. O il ritorno dei nazionalismi e dello scontro tra le civiltà monoteistiche... Più probabilmente l'apocalisse per mano umana deriverà da una combinazione tra diverse concause. Per di più sarà connotata da fastidiose discriminanti di classe.

Fallite e abbandonate le politiche di controllo, regolazione e mitigazione degli «effetti indesiderati» prodotti dalla globalizzazione, delle «esternalità negative» del mercatismo, degli «eccessi» del turbocapitalismo universale (chiamateli come volete) non rimane che far affidamento sulle straordinarie capacità di adattamento degli individui del genere umano alle condizioni peggiori. Ma i mezzi che ognuno di noi ha a disposizione non sono affatto uguali¹². Si è già visto con quella «catastrofe naturale» da laboratorio che fu l'uragano Katrina a New Orleans, ad essere spazzati via sono stati i disinformati, i poveri, i neri¹³. Se le dimensioni delle catastrofi dovessero essere globali vi sarà sicuramente qualche privilegiato che riuscirà a sopravvivere più a lungo nascosto nei bunker antiatomici o nelle stanze antirivolta, o sfuggirà alle inondazioni o agli assalti dei poveri inferociti scappando nelle ville in montagna. Fino a che anche le montagne non crol-

leranno. Del resto, «la storia è costellata di grandiosi imperi ridotti in polvere» – ci ricorda Marco De-riu¹⁴ commentando «Collasso» di Jared Diamond – e «le civiltà sono anch'esse fenomeni fragili, effimeri, transitori». Franco Bifo Berardi ha scritto: «Il declino non è da considerarsi un incidente congiunturale, una momentanea, deprecabile interruzione della crescita tumultuosa delle economie moderne. Esso è una tendenza profonda, iscritta nell'evoluzione tardo-moderna»¹⁵. L'apogeo, il sommo grado della gloria del capitalismo coincide con la sua fine, o – se preferiamo rifuggire dal crollismo – con l'autunno della sua storia (per usare una categoria braudeliana).

Comunque, siamo sicuramente giunti alla chiusura della stagione del neoliberismo di Reagan e Thatcher durata un quarto di secolo; forse, dell'epoca dell'«economia di sviluppo» (Herman Daly) inaugurata con la seconda guerra mondiale¹⁶; del «capitalismo termo-industriale» (Serge Latouche) durata duecento anni; con qualche probabilità, dell'era borghese che ebbe inizio 500 anni fa con l'egemonia coloniale europea; c'è chi afferma che si sia esaurita persino l'idea stessa di Occidente apparsa 2.500 anni fa con la filosofia greca (Raffaele Salina-

ri). C'è chi invece ritiene – tra questi Giorgio Ruffolo¹⁷ – che le capacità di ristrutturazione/trasformazione dei sistemi complessi e aperti all'innovazione tecnologica, come lo è il capitalismo democratico, siano infinite. In questo caso lo scenario più probabile dovrebbe essere quello di un lento decadimento del sistema, un degrado punteggiato da disastri circoscritti con selezione darwiniana dei popoli più forti e degli individui più attrezzati. Un prolungamento senza fine delle sofferenze umane.

Comunque vada, l'obiettivo di una buona politica dovrebbe essere quello di evitare che la crisi travolga anche coloro che non ne portano responsabilità (ammesso che in questa parte del mondo evoluta, sviluppata, vincente esistano davvero degli innocenti). Questa è la sola ragione che ci impedisce di gioire di fronte alle infinite dimostrazioni di fallimento del capitalismo.

Qualunque cosa accada dovrebbe essere giunto per ogni persona dotata di senso morale, e per tutti, il momento della dissociazione. Precondizione per un agire difforme, realmente innovativo ed incisivo.

Per evitare il suicidio di massa o la narcotizzazione degli individui, sarebbe necessario uno scatto

nell'immaginario sociale, collettivo. Si renderebbe necessaria una critica di senso a questa nostra modernità, un confronto a viso aperto sui valori etici e sui comportamenti morali che sono alla base di questa come di ogni società e che sono indispensabili per regolare la convivenza civile. Una idea di società (non un modello predefinito a tavolino da sedicenti avanguardie) aperta, autodeterminata e capace di autogovernarsi. Un mondo di relazioni volontarie, cooperanti, non mercificate. Un nuovo comunitarismo e un nuovo umanesimo che contempli la Terra, che superi il pensiero dualistico mente/corpo, uomo/natura. Una trasfigurazione della attuale condizione antropologica. Un capovolgimento della idea prevalente di civiltà, una radicale rottura di visione. Insomma, per fuoriuscire dall'armatura culturale, psicologica, sociale, politica della modernità contemporanea (crescita distruttiva, omologazione disumanizzante, violenza sistematica) servirebbe un pensiero davvero eretico che riuscisse a concepire l'inconcepibile, ad esprimere l'indicibile e un agire con volontà di non-potenza¹⁸. Una «rivoluzione dolce», come ha scritto Carla Ravaioli¹⁹. Niente di meno che ricomporre la «scissione contro il mondo», il vivente, l'altro da noi, il no-

stro stesso corpo che Salinari individua essere iniziata con il «grande esperimento» del pensiero duale occidentale²⁰.

2. Un deficit di intelligenza collettiva

Assistiamo ad un paradosso evidente: si dispensano premi Nobel e Oscar cinematografici²¹ tra chi giudica ormai insostenibile il modello di sviluppo economico attuale sia in termini sociali (disuguaglianze, urbanizzazione, migrazioni, spese militari, ecc.) che ambientali (perdita di biodiversità, caos climatico, carenza di acque, ecc.), ma le politiche concretamente messe in atto dalle agenzie internazionali e dai governi sono palesemente inadeguate a fermare la decadenza e il degrado. Evidentemente non basta usare argomenti logici razionali per demolire la irragionevolezza (la perdita di senso) dell'attuale modello di sviluppo turbocapitalistico.

Il suicidio, si sa, al pari di altre forme di autoleSIONISMO, è una patologia grave. Quando poi si palesa in un intero gruppo di individui (un branco di balene o una comunità di lemmings) o – come nel caso dell'*homo sapiens* – in una intera specie anima-

le, gli scienziati incontrano non poche difficoltà interpretative. Poiché – come dice Guido Dalla Casa – «nessun modello culturale umano è capace di concepire la propria fine»²². Sappiamo infatti che ogni animale è dotato di istinti naturali tali da portarlo ad attuare le migliori strategie di sopravvivenza: riconosce e rispetta la sazietà, pratica la cooperazione intraspecifica, difende la salubrità del proprio habitat, fugge il pericolo, raggiunge l'equilibrio demografico e così via affinando nel tempo biologico le proprie capacità evolutive. L'essere umano, con tutta evidenza, sembra aver perso da tempo queste capacità di vita armoniosa²³ : ha perso il senso del limite, ha scatenato l'aggressività fino a colpire i propri simili, ha dimenticato la dimensione fisica e naturale del proprio corpo, ha via via smarrito l'obiettivo del vivere bene.

Una perdita di istintività che deve essere riequilibrata da un aumento delle capacità cognitive, da una elaborazione mentale logica e simbolica. Come dice Paul Virilio, «siamo obbligati all'intelligenza»²⁴. In altri termini, l'essere umano deve riuscire a elaborare il senso etico necessario a guidare i propri comportamenti. L'essere umano, infatti, è un «vivente qualificato», come ha detto

Hannah Arendt, da cui derivano opportunità e responsabilità. Ci ammonisce Albert Otto Hirshmann: «In tutta la creazione solo all'uomo è consentito il potere di compiere errori». E, infatti, l'idea che la sorte dell'intero cosmo potesse dipendere dalle mani dell'uomo, invece di far aumentare le precauzioni, ha inebriato gli scienziati e infatuato chi – tramite loro – pensa di poter aumentare il proprio potere sugli uomini. «L'idea che possiamo costruire il mondo come vogliamo che sia e come pensiamo debba essere» – come dice Illich²⁵ – ha portato alla presunzione di onnipotenza, al credere che la vita stessa dipenda da noi, che tutto possa essere manipolabile, preventivabile, utilizzabile. Le infinite forme viventi generate dalla natura, espressione della vitalità della Terra Madre, diventano «cose» in possesso dell'uomo, apparentemente sottoposte al suo dominio come può essere in un laboratorio «uno zigote, uno sperma, un uovo fecondato, un verme... una persona». Continua Illich: «Una società in cui il mistero e la bellezza di vivere con la propria mortalità scompaiono». Pretendendo di «camminare nelle scarpe della natura», gioca ad imitare Dio in un delirio di onnipotenza e di impossibile ricerca della immortalità²⁶, nega i «bisogni che

appartengono alla sfera dell'essere e non dell'avere e che si soddisfano in termini di qualità e non di quantità», come spiega Laura Marchetti²⁷. Come si può constatare tutti i giorni, questa è una società che usa le proprie acquisizioni scientifiche non per imparare a rispettare e assecondare il buon funzionamento della vita – matrice di ogni cosa – ma per ostacolarlo minacciarlo, impoverirlo, aumentando così i rischi per tutti.

In definitiva, proprio perché l'essere umano non è solo corporeità ma è dotato di straordinarie capacità «extra-naturali» («supremazia naturale», diceva Marx), egli non è più in grado di affidare la propria sorte anche come specie alle sole regole evolutive adattive. Egli deve compensare la perdita di automatismi sensoriali istintuali facendo lavorare di più il proprio intelletto, giorno dopo giorno, passo dopo passo, per trovare l'equilibrio dinamico con i cicli vitali, con i ritmi biologici, con la vita degli ecosistemi in cui è inserito e di cui fa parte integrante.

Ha scritto Galimberti a proposito della differenza tra animale e uomo: «L'animale insiste in un mondo per lo più già preordinato, mentre l'uomo esiste perché è fuori da qualsiasi preordinamento e,

per effetto di questa sua ek-sistenza, è costretto a darsi un mondo»²⁸. E Luisella Battaglia: «L'uomo è certo *situato*: ha corpo, o meglio, è corpo, vive in un ambiente che lo influenza, ma non è riducibile alle situazioni in cui si trova imbrigliato. (...) Da qui la sua attitudine a costruire un universo di valori – i regni della cultura, della morale, del diritto – che vanno oltre la dimensione della vita biologica e si fondano su un atto di libertà. È qui che si colloca l'irriducibile momento umanistico dell'etica: solo all'uomo spetta il compito di assumersi la cura del mondo vivente, in nome di ideali e di valori che si collocano al di là del bios»²⁹.

Non c'è altro modo per l'uomo moderno di recuperare una conveniente relazione con se stesso, il suo prossimo, la natura, il cosmo se non tramite l'intelligenza, della testa e del cuore: deve raggiungere l'autocontrollo, deve elaborare principi precauzionali, deve astenersi dall'usare indiscriminatamente la sua forza esosomatica, non deve perdere mai il contesto di senso della propria esistenza. Nelle concezioni ecologiste non vi è quindi alcun anti-umanesimo, nessun «odio per gli uomini», come qualcuno malevolmente denuncia³⁰. Noi dobbiamo odiare il peccato, non il peccatore. Per que-

sto pensiamo che ogni uomo e ogni donna dovrebbero combattere con tutte le loro forze il capitalismo, poiché è l'ordine sociale che nega senso storico alla natura.

Se non proprio in questi termini, ma nella loro essenza, tutto ciò, da trent'anni almeno, è stato scritto anche in dichiarazioni solenni, protocolli internazionali, manuali che spiegano con precisione come la società umana dovrebbe agire per fronteggiare l'emergere dei problemi che lei stessa ha creato. Già nel 1972, con la nascita dell'Unep, l'agenzia dell'Onu per l'ambiente, alla Conferenza internazionale di Stoccolma, veniva dichiarato: «Difendere e migliorare l'ambiente per le generazioni presenti e future è diventato un fine imperativo per l'umanità». Nel primo principio c'era scritto: «L'uomo (...) soggiace ad una solenne responsabilità di proteggere l'ambiente sia per le generazioni presenti sia per le generazioni future». Nel secondo principio si legge: «Le riserve naturali della terra, inclusa l'aria, l'acqua, il suolo, la fauna, la flora, debbono essere salvaguardate per il beneficio delle generazioni presenti e future attraverso una attenta pianificazione e amministrazione». Dieci anni dopo – con il rapporto Brundtland del 1983, comparve la formula

magica dello «sviluppo sostenibile». Concetto comunque esplicitato nel documento *Nostro comune futuro* dell'Onu del 1987: «Sviluppo sostenibile è un processo nel quale l'uso delle risorse, la dimensione degli investimenti, la traiettoria del progresso tecnologico e i cambiamenti istituzionali concorrono tutti assieme ad accrescere la possibilità di rispondere ai bisogni della umanità non solo oggi ma anche in futuro».

Alla base di tali dichiarazione di principio vi sono due dimensioni importanti e innovative. Quella spaziale, globale, che riguarda l'intera umanità. E quella temporale che include il futuro nella sfera della responsabilità dell'agire umano. Ciò significa che si è fatta strada una consapevolezza del fatto che le ricadute positive delle opere umane (dello sviluppo) devono riguardare le popolazioni presenti e future dell'intero pianeta. Quindi, le risorse naturali che supportano tale sviluppo appartengono a tutta l'umanità, sono beni comuni necessari alla riproduzione biologica, non sono né alienabili né privatizzabili a beneficio di una sola parte. Non solo è immorale «lasciare debiti» ai nostri discendenti, ma, in una logica di miglioramento dell'ambiente esistente, le generazioni presenti do-

vrebbero donare a quelle entranti, senza poter pretendere corrispettivi, condizioni di esistenza facilitate. L'etica della responsabilità significa riconoscimento e accettazione dei limiti di sfruttamento degli ecosistemi e si concretizza nella cura, manutenzione amorevole, amministrazione fiduciaria del patrimonio naturale. Insomma la messa in pratica del principio etico che è alla base di qualsiasi religione e di qualsiasi rapporto umano positivo: «Fa agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te stesso». Senza calcolo di tornaconto, senza chiedere reciprocità. Nella logica del dono e della soddisfazione personale. Se ciò non avviene non dipende da nullo altro se non da noi stessi.

3. Inerzie e condizionamenti

Se la catastrofe, l'autodistruzione dell'umanità, si avvicina fatalmente senza che nulla vi si opponga, non autoassolviamoci dando la colpa alle ingannevoli assicurazioni dispensate a piene mani da prezzolati negazionisti (il grande partito dei liberal-conservatori) e nemmeno diamo la responsabilità ai minimizzatori annidati nelle file dei moderati, (dell'altro grande partito dei social-liberisti) quelli che la verità sta sempre nel mezzo, che il capitalismo non è un lupo ma una pecora da tosare, che la politica riduce i danni, che ieri si stava peggio e che la durata media della vita è comunque in aumento. Anche tra i più avveduti osservatori e tra i politici mossi dalle migliori intenzioni prevale la convinzione che «il pessimismo non costruisce futuro»³¹ e che quindi sia sempre meglio offrire al pubblico qualche motivo di speranza³². Da ultimo, vale la pena segnalare uno scritto contro le «smanie futu-

rologiche e apocalittiche» degli intellettuali di sinistra che sono «spinti da un impellente masochismo» perché «esclusivamente interessati alla fuoriuscita dall'Occidente»³³. Insomma sarebbe educato non sputare sul piatto in cui si mangia e non dimenticare Anthony Giddens che ci ricorda quanto siano in espansione la democrazia (paesi con parlamenti eletti) nel mondo e il suo simbolo: «Quello di un'antenna parabolica per la Tv satellitare». Le bugie a fin di bene vengono solitamente assolve in confessionale, ma hanno il difetto di lasciare nell'ignoranza e nell'impotenza proprio coloro che si vorrebbero aiutare.

La verità è che nessuno vuole guardare in faccia la realtà, leggere i rapporti internazionali, ascoltare le disperate richieste di aiuto che vengono dalle moltitudini sterminate dei «dannati della terra» addensati ai bordi delle nuove megalopoli, annusare la puzza dell'aria, tastare la terra inacidita e l'acqua avvelenata... semplicemente perché ognuno di noi è paralizzato dalla paura. Terrorizzati non dal terrorismo di Bin Laden, ma da quello che simboleggia: un nemico invisibile, nascosto dietro l'angolo di ogni strada, pronto a minacciare i nostri averi, a prenderci la «roba», a farci regredire nella scala

sempre più ristretta dei possessori di ricchezza.

Preferiamo girare la testa da un'altra parte, perché ci vergogniamo di noi stessi. Ci siamo giocati il futuro e ora lo temiamo. Abbiamo sacrificato il futuro al presente (William GJames). Siamo morti che camminano. Il 23 settembre di quest'anno, secondo i calcoli del Global Footprint Network³⁴, è caduto l'*Earth Overshoot Day*, l'ultimo giorno dell'anno biologico della terra 2008, vale a dire che l'umanità (per la precisione: un terzo di essa) ha consumato tutte le risorse che la biosfera è capace di rigenerare in un anno solare e sono state immesse nell'atmosfera quantità di carbonio e altri gas superiori alla sua capacità di riassorbimento. Stiamo impegnando la capacità biologica di 1,4 pianeti³⁵. Stiamo attingendo da riserve naturali non rinnovabili e accumulando rifiuti non metabolizzabili. L'impronta ecologica ci fornisce un dato sintetico suggestivo, ma potremmo usare altri indicatori molto puntuali e analitici. Ad esempio il consumo di suolo libero. In Italia, secondo i dati pubblicati dal Sole 24 ore³⁶, dal 1990 al 2005 il suolo agricolo coltivato è diminuito in Emilia Romagna del 22 per cento, in Calabria del 26 per cento, in Liguria del 45,5 per cento. La causa principale (anche se non l'unica) è la urba-

nizzazione diffusa, spontanea, lo *sprawl* urbano³⁷, è una metastasi che ricopre il suolo, lo soffoca e lo avvelena.

In cuor suo ognuno di noi lo capisce: così non si può andare avanti, ma siamo impediti nel cambiare direzione. Come in un film di Buñuel; prigionieri del nostro immaginario, chiusi in una gabbia di forze invisibili fatta di consuetudini, idee ricevute e accettate come dogmi, credenze. Ci guardiamo l'un con l'altro sempre più preoccupati, insoddisfatti, rancorosi. Servono prove? Facciamoci caso: ancora trenta o quaranta anni fa per la strada e nei luoghi di lavoro si sentiva cantare. L'edile, il garzone, la massaia, l'artigiano... Un po' si tratta di «figure sociali» scomparse, un po' ne hanno perso la voglia.

L'egemonia culturale del capitalismo è alimentata dai successi tecnologici (il nucleare, l'informatica, le biotecnologie, le nanotecnologie, ecc. ecc.) e politici (la sconfitta e la distruzione di ogni diversa forma esistente di relazioni sociali e di modelli statuali). In fin dei conti, l'impressione generale è che le popolazioni incluse nel ristretto girone dove funziona il mercato (una minoranza che può variare da 800 milioni ad un massimo di un miliardo di persone) siano felici di starci e quelle escluse (gli altri cin-

que miliardi) stiano facendo di tutto per entrarci. Scriveva Illich: «È inevitabile che questa (la società di consumo) comporti due tipi di schiavi. Gli intossicati e quelli che vorrebbero esserlo, ovvero gli iniziati e i neofiti»³⁸. Molto probabilmente è così perché non è data loro alcuna alternativa; fuori dalla cerchia dello sviluppo c'è solo deprivazione e miseria. A conferma vengono indicati i successi dei «paesi emergenti» (ieri le «Tigri orientali», ora la Cina, l'India e il Brasile, presto la Russia, dopodomani la «Cinafrica», come già viene chiamato il continente nero oggetto di colossali investimenti cinesi) che sono lì a testimoniare come la via praticabile sia una sola e ben segnata. I prezzi sociali e ambientali pagati in questa corsa al mercato, gli squilibri generati, le palesi ingiustizie, la perdita di autonomia e di relazioni sociali di intere fasce di popolazione, specie quelle contadine, persino lo stato di guerra permanente necessario a disciplinare l'«ordinato» sviluppo della megamacchina produttiva, sono presentati come inconvenienti necessari, compensabili e rimediabili proprio grazie al surplus di innovazione/adattamento che l'accumulazione capitalistica riesce a reinvestire in continuazione, in un moto permanente di rincorsa e avvimento.

Non è un caso se due tra i principali comparti dell'economia-mondo che non conoscono crisi sono l'industria militare e quella pubblicitaria. Come dire: il bastone e la carota che mettono in marcia l'umanità. Se nel 2005 il Pil mondiale era di 48.000 miliardi di dollari, la quota per le spese militari (non solo gli armamenti) era di 851 miliardi³⁹ e quella per la pubblicità di oltre 500⁴⁰. La società costituita tende a riprodurre se stessa. Più difficoltà incontra e più si incattivisce. Meno consensi trova, più è costretta a introdurre disciplina e dipendenza, costrizione e manipolazione. Più autoritarismo viene esercitato dall'alto, più difficile è riuscire a cambiare le cose dal basso.

4. Impoverimento

I condizionamenti non sono solo mentali, per nostra sfortuna. Per curare la depressione, le paure, le angosce collettive non bastano le cure degli psicoanalisti sociali. Ogni cittadino-lavoratore-consumatore è sottoposto a un ricatto molto concreto: o fai così, lavori di più, aumenti ritmi e produttività, o sei inutile, escluso, un esubero. La globalizzazione dei mercati e la delocalizzazione produttiva hanno messo in concorrenza tra loro i mercati del lavoro, che però rimangono territorializzati dalle leggi e dai muri eretti contro l'emigrazione. Un'enorme massa di contadini espropriati ed espulsi dalle terre in Asia, in Africa, in America latina costituisce un esercito di riserva di forza lavoro usato per sfondare in basso i livelli retributivi e i diritti del lavoro anche in Occidente.

Così, trent'anni fa, Illich descriveva il fenomeno dello «sviluppo» del Terzo mondo: «È vero che i

poveri hanno un po' più di soldi, ma con quel loro poco denaro possono fare di meno (...). La povertà si modernizza: la sua soglia monetaria si eleva perché nuovi prodotti industriali si presentano come beni di prima necessità, restano tuttavia inaccessibili ai più (...). Nel Terzo mondo, grazie alla rivoluzione verde, il contadino povero è espulso dalla sua terra. Come salariato agricolo guadagna di più, ma i suoi bambini non mangiano più come una volta»⁴¹. Fino a quando ci sarà una ragazza cinese sfruttabile, state certi che lì si localizzerà una impresa capitalista. Li chiamano «vantaggi competitivi». Come accadde nella prima rivoluzione industriale, lo sfruttamento più brutale ricade sulle donne.

Per non sprofondare nei gironi degli impoveriti, per non cadere nella indigenza bisogna mantenere alto il posto conquistato nella gerarchia della divisione del lavoro : quello sporco e di massa nei paesi poveri, quello cognitivo, di concetto, finanziario, capace di creare «plusvalore evoluto», con buoni margini di profitto, nei paesi ricchi. Lungo la filiera della produzione di valore si instaura così una rincorsa permanente tra capitale e lavoro dove il lavoro rimane subordinato alle ragioni del capitale e in-

castrato senza via di uscita nella logica produttiva incrementale. Le conseguenze sono devastanti in termini di distruzione dei legami sociali. Le badanti accudiscono i nostri vecchi, ma chi si prende cura dei figli delle badanti?⁴²

L'imperativo economico (la produttività, la competizione, il rischio, la crescita) è stato introiettato dagli individui, è diventato l'unico modo di pensare e di pensarsi. L'uomo contemporaneo vede la propria crescita personale sotto forma di accumulazione privata di beni. Il benessere è iscritto nella crescita; il progresso della condizione umana nello sviluppo delle capacità produttive. Così siamo stati indotti a concepire le cose. Ci comportiamo come genitori apprensivi con il proprio neonato dopo ogni poppata; ogni giorno alla chiusura delle Borse pesiamo lo stato di salute della società utilizzando come unità di misura il Prodotto interno lordo, gli indici azionari, i bilanci aziendali. «Quanto è cresciuta l'economia?». Questa da due secoli è la finalità ultima di ogni azione di governo, la ragione di ogni forma di cooperazione sociale, l'obbligo morale di ogni sforzo individuale. Aumentare le produzioni, accumulare ricchezze, allargare i consumi. Il motto è: «Arricchitevi». O, almeno, tentate. La teo-

ria posta a giustificazione è: la ricchezza produce ricchezza. Per sgocciolamento, per «*trickle down effect*». La spinta è l'emulazione.

Fin dall'inizio delle scienze economiche il «lusso», il «consumo ostentato» è stato considerato una molla essenziale per lo sviluppo e la ricchezza delle nazioni. Da cui deriva un evidente paradosso: «Una società viziosa, che non combatte i lussi, li alimenta, produce ricchezza e benessere. Le virtù invece portano rovina economica», come ricorda Luigi Bruni⁴³. Le disuguaglianze inducono «competizione posizionale» e quindi sono considerate dalla teoria economica classica indispensabili al funzionamento dell'economia. I risultati sono quelli che conosciamo: i redditi (stipendi, rendite, bonus, benefit...) più alti crescono sempre più in fretta della massa dei redditi della popolazione che sta alla base della piramide sociale⁴⁴. Lo splendido libro di Hervé Kempf documenta le perversioni del sistema. Ricordo solo – ancora una volta – che il 20 per cento più ricco del mondo riceve il 74 per cento del reddito mondiale, mentre il 20 per cento più povero riceve il 2 per cento. Le 500 maggiori *corporations* transnazionali controllano il 52 per cento del Pil mondiale. Come ha scritto Jean Ziegler⁴⁵, il mondo

si è «rifeudalizzato»; una «casta di cosmocrati dotati di poteri illimitati» domina l'economia e determina le politiche nell'intero pianeta.

Scrivendo ancora Illich: «Il ricco sostiene che sfruttando il povero lo arricchisce perché in ultima analisi egli crea abbondanza per tutti e le élites dei paesi poveri difendono questa favola. Il ricco si arricchisce e spoglierà più di un povero»⁴⁶. È la teoria della marea che entra nel porto: «A rising tide will lift all boats». La crescita del Pil mette d'accordo tutte e due le fazioni dello sviluppo, liberiste e keynesiane; fautori del libero mercato e dell'intervento pubblico. «La crescita economica sarebbe in condizione di fornire al mondo sempre qualche cosa di nuovo e di utile, per giunta in quantità maggiore», peccato – scrivono Sachs e Santarius – che non tengano conto della «perdita ecologica» conseguente alla «moltiplicazione della crescita»⁴⁷. Ha scritto Loretta Napoleoni, senza andare per il sottile: «Il moderno capitalismo e il suo opposto, il marxismo, hanno un identico cuore: lo sfruttamento ad infinitum delle risorse, per produrre una crescita economica altrettanto infinita. Ma da Smith a Marx, da Keynes a Friedman, tutti analizzano un mondo che non esiste, un pianeta che possiede risorse illimita-

te. (...) Bisogna aiutare il mondo a riprendersi dalle tragiche conseguenze dello sfruttamento irrazionale che distrugge più ricchezza di quanta ne produca»⁴⁸.

La guerra per le risorse e la crisi ecologica è la conseguenza della cosiddetta «sindrome della torta» descritta da Majid Rahnema: «Se vogliamo che tutti abbiano una fetta di torta, questa deve essere più grande. In quest'ottica è quindi necessario massimizzare la produzione (...). Ci si dimentica che – a mano a mano che questa torta diventa più grande – essa viene prodotta a danno di milioni di piccole torte che la gente produceva per se stessa e delle torte prodotte localmente con i mezzi (economie di sussistenza) e che queste persone, a causa della produzione della maxitorta sono private dei loro mezzi per cucinare la loro piccola torta»⁴⁹.

Guglielmo Ragazzino su il manifesto⁵⁰ ha contato quante volte Berlusconi ha pronunciato la parola «crescita» nel suo discorso di insediamento del nuovo governo: diciannove. Non ho contato, due anni prima, quante volte Prodi ha pronunciato la stessa parola, ma sicuramente non è stato a meno. Noam Chomsky⁵¹ ha scritto: «Gli Stati Uniti, in effetti, sono un sistema a partito unico, il partito del

business, con due frazioni, repubblicani e democratici». E nelle altri parti del mondo?

5. Liberismo scandaloso

La crisi finanziaria globale scoppiata nel 2008 dimostra che non sono solo i cittadini degli Stati Uniti d'America ad aver vissuto al di sopra delle proprie disponibilità, anche gli europei (chi più e chi molto meno) hanno comprato a credito, hanno dissipato risorse naturali, impoverito popolazioni lontane, ipotecato il futuro dei loro figli e nipoti. Non è la prima volta che ciò accade. Altre generazioni sono state defraudate del loro futuro, mandate in guerra, penalizzate dall'insipienza e dall'egoismo dei propri padri. La fede in un progresso lineare in continua positiva evoluzione, «l'idea che il futuro sarà sempre meglio del presente»⁵², è una mera costruzione mentale, un'ideologia della storia scritta dai vincitori di turno che non ha riscontri empirici. In realtà vi sono alti e bassi, avanzate e regressioni. E noi abbiamo iniziato una di queste discese.

Per tentare di farvi fronte, politici, sindacalisti,

sociologi del lavoro invocano la necessità di una maggiore coesione tra le parti sociali e giungono a invocare una «complicità»⁵³ tra imprenditori e forza lavoro. Un concetto morale con un significato negativo ora viene rivendicato in nome della necessità di mettere assieme interessi diversi in una stessa lotta competitiva infraspecifica e tra territori. Si auspica di andare oltre la concertazione, oltre ogni «contratto sociale» tra sistema delle imprese e forza lavoro, per realizzare una corresponsabilizzazione organica, coinvolgente la vita stessa del lavoratore/consumatore. Gli strumenti che vengono usati sono molti, tra cui la compartecipazione agli utili d'impresa, la finanziarizzazione delle pensioni, l'aggancio della parte variabile del salario alla produttività, l'allargamento dell'accesso al credito (mutui, credito al consumo, carte di credito, ecc.). La quota dei redditi delle famiglie derivante dal lavoro dipendente è in continua diminuzione, mentre aumenta quella delle rendite, non solo per i redditi alti⁵⁴. Un «capitalismo popolare», patrimoniale e dei piccoli azionisti che ha portato alcuni economisti (Riccardo Bellofiore) a parlare di «sussunzione del lavoro nella finanza». Peccato che tale coinvolgimento non comprenda mai le decisioni strategi-

che sul cosa, come e a favore di chi rivolgere lo sforzo produttivo sociale e delle singole imprese. Queste opzioni non fanno più capo alla volontà della proprietà, sempre più anonima e impersonale, e nemmeno del management, sempre più professionalizzato, mercenario e indifferente nei riguardi dell'utilità sociale del proprio e dell'altrui lavoro. Ma ai «meccanismi di mercato». Alla logica di sistema, agli automatismi finanziari. L'imperativo è la redditività. Si lavora per fare gli utili più alti nel tempo più breve possibile. Ciò pretende il mercato del credito. In ultima istanza è assolutamente indifferente il come, il cosa, il dove produrre e a quale consumatore rivolgersi, ciò che conta è quale volano finanziario riesce a far circolare la più grande quantità di moneta. La produzione materiale è un'appendice casuale, strumentale. Puro supporto fisico per realizzare transazioni finanziarie.

Il crack delle banche e i successivi giganteschi salvataggi messi in atto dalle banche centrali e dagli stati sono lì a dimostrare alcune semplici verità.

Primo, i soldi si trovano (e quanti!) quando servono a garantire gli interessi agli investitori, le rendite ai possessori di capitali, i profitti ai capitalisti, con la stessa facilità con cui vengono negati ad altri

«attori» sociali, quali i lavoratori, o per altre finalità, ad esempio la conservazione dell'ambiente, la fame nel mondo, l'istruzione, ecc. Da questo punto di vista ha ragione Ratzinger nel dire: «i soldi sono niente»⁵⁵ (anche se dimostra poca coerenza, ad esempio, nella gestione delle proprie risorse affidate allo Ior). Il denaro è una convenzione sociale, non un dono divino e nemmeno una legge della natura. Il suo valore dipende da chi lo possiede e dall'uso che ne fa.

Secondo, i denari che i governi hanno regalato ai possessori di titoli spazzatura vengono prelevati dalle riserve degli stati, cioè dai soldi accumulati e accumulabili con le entrate fiscali dei contribuenti, anche di quelli che non hanno mai giocato in borsa o che pagano regolarmente le rate del mutuo. Oppure, ma l'effetto è lo stesso, si dà ordine alle zecche di stampare cartamoneta. È la dimostrazione che gli stati (liberali) non sono affatto neutri, indipendenti e regolatori terzi, ma subalterni e al servizio del mercato. Senza questo intervento attivo e sonante il mercato sarebbe stato da tempo dichiarato in *default*.

Terzo, le «bolle finanziarie» gonfie di prodotti finanziari «innovativi» (che ieri contenevano i titoli

della *new economy*, poi i *futures* sul petrolio e le *commodity* di grano e mais, ora i derivati immobiliari, domani – c'è chi lo giura – quelli legati al nuovo mercato delle emissioni di gas serra e alla *green economy*) null'altro sono se non «catene di Sant'Antonio», «piramidi albanesi»⁵⁶ dove l'ultimo giocatore entrante paga la quota al primo. I «derivati» (come i Credit Default Swap e le «cartolarizzazioni» che tanta fortuna hanno avuto anche presso le nostre amministrazioni comunali e sanitarie) non sono altro che strumenti finanziari che permettono di trasferire a terzi il rischio di credito relativo ad una transazione tra due parti. Il volume di questa cascata di titoli di carta è passato in sette anni da duemila a 45.000 miliardi di dollari, pari al Pil dell'intero pianeta⁵⁷. Fino a quando la catena non si rompe e allora si palesa l'insolvenza generale. Per questa ragione il «mercato finanziario» è perennemente alla disperata ricerca di *cash*. Vuole impadronirsi di tutto ciò che è tariffabile, contribuibile: dalle pensioni alle *utilities*, dalle autostrade agli ospedali, dai cimiteri agli inceneritori, dalle carceri ai parcheggi. È una idrovora insaziabile, drena risparmio per canalizzarlo verso i detentori di capitale che hanno preteso interessi annuali sem-

pre più alti: 15, 20, 25 per cento. Utili che nessuna attività produttiva potrebbe mai permettersi. Plusvalenze finanziarie più alte di qualsiasi saggio di profitto, tanto che ormai l'economia reale, variamente indebitata, dipende dal credito. Produzione e finanza, profitto e rendita si sono intrecciati e integrati. Quando gli interessi (il «profitto sui risparmi», insegnavano a Ragioneria, per dare un plausibile motivo alle rendite finanziarie) sono più alti del profitto sulla produzione, per quale ragione il denaro dovrebbe affluire alle imprese produttive? Qualcuno vede in questo il suicidio del capitalismo industriale. A meno che (vedi il punto successivo) non vi sia chi lavora gratis per noi. Comunque, sarebbe tempo di dichiarare immorale qualsiasi guadagno legato solo al prestito di denaro. In questo campo faremmo bene a farci contaminare dai precetti dell'Islam⁵⁸.

Quarto, prosciugato tutto il denaro che c'era in casa (con la conseguenza di comprimere anche i consumi elementari e di far entrare l'economia in una fase di deflazione), l'unica possibilità di salvezza per il sistema di mercato sarebbe quello di continuare a parassitare la crescita della Cina e degli altri «paesi emergenti» dell'Asia, dove il combinato

disposto tra capitalismo (selvaggio) e statalismo (autoritario) consentono ancora di spremere i lavoratori e di creare plusvalori enormi e avanzi nella bilancia commerciale. «L'Asia lavora in subappalto per l'occidente», nota Will Hutton⁵⁹. «Due terzi delle esportazioni cinesi, per esempio, sono fatte da società straniere che assemblano semilavorati importati e poi li spediscono in Europa e negli Stati Uniti (...). L'Asia è un contenitore che esporta e risparmia. Prendiamo la Cina: consuma una percentuale del suo prodotto interno lordo inferiore a quello che risparmia, e consuma meno dell'Italia».

In forza di questo avanzo nella bilancia commerciale i forzieri delle banche cinesi si sono potuti riempire di titoli di stato e di dollari americani. Un bell'affare! L'alleanza tra economie occidentali e Cina (la «Chimerica», crasi tra China e America) è basata su uno scambio iniquo, perciò economicamente precario e politicamente pericoloso, destinato ad acuire le tensioni geopolitiche. Comunque, sarà difficile che la Cina voglia continuare a fare da paracadute al declino della finanza anglosassone, ad assorbire i suoi «crediti tossici» inesigibili e a fungere da banca prestatrice di «ultima istanza». La Cina è piena di dollari americani (una riserva di

2.000 miliardi), di titoli di stato emessi dal tesoro degli Stati Uniti (922 miliardi) e continua a prestare dollari alla Federal Reserve per le operazioni di salvataggio degli istituti di credito (600 miliardi, e oltre). La Cina è legata a doppio filo all'economia americana: se salta, i suoi crediti varranno un pugno di cenere e, soprattutto, l'«opificio del mondo» non saprà più a chi andare a vendere i propri prodotti. Ecco perché la crisi in corso è strutturale, sta già cambiando la geopolitica del capitale e se ne potrà uscire solo con cambiamenti di sistema.

In conclusione, «bruciare» 3.900 miliardi di dollari (questa è la stima della somma degli interventi pubblici messi in atto dagli stati per nazionalizzare carta straccia) per pagare i trucchi del capitalismo finanziario è un crimine contro l'umanità. Le agenzie dell'Onu, al tempo dei solenni impegni del Millennium Day, avevano calcolato che sarebbero bastati una ventina di miliardi di dollari all'anno per dimezzare la fame, la sete e le malattie epidemiche dalla faccia della terra. Jean Zigler lo chiama «genocidio silenzioso»: cinquemila persone al giorno muoiono di stenti nel mondo; 856 sono i milioni di persone sotto-alimentate. In Africa in 20 anni (dal 1982 al 2002) gli affamati sono passati da 91 milioni

a 200 milioni⁶⁰.

C'è una relazione tra giustizia e pace, tra diritto alla vita e sicurezza – così spesso invocata e mai davvero perseguita.

6. Alla ricerca di vie di fuga

La «megamacchina termo-industriale» non è sostenibile. Per ragioni sia finanziarie, sia ecologiche, sia sociali. Questa verità comincia a essere percepita. Il modello di sviluppo industriale di massa comporta rischi socialmente inaccettabili⁶¹. Comincia a scricchiolare la fiducia nel progresso come leva del benessere e della sicurezza. Anzi, c'è chi si rende conto che i maggiori rischi, i disagi, le ansie derivano proprio dal dilagare di attività umane arroganti e controproducenti. Il sogno americano della nuova frontiera («fate come noi, imitateci e diventerete ricchi, liberi e belli») non funziona più. Siamo alla fine delle illusioni: «I have a waking up». Non ci piacciono più a noi stessi, cala la nostra autostima, figuriamoci come dobbiamo apparire agli altri, ai popoli che ci guardano da lontano.

Pochi pensatori nel corso del secolo scorso hanno capito dove saremmo arrivati e hanno provato ad

andare contro la corrente di pensiero dominante. Penso ai vari filoni di pensiero anticolonialisti, anti-capitalisti, antiutilitaristi. Penso a Gandhi, Kropotkin, Polanyi, Illich, Aldo Capitini, Georgescu-Rögen, Bateson, Murray Bookchin, André Gorz, Claudio Napoleoni, Danilo Dolci, Alex Langer e, per giungere a noi, Vandana Shiva, Latouche, Petrella, Marco Revelli, Amoroso, Zanutelli. Alcuni sono stati tacciati di «comunismo», altri di conservatorismo, oscurantismo, collusi con le destre autoritarie... comunque nemici del progresso. Folli, accusati di preconcetto furore ideologico, di nostalgie fondamentaliste premoderne. Tutto ciò, mentre i comunisti che si autodefinivano tali sono stati sconfitti, trascinati (in Urss come in Occidente) nella competizione sul terreno dello sviluppo, della ricerca della «società dell'abbondanza». Poiché nessuno meglio del «market system» è in grado di produrre e consumare di più, di lavorare e sprecare, di costruire e distruggere quantità sempre più grandi di energia, materie prime, vite umane. Dal canto loro, i pochi conservatori illuminati sono stati messi a tacere includendoli nelle file delle oligarchie dominanti; chi, se non la società borghese, individualistica e competitiva, è capace di creare immensi privilegi per le

proprie élites?

Scontiamo una sconfitta epocale della sinistra politica che mette in discussione la plausibilità di se stessa⁶². Una sconfitta non tattica, non elettorale, non politica e nemmeno «solo» sociale. Siamo nel mezzo di una crisi culturale, teorica, di «egemonia», cioè di consenso. Ciò che manca è la capacità di proporre un sistema di valori condiviso. Poiché ogni società è una «società morale». Senza una accettabile cornice che tenga assieme interessi diversi non si dà alcun patto sociale. Esattamente ciò che avviene oggi: una dissoluzione dei corpi sociali popolari che si ricompongono in un simbolico metapolitico consumistico, una profonda mutazione antropologica.

Ciò che manca a sinistra è una visione del mondo e una narrazione delle cose che renda conveniente e desiderabile una «alternativa di società», cioè modi di vita e di relazioni sociali e per i quali valga la pena impegnare le proprie energie individuali. Per far ciò non basta la critica, per quanto serrata e motivata, all'esistente. Così come non si può semplicemente attendere sulla riva del fiume che arrivi la catastrofe nella speranza che produca automaticamente effetti disvelatori, pedagogici nella consape-

volezza e nella coscienza delle persone. Al contrario, sappiamo che «fame, povertà e analfabetismo generano impotenza» (Hannah Arendt). Peggio, sono i terreni di coltura delle destre reazionarie. Servono alternative credibili e praticabili. Servirebbe una teoria della trasformazione incarnata nel reale, praticata in prima persona da attori sociali veri. Servirebbe l'apertura di un conflitto dentro e oltre la nostra modernità. In uno splendido articolo di interlocuzione critica con le posizioni del Mauss (*Mouvement Antiutilitariste en Sciences Sociales*) Giorgio Ruffolo afferma che l'«economia sociale» si colloca nel pieno di «un'utopia concreta», poiché «un radicale riorientamento della specie umana dall'attuale corso letteralmente insensata o verso una condizione di equilibrio, dalla competizione alla cooperazione, non richiede soltanto una riforma dell'economia, ma una rivoluzione culturale, o addirittura antropologica. Uno sviluppo della coscienza, anziché una crescita della potenza. Dell'essere, rispetto all'avere. La fine del paradigma economico; e cioè dell'autonomizzazione dell'economia e il suo rientro nell'ambito di una società che abbia acquistato la consapevolezza dei limiti naturali e dei bisogni di solidarietà sociale»⁶³. Ancora

più recentemente Ruffolo ha scritto: «Ciò richiede però un radicale mutamento di paradigma: culturale e morale prima che economico: il passaggio da un'economia di crescita a una economia di equilibrio, di *stato stazionario*»⁶⁴. Sulla stessa lunghezza d'onda Loretta Napoleoni: «Per salvare il mondo ci vuole una rivoluzione teorica (...) il problema non è contingente, è di sistema (...) c'è bisogno di un gesto radicale: inventare una teoria nuova (...) bisogna aiutare il mondo a riprendersi dalle tragiche conseguenze dello sfruttamento irrazionale che distrugge più ricchezza di quanta ne produca»⁶⁵.

Da dove partire per questa opera enorme? Forse ci può venire in aiuto Castoriadis. Egli ha scritto più o meno così: ogni essere umano, singolarmente preso, possiede in radice, nella sua psiche, una originale, irriducibile capacità di immaginazione, un germe di autonomia, libero da ogni conformità. Questa capacità di immaginazione si manifesta sempre come sogno o come deviazione psichica, come trasgressione o come contestazione. Se questa capacità di immaginazione trova il modo di relazionarsi collettivamente e si dota di un progetto sociale argomentato, diventa una potenza creativa, un «immaginario sociale istituyente», una forza che

mette in discussione «i modi sociali esistenti del fare e del rappresentare»⁶⁶. L'idea che ogni individuo porti dentro di sé una aspirazione al vero e una capacità di distinguere cosa sia bene fare e cosa non lo sia, è presente anche in Gandhi e nel pensiero cristiano: «Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio», scrive Paolo di Tarso ai romani⁶⁷. Lo scontro tra «società istituyente», innovativa e gli «istituti sociali esistenti», i poteri costituiti, è fisiologico. Nonostante le apparenze, le trasformazioni storiche sono incessanti e si scontrano inevitabilmente con le strategie di autoconservazione messe in atto dalle istituzioni esistenti. Ogni organizzazione ha la sua oligarchia. Tanto più facile sarà la trasformazione non cruenta, senza guerre civili e senza violenze, della società quanto più democratico sarà il regime politico che la regge. Tanta più partecipazione degli individui e delle comunità vi sarà al processo politico-decisionale, tanto più le istituzioni saranno permeabili e disponibili alla loro auto-trasformazione, di diritto e di fatto.

Ecco perché è possibile affermare che la crisi attuale, prima di essere ambientale, prima di essere

economica e sociale, è una crisi di funzionamento della democrazia. È il blocco di ogni canale di collegamento tra i poteri costituiti, sempre più extra-parlamentari e a-democratici, e le domande sociali, di cittadinanza, di diritti, ma anche di senso, che è alla base del pericoloso impazzimento della nostra modernità.

7. Altri consumi, altre fruizioni

C'è chi vorrebbe evadere, da solo o in piccoli gruppi. Ma come, per andare dove? Ogni individuo è legato a doppio filo agli ingranaggi del sistema. Dissociarsi, sottrarsi, disertare è, se non impossibile, quantomeno faticoso. Prigionieri di condizionamenti culturali (la colonizzazione dell'immaginario non permette di concepire utopie di società diverse) e, soprattutto, le alternative appaiono difficilmente praticabili. Quelle insurrezionali e rivoluzionarie nelle tradizioni dei movimenti operai e di liberazione nazionali sono archeologia politica, quando non sono esempi tragici di rovesciamento dei fini. Quelle nonviolente incentrate sulla modificazione degli stili di vita vengono sempre sbeffeggiate e declassate a scelte private, monastiche, comunitariste⁶⁸. Gli attivisti dei «nuovi stili di vita» vengono dipinti come evangelizzatori ecofanatici le cui azioni sarebbero compiute non per l'ansia di «salvare il pianeta,

ma – come scrive Andrei O'Hagan⁶⁹ – «per liberare quella parte di noi che è schiava dei beni terreni e delle funzioni corporee». Insomma per salvarci la coscienza da sensi di colpa dovuti al male che sappiamo di fare sprecando in un mondo di affamati, devastando ecosistemi sensibili, non prendendoci la responsabilità delle conseguenze dei nostri comportamenti. Del resto in giro non si vedono santi eremiti, pochi volontari impegnati in opere compassionevoli, sparuti gruppi di sperimentatori di stili di vita sostenibili⁷⁰.

Eppure ci sono molti esempi positivi che dimostrano che altri modi di vivere sarebbero possibili⁷¹. La domanda che dobbiamo porre è questa: se una persona riesce (pur con non poche difficoltà) a vivere senza procurare del male a nessuno, perché non potrebbe farlo l'umanità intera? L'elenco delle azioni possibili cresce continuamente sotto la spinta di creatività spontanee e sincere. Provo ad elencarle alla rinfusa, così come mi vengono in mente: tetti fotovoltaici e pale eoliche, meglio se in autocostruzione, yogurtiere fai da te, caraffe con l'acqua del sindaco, lampadine a basso consumo, riduttori di flusso, acquisti *unbrand* e boicottaggi dei prodotti Ogm, delle multinazionali che usano lavoro minori-

le e schiavo, dei prodotti reclamizzati da pubblicità ingannevole, partecipazione alla Giornata del non acquisto (Buy Nothing Christmas, a novembre), gruppi di acquisto (www.retegas.org) e botteghe ecosolidali, banche del tempo, baratto (www.zero-relativo.it), botteghe del mondo, mercati contadini (www.farmermarket.it), pranzi e spese a «chilometro zero», orti di città, condomini sostenibili, villaggi in cohousing, comunità, ospitalità gratuita ai viaggiatori (www.servas.it e www.couchsurfing.com), reti di produttori biologici, distretti di economie solidali (www.retecosol.org)⁷², cure con rimedi omeopatici e medicine alternative, gruppi di finanza mutualistica e di microcredito, bio-bank, monete complementari locali, obiettori fiscali alle spese militari, vegetariani, gruppi di *guerrilla gardening* (costruttori di giardini nelle aree di risulta), gruppi *voedselbanken* (raccoglitori di cibi scaduti), palestre popolari, *car pooling*, *car* e *bike sharing*, *critical mass* e piste ciclabili, monete complementari (www.myspace.com/progettotoc)⁷³, boicottaggi delle banche armate, radio e tv di strada, programmi *open source*, *welfare* di comunità e di prossimità, *transition town...*⁷⁴

Si tratta, come è del tutto evidente, di esperienze

molto diverse; da quelle totalmente autogestite dei «Mercati senza mercanti» organizzate da terra/Terra⁷⁵, a quelle degli Orti sociali ormai previsti negli strumenti urbanistici di molti comuni, dal baratto via internet al *last minute market* che recupera gli scarti alimentari dei supermercati⁷⁶.

Le potenzialità di espansione di tali pratiche sono enormi, sia in termini quantitativi, vere e proprie «quote di mercato» che possono essere sottratte ai vettori tradizionali, sia soprattutto in termini evocativi di modelli di organizzazione sociale diversi. Giornali come Il Sole 24 ore cominciano a dedicare pagine intere ai *Farmers markets*⁷⁷ o ai Gas⁷⁸. Organizzazioni del peso della Coldiretti pensano ormai che l'unico futuro economico possibile per i piccoli produttori, in un mondo rurale in via di estinzione, sia quello legato al ciclo corto e alla tracciabilità della filiera. Slow Food, da anni, guida la pista alla riconversione qualitativa delle produzioni agricole locali. Incontrando successi incondizionati, anche se non mi pare che la battaglia dei prezzi sia ancora stata sferrata.

Potenzialità ancora più ampie si possono avere quando avviene la integrazione con altri settori del movimento cooperativo e mutualistico che si occu-

pano della cura delle persone, oltre che dell'ambiente. Alcune di queste esperienze cominciano ad essere assunte dalle organizzazioni sindacali e politiche⁷⁹ in chiave di difesa attiva contro il caro vita.

Anche non poche amministrazioni comunali si sono rese disponibili a favorire la diffusione di «stili di vita» improntati alla sobrietà a iniziare dall'uso della bicicletta e mezzi di trasporto collettivi, dalla raccolta differenziata domestica dei rifiuti porta a porta, e molto altro ancora⁸⁰. Un esempio di integrazione di successo è stato il tavolo romano con trentanove organizzazioni dell'altra economia, all'insegna della «reciprocità, pariteticità, cooperazione, solidarietà, trasparenza, inclusione, partecipazione», che hanno dato vita ad una Carta dei principi e a una vera e propria Città dell'altra economia al Testaccio.

Un altro salto di qualità avviene quando la riflessività di ciascun individuo sui propri consumi e stili di vita si sposa con quella della intera comunità sul proprio territorio, sulla propria città, sulla propria regione. Un esempio straordinario è quello del Comitato «Addio pizzo» di Palermo che sostiene i commercianti che si impegnano a non pagare tangenti alla mafia⁸¹.

L'incontro tra economia locale solidale e cittadinanza attiva può dar vita a sistemi evoluti di governo del territorio, come nelle esperienze del Parco naturale dell'Aspromonte sotto la presidenza di Tonino Perna, con la nascita di una moneta locale complementare e un sistema partecipato di sorveglianza antincendio. Ma è l'esperienza No-Tav di Val di Susa che ci indica quanta strada sia possibile fare seguendo l'idea della «sovranità» locale⁸².

L'elenco delle esperienze positive potrebbe essere molto lungo, per fortuna c'è chi ne fa ottimi resoconti e dettagliate segnalazioni⁸³. Qui interessa segnalare, con Jean-Luis Laville⁸⁴, che prima del mercato e dello stato, esiste una «socialità primaria, vale a dire gli scambi che possiamo fare sul piano della reciprocità e del dono, che fanno la vera qualità della nostra vita».

Non è facile ipotizzare che questo tipo di rapporti possano rappresentare già oggi una risposta alla «crescita negativa», alla recessione economica, agli effetti distruttivi del declino del modello economico iperconsumistico. Difficile pensare di riuscire a cambiare le regole economiche del mondo partendo dai Gas e dalle banche del tempo, dalle piste ciclabili e dalla generazione diffusa di energia. La spro-

porzione delle forze in campo è evidente. C'è chi pensa che il popolo lillipuziano riesca ad imprigionare il gigante solo nelle favole. Altri – ed io con questi – pensano invece che un milione di punture di spillo possano far sgonfiare un pallone troppo gonfio. È vero, comunque, che per avere la forza di impensierire le *corporations* nei mercati transnazionali, la generosità e la disponibilità degli individui sono necessarie ma non sufficienti. Il cambiamento deve riuscire a investire la struttura di base della società capitalistica, il lavoro e l'impresa⁸⁵, deve generare istituzioni appropriate, normative adatte, risorse dedicate. O, quantomeno, neutralizzare e liberarsi da tutto ciò che impedisce il cambiamento. Ancora una volta ci sarebbe bisogno di politica, di un'altra politica.

8. Altri lavori

Alla base della nostra società c'è una contraddizione insanabile tra l'idea del lavoro come attività creativa (*faber*), generatrice di cooperazione e di relazioni sociali, e il lavoro necessitato, imposto, subalterno, faticoso (*work, trabajo* che deriva direttamente da tortura). Ciò è dovuto al dominio del capitale sull'altro (uomo, donna, natura, vita) che si genera principalmente nel rapporto di produzione⁸⁶. La relazione lavorativa si riverbera su quella sociale. È a partire dal rapporto di lavoro, così com'è concretamente determinato, strutturato, giurisdizionato nel diritto commerciale, che si determina l'ordine, il funzionamento e l'organizzazione sociale più generale. È nella «fabbrica», nella azienda capitalistica (più o meno concentrata, diffusa, informatizzata, terziarizzata, reticolata...), lungo la catena di produzione del plusvalore, che si generano le prime forme di potere e di gerarchia sociali che poi

si riverberano in ogni ganglio della società sommandosi e sovrapponendosi ad altre: quelle di genere (patriarcali), quelle di luogo (coloniali), quelle generazionali, quelle etniche (razzismo), quelle di specie (antropocentrismo) e, a ben cercare, molte altre ancora. Assurdo stabilire gerarchie di importanza tra di esse. Tutte si tengono strette e si compenetrano e concorrono a formare quel *mix* di contenuti oppressivi che caratterizzano la società oggi. Lo scioglimento dell'una non comporta alcuna meccanica conseguenza sulle altre. Un processo di liberazione deve proporsi di riuscire a scioglierle tutte.

Tra queste quella che imprigiona il lavoro, il fare concreto, utile, cosciente, autonomo nel rapporto di produzione eteronomo, comandato dalle ragioni della crescita dei profitti e dell'accumulazione del capitale. Il capitalismo si fonda infatti su una determinata relazione tra capitale e lavoro e (nella filiera lunga, globalizzata della divisione internazionale del lavoro) tra centro e periferia, perpetua e accentua le discriminazioni e le disuguaglianze di genere. È qui che avviene quello «scambio» tra vita (quella del lavoratore e quella delle quote di natura incorporate come «fattori» di produzione) e cose, macchine e merci. È qui che il capitale riesce a com-

piere il miracolo metafisico della dissociazione della «materia» (corpi umani e risorse naturali) dalla sua essenza vivente in sé e per sé, intera e completa, materiale e intellettuale, costituita *as a whole*, ad un tempo e nel suo insieme, di «anima e corpo». Avviene così che le persone e le materie vengono ridotte alla loro forma servile, merci prive di significato, estraniare e impossessate da altri e reificate, cosificate. Il capitalismo è riuscito ad avere mano libera nell'uso del lavoro e della natura e ad usarli come combustibile del processo di produzione operando attraverso una triplice rottura e separazione: dell'individuo dal proprio lavoro (e quindi dal piacere dell'autorealizzazione) a causa della cessione ad altri del proprio tempo e del proprio «saper fare»; del rapporto sociale di cooperazione del lavoratore con gli altri individui a causa della perdita di condivisione dell'utilità sociale del frutto del proprio lavoro inteso come dono, come contributo alla cura dei bisogni degli altri; infine, del rapporto tra individui e natura a causa della loro mercificazione (forza lavoro e materie prime).

Il capitalismo è «un movimento di separazione», ha scritto John Holloway: «Il denaro diventa una cosa, invece di essere solo una relazione tra diffe-

renti creatori. Lo stato diventa una cosa, invece di essere un modo di organizzare le nostre faccende comuni. Il sesso diventa una cosa invece di essere semplicemente la molteplicità dei modi diversi con cui la gente si tocca e si mette in relazione. La natura diventa una cosa che usiamo a nostro beneficio invece di essere una interrelazione complessa delle diverse forme di vita che condividono questo pianeta. Il tempo diventa una cosa, il tempo orologio, un tempo che ci dice che domani sarà uguale a oggi...»⁸⁷.

Ha scritto Hirschman: «La società industriale ha teso a svuotare il lavoro dai suoi elementi affettivi ed espressivi e a renderlo una relazione puramente strumentale: si lavora per ‘produrre’ un reddito: il lavoro è così concepito unicamente come costo che si sostiene per avere un beneficio totalmente separato»⁸⁸. L’economia, posseduta dal demone della crescita, si nutre di rapporti sociali e distrugge vita. Scriveva Claudio Napoleoni: «Il dominio del mercato come meccanismo impersonale ‘comporta’ la fine dell’autonomia dell’uomo e della sua soggettività (...) ne fanno l’elemento di una macchina»⁸⁹. Illich si era espresso quasi con le stesse parole: «La ‘grande organizzazione’, la megamacchina delle

istituzioni dominanti, ha avviato un implacabile processo di asservimento del produttore e di intossicazione del consumatore»⁹⁰.

Per fortuna sembra che sia impossibile imbrigliare totalmente la mente di un essere umano e ridurlo ad un automa. L'umanità di ogni individuo è irriducibile e per questa ragione (non solo e tanto per questioni di valutazione economica del prezzo della forza lavoro) la contraddizione che si genera tra capitale e lavoro risulta inconciliabile. Anche se ciò non esclude che i detentori del capitale e dei mezzi di produzione non riescano a mediare il conflitto attraverso forme di compensazione economica o altre forme di cointeressenza che garantiscano la indispensabile collaborazione del lavoratore al buon andamento dell'azienda. Alla base di ogni conflitto vi è quindi la contraddizione tra lavoro mercificato, astratto e individuo dotato di una sua inalienabile autonomia, dignità, eticità. Ha scritto Enrique Dusel: «Il problema è la contraddizione che si è aperta tra il capitale, guidato dalla razionalità del profitto e teso all'aumento del tasso di profitto, e la vita»⁹¹.

A proposito del lavoro nell'economia concepita da Gandhi, Roberto Burlando ha scritto: «Quando produce risultati positivi non solo per se stessi, il la-

voro costituisce un dono di sé agli altri attraverso il proprio impegno, fatica, sacrificio. Il dono però ha valore in quanto scelta deliberata e personale e dunque il suo valore è maggiore se esso è autodiretto e se impegna le proprie migliori abilità nel servizio degli altri»⁹². Sul «modello del dono» e i suoi risvolti nel pensiero e nel movimento antiutilitaristico, Alfredo Salsano ha scritto che si tratta del rifiuto della «riduzione della realtà storica e sociale nei termini di quella vera e propria 'assiomatica dell'interesse' che, dal nucleo centrale della economia politica, si è generalizzata esplicitamente o implicitamente a tutte le scienze sociali»⁹³.

Il processo di trasformazione della società, il passaggio ad un sistema sociale ed economico più umano, passa quindi attraverso la conquista di maggiori margini e spazi di libertà, di autonomia, di autodeterminazione nel lavoro. Precisa John Holloway : «La lotta non è quella del lavoro contro il capitale, ma quella del fare (o del vivere) contro il lavoro, e pertanto contro il capitale»⁹⁴.

La sottrazione di lavoro al dominio del capitale può avvenire in molti modi. Intanto facendoselo pagare di più e cedendone di meno – liberando, cioè, tempo di vita. Soprattutto riuscendo a nego-

ziare col comando dell'impresa e ad avere voce in capitolo sulle decisioni importanti che riguardano la produzione: sicurezza, e non solo dentro i luoghi di lavoro, clausole sociali, distribuzione dei benefici, ecc.. Così facendo si mette in discussione il cuore dell'economia di mercato – notoriamente indifferente a chi siano i beneficiari finali dello sforzo produttivo – e si introducono criteri di preferenza non solo individuali (poste in capo al singolo consumatore), ma determinati da considerazioni sociali ed etiche. Si introducono differenze di valutazioni che il mercato non ha la sensibilità di cogliere: produrre un chilo di grano per un affamato è diverso che produrre una confezione di stoviglie usa e getta, anche se costi e prezzi possono essere identici. Per chi detiene il capitale – affermano gli economisti – è indifferente se il cliente richiede «formaggio o desert»; i mercati fanno in modo che l'offerta si adegui prontamente. Sono le condizioni di vita reali delle persone che invece fanno fatica ad adeguarsi alle logiche del mercato.

9. La «farmaceutica della felicità»⁹⁵

La ragione dell'egemonia culturale capitalistica è molto semplice: la soddisfazione dei nostri bisogni e dei nostri desideri (*wants and needs*), avviene attraverso il possesso o l'uso di beni e servizi procurabili sul mercato. Considerato che i bisogni che percepiamo sono teoricamente illimitati, viviamo permanentemente tesi al raggiungimento dell'obiettivo dell'ottenimento di una quantità di denaro sempre maggiore necessario a comprare ciò che desideriamo. Nulla meglio di una frase di chi è giustamente ritenuto il fondatore del pensiero capitalistico, Thomas Hobbes nel *Leviatano*, potrebbe descrivere la situazione: «La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso il seguente»⁹⁶. Il consumo diventa il «fondamento dell'identità sociale degli individui»⁹⁷.

Nella teoria economica classica, di stampo utilita-

ristico, tuttora dominante, così come nell'immaginario contemporaneo tuttora prevalente, vi è una corrispondenza diretta tra «ricchezza» e «felicità», tra abbondanza e benessere, tra prosperità economica e tenore di vita delle persone e delle popolazioni. Gli economisti illuministi del Settecento pensavano all'economia come ad «una scienza della felicità pubblica». Nella Dichiarazione di indipendenza della Virginia (1776), Thomas Jefferson introduce tra i diritti inalienabili di «tutti gli uomini»: «La vita, la libertà e il perseguimento della felicità».

È ben vero che la felicità⁹⁸ appartiene alla sfera degli «stati dell'anima», dei beni soggettivi, interiori, sentimentali, volubili e relativi, e che l'economia («scienza triste» per definizione, incapace di considerare tutto ciò che non è misurabile con la calcolatrice) si dovrebbe limitare ad occuparsi dei beni materiali, oggettivamente rilevabili e quantificabili, ma è altrettanto vero (almeno nel senso comune e nell'esperienza quotidiana della vita) che il disporre di denaro (e quindi poter accedere al mercato delle merci) rappresenta una delle principali condizioni per raggiungere la felicità individuale e collettiva. Ricordate Woody Allen? «Il denaro non fa la felicità, figuriamoci la miseria!».

Si tratta di considerazioni assolutamente banali. In altri termini, se vogliamo vivere dobbiamo essere solvibili sul mercato. Chi non ce la fa è un fallito. E se ne deve vergognare. Nulla ci è dato gratuitamente o dovuto per spontanea solidarietà. Le necessità di un individuo possono essere ordinate secondo scale di priorità: la salute, l'accesso al cibo, la disponibilità di un alloggio, la sicurezza, l'autostima, gli affetti, l'amore... Alcune soglie di bisogni «primari» (*basic needs*, secondo la distinzione praticata da Keynes⁹⁹) costituiscono le condizioni minime della sopravvivenza dell'individuo e della riproduzione della specie. Superate le quali i bisogni si fanno «relativi», «nel senso che esistono solo in quanto la soddisfazione di essi ci fa sentire superiori ai nostri simili», ci dice sempre Keynes. Oggi li definiremmo bisogni indotti e beni di status (*positional goods*). E qui il discorso si fa più complicato. Come dice Pietro Barcellona: «I bisogni sono sempre socialmente determinati», Marc Augé conferma: «Ogni società trasmette agli individui un modello di felicità»¹⁰⁰.

Per Illich nel cittadino-consumatore-cliente avviene una «imputazione di bisogni e desideri». Ovvero, c'è una «natura sociale» della felicità, ogni in-

dividuo viene mosso non solo da necessità, ma da aspirazioni che desume dall'ambiente sociale che gli è intorno e dal cui raggiungimento dipende il suo senso particolare, storicamente e culturalmente determinato, di appagamento, di benessere materiale e spirituale. Scrive Luigi Bruno: «Nelle anonime società contemporanee i beni di consumo restano quasi gli unici mezzi per dire chi siamo e per collocarci socialmente (...) I beni sono i simboli. Noi, una volta soddisfatti i bisogni di primissima necessità, non consumiamo perché ci interessano i beni in sé, ma perché essi ci rimandano a qualcosa d'altro. Sotto il loro involucro normalmente si nascondono persone, rapporti umani»¹⁰¹.

In una società orientata e finalizzata al consumo, il possesso di denaro (o l'accesso al credito) condiziona pesantemente la serenità, la socialità, l'agio complessivo della vita di ogni individuo. Nella misura in cui il meccanismo di mercato pervade ogni ambito delle attività umane e trasforma in prodotti/merci beni che prima erano regolati da logiche diverse di creazione e fruizione non mercantile, nell'ambito di azioni lavorative libere e di prestazioni gratuite e reciproche, è evidente che il peso del denaro assume centralità crescente, fino a di-

ventare totalizzante. Nasce così l'idea che si possa raggiungere il benessere, la serenità, il successo, il piacere, la soddisfazione, la felicità nell'appagamento del montante dei desideri/bisogni che un individuo riesce ad immaginare. L'«*homo felix*» viene a coincidere con l'«*homo consumericus*». È l'apoteosi dell'economia classica liberista di mercato che presuppone che ogni individuo agendo razionalmente (egoisticamente) per massimizzare il proprio tornaconto personale fa aumentare ricchezza e benessere dell'intera collettività. Trionfa l'equazione: maggiore produttività = maggiori redditi = maggiori consumi. L'interesse economico di ogni individuo in termini di accumulazione di denaro e di beni coincide con il bene generale della società. Tutti ricchi e tutti felici.

Peccato che il convoglio dell'umanità durante il viaggio della vita si sgrani e gli ultimi si disperdano. È una competizione darwiniana, «naturale», cioè inevitabile, al massimo mitigabile dalla compassione dei vincitori, dal samaritanesimo degli affermati. La società del rischio¹⁰² e della competizione è un crudele gioco ad eliminazione. Non è un caso che il modello di vita che passa per la maggiore nei programmi di svago sia il gioco d'azzardo.

10. Psicopatologia del consumo compulsivo

Nella società della crescita i consumi sono finalizzati ad aumentare la domanda delle merci. Conseguentemente all'aumento del lavoro necessario e delle materie prime impiegate nella produzione. La libertà del consumatore si esercita nel campo delle preferenze di acquisto. La libertà del produttore si riduce a rifornire il mercato. I cerchi concentrici dei mercati sono auto-accrescitivi, chiusi e stringenti, tendenti a occupare ogni spazio. Nella società di crescita non è data reversibilità, non è consentito di impegnare altrimenti quote parti dei beni disponibili se non come risorse per incrementare i mercati. Nemmeno quelle eccedenti o avanzanti, nemmeno quelle che eventualmente sopravanzano la domanda, tantomeno il surplus. Nulla deve essere «sprecato». Tutto deve essere utilizzato e reso produttivo. Ogni goccia di energia, ogni atomo di materia, ogni respiro in ogni momento del giorno e della

notte deve essere messo a valore, deve creare «valore aggiunto». Tremenda espressione che è entrata nel lessico comune. Siamo giunti a misurare il rendimento di uno studente con «crediti» e «debiti».

Il postulato antropologico che sta sotto a questo modo di ragionare è molto semplice: ogni individuo è considerato un «essere desiderante» che spende la sua esistenza alla ricerca dello «stare sempre meglio».

In molti hanno notato che «le teorie economiche dominanti hanno preso come riferimento una personalità umana basata sull'avidità e sull'invidia»¹⁰³. Il «tipo umano» assunto ad ideale dal liberismo è colui che bada più di ogni cosa al proprio tornaconto personale ed è mosso da un illimitato desiderio di «volere sempre di più» per sé. L'«homo oeconomicus» non vuole nient'altro che massimizzare l'utile economico. Il dogma liberista dice che la somma degli interessi individuali, nel gioco del libero mercato, conduce ad una crescita di utilità per tutti gli individui della società. L'azienda capitalistica, anonima e impersonale, diviene lo strumento che meglio d'ogni altro ottiene lo scopo prefisso: incrementare lo sfruttamento dei fattori produttivi.

Peccato che questa trasposizione meccanica dal-

l'individuo alla nazione e al mondo non produca i risultati auspicati. Le evidenze empiriche dimostrano che gli squilibri aumentano (anche in presenza di politiche correttive) tra persone, tra gruppi sociali e tra luoghi geografici. Concentrazioni di capitale ed esclusioni si susseguono. Da qui la perdita del senso dei limiti. Non solo, l'utilitarismo e l'antagonismo conducono alla rivalità e alla «competitività guerriera»¹⁰⁴. Ma dove sta scritto che la «natura umana» sia più competitiva che fiduciaria, più antagonista che cooperativa, più individualista che sociale? Chi l'ha detto che nell'essere umano debba prevalere la razionalità economica sulla «razionalità sensibile» e la ragione utilitaristica sulla «ragione cordiale», l'etica della conquista sull'«etica della cura, sul rispetto dell'altro, l'obbligo a non invadere il suo spazio e di non dominarlo»¹⁰⁵? Se è vero, come sembra, che l'essere umano è capace di essere angelo e/o demone, aperto al bene come al male, di per sé né buono né cattivo¹⁰⁶, perché allora l'economia politica del capitalismo preferisce incentivare il suo lato peggiore? Oltre il livello utilitaristico c'è un livello etico, valoriale. Il possesso di beni e l'accesso a servizi dovrebbero essere solo dei mezzi attraverso cui immaginare di realizzare il nostro scopo esi-

stenziale, il fine ultimo di stato di benessere, eudaimonia.

Ma nella società dominata dall'imperativo della crescita, la produzione e il possesso di merci sono una rincorsa senza fine. Ogni conquista si rivela subito effimera, immediatamente obsoleta. All'opposto di re Mida, la maledizione che colpisce il consumatore è quella di trasformare in rifiuto ogni merce che riesce a possedere. Il tempo che ci mette una merce a percorrere il percorso tra lo scaffale del negozio e il bidone delle immondizie è sempre minore. L'obsolescenza programmata è l'arma principale del capitalismo per aumentare la circolazione del denaro.

Alberto Moravia ha scritto uno splendido dialogo sul consumo¹⁰⁷:

«A) Dico che il consumatore è un budello. Cioè un individuo simile a quegli organismi semplicissimi che hanno soltanto la bocca, l'intestino e l'ano. (...) Produttore e consumatore stanno a rappresentare l'uno l'estremità anteriore, l'altro l'estremità posteriore del già citato lombrico (...) Diciamo pure che il fine della civiltà moderna è il consumo cioè lo sterco.

B) Lo sterco?

A) Lo sterco. Cioè l'espulsione dal corpo di tutto ciò che rimane dopo la digestione. La civiltà del consumo è stercoraria. La quantità dello sterco emesso dal consumatore è in effetti la prova migliore che il consumatore ha consumato».

Alla fine del ciclo di vita delle merci non rimane «niente per sé», solo un cumulo di rifiuti. Per la precisione 600 Kg per persona all'anno in media in Europa, 750 negli Usa. Questo in un mondo dove cominciano a mancare le materie prime.

Il consumatore è quindi in stato ansiogeno. Ha scritto Bauman: «La società dei consumi si fonda sull'insoddisfazione permanente cioè sull'infelicità»¹⁰⁸. Non ci si libera mai dai bisogni. Poiché è il mercato che li rifornisce e in misura sempre superiore alle capacità di spesa del consumatore. Ha scritto Kempf : «La classe dominante che si mantiene al vertice della struttura sociale, stabilisce la scala dei valori, e il suo livello di vita fissa ciò che viene considerato onorevole per tutta la società»¹⁰⁹. La natura competitiva umana è anch'essa un prodotto storico-culturale. Nella rincorsa senza fine della emulazione voluttuaria, il concetto di sazietà sparisce e rimane la condanna all'insoddisfazione, poiché la stragrande maggioranza delle persone

non potrà mai raggiungere redditi paragonabili a quelli delle caste superiori, fino a quella dei mega-ricchi. Mica tutti possono pretendere di avere uno yacht, si può cominciare affittando un pattino.

L'aumento dei redditi e delle capacità tecnologiche invece che liberare energie (tempo, risorse) individuali e collettive verso usi genuinamente autonomi, non predefiniti e prefinalizzati, lega sempre più strettamente i comportamenti degli individui alle esigenze della riproduzione e all'allargamento del mercato. Costringere gli individui dentro un «angusto egoismo» (Benjamin) provoca «l'isolamento di ciascuno nel suo interesse personale», lo desocializza e disumanizza costringendolo ad affrontare un conflitto permanente con i suoi simili, aumenta l'insicurezza, il disagio, lo stress, le ansie, le paure... rende infelici. Il consumo, alla fine, si risolve nel contrario della sua promessa: una attività solitaria, un surrogato alla depressione, una compensazione per le deprivazioni subite.

La costrizione di ogni individuo dentro lo schema produttore/consumatore eterodiretto è causa di perdita di serenità mentale, desolazione psichica e di comportamenti patologici, come lo sono il gioco d'azzardo, l'uso di sostanze stupefacenti, la sessua-

lità abnorme, il consumo compulsivo, abulico. Pratiche di stordimento, tentativi di anestetizzare una angoscia che nasce da un vuoto di senso esistenziale, dalla cancellazione di ogni pensiero e attività non strumentali e istituzionalizzati.

C'è però anche un altro modo di guardare al consumo. Secondo Massimo Ilardi e altri che dicono di ricondursi alla critica antiutilitaristica di Georges Bataille, secondo cui «il potere supremo è la libertà di sprecare»¹¹⁰, nella società dell'iperconsumo il desiderio che spinge ad acquistare merci va oltre ogni necessità e investe incontrollabili passionali estetiche, edonistiche, affettive, ludiche, relazionali, sensoriali, sentimentali... del tutto inconciliabili con le compatibilità del mercato. Il consumatore, quindi, non sarebbe passivo, ma capace di sviluppare una «conflittualità permanente che ha il mercato come nemico»¹¹¹, contro e oltre le sue regole, una lotta per la «riappropriazione delle merci».

11. Crescita paradossale

Accade che a un certo punto della storia (società dell'iperconsumo, ultimo stadio della *affluent society*) salti lo schema deterministico che lega produttività economica e benessere. Un economista e demografo formula questa ipotesi già nel 1973 e viene chiamata: «Paradosso di Richard Easterlin». Come scrive Luca De Biase: «oltre un certo limite non c'è felicità nella crescita economica»¹¹². Ovvero: la crescita economica, nel senso di un aumento della massa di beni materiali a disposizione delle popolazioni, si disaccoppia dalla crescita del benessere nella percezione degli stessi beneficiari, consumatori, utenti. Si genera un effetto «paradossale» (Lipovetsky), che Illich aveva già definito come «controproduttivo». Si può dire semplicemente che il gioco non vale la candela, che gli effetti negativi dello sforzo produttivo (consumo di risorse umane e naturali) compiuto dall'individuo e/o dalla collettivi-

tà, supera i benefici attesi. Se per ottenere ciò che voglio devo sacrificare sonno, salute fisica e mentale, relazioni affettive, dissipare il patrimonio lungamente accumulato... la mia «qualità di vita» diminuisce anziché aumentare.

Queste scoperte (a dire il vero assai banali e intuitive) hanno messo gli economisti tradizionali, macroeconomici, in seria difficoltà. Se questo permanente sforzo produttivo non centra l'obiettivo del maggiore benessere individuale, che senso ha compierlo? Scrive Lipovetsky: «La convinzione moderna secondo cui l'abbondanza è la condizione necessaria e sufficiente per la felicità dell'umanità non è più ovvia. (...) Produciamo e consumiamo di più, ma non per questo siamo più felici»¹¹³.

Tanto sconvolgente è questa scoperta, da divenire materia di studio specifico. Nasce una sottodisciplina delle scienze economiche politiche che si chiama «Economia della felicità». Daniel Kahneman¹¹⁴, psicologo di formazione, ottiene con i suoi studi su questa tematica un premio Nobel per l'economia nel 2002. Vi è anche una rivista, il «Journal of Happiness Studies», che si interroga sulle relazioni tra crescita economica e condizioni psicologiche (comportamenti emotivi, stati d'animo, percezioni, pre-

ferenze...) degli attori economici e principalmente dell'utente finale, il consumatore. Per fare ciò gli economisti si avvalgono dei metodi di indagine della psicologia (inchieste demoscopiche, interviste, monitoraggi...) per tentare di caratterizzare, misurare e contabilizzare le interrelazioni tra tenore di vita e felicità.

Come disse Illich: «Fatti complessi vengono trasformati in quanta astratti accumulabili, equiparabili e interscambiabili»¹¹⁵. Nascono e proliferano indicatori econometrici del benessere più evoluti del mero Pil (fino all'Indice di felicità nazionale: Gnh). Nicolas Sarkozy ha chiamato alla sua corte economisti del calibro di Amartya Sen e Joseph Stiglitz per elaborare proposte di modifica della contabilità nazionale. Sui giornali vengono pubblicate classifiche e comparazioni tra nazioni, aree geografiche, gruppi sociali... da cui si ricava, ad esempio, che le donne filippine sono le più felici, mentre in Europa i più felici sono i danesi; in Veneto i veronesi; nel mondo gli abitanti delle isole Vanuatu, nel Mar dei Coralli, arcipelago tra Papua e le Figi.

In nome dell'«economia della felicità» si compiono esercizi temerari, come quello dell'Università di Warwick (Usa) sul calcolo delle compensazioni: 100

mila dollari per la mancanza di un buon matrimonio; 245 mila per la vedovanza; 60 mila per la perdita di un lavoro... In definitiva gli economisti della felicità (così come fanno gli economisti dell'ambiente naturale quando tentano di calcolare il prezzo dei servizi che la natura fornisce gratuitamente) si sforzano di dare un valore monetario corrispondente ai diversi fattori di benessere e felicità, in modo da poter «apprezzare» maggiormente alcuni aspetti che il mercato da solo (nel gioco tra domanda e offerta) non riesce a stimare. L'economia tenta di fare i conti con l'edonismo, il piacere, la gioia, il gioco, l'evasione, l'amore... la felicità pubblica e privata. E lo fa dentro i suoi canoni: tentando di mercificare anche i beni relazionali.

L'economia di mercato di stampo liberista ha una logica intrinseca: la crescita, la creazione di profitto, l'accumulazione. Essa è servita a produrre e consumare un numero di beni/merci sempre più grande (seguendo la massima: «il più è sempre meglio»).

12. Avere vs. Essere

Abbiamo visto che i riscontri empirici non confermano la teoria dell'equivalenza redditi-consumi-felicità. A causa di due errori. Uno deriva dall'interno del meccanismo stesso di funzionamento del modello, l'altro dalla valutazione dei connotati fondamentali della natura dell'essere umano. Il primo errore degli economisti – che abbiamo già analizzato nei paragrafi precedenti – è stato quello di non rendersi conto che la corsa all'avere genera un desiderio incontenibile, uno stato di insoddisfazione permanente, una ricorsa senza fine, una *libido consumandi*, «una esigenza compulsava, una dipendenza»¹¹⁶. Ha scritto John Mac Murtry: «L'istinto di massimizzazione del proprio tornaconto personale è da considerarsi psicopatico»¹¹⁷. Avere di più in una società desertificata di relazioni sociali e qualità ambientali è un gioco a somma negativa.

L'altro errore è più di fondo. Insegnava Eric

Fromm¹¹⁸: si è felici, non si *ha* la felicità. Contrariamente alle credenze più in voga, non tutto può essere ridotto a merce di scambio, monetizzato, comprato, accumulato, consumato. I bisogni, abbiamo visto, sono determinati da meccanismi sociali e psicologici complessi, ma non tutti sono soddisfatti dalla sola disponibilità economica, dalla individuale capacità di spesa. Non è affatto vero che tutto sia comprabile: quale agenzia ti assicura una amicizia? Dov'è il negozio che vende affetti? Quale agenzia interinale somministra lavori piacevoli? Quale immobiliare vende paesaggi e profumi dei propri ricordi? Quale fast food cucina sapori? In quale sito internet trovi vero conforto?

L'essere umano ha infiniti interessi e tenderebbe a passare il suo tempo cercando nel mondo significati e verità. Alcune condizioni dell'esistenza umana (come lo sono: sentirsi in pace con se stessi e con il prossimo, intrattenere buone relazioni umane, condividere la fiducia nel futuro, sentirsi utili, avere autostima, ecc.) e che sono poste lungo la linea terra-cuore-cielo, hanno bisogno di condizioni mentali, d'ordine psicofisico, particolari¹¹⁹. Vogliamo una controprova altrimenti inspiegabile dalle leggi del mercato? Anche i poveri sanno essere felici!

Il quesito che si pone è quindi questo: se le merci non sono più percepite come utili al benessere e alla felicità delle persone, ha ancora un senso sociale l'economia di mercato? Ha senso continuare a far crescere produzioni e consumi per chi ha le «dispen-
se piene»¹²⁰, nell'epoca, cioè, in cui la strumentazione tecnico-scientifica a disposizione dell'economia è teoricamente in grado di soddisfare ogni bisogno primario di ogni individuo esistente sulla faccia della Terra? Non sarebbe più logico e sensato porre l'accento su altri obiettivi, quali l'equa distribuzione delle risorse e la sostenibilità ecologica del sistema produttivo?

Per questi nuovi obiettivi di civiltà servirebbe mettere in gioco un'idea di felicità diversa da quella che si è affermata nell'immaginario collettivo consumistico prevalente. Su un'idea di «soddisfazioni nella vita» che discendano da stili e comportamenti meno egoistici, competitivi, e avidi ed invece più comunitari, relazionali, cooperativi, gratuiti, spontanei, genuini, conviviali... È possibile allora pensare di poter rovesciare la promessa (disattesa) liberale iscritta nella Costituzione di Jefferson in un diritto da conquistare. Ripulire l'idea di felicità dal fardello consumistico che l'ha avvolta e soffocata. La

felicità è dentro di sé e con l'altro da sé. La si raggiunge solo uscendo dalle logiche mercatiste. La felicità si realizza sicuramente nella sfera di ciascun individuo, ma richiede considerazioni sociali di benessere incompatibili con la logica della valorizzazione del capitale. Conquistare spazi di felicità è la sfida. La vera libertà di un individuo non è quella che si esprime nelle preferenze di acquisto, ma nel riuscire a sottrarre risorse e tempo ai meccanismi del mercato e a «tenerle per sé», a esclusivo vantaggio della realizzazione della propria personalità, cioè a dare un senso profondo alla fatica di vivere. Amare, leggere, dipingere, andare in barca a vela, cantare... Così come lavorare ricavando piacere per sé e donando utilità per gli altri, occuparsi della cura dei propri simili e della manutenzione del proprio habitat.

Ina Praetorius, fondatrice in Svizzera di un gruppo di riflessione sull'economia a partire dalla competenza femminile, ha detto in una conferenza: «Comunque esistono, e sono sempre esistiti, molti uomini e donne che avevano capito che questa bipartizione (su basi sessiste che è il nocciolo del capitalismo) era una fantasia senza futuro. Loro si riconoscono dal fatto che non si fanno dettare il loro

stile di vita dalle riviste di moda. Per esempio, a loro piace cucinare e stare seduti nel parco (...) spesso non hanno assicurazioni sulla vita e non hanno fatto carriera e non sanno molto dell'andamento della borsa, la loro agenda non è fitta di appuntamenti e forse non hanno visto tutti i continenti del globo. Talvolta scrivono una poesia mentre puliscono il bagno (...) Sono a favore di un reddito di base per tutti perché sono convinti che la maggior parte delle persone vuole impegnarsi in cose sensate anche senza obbligo, o forse proprio perché non esiste un obbligo, per esempio ascoltare i loro figli o piantare delle verdure. Le cose che non nuociono a nessuno sono la loro occupazione preferita»¹²¹.

13. Decrescita & nonviolenza

Decrescita e nonviolenza sono due concetti e due pratiche intrecciate, complementari come lo sono l'acido nitrico e la glicerina per la dinamite! Decrescita e nonviolenza vanno concepiti come pilastri di uno stesso organismo sociale. La decrescita è l'economia della nonviolenza e la nonviolenza attiva è il metodo con cui agire le nuove forme economiche improntate alla decrescita. Decrescita e nonviolenza si possono tradurre con economia locale, solidale, partecipata, autocentrata e autosostenibile¹²². La lotta nonviolenta non è usabile se non per affermare l'autogoverno delle comunità, così come, all'inverso, l'autodeterminazione degli oppressi non è realizzabile se non attraverso lotte nonviolente.

Esattamente come il termine nonviolenza non ha solo un significato negativo/passivo – assenza di violenza – (Gandhi traduceva in inglese il termine *ahimsa* con *love* o *carity*), così la decrescita è qualco-

sa di molto diverso della semplice negazione della crescita (la a-crescita, con la «a» privativa, come per significare una neutrale indifferenza al fenomeno della crescita). Decrescita non intende banalmente evocare un sistema economico estraneo all'accumulazione dei profitti e della moltiplicazione industriale delle merci, ma può essere definita come «l'espressione pratica e il comportamento concreto di una visione positiva e creativa della vita»¹²³. Essa ambisce a rifondare un'idea di economia come cura della cosa comune, al servizio di una società in cui i bisogni e i desideri delle persone possano essere meglio soddisfatti tramite sistemi di produzione e di scambio diversamente connotati da un punto di vista qualitativo. La decrescita, quindi, ci costringe a riconcettualizzare l'idea di benessere (così come quella di economia, non identificandola con quella di crescita), ed è attigua a quella di economia solidale, relazionale, dei beni comuni e dell'eco e del bio-regionalismo.

La radicalità del pensiero della decrescita non investe solo le scienze economiche, ma attacca i fondamenti teorici del moderno progetto di sviluppo occidentale: l'andro e l'antropocentrismo, il patriarcato e il maschilismo, il dominio del riduzionismo

scientista, le forme gerarchiche, competitive e colonialiste del potere.

La decrescita non è una questione (solo) di misura («La decrescita della crescita quantitativa del capitale», come dice Dussel¹²⁴), ma di mutamento dei paradigmi mentali, oltre che sociali e politici, con cui affrontare la vita. Nella società capitalistica la quantità fa esattamente la qualità; separarle è impossibile. Il capitalismo è il regno delle quantità. Ciò che non è misurabile con i suoi strumenti non esiste; il più è sempre il meglio : *bigger is better*. Al massimo si possono abbellire le quantità con aggettivazioni varie per far apparire gli *stocks* delle merci immesse nel mercato ecosostenibili, socialmente utili, umanamente apprezzabili, smaltibili biologicamente e persino certificabili eticamente («capitale di reputazione», lo chiamano¹²⁵), ma sempre a patto che vengano prodotte e consumate in misura crescente e che vi siano abbastanza utili da reinvestire per riprodurre e allargare il giro di affari del sistema. Per questo motivo la teoria/pratica della decrescita mira a destrutturare il meccanismo economico fondante della riproduzione capitalistica. Negando la quantità come unico parametro di riferimento dell'economia – e l'economia come unico parame-

tro di riferimento della politica – la decrescita qualifica in modo totalmente diverso l’oggetto fondativo della società, rovescia il senso generale dello sforzo lavorativo individuale e collettivo, evoca modalità di socializzazione, di produzione e di consumo del tutto diverse da quelle che si instaurano nei rapporti mercantili.

Rimanendo nel parallelismo con la nonviolenza, potremmo dire che: così come la pace non può essere concepita semplicemente come assenza di guerra, di violenza fisica direttamente esercitata, la decrescita non è nemmeno solo acquisizione del principio del limite e della sostenibilità ecologica, calcolo della *carrying capacity*, riduzione della impronta ecologica. La decrescita, infatti, nelle intenzioni dei suoi promotori¹²⁶, non è «crescita negativa» e nemmeno solo eliminazione del controproducente e del superfluo. Non è una cura dimagrante, ma un cambio degli stili di vita. Non è un modo di correggere gli «indicatori di sviluppo», depurando il Pil¹²⁷ da quelle voci di spesa (esternalità negative, costi ambientali, danneggiamenti, ecc.) che nessuno vorrebbe in cuor suo sostenere, quali i costi di congestione nei trasporti, la depurazione delle acque e il disinquinamento dei suoli, le cure sanitarie da malattie

ambientali e da incidenti stradali¹²⁸, gli interventi di adattamento ai cambiamenti climatici, l'assistenza alle popolazioni colpite da dissesti idrogeologici, soccorso alle popolazioni colpite da guerra, ecc..

Gli stessi, necessari, percorsi di rientro della pressione antropica dentro parametri di sostenibilità della biosfera si attueranno da sé, spontaneamente, se l'umanità riuscirà a far propria un'etica del vivere in comunanza tra simili e nella salvaguardia dei beni comuni naturali¹²⁹. «Far pace con il pianeta»¹³⁰ è il titolo del libro di Barry Commoner giunto in Italia grazie a Giorgio Nebbia e Virginio Bettini. Già allora l'ambientalismo era consapevole che sarebbe stato necessario trovare una «guida sociale» alla produzione e all'economia per trovare un equilibrio possibile tra ecosfera e tecnosfera.

La decrescita ci chiede oggi di riuscire ad immaginare di vivere più spontaneamente senza dover calcolare il tornaconto del proprio fare. Si tratta di un vero capovolgimento dell'idea che attribuisce la felicità all'avere. La decrescita è la speranza di poter essere felici proprio perché liberati dall'ossessione compulsiva consumistica, dalla bramosia del possesso, dalla vanità egoistica, dalla competizione permanente, dal lavoro necessitato. La decrescita è

una freccia di direzione che diamo alla nostra vita individuale e, allo stesso tempo, un programma costruttivo, una modalità di azione collettiva, politica. Una ricerca che appare ancora più urgente oggi a fronte del palese fallimento delle promesse di benessere universale del liberismo, in presenza degli effetti negativi della globalizzazione neoliberista sia nelle aree dei paesi poveri, sia in quelle dei paesi emergenti, sia in quelle dei paesi maturi e opulenti.

Alcuni autori hanno preferito chiamare questa stessa idea di società con altri termini: sobrietà (Francuccio Gesualdi¹³¹, fondatore del Centro per un altro modello di sviluppo) o semplicità volontaria, attingendo direttamente a Gandhi¹³². Maurizio Pallante preferisce aggettivare la decrescita con la parola felice¹³³. Altri con gioiosa, serena, sostenibile, equa, deliberata, volontaria, democratica...¹³⁴. Rileggendo André Gorz¹³⁵ e Murray Bookchin¹³⁶, decrescita potrebbe essere tradotta con «ecosocialismo» o «società ecologica». Altri termini possono essere usati, l'importante è capire cosa si vuole intendere.

Comunque aggettivato, decrescita è un termine che continua ad essere ostico e osteggiato. Dà fastidio proprio perché rompe modi abitudinari di pen-

sare obbligandoci a guardare le cose da un altro punto di vista. Ma la decrescita non è nemmeno banalizzabile a mera provocazione intellettuale, uno slogan, una «parola bomba» gettata lì per stupire gli interlocutori, una frase pubblicitaria per creare sensi di colpa ai borghesi sovra-peso o per scioccare una sinistra incapace di uscire da una logica svilup-pista e redistributiva. La società della decrescita im-magina un'altra antropologia, parla di comporta-menti, atteggiamenti e di stili di vita, esplicita un concetto, una «utopia concreta» di cambiamento del modello sociale e un «programma politico» per la trasformazione della realtà. Una progressiva mo-dificazione dei valori sociali predominanti. Ha af-fermato Nanni Salio che le economie alternative do-vrebbero riuscire ad allargare l'orizzonte del tipo umano ideale «passando man mano da un sé stret-tamente individuale verso un sé transpersonale, che abbracci via via una quantità di esseri viventi (...) verso una concezione di una famiglia umana allargata nella quale ci sia posto per tutti»¹³⁷. Gandhi infatti pensava a stili di vita generalizzabili, con-divisibili da tutti su scala planetaria: «Vivere sem-plicemente, perché tutti possano semplicemente vi-vere».

14. La via e la meta

«La natura autoaccrescitiva del processo di accumulazione» nel sistema capitalista, come scrive Mauro Bonaiuti¹³⁸, determina il funzionamento della «metamacchina», cioè dell'intero sistema economico globalizzato. I suoi meccanismi di creazione di valore monetario delle merci e di accumulazione del capitale non sono semplici mezzi tecnici, ma il fine stesso dell'intero sforzo produttivo sociale. I mezzi di produzione non sono strumenti posti al servizio del lavoro, ma esattamente il contrario: è il lavoro che è sottomesso al servizio degli apparati tecnologici, organizzativi, sociali che il capitale si è creato. Come avviene per i desideri dell'individuo-consumatore, incanalati dentro i dispositivi consumistici. Gli stessi sistemi di misura del funzionamento del sistema (il Pil, principalmente, e gli altri indici di produttività del lavoro e della finanza) non sono affatto strumenti neutri, ma orientati

ad uno scopo esclusivo¹³⁹.

Per lungo tempo, nella tradizione politica di sinistra del movimento operaio, si è pensato che bastasse cambiare il comando della «metamacchina», i dispositivi e i voleri del potere, per riorientare a nuove, positive finalità l'economia, la tecnologia, le istituzioni sociali e – alla fine – le stesse caratteristiche antropologiche dell'uomo e della donna¹⁴⁰. L'idea era quella di poter usare l'immensa potenza produttiva messa in moto dal capitalismo per scopi diversi da quelli per cui è stata creata. Tecnologia e istituzioni statali sono state credute neutre e pensate al servizio di una volontà ordinatrice diversa e di livello di comando superiore, politico e istituzionale. Basterebbe, cioè, mettere l'economia sotto controllo/comando politico/statale per indirizzarla in termini socialmente utili. Peccato che nè l'economia di mercato, nè gli stati nazionali siano strumenti che si lasciano utilizzare per qualsiasi fine.

Come si sa, si è trattato di un errore fatale, tanto nei suoi esiti rivoluzionari, quanto in quelli socialdemocratici. La presa con mezzi cruenti o elettorali del «palazzo d'inverno» o della «stanza dei bottoni» ha fagocitato le migliori intenzioni. Il governo del potere pubblico è il luogo dove le élites al

potere mettono in azione i dispositivi di controllo e comando di matrice statale sulle classi subalterne. Scriveva Gramsci: «Stato è tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio, non solo ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governati» (*Quaderno 15*). Lo stato è una forma di dominazione. La statolatria è la forma in cui si manifesta la dipendenza al dominio. Lo stato, quindi, non va usato, ma neutralizzato il più possibile. Disarticolato, disperso¹⁴¹, dissolto¹⁴². Potremmo continuare usando molti altri verbi come: disconoscere, decostruire, cedere, decentrare, abbassare, distribuire... affinché possano affermarsi forme di soggettività dirette di autogoverno, di democrazia nei territori e nella vita lavorativa. Insomma, sviluppare «l'arte di non essere governati» da chicchessia¹⁴³.

Con parole efficaci, in un discorso tenuto la scorsa estate, il subcomandante Marcos ha spiegato l'«effetto stomaco del potere: o ti digerisce o ti trasforma in merda». E ha aggiunto: «Non cerchiamo la presa del potere, pensiamo che le cose si costruiscono dal basso (...) Perché il potere non ti fa entrare gratis. Il potere è un club esclusivo e bisogna avere determinati requisiti per accedervi (...)

Chiunque cerchi giustizia, libertà, democrazia, rispetto per le differenze, non ha la possibilità di accedervi, a meno che tentenni»¹⁴⁴.

Esattamente come affermiamo oggi che la democrazia non è esportabile e la pace non è raggiungibile se non con mezzi pacifici, così il rapporto di lavoro capitalistico non è usabile per produrre cose diverse da alienazione e mercificazione. Solo altre modalità di lavoro e di consumo potrebbero produrre beni relazionali utili, la cura e la manutenzione dei beni comuni, la piena soddisfazione di sé.

Il vizio presuntuoso – tutto occidentale, machiavellico – di separare la via dalla meta, le modalità dagli obiettivi, le procedure dai risultati, ha condannato anche le forze politiche sinceramente rivoluzionarie a prendere colossali abbagli. In ogni processo vi sono coerenze interne che ne determinano l'esito; non tutto è piegabile da volontà esterne. Così è anche per la ricerca scientifica e la invenzione di tecnologie¹⁴⁵. Solo un totale affrancamento ideologico e una fuoriuscita dall'idea del progresso come scatenamento infinito delle potenze produttive sociali, potrà restituire centralità al valore d'uso delle cose allungandogli la vita, rendendole realmente piacevoli, intrinsecamente utili.

La società della decrescita umanizza gli scambi restituendo agli interlocutori dignità, pariteticità, reciprocità. La decrescita impreziosisce le differenze, riconosce il saper fare, ricentralizza l'economia dei sistemi territoriali (cicli corti, tracciabilità delle filiere, valorizzazione delle condizioni di produzione), aumenta le relazioni conviviali, disinteressate, riconsegna all'individuo autonomia e libertà di scelta.

Un progetto capace di operare uno sganciamento dalle logiche incrementali del mercato, ma anche da quelle pericolose illusioni tecnocratiche, dirigistiche, di destra e di sinistra. La decrescita attiva, praticata è invece sottrazione consapevole al comando estraneo del capitale; è configurazione di un tessuto di relazioni sociali libere, non eterodirette; è scelta di valorizzazione dei beni comuni e relazionali, della cooperazione e della reciprocità, della mutualità e della multiculturalità.

15. Decrescita come antidoto alla crisi

Vincerà chi riuscirà a risolvere l'equazione: vivere meglio con meno denaro, meno consumi di merci, meno lavoro salariato. Cioè con più relazioni umane, più accesso e possibilità di fruizione di beni comuni, più lavoro libero e creativo. Il motivo per cui fino ad ora le ragioni dell'ambientalismo sono naufragate è stato ben sintetizzato da Hervé Kempf : «Il sociale resta il non-pensato dell'ecologia. Il sociale, ovvero i rapporti di potere e di ricchezza in seno alla società. Ma l'ecologia è parallelamente il non-pensato della sinistra. La sinistra, ossia quelli per cui la questione sociale – la giustizia – resta al primo posto»¹⁴⁶.

La decrescita si pone come alternativa alla recessione che è l'altra faccia della medaglia della società di sviluppo. Crisi e ristrutturazione sono le modalità normali con cui il sistema economico di mercato socializza le perdite e ricapitalizza, innova processi

e prodotti, allarga il proprio dominio. Non a caso le crisi vengono chiamate dagli economisti «opportunità». Un eufemismo per dire che è una partita dove pochi guadagneranno e molti perderanno. Come dice Naomi Klein, i grandi disastri, come ogni guerra, preparano il terreno ai cambiamenti¹⁴⁷.

La decrescita quindi non si pone banalmente come antagonista alla crescita, bensì come prevenzione e antidoto alle concrete conseguenze della crescita. La politica economica della crescita infinita comporta inevitabilmente la caduta in periodi di «crescita negativa», andamenti ciclici recessivi, shock depressivi, fasi di impoverimento e di disoccupazione.

La decrescita volontaria, scelta, mirata, socialmente condivisa è l'esatto opposto della decrescita imposta, necessitata, subita, cioè, del declino economico. La prima mira ad esiti di miglioramento della qualità della vita, di redistribuzione dei carichi di lavoro, di migliore uso delle risorse, di maggiore cooperazione sociale, collaborazione e condivisione tra le comunità e le popolazioni. La seconda fa gravare sui ceti sociali più deboli i costi della crisi. La prima mette in moto processi partecipativi di selezione dei bisogni, lotta contro gli sprechi e le spese

inutili e controproduktive come quelle militari e pubblicitarie, mentre valorizza gli stili di vita sobri, la conservazione dei beni comuni, promuove forme di autogoverno comunitario dei territori e delle risorse. La seconda apre la strada al caos economico e sociale, alla lotta tra poveri. I primi a subire le conseguenze della crisi saranno proprio gli immigrati, trattati come forza lavoro usa e getta, masse di paria dispersi nelle «terre di mezzo», senza diritti perché senza lavoro. Bersaglio e viatico per politiche autoritarie e governi dispotici¹⁴⁸.

La decrescita non è nemmeno un adattamento obbligato e remissivo alle condizioni provocate dal collasso ambientale incipiente, una sorta di supina accettazione delle sue conseguenze. I sostenitori del progetto della decrescita non pensano di dover «fare di necessità virtù». Non vedono nulla di necessitato nella crisi provocata da un modello di sviluppo ingiusto e suicida, né riconoscono alcuna «opportunità» od «occasione» nelle drammatiche conseguenze della sua crisi. Tuttalpiù una urgenza per sradicare più in fretta e più in profondità le cause che hanno generato la crisi. La decrescita indica la via per porre le virtù al centro delle necessità.

La decrescita non è rinuncia, deprivazione, accettazione di condizioni di povertà, elogio del pauperismo. La sobrietà non va confusa con il sacrificio del necessario e nemmeno con la rinuncia al piacevole. Al contrario l'inutile e il superfluo vengono rifiutati proprio perché risultano dannosi anche al godimento estetico. Parafrasando Georges Bataille, che diceva che nella società dominata dalla razionalità utilitaristica «il potere supremo è la libertà di sprecare», cioè di dedicarsi ad attività non produttive, noi potremmo dire che nella società del consumo il potere supremo è riuscire a liberarsi dall'obbligo di consumare merci. «La decrescita – ha scritto efficacemente Nicolas Ridoux¹⁴⁹ – è in partenza un lavoro di sgombero, di ricentatura sui valori che fondano la nostra umanità».

Non si tratta nemmeno della proposizione di una vita ascetica o di nuove tendenze *eco-chic*, *freak-economy*, ambientalismo sexy. Ma un duro lavoro sugli stili di vita. Cioè su noi stessi. Liberarci da modelli di consumo plasmati dall'offerta e praticare la ricerca di un benessere autentico¹⁵⁰. Uscire dalla bramosia del possesso e dall'ossessione consumistica compulsiva e ritrovare parametri comportamentali etici. Ricominciare dal principio femminile della

cura e della manutenzione. Rifiutare l'immoralità dello spreco. Pensare che la via giusta per vivere bene (*good life*) sia vivere con meno. Passare dall'eccesso alla sufficienza. Uscire dal mito della crescita infinita come stato dell'eterna fanciullezza. Non possiamo più andare dal pediatra! Siamo diventati esseri viventi adulti, maturi e consapevoli. Dobbiamo pensare al nostro mantenimento, a mantenere più a lungo possibile le nostre funzioni vitali. A prenderci cura di noi stessi, dei nostri figli e nipoti. È giunto il momento di mettere da parte le spavalderie e i deliri di onnipotenza adolescenziale. Non ci sono più «praterie vergini» da conquistare, «nuove frontiere» da varcare. Abbiamo scoperto tutto quello che ci serve, siamo diventati intelligentissimi e potentissimi. Abbiamo a disposizione saperi e tecnologie in grado di distruggere in pochi minuti il pianeta tre, quattro volte di seguito, oppure per risolvere tutti i problemi primari che angosciano i suoi abitanti. Basta volerlo.

Insomma, la società della decrescita prefigura modelli di organizzazione sociale più aperti e ricchi, diversificati e complessi. Esattamente il contrario di una società stagnante e rigida, come è l'attuale, ridotta ad una unica dimensione e ad un unico

modo di produzione e di pensare.

Un processo evolutivo che si rifà a ciò che avviene in natura con l'evoluzione «auto-catalitica», come dicono i biologi che studiano la capacità anti-entropica, insita nella materia, di autoorganizzarsi, di evolvere da forme primordiali a forme sempre più complesse. La «legge dell'organizzazione» che regola l'evoluzione della materia, dal caos alle strutture più ordinate, è l'opposto della catagenesi, che avviene quando una specie sottoposta a stress esterni sopravvive regredendo verso strutture meno complesse delle precedenti.

Se è vero – come giustamente afferma Giorgio Ruffolo – che «la specie umana è capace di ampliare i limiti che la natura le ha assegnato», questa possibilità le è data solo se saprà sostenere «la complessità biogenetica (che) limita il flusso dell'entropia con freni e bilanciamenti»¹⁵¹, come scrive James Howard Kunstler¹⁵². Da non confondere con «quella che consideriamo la complessità artificiale prodotta dall'uomo (la tecnologia, la tecnosfera) che è, paradossalmente un processo di semplificazione che accelera i flussi eliminando le differenze».

La idea della società della decrescita è un processo sociale, nient'affatto conservatore, infarcito di

miti premoderni¹⁵³, ma proiettato contro e oltre i palesi fallimenti di questa modernizzazione senza futuro, senza equità e senza qualità, contronatura e asociale, distruttiva delle stesse basi di sostentamento della specie umana.

Tutto ciò sul piano del pensiero teorico. La sfida politica che si propone ora, nel bel mezzo di una recessione economica più grave di quella del '29, è se la decrescita può essere proposta subito come una buona pratica utile ad evitare i colpi della crisi sui ceti popolari meno protetti. Vivere senza soldi in una società che venera il denaro sembra un'impresa impossibile. Più che un sogno, un incubo che evoca l'autarchia, l'economia di guerra, il mercato nero, la tessera annonaria (com'è la «card» che il ministro liberista pentito Giulio Tremonti sta distribuendo ai poveri). Oppure si può immaginare di trasformare la resistenza alla crisi – «non vogliamo pagare noi la vostra crisi», come grida l'Onda degli studenti – in una «scuola di autonomia», rubando a Ferruccio Nilia il titolo del suo progetto di Res¹⁵⁴.

Si possono immaginare comunità di individui che cominciano a dare vita ad economie «sostanziali» (direbbe Polanyi), cioè reali, autocentrate sulle effettive necessità dei fruitori e sulle reali disponibi-

lità produttive esistenti nei territori. Capaci di garantire un minimo di autonomia economica e di sovranità politica; sganciandosi così dalle dipendenze alimentari, energetiche, trasportistiche, edilizie, persino finanziarie. In questa logica di relazioni sistemiche, è possibile realizzare un intreccio tra gruppi di acquisto, banche del tempo, condivisione dei mezzi di trasporto, autorecupero abitativo, co-housing... fino al microcredito e alle monete complementari. Una trama di relazioni che si interfaccia – attraverso le «pagine arcobaleno»¹⁵⁵, per esempio – con quella dei produttori solidali e partecipati. Consumo critico e mutualismo possono costituire una conveniente risposta alla crisi economica per nuclei familiari e comunità locali¹⁵⁶. Certo, le fragole a Natale e i telefonini nuovi ogni sei mesi non fanno parte di questi nuovi stili di vita. In compenso potrebbero aumentare le aree coltivate a orto in città, le officine di riparazione, i mercati del riuso e dello scambio di oggetti usati, i gruppi di colleghi che concordano orari di trasporto e tempi di lavoro, le gestioni cooperative di attrezzature, compresi i forni del pane, il welfare di prossimità. Certo, sparirebbero l'acqua industriale in bottiglie di plastica e gli inceneritori di rifiuti. In compenso aumentereb-

be la manutenzione delle reti idriche e si perfezionerebbero le filiere del recupero, riciclo, riuso dei materiali post-consumo. Certo, cavatori, cementieri e immobiliare risentirebbero ancora di più dei morsi della crisi economica. In compenso aumenterebbero i corsi per autocostruttori e autoinstallatori di pannelli solari e il lavoro dei coibentatori.

Nella stessa ottica capitalistica si dice che questa crisi dovrà servire da volano per una immensa riconversione degli apparati produttivi ed energetici in direzione dell'era del «dopo petrolio». Alcune città (*Transition Town*) si sono già avviate in questa direzione. Le buone pratiche e i nuovi stili di vita autosostenibili sono coerenti con la prospettiva di una profonda innovazione dell'economia, come dimostrano le attività del Movimento per la decrescita felice di Maurizio Pallante¹⁵⁷.

16. Decrescita come smaterializzazione

La decrescita, innanzitutto, si confronta con i limiti biofisici della Terra; ne vuole evitare la consunzione per eccesso di pressione antropica diminuendo i flussi di materia e di energia impiegati nei processi produttivi e nei cicli di consumo.

Banalmente si potrebbe dire: «Non ce n'è per tutti». Secondo alcuni, già quest'anno è stato raggiunto il picco di Hubbert¹⁵⁸. Lo scenario dell'esaurimento delle varie risorse naturali non rinnovabili è da immaginare come tanti paracarri piantati davanti alla folle corsa della megamacchina termo-industriale. Se, con qualche giravolta, essa riesce a scapolarne uno (ad esempio il petrolio), si trova contro quello dell'uranio. Se preme l'acceleratore sugli agroc carburanti va a sbattere contro la penuria di cibo (da cui la folgorante definizione di Frei Betto: «Necrocombustibili»¹⁵⁹). Se pensa di poter soddisfare il suo insaziabile bisogno di energia con le rinno-

vabili rischia di ricoprire di silicio la superficie della terra. E così fino alla fine della corsa.

Si rendono quindi necessarie politiche economiche e industriali di decremento e materializzazione dei processi produttivi. L'imperativo è diminuire gli input fisici di materiali e di energie necessari per la produzione delle merci, il loro uso e smaltimento post-consumo.

Da tempo le autorità economiche e politiche¹⁶⁰ mondiali tentano di promuovere una riconversione degli apparati produttivi, che è stata chiamata in vario modo: «sviluppo sostenibile», «*soft economy*», «società post-industriale», «economia della conoscenza», «economia dell'idrogeno», «*greenonomy revolution*» e così via in un crescendo di enfasi e di illusioni. Sulla spinta dell'emozione e delle preoccupazioni per il *climate change* – il «caos climatico» come meglio lo chiama Wolfgang Sachs¹⁶¹ – è esploso il «*green business*». Sono nati fondi di investimento specializzati nella gestione delle risorse primarie, dell'acqua, dei rifiuti oltre che, ovviamente, dell'energia, e già si parla di un nuovo indice borsistico specializzato nel trattare titoli di imprese impegnate nel settore ecologico (come lo è il Nasdaq per i titoli informatici¹⁶²). Il *climate change* è visto come una

enorme opportunità per l'economia. L'amministratore delegato della Wal-Mart ha dichiarato che «diventare verdi è un nuovo modo per tagliare i costi e aumentare i profitti». Su un giornale economico ho letto: «Eliminare 175 miliardi di tonnellate di CO₂ senza smettere di crescere», attraverso l'introduzione di «tecnologie pulite», rappresenta «un progetto industriale che nella storia, di queste dimensioni, non c'è mai stato». La Shell nel 2006 ha stanziato 350 milioni di dollari per la ricerca sui combustibili non fossili. La Bp 100. La crisi energetica del 2008 con il petrolio sopra i 100 dollari a barile è stata una miniera per i gruppi petroliferi e alimentari a cui stanno attingendo le imprese per compiere le loro operazioni di ristrutturazione e riconversione. Sulla «energia pulita» conta anche Barak Obama per fronteggiare gli effetti della recessione economica. Un «New deal verde globale», con un investimento di 15 miliardi di dollari per creare cinque milioni di nuovi posti di lavoro. Scrive – scettico – The Economist: «C'è un parallelismo storico per questa sinergia tra due obiettivi importanti (lotta all'inquinamento e alla disoccupazione): le spese militari, che alla fine degli anni trenta sconfissero sia il fascismo, sia la depressione»¹⁶³.

Nella realtà è stato dimostrato da Joan Martinez-Alier, con i suoi studi di Economia ecologica¹⁶⁴ e dal Movimento di giustizia ambientale (Ejm), che i risultati preventivati dai fautori delle nuove tecnologie sono quasi sempre stati vanificati da due retroeffetti controproducenti.

La «trappola tecnologica» scatta quando le nuove tecnologie provocano sul medio-lungo periodo effetti impreveduti o sottovalutati, alcune volte più dannosi dei fenomeni che si volevano contrastare. È il caso classico di molte tecnologie di disinquinamento che producono semplicemente una concentrazione e uno spostamento degli elementi tossici da una matrice ambientale ad un'altra. Pensiamo alle miracolose tecnologie del «carbon sequestration» (concentrazione e confinamento) o, al contrario, alla diluizione e dispersione degli inquinanti tramite termocombustione dei rifiuti.

L'«effetto rimbalzo» è invece quello che si verifica quando una nuova tecnologia consente effettivamente di diminuire i consumi per unità di prodotto, ma allo stesso tempo incrementa le quantità di merci prodotte, vendute e consumate aumentando gli impatti globali. Ciò che viene risparmiato, viene speso altrove. Il caso più clamoroso di capovolgi-

mento dei fini viene proprio dal «mercato delle emissioni» (*Emission Trading System*), pensato dal Protocollo di Kyoto, che spinge le imprese europee a delocalizzare le produzioni in Asia e in altri paesi dove le emissioni di carbonio non sono contingentate. Si tratta, in grande parte, di merci che poi vengono vendute e consumate in Occidente. L'atmosfera non ha confini, così le astute compagnie multinazionali si sono ingegnate a superare l'ostacolo facendo girare le merci.

Il fallimento cui sta andando incontro il Protocollo di Kyoto dipende da una contraddizione interna originaria: volersi affidare alle logiche e ai meccanismi di mercato per neutralizzare i suoi effetti. È come chiedere al boia di tagliarsi la testa da solo. Ciò che in altri termini viene chiamato approccio «prestazionale», alternativo a quello «prescrittivo», autorizzativo, che faceva capo alle autorità pubbliche statali. Il mercato artificiale dei «permessi di inquinamento», la conseguente compravendita di quote di emissioni di anidride carbonica, la trasformazione dell'atmosfera in una merce scambiabile col denaro non producono altro effetto se non quello di far guadagnare anche gli intermediari finanziari. Pensare che rendere scarsa l'aria, aumentando

progressivamente il suo «costo», possa scoraggiarne l'uso (cioè l'inquinamento) equivale a dire che il prezzo elevato di una macchina di lusso fa diminuire la domanda. In una società di mercato è vero esattamente il contrario; l'economia è quell'insieme di strumenti che si incaricano di far avere i denari necessari a comprare anche la luna, se questa dovesse essere posta in vendita. I viaggi spaziali sono già nelle migliori agenzie! La «leva finanziaria» (come abbiamo visto con la crisi) ha esattamente lo scopo di non far mai mancare la moneta al mercato.

L'unico modo per far rientrare il carico antropico nei limiti di sopportabilità della biosfera è quello di ridurre in assoluto le quantità di materiali e di energia prelevati e le quantità di rifiuti immessi. Cioè, diminuire le produzioni e i consumi di merci. Allungare il loro tempo di utilizzo, diminuire la loro obsolescenza programmata.

17. Decrescita come demercificazione

Non bastano le energie rinnovabili, il riuso e il riciclo dei materiali, l'aumento di efficienza dei motori, la nuova filosofia di consumo dalla vendita dei prodotti ai servizi effettivamente resi (Esco per l'energia, *car sharing* per i trasporti, macchinari affittati a prestazione, ecc.). Per diminuire effettivamente gli impatti é necessario uscire dalla logica della crescita incrementale. Serve una vera «rivoluzione verde» il cui primo scalino è l'autoproduzione, o, come avrebbe detto Gandhi, il «lavoro per il pane», lavoro minimo manuale per la produzione di valori d'uso, lavoro come strumento di autorealizzazione e di servizio per gli altri. Vale a dire la rivalutazione delle forme economiche della sussistenza, riuscendo a soddisfare il maggior numero possibile dei propri bisogni senza dipendere dall'esterno, ampliando i rapporti interpersonali fondati sulla reciprocità del dono, i legami sociali comunitari.

Come ci ricorda Maurizio Pallante¹⁶⁵: «La decrescita indotta dall'autoproduzione dei beni (e dei servizi alle persone) è fattore di felicità». La sua idea è che ci possa essere una società con un'economia articolata in tre cerchi concentrici. «Il cerchio interno contiene l'area dell'autoproduzione di beni e servizi. La prima corona circolare l'area degli scambi fondati sul dono e la reciprocità. La corona circolare esterna l'area degli scambi mercantili. In essa le filiere più corte sono più interne». L'autoproduzione e il dono sono quindi compatibili con «uno sviluppo tecnologico diversamente orientato», attraverso una «riunificazione del sapere come si fanno le cose (cultura scientifica) con la ricerca di senso per cui si fanno (cultura umanistica)». Pallante si oppone alla «onnimerificazione». Pensa che «i cittadini consapevoli» possano impegnarsi politicamente soprattutto a livello locale per imporre scelte politiche mirate alla sostenibilità: «Non c'è progresso senza conservazione», non solo della natura, ma anche dei saperi e della tradizione.

La ricomposizione tra economia ed etica deve avvenire fin dal primo scalino. Ogni nostra azione ha un impatto ambientale e provoca una catena di conseguenze sociali. È necessario averne coscienza

ed impegnarsi a limitarne i danni. Nell'economia gandhiana il consumatore deve farsi una lista di domande: quanto conosci dell'oggetto che stai comprando? Chi lo ha prodotto e in quali condizioni lavorano e vivono coloro che l'hanno prodotto? Qual è la quota del prezzo finale che rimane al produttore? Da quali materiali è stato ricavato? Come è stato prodotto? Come viene distribuito il guadagno?¹⁶⁶. La ricostruzione della filiera produttiva di ogni prodotto è decisiva per tracciare il «ciclo di vita» dei materiali e dell'energia contenuta e per rendere trasparenti le «clausole sociali» che ne hanno consentito la produzione, il trasporto, la commercializzazione. Se non lo facciamo siamo tutti collusi e complici.

Demercificazione non vuol dire solo evitare di rivolgersi al mercato, significa anche e soprattutto restituire ad usi collettivi ciò che il mercato ha privatizzato. L'ambiente va inteso come «essenziale alla riproduzione materiale della vita umana e al realizzarsi delle relazioni socio-culturali e della vita pubblica»¹⁶⁷. Il territorio come «bene comune»¹⁶⁸. La città come «casa della società»¹⁶⁹. Luoghi della socialità, funzionali al vivere comunitario. I beni comuni come «*res publica*»¹⁷⁰. Beni, non merci, che non si

esauriscono con il loro uso; patrimoni collettivi fatti per durare il cui valore non è misurabile in denaro. Beni fondamentali, insostituibili, necessari a tutti, e globali, frutto della creazione collettiva (naturale e culturale), spazi aperti alla libera circolazione dei flussi vitali e pertinenti al campo dei diritti umani e sociali. Come lo devono essere l'atmosfera terrestre, le acque, le foreste, il paesaggio, il germoplasma delle piante, la fauna selvatica, l'energia primaria. Ma anche la conoscenza, l'educazione, la salute, la comunicazione, la mobilità, la sicurezza, la giustizia, le istituzioni politiche se pretendono di essere considerate democratiche. Esattamente l'opposto del «territorio dello sviluppo», del suolo come supporto inerte a disposizione delle attività economiche capitalistiche. Esattamente il contrario della concezione della natura come spazio da conquistare al dominio dell'uomo e mettere a disposizione dei processi di sfruttamento minerari, agroforestali, edilizi, industriali.

Si apre qui il campo affascinante e decisivo di come le comunità possono immaginare di poter gestire il loro patrimonio ambientale, storico e sociale. Contro ogni forma di privatizzazione, di aziendalizzazione, ma anche di pubblicizzazione burocrati-

ca statalista. Forme di controllo e di fruizione socializzate, come lo furono gli usi civici, il comunalismo agricolo dei «campi aperti» prima del processo delle *enclosures*, la proprietà edilizia indivisa, la separazione tra proprietà del suolo e diritto edificatorio, la legislazione urbanistica in un certo breve periodo, l'affermazione del principio della demanialità dei corpi idrici, il riconoscimento del paesaggio come bene costituzionalmente protetto.

Non solo il territorio e i beni naturali non possono essere privatizzati. I meccanismi di mercato non funzionano nemmeno nei settori dei servizi pubblici. Lì dove non ci sono condizioni di concorrenza e di libera scelta del consumatore, si creano monopoli naturali che regalano rendite a chi li gestisce. Per andare oltre i limiti teorici e pratici del funzionamento del mercato si sono inventati complicatissimi sistemi regolatori, acrobazie di ingegneria istituzionale: Authority di controllo della concorrenza, leggi antitrust, «mister prezzi», accordi sul libero commercio, ecc. Ciò perché le forme di gestione con società di capitali (le Spa) spingono il management a cercare profitti (diritto commerciale). Risparmiare (nell'erogazione di acqua o di energia elettrica o di qualsiasi altra cosa) è un nonsenso per una azienda

«orientata al mercato». Già un paio di secoli fa gli economisti si interrogavano se fosse lecito trarre utili dalla gestione degli ospizi per i poveri. Per una Spa l'ottimizzazione economica porterebbe ad aumentare i poveri o ad affamarli. Un dilemma che il furore ideologico neoliberista ha superato a due piedi: rifiuti, carceri, cimiteri, autostrade, sanità, istruzione... qualsiasi «servizio» è riconducibile a una «gestione industriale a domanda individuale», quindi da attuare con criteri e mezzi aziendali.

Per la privatizzazione dei servizi pubblici si sono inventati sistemi sempre più raffinati. Uno degli ultimi ritrovati è il *Project financing* (finanza strutturata). Un pilastro della «turbofinanza». Una «procedura negoziata» che si svolge tra autorità pubbliche e promotori privati (gestori di fondi specializzati in infrastrutture, *Infrastructure equity fund*) attraverso cui la gestione delle *utility* e ogni altro servizio che possa dare origine a proventi, cespiti di sbigliettamento, tariffe, ticket (quindi: acqua, energia, telecomunicazioni, trasporti, teatri, cimiteri, carceri, ospedali...) passano in mani private. A pagare con gli interessi le anticipazioni bancarie, gli ammortamenti e gli utili di impresa saranno gli utenti attraverso un invisibile sovrapprezzo sui prezzi dei servizi

resi, oppure – di nuovo – l'ente pubblico concedente¹⁷¹.

L'analisi concreta dei risultati è sotto gli occhi di tutti: servizi pubblici sempre più scadenti e costosi. Il caso emblematico è l'aziendalizzazione dei luoghi di cura negli Stati Uniti. Seguito dalla privatizzazione del trasporto ferroviario in Gran Bretagna.

18. Decrescita come progetto di autogoverno

Ha scritto con grande realismo Latouche: «Il programma di una politica nazionale di decrescita si presenta dunque come un paradosso. La realizzazione di prospettive realistiche e ragionevoli ha poche speranze di potersi concretizzare senza un sovvertimento totale dell'esistente»¹⁷². Fino a quando accetteremo di rimanere imprigionati dentro i parametri dell'economia di mercato, fino a quando gli aumenti di produttività non si tradurranno in «decrescita dello sforzo di lavoro» (riduzione del tempo di lavoro) e non in crescita del prodotto, fino a quando ci faremo plagiare dal «ciclo infernale dei bisogni e del reddito», avranno perfettamente ragione i portavoce bipartisan delle economie globalizzate a declamare il loro mantra: senza crescita niente sviluppo, niente benessere, niente welfare, niente redistribuzione dei redditi. Fuori dalla spirale della crescita ci sarebbe solo deprivazione e mise-

ria. «Crescere o morire» è il loro programma unico.

Infatti, ancora non riusciamo ad immaginare la nostra «crescita umana personale» se non sotto forma di accesso e appropriazione di beni e di servizi, di cose e di opportunità che il mercato ci mette a disposizione. Latouche ama citare Mark Twain: «Se l'uomo dispone soltanto di un martello, affronta tutti i problemi come fossero chiodi». In altri termini non sappiamo/possiamo immaginare altro modo di soddisfare i nostri bisogni e i nostri desideri se non comprandoli al centro commerciale, al parco tematico, all'agenzia di viaggi, al fast food, giù giù... per i maschi insoddisfatti, nei luoghi a luci rosse degli stupri a pagamento.

Come dice una certa tradizione del pensiero politico: «L'impresa politica è la costruzione del soggetto» (Stefano Rodotà). La prima cosa da fare, quindi, per creare una base sociale al movimento per la decrescita è rimettere in moto l'immaginazione, liberandola dai condizionamenti culturali. Ma come farlo? Vi è una pedagogia capace di accompagnare il cambiamento? Troppi sono i profeti che invece di essere ricompensati dai loro concittadini per averli avvertiti per tempo delle sventure incombenti, sono stati scambiati per la causa della malasorte. Se le ra-

gioni profonde delle catastrofi non vengono comprese ed elaborate correttamente il rischio è che la sofferenza delle popolazioni esploda in tutte le direzioni e loro stesse diventino facile preda degli imprenditori dell'odio e della paura.

La decrescita quindi deve essere intesa principalmente come «rivoluzione culturale», «decolonizzazione delle menti», «un'utopia, cioè una fonte di speranza e un sogno» (sempre da Latouche), battaglia delle idee. Ciò che serve per rendere concretamente praticabile questo percorso è una narrazione che renda desiderabile una «alternativa di società» e per la quale valga la pena impegnare le proprie energie individuali. Ma per mobilitare le energie sociali necessarie a produrre il cambiamento non basta uno sforzo pedagogico. Non basta usare argomenti logici e razionali. Per scardinare l'irragionevolezza dell'attuale modello economico ipercapitalistico e neoliberista si rende necessario un confronto sull'idea di società recuperando parametri di valutazione etici. In fondo al cervello di ognuno di noi, per quanto allettato e alterato dal consumismo, persiste un'idea etica con cui riusciamo a valutare le azioni nostre e degli altri. Mi riferisco all'imperativo categorico kantiano, che è dentro ciascuno di

noi, o – a libera scelta – alle mille altre forme di illuminazione dell'anima o di presa di coscienza, che ci giungono ancora quasi intatte dalle tradizioni culturali, storiche e religiose in ogni parte del mondo. È soprattutto sul terreno dei principi che decrescita e nonviolenza acquistano la loro forza, mostrano la loro irriducibile alterità, e generano speranza all'iniziativa politica-sociale. «La liberazione – scriveva Marco Revelli¹⁷³ – richiederà un paziente lavoro sugli e con gli altri, e su noi stessi. Ci chiederà una metamorfosi esistenziale. Un mutamento antropologico». Ed io non so ancora immaginarne uno diverso da quello descritto da Fromm: il passaggio dei caratteri dell'essere umano da modelli esistenziali dettati dai principi dell'avere a quelli dell'essere. O, se preferite, un tipo di «uomo austeramente anarchico» – per dirla con Illich – in un contesto di «anarchia illuminata, in cui ognuno si governa da sé», per dirla con Gandhi.

Il sentiero che può seguire il percorso di liberazione ci è descritto da Cornelius Castoriadis che, più o meno, ha scritto così: ogni essere umano singolarmente preso, possiede nella sua psiche una irriducibile capacità di immaginazione radicale, originale, un germe di autonomia, libero da ogni con-

formità. Questa capacità di immaginazione si manifesta sempre: come sogno o come malattia psichica, come contestazione o come deviazione. Se però trova il modo di relazionarsi collettivamente e si dota di un progetto sociale argomentato, diventa potenza creativa, «immaginario sociale istituyente», una forza che è in grado di mettere in discussione «i modi sociali esistenti del fare e del rappresentare».

19. Decrescita come azione politica

La iniziativa, quindi, passa alla politica, intesa come attivazione di soggettività reali e regolazione delle relazioni tra individui e gruppi sociali. Così come la nonviolenza parla delle modalità di esercizio del potere escludendo la possibilità del ricorso alla coartazione, la decrescita parla alla società liberandola dal gioco produttivistico, lavoristico, mercantile.

In un contesto politico nonviolento ed economico non vincolato alla crescita, la regolazione sociale del potere sarà libera e condivisa, così come volontario e solidale sarà lo sforzo produttivo di ciascun individuo e di ciascuna comunità lavorativa. La «buona società» e la «buona politica» devono andare a braccetto. Non c'è un prima e un dopo, un afflato etico individuale «prepolitico» e un'azione collettiva «a prescindere» dalla morale, ma una catena che tiene tutto assieme: la ribellione che spinge

ogni individuo a sottrarsi da ogni autorità non condivisa, la voglia di sovvertire i rapporti sociali costrittivi, a partire da quelli produttivi, il desiderio di costruire spazi pubblici di autogoverno e di autonomia.

Insomma, può essere giunto il momento da parte dei gruppi di attivisti sociali, locali, della cooperazione, del mutualismo, della cittadinanza attiva, della decrescita... di rigenerare e rivalutare la politica riappropriandosene, dissequestrandola (dalle istituzioni statali) e ripubblicizzandola (sottraendola al monopolio dei partiti) tramite un movimento di autotrasformazione di sé e degli altri. Un noto aforisma sarcastico di Paul Valéry diceva: «La politica è l'arte di impedire alla gente di immischiarsi in ciò che la riguarda». La politica nelle mani dei professionisti sottrae la sfera pubblica ai cittadini. I ceti che detengono i poteri reali controllano tramite le caste (politiche, sindacali, giornalistiche) quel che resta dei poteri pubblici.

Hilary Wainwright¹⁷⁴ e, prima ancora, Danilo Dolci¹⁷⁵ hanno ricordato una distinzione fondamentale tra due diversi significati del potere: come «possibilità di», come capacità di trasformazione, potenza creativa, libera, antagonista, critica... che è

in ogni individuo e che è condizione di ogni aspirazione al cambiamento, all'*empowerment*, al protagonismo sociale; oppure, come dominio, «libido dominandi», coercizione, privazione, desocializzazione che si avvale di dispositivi alienanti, della violenza, della corruzione e dell'intimidazione e che comporta un'asimmetria tra coloro che lo detengono e coloro sui quali il potere è esercitato. Rimuovere/rinunciare al «potere di potere» sugli altri a favore di una piena capacità di autodeterminazione/autorealizzazione di ogni componente della società, mi pare, alla fine, sia il significato ultimo della nonviolenza. Dovremmo quindi pensare per la politica della decrescita ad «una politica oltre il potere» (ci viene in aiuto il pensiero femminista, nelle parole di Adriana Cavarero), più precisamente ad una politica contro e oltre il dominio. La decrescita concepita come un progetto politico capace di promuovere da subito trasformazione e negoziazione; di immaginare una «buona società» e una modalità di organizzazione collettiva che sia già il buon «vivere assieme»; una idea di modernità alla quale valga la pena contribuire personalmente e una etica civile che ridia senso alla politica¹⁷⁶. Insomma la decrescita vorrebbe attivare quei «processi di produzione di

coscienza e di idealità – ipotizzati da Pino Ferraris nella sua idea di «partito sociale» – dall'interno dell'esperienza sociale del lavoro e della vita e nel corso dell'azione diretta delle grandi masse»¹⁷⁷.

Nel concreto è già possibile oggi vedere avanzare nuove impreviste soggettività politiche. «La rivoluzione è già adesso», potremmo dire anche noi. Nei cortei studenteschi c'è scritto: «Non pagheremo noi la vostra crisi». Un messaggio di irriducibile alterità alle logiche di mercato. Un rifiuto da cui parte una ribellione contro una condizione di vita segnata dalla precarietà e dal non riconoscimento di sé. Nei movimenti comunitari di resistenza alle grandi opere invasive e inquinanti, a partire dalla Valle di Susa fino a Melilli, da Vicenza a Chiaiano, intere popolazioni si sono impadronite di forme di democrazia diretta di massa e coagulano comunità non identitarie, grette, di destino, ma libere, gioiose, vitali. I dipendenti pubblici (maestre, autisti, impiegati vari) rifiutano sdegnati la campagna politica denigratoria contro tutto ciò che è pubblico e rivendicano con orgoglio la loro professionalità al servizio di una funzione sociale. Gruppi di migranti colpiti dal differenzialismo razziale e dall'*apartheid* sociale cominciano ad uscire dal cono d'ombra e pro-

fessano la loro autonomia soggettiva e culturale. Intere categorie di lavoratori impoveriti ritrovano una coesione che sembrava definitivamente spezzata dall'individualizzazione dei rapporti contrattuali di lavoro.

Gli individui per quanto maltrattati non smettono di cercare di dare un senso degno alla loro esistenza, non rinunciano a vivere meglio insieme. La crisi li spingerebbe alla disperazione, lo stare insieme li sorregge nella ricerca di una via di uscita. Certo, barlumi, lampi nel buio, che però potrebbero connettersi tra loro, dal basso, attraverso modalità pratiche molecolari, relazioni sociali. A partire dalle realtà locali, in modo da formare «reti territoriali di cooperanti autonomie» (è sempre Pino Ferraris a scriverlo). Ha scritto Abensour: «La democrazia non è un regime politico, ma innanzitutto un'azione, una modalità dell'agire politico, specifica nel senso che l'irruzione del 'Demos', del popolo sulla scena politica, in opposizione a quelli che Machiavelli chiamava 'i grandi', combatte per instaurare uno stato di non-dominio nella città»¹⁷⁸.

Chi aveva sentenziato la definitiva vittoria del dominio capitalistico dovrebbe ricredersi. A dispetto di molti analisti sociali che avevano descritto gli

individui moderni come una «poltiglia» e la società come una «mucillagine» o «un aggregato frantumato e informe di corrosi particolarismi» (come annotava sconsolato Mario Tronti), la realtà sembra capace di sorprendere.

Allo stesso tempo sarebbe bene che nessuno pensasse di potere utilizzare la «spinta» di movimenti sociali per perseguire disegni politici nel mondo separato virtuale della rappresentanza istituzionale, nella logica di scambio tra potere, economia, società. Un vecchio vizio delle sinistre politiche. Angelo Bolaffi annotava, trent'anni fa: «L'autonomia dei movimenti di massa è sempre intesa restrittivamente (a sovranità limitata) in attesa di un fine ultimo, cioè di essere *parlamentarizzata* e completamente sintetizzata nella forma partito»¹⁷⁹. E parliamo di un tempo in cui c'era un partito che non mancava di «massa critica», come tragicamente si sente dire oggi. Continua Bollafi: «Il movimento di massa è concepito come qualche cosa di informale, una sorta di torso michelangiolesco non più semplicemente sociale ma non anche politico». Una politicità in nuce che attende di essere completata dall'unico soggetto politico che ha accesso al gioco istituzionale, il partito. Una idea della politica dura a morire

nella sinistra politica, che concepisce una sorta di divisione del lavoro, dei ruoli e delle funzioni assolutamente senza senso, che alimenta le separazioni, consegna la rappresentanza al gioco del potere, nega ai movimenti la potenzialità di negoziare e rappresentarsi in proprio.

Si continua a non capire che il sistema politico-istituzionale da tempo versa in una crisi di legittimazione irreversibile a causa della progressiva decadenza del parlamento come di tutte le assemblee elettive come luogo di decisione trasparente, della statalizzazione del sistema dei partiti, della massmedializzazione del mercato politico elettorale. Ha scritto Lea meandri: «Il ruolo centralizzatore del macropotere ha contribuito ad alimentare l'idea che le istituzioni siano il luogo a partire dal quale viene diretta la vita di una società, ma la realtà è ben diversa. Il macropotere non racchiude l'insieme del processo politico e tantomeno sociale. Non ne è che un archivio o una espressione seconda. Lungi dal racchiudere in sé la potenza del politico, ne è piuttosto racchiuso, orientato, diretto. È quindi attraverso modificazioni conflittuali dell'assetto dei micropoteri che si realizzano i mutamenti più radicali dei modi di vita e dei meccanismi di riprodu-

zione sociale. Rinunciare alle soluzioni universali e alla prospettiva unitaria entro cui disporre il molteplice delle nostre azioni, rinuncia alla tentazione di dare un soggetto al movimento reticolare che opera per la creazione di una alternativa (...)»¹⁸⁰.

20. Il «binomio tragico»¹⁸¹

Al fondo di tutti i nostri mali vi è, intrisa nella modernità, l'idea della separazione tra etica e politica, tra etica ed economia, tra etica e scienza, tra etica e razionalità tecnica, tra etica e qualsiasi pratica umana specifica che si sia dotata di uno statuto logico autonomo. In definitiva, si può dire che tutto il pensiero occidentale mira a dispiegare il potere di agire umano oltre ogni obbligo derivante da norme morali, da considerazioni sul bene e sul male, sul giusto e l'ingiusto. Per raggiungere questo risultato anche l'etica è stata disciplinarizzata e relegata nella sfera della fede e della religione, cioè delle verità immaginate, ad appannaggio di preti e filosofi. Mentre invece alle scienze naturali e, per estensione, quelle sociali, viene attribuito lo status della verità effettuale delle cose e sono nella disponibilità esclusiva degli scienziati che posseggono le leggi della natura, della vita, della società e della psicolo-

gia degli uomini. Ognuna con un proprio «codice etico» specifico. Un'etica fatta a fette.

Ogni attività umana dovrebbe dunque conformarsi a norme e precetti codificati «scientificamente»: il *businessman* dovrà rispondere all'etica degli affari, il manager della sanità ai precetti della commissione etica nominata dal ministro di turno, il dirigente d'impresa ai parametri stabiliti dalla società di certificazione del marchio di «impresa sociali». E così via. Ogni professione e ogni condizione sociale deve rispettare una sua particolare «etica», relativa e separata. Per un lavoratore sarà l'etica del lavoro, cioè: fare bene ciò che gli viene ordinato di fare. Per la madre, il bene sarà accudire la prole (poiché i doveri di una buona madre non devono oltrepassare la soglia di casa; i valori della cura non devono estendersi alla società in cui domina un'altra «etica»; quella della competizione).

Un tale modo di pensare, che sottrae i comportamenti umani al giudizio di valore, li limita e li relativizza, mira ad affermare una nuova «categoria universale»: la crescita delle produzioni di merci. Essa, infatti, è rappresentata come un bene in sé, indiscutibile, a prescindere da come, dove e cosa si produce e per chi viene prodotto. Per poter essere

illimitata, la crescita deve sbarazzarsi di ogni ostacolo, anche di carattere culturale, in primo luogo dell'idea di equità e responsabilità. Per rimuovere ogni ostacolo etico alla violazione e allo sfruttamento delle risorse naturali e di ogni essere vivente la rivoluzione scientifica ha ridotto la natura a materia inerte da sfruttare.

Ha scritto Edgar Morin, l'autore de *Il metodo*¹⁸², che: «La scienza moderna si è fondata sulla disgiunzione tra giudizio di fatto e giudizio di valore, cioè la conoscenza da una parte e l'etica dall'altra». Ancora: «A partire da Machiavelli l'etica e la politica si sono trovate ufficialmente disgiunte. Nella concezione del principe (il governatore) è tenuto ad obbedire all'utilità e all'efficienza, e non alla morale». La razionalità strumentale (i mezzi) da una parte, gli obiettivi (i fini) dall'altra.

La scienza ha fornito la giustificazione allo sfruttamento senza limiti della natura e del lavoro umano presentandosi come un sistema di conoscenze universale, libera dai valori, ostile a culture che concepiscono in modo diverso il rapporto con la natura e tra gli esseri umani.

Però, a dispetto del dogma della separazione tra etica e scienze, troppe volte nella storia si è dovuto

riconoscere che il «possibile tecnico» non coincide sempre con il lecito e che l'utile strumentale non sempre coincide con il bene generale. In altre parole, ciò che è bene per una particolare disciplina del fare non necessariamente lo è per la generalità dell'umanità. Si riapre allora, nella nostra società post-moderna, un contenzioso che l'illuminismo si era illuso di chiudere. Come scrive Marcello Cini, in una società dove la scienza e la tecnica sono determinanti, «diventa sempre più difficile decontaminare i fatti dai valori». L'antica «contesa per l'egemonia nella società tra chi pretende di essere depositario e amministratore dei valori (la chiesa di Ratzinger) e chi ritiene che soltanto attraverso il dominio razionale sui fatti (il laicismo scientifico) sia possibile affrontare i problemi della vita umana e della convivenza sociale»¹⁸³.

Ciò avviene perché ambedue i contendenti impegnati per la supremazia della guida spirituale dell'umanità non vogliono ammettere che principi morali e conoscenze scientifiche sono inseparabili, «storicamente determinati» e in continua evoluzione. Anche qui servirebbe un ricongiungimento, profondo, capace di rimettere in discussioni consolidate visioni antropologiche e politiche.

Con Max Weber e Lenin si è giunti a dire esplicitamente che ci sono due etiche: quella pubblica (della responsabilità collettiva) a cui devono rispondere le élites a capo delle istituzioni, cui è deputata la gestione del «bene generale», e quella privata, spontanea, istintiva, delle persone che agiscono con modalità non organizzate, detta della «convinzione», o della «coscienza», o delle «intenzioni», o dei principi, a cui ogni individuo deve rispondere in proprio ubbidendo a canoni morali, a precetti religiosi, a tradizioni culturali consolidate.

La teorizzazione delle due etiche ammette una possibile dialettica e un conflitto tra loro – da cui la tragicità, non della lotta tra il bene e il male, ma del conflitto tra le due espressioni dell’etica, poiché ambedue pretendono di rispondere al bene. Da qui lo scontro incompontibile tra Antigone e Creonte: ambedue portatori di istanze ragionevoli e vere¹⁸⁴. Solo che la politica istituzionalizzata, da Atene ai giorni nostri, sceglie Creonte, stabilisce cioè una gerarchia tra le due etiche, in nome di un «interesse generale» per definizione superiore. Le identità collettive, come sempre, fanno leva sulle appartenenze e sottomettono individui e relazioni interpersonali. Una concezione del fare politico separato dalla mo-

rale individuale e dall'etica personale pone come conseguenza il governo della polis ad esclusivo appannaggio degli specialisti professionisti della amministrazione pubblica. Il concetto generale di responsabilità (nei confronti di un interesse ritenuto e stabilito come generale, di tutti) che sovrintende l'etica pubblica, conferisce ai tutori delle decisioni collettive una superiorità e una giustificazione inappellabile.

Di fronte a tale compito è evidente che la coscienza morale autonoma dei singoli individui, viene isolata e inibita. Ma non è stato così sempre e non è così per altre culture.

Per grande parte le società tradizionali orientali e per Gandhi, «il potere di ogni singola mente» è sempre in grado di prendere decisioni etiche come e più di qualsiasi potere sovraordinato, come e più di qualsiasi élite investita di superiori capacità di visione¹⁸⁵. Il pensiero della nonviolenza, il pensiero libertario, l'eco-femminismo, l'ecologia sociale hanno mosso una critica radicale alla civiltà moderna e, ripudiando la separazione tra mezzi e fini, hanno decostruito i meccanismi dei rapporti di dominio e riaffermato il valore dell'autodeterminazione morale e della conservazione della vita.

La competizione, l'illusione di un progresso senza limiti e sulla distruzione della natura, tendono ad isolare gli esseri umani, rendendoli incapaci di rapportarsi ai propri simili e al proprio ambiente se non in termini di lotta, sottomissione, vittoria o sconfitta. Al contrario, il pensiero della nonviolenza riconosce nell'autonomia degli individui l'unico fondamento di una società libera, l'unico vero obiettivo dell'economia.

Alla base di queste correnti di pensiero vi è la convinzione di un fondamento etico in ciascun essere umano, ovvero la capacità di distinguere il bene (la conservazione e la tutela della vita) e il male (la violenza che la sopprime). Esse hanno messo in discussione la validità delle teorie evoluzioniste, che considerano la competizione come il motore dell'evoluzione umana, mettendo in rilievo al contrario, il ruolo fondamentale della cooperazione e del «mutuo appoggio». Una posizione non molto difforme dalla «ragione comune» di Kant: «La ragione umana può essere facilmente portata, anche nell'intelletto più comune, a grande esattezza e perfezione». Secondo la nota teoria, Hans Jonas non mette in discussione il fatto che il «principio di responsabilità» debba essere messo a capo della po-

litica istituzionalizzata, ma chiede che le élites al potere tengano conto degli effetti delle loro azioni, in modo da «preservare all'uomo l'integrità del suo mondo e del suo essere contro gli abusi del suo potere»¹⁸⁶, estendendo le attenzioni etiche alla biosfera e al tempo futuro, oltre lo stesso antropocentrismo. Posizione non molto diversa da quella di Aldo Leopold: «L'estensione dell'etica all'ambiente umano (etica della terra) è allo stesso tempo una possibilità evolutiva e una necessità ecologica»¹⁸⁷.

21. L'etica del dominatore

La separazione tra etica e comportamenti umani, la violazione dell'integrità tra l'uomo e la natura, così come la frattura tra mezzi e fini, sono cariche di violenza. Nel pensiero politico occidentale, solo il fine è sottoposto al giudizio di valore, mentre il mezzo è considerato neutro, oggettivo, sottratto al giudizio dei singoli e delle comunità. E questo è un aspetto cruciale dei rapporti di dominio.

Le politiche che vengono decise dai tutori del «bene generale» sono *bene* in sé, a prescindere dal *male* che possono generare nell'ottenimento dei loro obiettivi. I vantaggi per l'intera collettività di riferimento saranno sempre maggiori delle conseguenze negative procurate. Ciò che è messo a verifica di valore è solo l'obiettivo finale. Ne consegue che per il suo raggiungimento (il bene per la collettività) si giustifica l'uso di qualsiasi strumento e di ogni comportamento. Il Principe, per il trionfo della cri-

stianità, fa sciogliere ai suoi soldati il vincolo del quinto comandamento (e molti altri, invero). Più ancora: ogni resistenza al comando dell'autorità preposta a stabilire quale sia «l'interesse generale» è condannabile dalle leggi (diserzione, disfattismo, tradimento...) ed esecrabile pubblicamente, poiché l'individuo disubbidiente, la comunità resistente, la minoranza dissenziente vengono accusati di voler anteporre il proprio io particolare ed egoista al «bene» della collettività di appartenenza più generale, quindi alla loro stessa identità sociale, nazionale, religiosa, razziale, familiare, di clan. Il possibile scontro tra la volontà dell'individuo singolo e il dovere sociale (che discende dal sistema delle norme esistenti) viene così risolto sempre a favore del secondo. Dall'individuo, a cui si nega l'autodeterminazione morale, si pretende ubbidienza e solo le superiori autorità morali, civili o religiose possono eventualmente concedere di sciogliere o sospendere i vincoli e i precetti stabiliti (ad esempio ammettendo in alcuni casi l'obiezione di coscienza, la professione di fedi diverse, ecc.). Mentre l'etica pubblica è relativa, dipende dalla meritevolezza del risultato che le istituzioni sociali si sono preposte di raggiungere. L'etica pubblica – in nome di una autoas-

sunzione di responsabilità che deriva dalla gestione di interessi generali – risponde agli obiettivi che le stesse autorità si sono dati.

Per realizzare gli obiettivi prefissati le istituzioni sono tenute a seguire solo il «principio di efficacia» (questa è, al fondo, la loro vera «etica» specifica, professionale), che fa i conti con le condizioni storiche concretamente esistenti (rapporti di forza, mezzi a disposizione, ecc.) e che si avvale delle tattiche più utili, delle mediazioni più vantaggiose, della graduazione dei tempi, della parzialità dei successi. Il calcolo razionale nell'ottenimento del risultato prevale su qualsiasi altro ordine di questioni, quale i costi necessari all'ottenimento del risultato e la liceità dei mezzi usati.

L'etica pubblica, insomma, è l'etica del vincitore. Se il risultato sarà ottenuto, i mezzi usati si giustificheranno di per sé.

Ma si tratta di pretese pericolose poiché sequestrano la materia della decisione, espropriano la politica, annichiliscono gli individui. Il sentire comune, cioè la moralità dei comportamenti usati, sono messi a tacere. Gli individui sono indotti a non fidarsi della loro capacità di giudizio e pongono in disparte la propria coscienza morale (che sarebbe

comunque in grado di suggerire sempre a ciascuno cosa è bene fare e cosa no). Un processo di spoliazione e deresponsabilizzazione individuale e di contemporaneo affidamento della sorte di ciascun individuo alle decisioni degli esperti, dei rappresentanti, dei leader, dei condottieri cui è delegato stabilire ciò che è conveniente per la comunità e ciò che non lo è.

Ne deriva quel senso di sfiducia nella possibilità di mutare l'ordine esistente e soprattutto la sicura convinzione di poter trasferire sull'autorità la responsabilità delle proprie azioni che caratterizza il nostro presente.

22. La parlamentarizzazione dell'etica

Nel regno del dominio dell'etica pubblica (e del conseguente confinamento dell'etica della convinzione e dei principi nella sfera dei comportamenti individuali) il problema del giudizio di valore su qualsiasi attività umana non ha più come oggetto le conseguenze pratiche dei comportamenti concreti messi in atto per ottenere lo scopo predeterminato, ma solo gli obiettivi. In pratica, ai responsabili del governo degli «interessi generali» viene chiesto solo di rendere pubblici e di giustificare i motivi ultimi del loro agire e di cercarne la condivisione delle comunità sociali di riferimento. L'oggetto del giudizio di valore passa quindi dal fatto in sé, alle procedure con cui è stata assunta la decisione.

Se viene raggiunto un grado sufficiente di condivisione (stabilito dall'ordinamento sociale vigente, per esempio attraverso una consultazione elettorale) allora gli scopi diventano giusti e le conseguen-

ze moralmente accettabili. Se vi è una qualche possibilità di controllo e di verifica da parte dei componenti della comunità e se lo stesso ordinamento prevede costituzionalmente di poter essere modificato, allora si dice che la decisione è stata assunta in modo democratico. In questo caso gli atti che le istituzioni decidono sono per definizione coincidenti con il volere del popolo. I soldati possono finalmente partire. L'etica è stata parlamentarizzata. Il giudizio di valore viene certificato «in nome di qualcun altro» dal meccanismo della delega/representanza¹⁸⁸. Gli individui diventano corpo elettorale, opinione pubblica, agenti astratti privi di proprie individuali capacità cognitive e interpretative.

Con ciò l'etica pubblica laica, moderna e democratica, chiude il cerchio, risolve il problema della moralità dei comportamenti pubblici: è bene ciò che è accettato come bene dalla maggioranza dei rappresentanti dei componenti della comunità.

Secondo questa concezione della politica, governanti e legislatori si limiterebbero ad agire pragmaticamente a valle della formazione del «senso comune» prevalente e il loro compito si limiterebbe a compiacere le masse elettorali, per tradurre

in norme e in opere ciò che il popolo vuole. In questa ottica la politica si spoglia da qualsiasi compito diretto di elaborazione di progetti e strumenti di cambiamento e diventa mera tecnica di gestione dell'esistente. In ultima analisi la politica riesce a fare a meno di confrontarsi direttamente con una idea etica del vivere. «La vera ragione della morte della filosofia politica (il pensiero etico applicato alle cose umane) – scrive Paolo Flores D'Arcais commentando gli scritti della Arendt – è che l'uomo di stato, il politico, si riduce ad amministrare i bisogni delle persone»¹⁸⁹. Ciò che Žizek evidenzia con un paradosso: «La politica come arte della buona amministrazione è una politica senza politica»¹⁹⁰.

Anche l'economia politica si riduce ad assecondare le «preferenze» che i singoli individui/consumatori esprimono nel mercato. Non accusate i «tecnici» della *governance*, quindi, se poi le cose vanno male: sono i cittadini-elettori-consumatori che se la sono voluta! E sono loro stessi che possono cambiare cambiando voto, preferenze, abitudini, principi etici.

Come in un gioco a rimpiattino, il cerchio dell'autoreferenzialità e della deresponsabilizzazione si chiude su se stesso, apparentemente impenetra-

bile, se non agisse un'altra, più grande verità, già scoperta da William Godwin agli albori dell'era democratica: «Neppure il consenso generale avrà mai il potere di trasformare il torto in ragione»¹⁹¹.

23. L'etica della nonviolenza

Se invece si pensa che la «buona politica» debba agire in modo coerente allo scopo, cioè senza contrasto tra mezzi e fini, allora anche le due etiche (quella pubblica, della responsabilità e quella dei principi e della coscienza individuale) si ricongiungeranno.

Il pensiero della nonviolenza, affermando un rapporto di congruità tra fini e mezzi, ovvero il fine si realizza attraverso il mezzo, pone tutta l'enfasi sul mezzo e rovescia l'approccio tradizionale alla politica. Quando Gandhi affermava di interessarsi solo ai mezzi, quando richiamava l'attenzione sul fatto che un mezzo buono (ispirato alla libertà, al rispetto, alla nonviolenza, alla collaborazione) non poteva che condurre ad un esito ad esso congruo, criticava dalle fondamenta una concezione della politica fondata sulla definizione e il raggiungimento del «bene comune», sul fine. Il fine in realtà

sfugge alla progettualità umana, che può controllare solo i mezzi. Scrive Bauman: «Essere morali significa sapere che le cose possono essere buone o cattive. Ma non significa sapere, né tanto meno sapere per certo, *quali* cose siano buone e *quali* cattive. Essere morali significa essere destinati a fare delle scelte in condizioni di profonda e dolorosa incertezza»¹⁹².

La nonviolenza è il rovescio di qualche secolo di pensiero e teorie politiche occidentali, dentro cui stanno anche le culture politiche delle sinistre.

Per i nonviolenti dove inizia la violenza finisce la possibilità di dialogo e quindi la «buona politica». La violenza è la via attraverso cui la regolazione dei rapporti sociali fuoriesce dalla «buone relazioni» (consensuali, partecipative, condivise) tra individui e gruppi sociali ed entra nella disponibilità esclusiva dei soggetti più forti, più armati, più dispotici, più minacciosi. Da questo punto di vista poca differenza fa se il «monopolio» della violenza sia legittimamente costituito (stati di diritto e loro alleanze) o meno (dittature e sistemi totalitari). Non sono la forma e nemmeno la intenzionalità del titolare dell'azione violenta quelle che ne segnano la caratteristica, ma la conseguenza diretta, concreta, imma-

nente, irreversibile: la vita stroncata, umiliata, asservita. In questi anni abbiamo assistito ad una aggettivazione fantasiosa della violenza: a fin di bene, rieducatrice, liberatrice, legittima, necessaria, preventiva, compassionevole... Così com'è avvenuto per il termine «sviluppo»: compatibile, sostenibile, duraturo, locale, auto-centrato...¹⁹³ Allo stesso modo con cui la decrescita mira al cuore dell'economia di mercato, la nonviolenza guarda all'essenza del problema della politica; parla delle modalità con cui viene esercitato il potere. In un contesto politico nonviolento, concepito come regolazione sociale condivisa del potere, non sono ammesse costrizioni, imposizioni, nemmeno volontarie. La libertà è un bene indisponibile, esattamente come lo sono la salute e la libertà. E non si pensi solo al ripudio della guerra guerreggiata e di qualsiasi altra forma di violenza fisica, ma di ogni rapporto umano che non sia paritario, reciproco, consenziente. Violenza è anche quella «strutturale» (per usare le categorie di Galtung, in rapporto al sistema capitalistico di mercato). La nonviolenza è rinuncia a qualsiasi forma di dominio. Il «potere di potere» (Edgar Morin) disporre di qualcun altro.

La nonviolenza è la critica più potente al pensie-

ro politico economico trionfante che ha fatto della disuguaglianza tra gli uomini il motore della storia.

I miei riferimenti sono alla omnicrazia, il potere di tutti, di Aldo Capitini, all'*empowerment* di John Friedmann, alla democrazia diretta di Murray Boockin, alla democrazia globale di Takis Fotopoulos, ai poteri diffusi di Raul Zibechi, all'autogoverno del «cambiare il mondo senza prendere il potere» di John Holloway, a Marco Revelli: «La liberazione sarà lunga, difficile, affidata a un duro corpo a corpo con noi stessi. Non ammetterà scorciatoie attraverso tecnologie del potere, protesi istituzionali, conquiste di palazzi o di cortili. Richiederà un paziente lavoro sugli e con gli altri, e su noi stessi. Ci chiederà una metamorfosi esistenziale. Un mutamento antropologico»¹⁹⁴.

Nonviolenza discende da una scelta di principio, da un pensiero immaginativo, da una visione del mondo, da una aspirazione ideale, etica e morale del fare umano, da una idea di *humanitas* fondata sulla condivisione, sulla compartecipazione, sulla complementarietà e sul mutuo sostegno. Di più, la nonviolenza ha bisogno di una predisposizione soggettiva coerente, quindi di una azione costante di perfezionamento spirituale. Il cambiamento av-

viene in modo contestuale, sia a livello di ogni singolo individuo, sia nelle relazioni comunitarie, sia nelle regole sociali. Non c'è un prima e un dopo, un afflato etico individuale «prepolitico» e una azione collettiva «a prescindere» dalla morale, ma una catena che tutto tiene assieme: l'indignazione e la ribellione che spinge ogni individuo a sottrarsi ad ogni autorità esterna, la voglia di rivoluzionare i rapporti sociali costrittivi, a partire da quelli produttivi, la volontà di costruire spazi pubblici di autogoverno.

Analogamente a ciò che avviene nella dottrina dell'agire etico, solitamente viene usata una distinzione concettuale tra la nonviolenza che si basa su principi morali e la nonviolenza «relativa», strumentale, finalizzata, pragmatica, misurata sulla base delle condizioni date. Ovvero assunta sulla base di una previsione di maggiore efficacia rispetto ad altre forme dell'agire a disposizione del potere politico che possono includere anche l'uso di mezzi violenti o comunque coercitivi delle volontà degli individui. In questa ottica la nonviolenza viene ridotta ad una scelta tattica, usata sulla base della valutazione dei rapporti di forza esistenti in quel momento, dettata da ragioni di convenienza rispet-

to alla realizzazione di un fine. Al fondo di questa idea della nonviolenza «politica», distinta da quella di principio, c'è l'uso della nonviolenza come mera «forma di lotta», che si può scegliere oppure no a seconda delle circostanze. Seguendo tale logica si può giungere a giustificare (dipende dalle circostanze) qualsiasi tipo di azione violenta, comprese le «guerre umanitarie», l'«imperialismo compassionevole», la «rieducazione sociale», la «difesa armata della pace/della democrazia/della rivoluzione» (a scelta).

Mi ritrovo quindi d'accordo con Bertinotti quando afferma che «la dimensione etica non costituisce una dimensione separata rispetto alla politica» e in disaccordo con lui quando accredita una larga autonomia alla «mediazione politica», che sarebbe «aperta a tutte le possibilità, (che) può essere buona o cattiva», dipende: «dai fini che si propone il soggetto che la persegue»¹⁹⁵.

Come ho cercato di dimostrare, l'etica pubblica, l'etica del risultato, non autorizza una sospensione di giudizio di valore anche nei confronti del merito specifico della «mediazione politica». Nel campo della valutazione morale dei comportamenti umani non ci possono essere aree grigie, ambiti franchi

dalle responsabilità oggettive. Tantomeno in politica. L'idea di una nonviolenza strumentale, relativa o politica, a dir si voglia, capovolge l'idea fondativa e annulla la forza (morale e politica) della nonviolenza sistematica, di principio. La nonviolenza non è un mezzo tra gli altri, uno strumento neutro, una modalità d'azione separabile dalle finalità del cambiamento che si vuole raggiungere. L'obiettivo della lotta nonviolenta, della nonviolenza attiva, non potrà mai essere la sopraffazione dell'antagonista, l'annullamento dell'avversario, l'imposizione di una verità unica, senza tempo e universale. Ma la trasformazione consensuale delle relazioni umane e della stessa mentalità degli individui. «La trasformazione del sentire e del pensare», come ha scritto Romano Madera¹⁹⁶. Coglie bene l'innovazione Etienne Balibar: «L'idea che ogni lotta politica deve implicare un momento di apertura all'avversario che ne condizioni il cambiamento del punto di vista»¹⁹⁷.

La lotta nonviolenta non è usabile se non per affermare l'autogoverno delle comunità; così come, all'inverso, la autodeterminazione degli oppressi non è realizzabile se non con forme di lotta nonviolente.



Edizione pdf ottimizzata per iLiad curata da

Sandro Calliera

alias joepsichip

mail: glenrunciter@interfree.it

21 marzo 2010

Note

- 1 Libera interpretazione da Karl Marx, «Critica al programma di Gotha».
- 2 Sul concetto di «restituzione» vedi gli scritti di Roberto Mancini. Tra cui, «La democrazia? Uno stile di vita», in: AA.VV., «La crisi della democrazia, L'altrapolitica», Città di Castello, 2006. Vedi anche: Miguel Abensour, «La democrazia contro lo stato», Cronopio, 2008.
- 3 Ministero per l'ambiente, «Il manifesto degli alfabeti ecologici, 2008». Redatto a cura di una commissione coordinata dalla sottosegretaria Laura Marchetti. Pubblicato anche su Carta, www.carta.org.
- 4 Per una rassegna della crisi della filosofia della storia progressista si veda il numero monografico della rivista «La società degli individui», «Progresso, catastrofe, democrazia», n.31 2008/1. Il più lungimirante e completo repertorio delle cause della «lunga emergenza» socioeconomica e ambientale dell'«era apocalittica» in cui siamo entrati è – a mio modo di vedere – il lavoro di James Howard Kunstler, «Collasso. Sopravvivere alle attuali guerre e catastrofi in attesa di un inevitabile ritorno al passato», Nuovi Mondi Media, 2005. Vedi anche: Martin Rees, «Il nostro secolo finale. Perché l'umanità rischia di distruggersi nei prossimi cento anni», Mondadori, 2005. Per una rassegna delle teorie sul collasso: <http://dieoff.org/>.
- 5 Rapporto del Pentagono sui cambiamenti climatici, «Modus Vivendi», aprile 2003. Di recente è uscito il nuovo rapporto Global Trend 2025 del National Intelligence Council (l'agenzia che comprende le varie agenzie di informazione) con gli scenari aggiornati per il nuovo presidente. Le previsioni sono di un «declino» dell'egemonia americana, in conseguenza della riorganizzazione generale dell'economia, con vari effetti collaterali: «Il rischio nucleare sarà più elevato che in passato (...) la crescita del 50 per cento della domanda di cibo (...) l'aumento dei conflitti sul modello di quelli del diciannovesimo secolo per l'accaparrarsi di cibo, acqua e altre risorse naturali, oltre al probabile rinforzo del crimine su larga

scala». Roberto Zanini, «Stati uniti, vent'anni di declino», il manifesto del 22 novembre 2008.

- 6 Ha scritto Franco Berardi Bifo: «Il potere globale è oggi fondato sulla guerra. Una dittatura militare sta prendendo forma nel mondo, le cui radici sono fondate sui processi di produzione, nella cultura razzista e nell'odio interetnico e interreligioso (...) la competizione ha preso il posto alla solidarietà (...) la devastazione sistematica dell'ambiente fisico e psichico», Liberazione, 20 luglio 2008.
- 7 Per orientarsi dentro il ginepraio creato dalla finanza globale consiglio la lettura della newsletter di Sbilanciamoci!. In particolare: «Miniguide per capire la crisi della finanza», elaborata dalla Campagna per la riforma della banca Mondiale e dall'Osservatorio sulla finanza. Vedi anche gli articoli di Raffaele Sciortino reperibili sul sito www.infoaut.org.
- 8 È l'ipotesi su cui da anni sta indagando Mike Davis, «Il pianeta degli slum», Feltrinelli, 2006.
- 9 Michael T. Klare, autore di «Blood and Oil», parla di «energofascismo» a causa della «militarizzazione della lotta globale per il controllo delle risorse energetiche vitali sempre più scarse». Da: «Potere nero», su Internazionale del 9 febbraio 2007. I conflitti derivanti dall'aumento del caos climatico censiti dall'agenzia International Alert e pubblicati sul rapporto del 2007 Climate of Conflict, coinvolgono 2,7 miliardi di persone in 46 nazioni. Vedi anche: George Monbiot, «Calore!», Longanesi, 2008.
- 10 Mark Lynas, «Sei gradi. La sconvolgente verità sul riscaldamento globale», Fazi Editore, 2008.
- 11 Jared Diamond, «Collasso», Einaudi, 2005.
- 12 Un prezioso osservatorio sugli effetti delle politiche di sviluppo sulle popolazioni del pianeta ci è fornito dalla rubrica Terra terra de il manifesto, curata da Marina Forti e Marinella Correggia.
- 13 Naomi Klein riporta la dichiarazione di un costruttore, certo Joseph Canizano di New Orleans: «Credo che abbiamo di fronte una tabula

- rasa da cui ripartire. E grazie a questa tabula rasa abbiamo grandi opportunità». In: «Shock Economy», Rizzoli. 2007.
- 14 Marco Deriu, «Catastrofe, collasso, decrescita. Sguardi sulla fragilità della civiltà». In «La società degli individui», n.31 2008/1.
- 15 Franco Bifo Berardi su: Carta, 30 gennaio 2006.
- 16 L'estensione e la universalizzazione della «legge dello sviluppo» è avvenuta con il noto discorso alla nazione del 1949 del presidente Truman con cui divise il mondo in popoli e nazioni «sviluppati» e «sottosviluppati», ponendo le premesse per una nuova egemonia economica statunitense, dopo quella coloniale degli imperi europei. Per una storia dello sviluppo vedi l'indispensabile Gilbert Rist, «Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale», Bollati Boringhieri, 1997.
- 17 Giorgio Ruffolo, «Il capitalismo ha i secoli contati», Einaudi 2008. «Senza alienazione (proprietà privata) e accumulazione (sfruttamento, o risparmio a dir si voglia) non si attiva alcun processo di crescita dell'economia» (p.9). In realtà Ruffolo ha ben presente l'«insensatezza» di un sistema che ha perduto il senso del limite e conclude: «L'arresto della crescita economica dell'avere, sterile e autodistruttiva, è la premessa necessaria di un umanesimo trascendente teso allo sviluppo esistenziale della specie umana» (p.284).
- 18 Ciò che Ivan Illich chiamava forza dell'«amore powerless».
- 19 Carla Ravaioli, «Ambiente e pace. Una sola rivoluzione», Punto Rosso, 2008.
- 20 «Questa 'scissione occidentale' noi l'abbiamo promossa lentamente ma inesorabilmente nel corso dei secoli, attraverso i nostri imperi, la nostra forza economica, e anche attraverso 'i lumi della ragione', cioè grazie alla nostra razionalità occidentale, rappresentata dalla forza della techné». E ancora: «Noi abbiamo la necessità di ricostruire un ethos basato sulla solidarietà biosferica e sulla solidarietà di specie. Che significa il dialogo con la natura e con le generazioni future. (...)

La necessità primaria resta quella di rispondere alla domanda fondamentale, ovvero, qual è il modello di civilizzazione che assicura la vita». Raffaele Salinari, in AA.VV., «Se verrà la guerra, chi ci salverà? Conversazioni resistenti», Tavolo per la pace e Benkadi, Monfalcone, 2008 (p.120).

- 21 Il riferimento è ad Al Gore, «Una scomoda verità. Come salvare la terra dal riscaldamento globale», Rizzoli, 2006. Mentre, per il lavoro svolto dall'IPCC, il premio Nobel è andato al suo direttore Rajendra K. Pachauri.
- 22 Guido Dalla Casa, «Ecologia profonda. Lineamenti di una nuova visione del mondo», e-book di Arianna Editrice, 2008. Su questi temi vedi i lavori documentatissimi dell'«Associazione Eco-filosofica» che pubblica un «Quaderno periodico» e svolge la sua attività a Treviso.
- 23 Enrique Dussel, L'alba di una nuova civiltà, in: AA.VV., «La sfida della decrescita. Il sistema economico sotto inchiesta», l'altrapagina, Città di Castello, 2008.
- 24 Paul Virilio, «L'universalità del disastro», Raffaello Cortina, 2008.
- 25 David Cayley, «Conversazioni con Ivan Illich, un archeologo della modernità», Elèuthera, 2008 (Cap. X).
- 26 Il dibattito è aperto anche in teologia. Ad esempio, spiega «La civiltà cattolica», «Cambiamenti climatici e sviluppo», agosto 2007, che la versione usuale del noto versetto della Genesi (2,15) «Il signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse», andrebbe meglio tradotto dall'ebraico in: «perché lo servisse e lo preservasse».
- 27 Laura Marchetti, «Ecologia politica», Punto Rosso, 2008. (p.163). Vedi anche il lavoro precursore di Carla Ravaioli, «Il quanto e il quale. La cura del mutamento», Laterza, 1982.
- 28 Umberto Galimberti, «Psiche e Techne», Feltrinelli, 2005 (p.96).
- 29 Luisella Battaglia, «Alle origini dell'etica ambientale», Dedalo, 2002 (p.40).

- 30 Maurcel Gauchet, citato da Luisella Battaglia, op. cit.
- 31 Michele Dotti, Jacopo Fo, «Non è vero che tutto va peggio. Come e perché il mondo continua a migliorare anche se non sembra», EMI 2008.
- 32 Scrive Onofrio Romano: «La grande catastrofe è un'ipotesi inverosimile, ma soprattutto inservibile, poiché, quand'anche dovesse verificarsi, nessuno a quel punto potrebbe più trovare insegnamenti», «La décroissance à la lumière de la dépense», paper in rete. L'autore è spinto da una urgenza di mobilitazione politica e chiede una critica radicale, ma non moralista e velleitaria, per coinvolgere gli attori sociali in carne ed ossa: «Non si può combattere il regime della crescita per la crescita senza fare i conti con l'egemonia che esso riesce ad esercitare nei confronti di masse cospicue, solleticandone le corde più profonde». È un po' lo stesso timore che ha espresso Giorgio Galli: «Se passa l'idea che le condizioni di vita non possono migliorare subentra la rassegnazione. L'idea della fine del progresso non porta con sé la sollevazione o la ribellione, anzi». Il manifesto del 2 aprile 2008.
- 33 Paolo Rossi, «Speranze», il Mulino, 2008.
- 34 Vedi «AmbienteScienze» Notizie, Posted on September 23rd, 2008.
- 35 È stato pubblicato il Living Placet Report del 2008 a cura del WWF, da cui si deduce che negli ultimi 35 anni abbiamo perduto quasi un terzo del capitale della vita selvatica sulla Terra e che «attualmente la nostra impronta globale supera la capacità rigenerativa del pianeta di circa il 30 per cento».
- 36 Marco Alfieri, «La Val Padana si arrende alla città», il Sole 24 Ore, 17 maggio 2008.
- 37 Maria Cristina Gibelli e Edoardo Salzano, «No Sprawl», Alinea Editrice, Firenze 2006.
- 38 Ivan Illich, «La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo», Boroli Editore 2005, (p.69).
- 39 Fonte: Red, elaborazioni «Controllarmi».

- 40 Serge Latouche, «Breve trattato sulla decrescita serena», Bollati Boringhieri, 2008 (p.80).
- 41 Ivan Illich, «La convivialità», op. cit. (p.95)
- 42 Analisi degli scompensi sociali delle migrazioni vedi: Ferruccio Gambino, «Migranti nella tempesta», ombre corte, 2003; Devi Sacchetto, «Il Nordest e il suo Oriente», ombre corte, 2004.
- 43 Luigino Bruni, «Note sul consumo e la felicità», in «Umanità Nuova» n.138, 2008.
- 44 Merrill Lynch e Cap-Gemini hanno condotto una indagine sul consumo di beni di lusso nel mondo, cioè su coloro che acquistano jet, yacht, gioielli, opere d'arte, auto di lusso e vacanze esclusive. Si evince che nel mondo vi sono 103.300 persone che dispongono di una ricchezza finanziaria superiore ai 30 milioni di dollari, per un totale di 15.000 miliardi di dollari. Da Il Sole 24 Ore del 25 giugno 2008. Dall'agenzia dell'Onu UNDP si può ricavare che il reddito delle 500 persone più ricche del mondo è pari a quello dei 416 milioni più poveri.
- 45 Jean Ziegler, «Impero della vergogna», Marco Tropea, 2007.
- 46 Ivan Illich, «La convialità», op. cit. (p.95).
- 47 Wolfgang Sachs e Tilman Santrius, «Per un futuro equo. Conflitti sulle risorse e giustizia globale», Feltrinelli, 2007.
- 48 Loretta Napoleoni, «Il coraggio di fare la rivoluzione», su Internazionale del 14 novembre 2008. Della stessa autrice: «Economia canaglia», il Saggiatore, 2008.
- 49 Majid Rahnema in AA.VV., «Politica senza il potere in una società conviviale», l'altrapagina, 2007.
- 50 Guglielmo Ragozzino, «Attenzione amici del Pd», in il manifesto del 14 settembre 2008.
- 51 Noam Chomsky, «Il popolo è sovrano e il mercato non vuole», su Internazionale, 10 ottobre 2008.
- 52 Giorgio Galli, il manifesto del 2 aprile 2008.
- 53 Credo che il primo a lanciare questo lessico sia stato il sociologo del

lavoro Daniele Marini, della Fondazione Nordest.

- 54 Dal 1980 al 2006 (secondo i dati forniti dalla Banca d'Italia) la quota parte delle retribuzioni del lavoro dipendente è scesa dal 50,6 per cento al 40,7 per cento. Quella da redditi di impresa e da libera professione è anch'essa scesa dal 19,8 per cento al 15,1 per cento. Sono invece aumentate le quote per «trasferimenti» (cioè in gran parte pensioni) dal 17,3 per cento al 23,5 per cento, e da possesso di capitale: dal 12,3 per cento al 20,7 per cento. Un vero balzo spettacolare. Commenta Stefano Perri, dell'Università di Macerata, su il manifesto: «È quindi evidente che una parte degli aumentati redditi dei capitali è stata ricevuta anche dalle famiglie dei lavoratori». Questo pone alcuni problemi: «Quando le famiglie vedono il proprio benessere salvaguardato non dalla loro attività lavorativa, ma da altre entrate, si realizza un cambiamento nei loro interessi, nella loro cultura e nei loro valori che spiegano in parte i caratteri della rivoluzione passiva e dell'egemonia della destra».
- 55 Da un discorso ai vescovi riportato dalla stampa, in piena crisi finanziaria, il 6 ottobre 2008. Benedetto XVI ha anche detto: «Necessitano interventi coraggiosi, primo tra tutti: eliminare le ragioni che impediscono un rispetto autentico della dignità della persona. Il mondo dispone di mezzi e risorse utili a soddisfare i bisogni di tutti, ma la tendenza al consumismo e la mancanza di una volontà decisa per concludere gli egoismi di stati e gruppi di paesi, o ancora per mettere fine alla speculazione sfrenata che condiziona i meccanismi dei prezzi e dei consumi contribuiscono sempre più allo squilibrio fra i paesi. Concorrono alla scorretta ripartizione alimentare anche l'assenza di un'amministrazione corretta delle risorse alimentari causata dalla corruzione della vita pubblica o dagli investimenti crescenti in armamenti e in tecnologie militari sofisticate fino al detrimento dei bisogni primari delle persone». Da un articolo di Roberto Lo Russo sul sito www.depiliamoci.it
- 56 Tonino Perna, «Ma quanto ci costa?», Carta n.38 2008.

- 57 Fonte: Campagna per la riforma della Banca Mondiale.
- 58 La «finanza islamica» segue i precetti del Corano, la legge di Dio della Sharia, che consente la compravendita ma abolisce l'usura. È impedita quindi la possibilità di realizzare guadagni – oltre che con il commercio di armi, con la pornografia, con il gioco d'azzardo e la carne di maiale – attraverso gli interessi bancari. Le ricche banche dei paesi musulmani possono quindi emettere particolari tipi di obbligazioni (sukuk) che sono il corrispettivo di investimenti in attività concrete dell'economia reale, da cui ricavano partecipazioni agli utili d'impresa. Sono quote di questi che verranno depositati sul conto corrente del risparmiatore. Ogni banca islamica ha una «sharia board» che seleziona le società in cui investire. Per questa ragione non hanno investito in subprime e altri derivati tossici e si sono mantenute al riparo dal crack finanziario che si è generato negli Stati Uniti. Carlo Giorgio, «In arrivo i fondi islamici», in *Altroeconomia*, ottobre 2008.
- 59 Will Hutton, «La Cina non ci salverà», *Internazionale* 31 ottobre 2008.
- 60 Jean Ziegler, «Impero della vergogna», op. cit.
- 61 Ulbrich Bek, «Conditio Humana. Il rischio nell'età globale», Laterza, 2008.
- 62 Marco Revelli, «Sinistra Destra. L'identità smarrita», Laterza, 2007.
- 63 Ruffolo, pur ritenendo come sia necessario «immaginare un percorso nuovo», poiché «l'attuale tendenza alla crescita insensata è insostenibile», si dice molto scettico sulle possibilità che tale «rivoluzione culturale» possa avvenire, a causa della poca fertilità della «produzione intellettuale». Quindi chiude con una forte provocazione affinché «gli intellettuali (parafrasando Marx) smettessero di spiegare il mondo e si impegnassero a cambiarlo. Che gli economisti progettassero un'economia orientata all'equilibrio, che i sociologi disegnassero le sue istituzioni, i filosofi, socraticamente, le forme della buona vita, gli psicoanalisti, realizzando un auspicio di

- Freud, i modi di guarire una società malata». Giorgio Ruffolo, «Il capitalismo è un treno in corsa verso un abisso. Fermarlo? Si può. Ma solo con una rivoluzione antropologica. Che realizzi l'utopia di un'economia sostenibile e solidale», *L'Espresso*, 7 luglio 2006.
- 64 Giorgio Ruffolo, «Chiamiamola, se vuoi stabilizzazione», *La Repubblica*, 12 novembre 2008.
- 65 Loretta Napoleoni, op. cit.
- 66 Cornelius Castoriadis, «La rivoluzione democratica. Teoria e progetto dell'autogoverno», *Elèu-thera*, 2001.
- 67 Alex Zanotelli, «Paolo. Sulle strade dell'impero proclamando il Dio della vita», *EMI*, 2008.
- 68 Giorgio Osti, «I nuovi asceti. Consumatori, imprese e istituzioni di fronte alla crisi ambientale», *Il Mulino*, 2006.
- 69 Andrew O'Hagan, «Zero Rifiuti», su *Internazionale*, 3 agosto 2007. Vedi anche il sociologo Bonomi che definisce la decrescita «un programma condivisibile da una post-borghesia occidentale tentata dalla secessione dei liberisti e da no global alla ricerca del nuovo codice antagonista». Aldo Bonomi, «Decrescita e coscienza di luogo», *Communitas*, n. 27 settembre 2008 (p.218).
- 70 Davide Mattiello, volontario di Libera, che si definisce «animatore di patronato», ha bene espresso uno stato d'animo che spesso prende coloro che si impegnano nel sociale: «Questo mondo non ci piace ed è necessario cambiarlo, ma il rischio è invece che siamo come bambini che stanno facendo costruzioni dentro un box. Con i giocattoli ti lasciano fare (...) c'è pure il rischio di smarrire il fine confondendolo con il mezzo, un rischio grande perché ci metti l'anima, la passione, la competenza, in quei 'giochi'». In: *AA.VV.*, «Se verrà la guerra chi ci salverà?», *Tenda della pace, Monfalcone*, 2008.
- 71 Scrive Franco Berardi Bifo: «Dobbiamo diventare l'esempio vivente di uno stile di vita in cui il benessere sia unito alla frugalità, la felicità alla generosità e la produzione sia unita con la pigrizia e il dolce far

niente. La ricchezza non ha nulla a che fare con il consumo compulsivo e con l'accumulazione ossessiva. La ricchezza è il piacere di essere, e il godimento del tempo», Liberazione, 2 luglio 2008.

- 72 Per una raccolta ragionata delle esperienze italiane vedi: Davide Biolghini, «Il popolo dell'economia solidale», EMI, 2007.
- 73 I Toc sono le monete ultime nate nei dintorni di Pordenone, sulla base di un progetto decisamente bene pensato ed elaborato.
- 74 Il settimanale Carta, i mensili Altreconomia, Aam Terra Nuova e Valori offrono ampi resoconti e dettagliate informazioni sui gruppi e sulle reti che praticano forme di consumo consapevole e di economie solidali.
- 75 «terra/TERRA» dice di voler «sperimentare un modello di economia che impegna reciprocamente il produttore e il consumatore per sovvertire le catene della distribuzione ed eliminare i passaggi intermedi valorizzando i rapporti sociali, il piacere e il gusto» (<http://terraterra.noblogs.org>).
- 76 Monica Di Sisto, «Come vivere senza spendere neanche un euro», in Liberazione del 1 giugno 2008.
- 77 «Il buon prezzo si coltiva in città. Con la filiera corta risparmi anche il 30 per cento su prodotti locali e di stagione», Il Sole 24 ore del 31 marzo 2008. la previsione del giornale è che entro l'anno se ne apriranno quattrocento. Lo scorso anno furono 58 mila imprenditori a puntare su canali di vendita diretti, per un giro di affari di 2,5 miliardi di euro.
- 78 «Consumatori, l'unione fa la forza. Con gli acquisti collettivi si spuntano sconti, si evitano sprechi di tempo e si riducono gli spostamenti», Il Sole 24 ore del 28 gennaio 2008. I casi raccontati sono quelli trentini, di Fidenza e della Brianza. La rete nazionale conta 350 iscrizioni.
- 79 Le Acli di Venezia hanno organizzato un Gruppo di acquisto riservato alle famiglie povere. Action e Rifondazione comunista

hanno lanciato i Gap (dove la «p» sta popolari) cominciando con la fornitura di pane calmierato.

- 80 Per iniziativa di Marco Boschini, assessore a Colorno, è nata Rete dei comuni virtuosi.
- 81 Il Comitato autodefinisce la sua iniziativa «guerriglia comunicativa conto il pizzo», si rivolge ai cittadini consumatori e ricorda che «una parte di quanto abbiamo appena speso entra nelle casse della mafia» (www.addiopizzo.org).
- 82 Luca Mercalli e Chiara Sasso, «Le mucche non mangiano cemento. Viaggio tra gli ultimi pastori di Valsusa e l'avanzata del cemento», Sms, Torino 2004.
- 83 Tra tutti, ricordo Lorenzo Guadagnucci, «Il nuovo mutualismo. Sobrietà, stili di vita ed esperienze di un'altra società», Feltrinelli 2008; Marinella Correggia, «La rivoluzione dei dettagli. Manuale di ecoazioni individuali e collettive», Feltrinelli 2008.
- 84 Jean-Luis Laville, «Dizionario dell'altra economia», Sapere, 2000.
- 85 Qui si innesta il lavoro di Maurizio Pallante, del Movimento per la decrescita felice. L'obiettivo, c'è scritto nel loro Manifesto, è: «aumentare l'efficienza con la quale usiamo acqua, energia, suolo», attraverso «tecnologie più intelligenti (...) al servizio dell'uso parsimonioso delle risorse», www.decrescitafelice.it
- 86 Io sono ancora fermo qui: «Di fatto, il regno della libertà comincia dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria (...) La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di esse. Ma questo rimane sempre il regno della necessità. Al di là di esso comincia lo

sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorir soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa». Karl Marx, *Il Capitale*, Vol III, libro III, Einaudi 1975, (pp.1102-3).

- 87 John Holloway, su *Carta*, 30 maggio 2008. Vedi anche dello stesso autore, «Che fine ha fatto la lotta di classe?», manifestolibri, 2007.
- 88 Albert O. Hirschman, «Felicità privata e felicità pubblica», il Mulino, 1983.
- 89 Claudio Napoleoni, «Cercare ancora», Editori Riuniti, 1990.
- 90 Illich, «La convivialità», op. cit. (p.27).
- 91 Enrique Dussel, op. cit.
- 92 Roberto Burlando, «L'economia tra dolore, riduttivismo ed eudaimonia», in: Montagnoli G. (a cura di), «La violenza e il dolore degli altri», Centro Interdipartimentale di Studi sulla Pace, Università di Pisa, Pisa University Press, 2008.
- 93 Alfredo Salsano, «Il dono nel mondo dell'utile», Bollati Boringhieri, 2008.
- 94 John Holloway, «Che fine ha fatto la lotta di classe?», manifestolibri, 2007.
- 95 Titolo preso a prestito da Gilles Lipovetsky, «Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo, Raffaello Cortina», 2007.
- 96 Citato da Serge Latouche in «La scommessa della decrescita», Feltrinelli, 2007.
- 97 Di Nello e Paltrimieri, «Cum Sumo», Angeli, 2006.
- 98 Paolo Legrenzi, «La felicità. Gli ostacoli alla felicità sono nella nostra mente, non nel mondo», il Mulino, 1998.
- 99 Keynes, «Esortazioni e profezie», Milano, 1968.
- 100 Marc Augé, «Perché viviamo?», Molteni, 2004. Scrive Augé: «L'individuo è libero di consumare ciò che vuole, ma da una parte la sua scelta si limita alla gamma dei prodotti apparentemente diversi che gli vengono proposti (...) dall'altra egli non è completamente

libero di non consumare: la pubblicità, le diverse forme di credito, la fragilità e il rapido rinnovamento degli stessi prodotti lo costringono (...) in breve, l'individuo non è libero di non essere ciò che l'epoca in cui vive vuole che sia».

101Luigino Bruni, «L'economia, la felicità e gli altri», Città Nuova, 2004. Dello stesso autore: «Il prezzo della gratuità», Città Nuova.

102Ulrich Beck, «Conditio Humana». op. cit.

103Giovanni Salio, «Elementi di economia nonviolenta», Quaderni di «Azione nonviolenta», 2001. Vedi anche Burlando: «La valutazione più negativa della natura umana e l'ipotesi più pessimistica sulla composizione del gruppo umano considerato (cioè pienamente e coscientemente egoista) sono progressivamente diventate la norma e l'unica ipotesi antropologica accettabile nell'ambito della visione economica predominante». Roberto Burlando, L'economia tra dolore, riduttivismo ed eudaimonia, in: G. Montagnoli (a cura di), «La violenza e il dolore degli altri», op. cit.

104Ha scritto Riccardo Petrella: «La visione antagonista e utilitarista dell'altro è all'origine di tutte le guerre per e sulle risorse, a partire dalle guerre economiche, commerciali e, oggi, tecnologiche. Per questa ragione il capitalismo è incapace di pace, di solidarietà, di condivisione, di giustizia sociale». Res Publica, in il manifesto e Carta, 2006.

105Leonardo Boff, intervistato da Vittorio Bonanni su Liberazione del 27 ottobre 2008.

106Ha scritto Jonas: «Ci si deve rassegnare al fatto che non esiste una 'natura' dell'uomo priva di ambiguità, dato che ad esempio egli non è di per sé né buono né cattivo. Egli possiede la facoltà di essere buono o cattivo, anzi di essere l'uno e l'altro, perché questa capacità fa parte della sua essenza». Hans Jonas, «Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica», Einaudi, 1990 (p.280).

107Alberto Moravia, «La rivoluzione culturale in Cina», Garzanti, 1993.

108Zygmunt Bauman, «Homo consumens. Lo sciame inquieto dei

- consumatori e la miseria degli esclusi», Erickson, 2007.
- 109Hervé Kempf, «Perché i megaricchi stanno distruggendo il pianeta», Garzanti, 2008.
- 110Georges Bataille, «La nozione di dépense», Bollati Boringhieri, 2003.
- 111Massimo Ilardi, «Nei territori del consumo totale. Il disobbediente e l'architetto», Deriveapprodi, 2004. Dello stesso autore, «Il tramonto dei non luoghi», Molteni, 2008.
- 112Luca De Biase, «Economia della felicità», in Reset del 22 ottobre 2004.
- 113Gilles Lipovetsky, op. cit.
- 114Pier Luigi Porta, Laudatio del prof. Daniel Kahneman, Università La Sapienza, 18 giugno 2007.
- 115Ivan Illich, «La convivialità», op. cit.
- 116Zygmunt Bauman, «Homo consumens», op. cit.
- 117John McMurtry, il manifesto, 10 giugno 2006. Autore di: «The cancer stage of capitalism».
- 118Erich Fromm, «Avere o essere?», Mondadori, 1976.
- 119Leonardo Becchetti, «Il denaro non fa la felicità», Laterza.
- 120Andrew Oswald, «Una volta che un paese ha riempito le dispense, ha senso arricchirsi ancora?», New Statesman del 14 gennaio 2008.
- 121Ina Praetorius, «Il mondo come ambiente domestico», in: AA.VV. (a cura di Vita Cosentino e Giannina Longobardi), «La vita alla radice dell'economia», Progetto Ec.Co.Mi. Mag Verona, 2008.
- 122Nonviolenza e «semplicità volontaria» per Gandhi sono coniugate con lo swadeshi, traducibile grossolanamente con autogoverno.
- 123Ekkehart Krippendorff, «Azione nonviolenta», dicembre 2007. Mi sono permesso di rubare una frase da «L'arte di non essere governati», Fazi, 2003: «La nonviolenza è ovviamente qualcosa di diverso da una semplice posizione intellettuale generica di pura negazione – la a-violenza, cioè la negazione della violenza. Essa può essere solo l'espressione, ecc.»

- 124 Enrique Dussel, «L'alba di una nuova civiltà», op. cit.
- 125 Si sprecano gli inserti del Sole 24 Ore sull'argomento. Nell'ultimo: Etica & Impresa, del 11 novembre 2008, Mahammad Yunus, il fondatore della Grameen Bank e premio Nobel, spiega così le positive ricadute del social business praticato dalle multinazionali in India. «Abbiamo creato joint venture con Danone per produrre yogurt arricchiti di elementi nutritivi. Un solo barattolo alla settimana può aiutare un bambino a superare gli effetti negativi della malnutrizione». Analoga operazione con la multinazionale Veolia per installare distributori di acqua potabile («dieci litri per appena un penny»). «Il fine non è il profitto», assicura Yunus.
- 126 Tra gli autori più importanti Serge Latouche, da ultimo in libreria con: «Breve trattato sulla decrescita serena», Bollati Boringhieri, 2008.
- 127 Per una revisione critica del Pil vedi Bruno Cheli, «Sulla misura del benessere economico: i paradossi del Pil e le possibili correzioni in chiave etica e sostenibile, con uno spunto per l'analisi della povertà», paper dell'Università di Pisa, Dipartimento di statistica e matematica applicata all'economia, 2008.
- 128 La guerra in corso nelle strade vale un approfondimento. Secondo uno studio Aci e Istat, nel 2006 in Italia si sono avuti 6.000 morti (la prima causa di morte per le persone sotto i 30 anni), 20.000 disabili gravi, 250.000 feriti. La perdita economica è stata di 33,7 miliardi di euro, pari al 2,5 per cento del Pil. Fino a quando l'umanità accetterà questa strage come un prezzo inevitabile da pagare al benessere?
- 129 Ancora più in profondità: «Ci dobbiamo riprendere il limite (...) non parliamo soltanto dei limiti della crescita, o di quelli di carico del pianeta, o del risparmio energetico. Quelle sono solo delle semplici conseguenze. Se vogliamo veramente che tutto abbia un senso, un fondamento, noi dobbiamo capire che il primo limite che noi dobbiamo rispettare è quello della nostra stessa esistenza, che finisce (...) di noi stessi nella e colla vita e con il mondo». Raffaele Salinari,

op. cit. (p.101).

- 130Barry Commoner, «Fare pace con il pianeta», Garzanti, 1975. Dello stesso autore con Virginio Bettini, «Ecologia e lotte sociali», Feltrinelli 1976.
- 131Francesco Gesualdi, «Sobrietà. Dallo spreco di pochi ai diritti per tutti», Feltrinelli, 2005.
- 132G. Bologna, F. Gesualdi, F. Piazza, A. Saroldi, «Invito alla sobrietà felice», 2000, EMI.
- 133Maurizio Pallante (a cura di), «Un programma politico per la decrescita», Edizioni per la decrescita felice, 2008.
- 134Nicolas Ridoux, «La decrescita per tutti», Jaca Book, 2008
- 135André Gorz, «Capitalismo, socialismo, ecologia», manifestolibri, 1992.
- 136Murray Bookchin, «Per una società ecologica», Elèutra, 1989.
- 137Giovanni Salio, «Elementi di economia nonviolenta», Quaderni di Azione nonviolenta n.16, 2001.
- 138Mauro Bonaiuti, «Per una politica di decrescita», www.decrescita.it ottobre 2007.
- 139Il Pil è da tempo il facile bersaglio della critica allo sviluppo. Roberto Lo Russo e Nello De Padova, «Depiliamoci: come passare dal Pil al Bil e tutelare l'ambiente», Editori Riuniti, 2007. Da visitare anche il loro sito.
- 140La pensa ancora così Mario Tronti: «La politica deve dare risposte e intervenire. Se non lo fa, la società si autogoverna ed è tanto peggio per chi vuole cambiarla». Da una intervista a Andrea Fabozzi su il manifesto della primavera del 2008.
- 141Raul Zibechi, «Disperdere il potere», Carta / Intra Moenia, 2007. Scrive Marco Calabria nella prefazione: «La rappresentanza, sebbene eletta, secondo Max Weber comporta sempre una relazione di dominio».
- 142John Holloway, «Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi». Carta / Intra Moenia, 2002.

- 143 Il riferimento è ai testi di: Ekkehart Krippendorff, «L'arte di non essere governati. Politica ed etica da Socrate a Mozart», Fazi, 2003. Vedi anche: Giulio Marcon, «Come fare politica senza entrare in un partito», Feltrinelli, 2005.
- 144 Discorso del subcomandante Marcos, «La digestione del potere», Carta, agosto 2008.
- 145 Giorgio Ruffolo scrive che è necessario «sottrarre la tecnica alle leggi del mercato, ponendola al servizio della conoscenza. In questo senso l'equilibrio ecologico, l'arresto della crescita economica dell'avere sterile e autodistruttiva, è la premessa necessaria di un umanesimo». Capitalismo senza limiti, La Repubblica del 13 marzo 2008.
- 146 Hervé Kempf op. cit. (p.43).
- 147 Naomi Klein, «Shock Economy», op. cit.
- 148 La Unione Europea con il «Patto europeo per l'immigrazione» ha recentemente ribadito il legame tra permesso di soggiorno e posto di lavoro. Un capestro che getterà nella clandestinità non meno di sei milioni di persone che lavorano «in nero».
- 149 Nicolas Ridoux, «La decrescita per tutti», op. cit.
- 150 Il riferimento guida sono i Bilanci di giustizia, avviati ormai una decina di anni fa da un gruppo di parrochiani di don Gianni Fazzini e poi allargatisi in tante, diverse forme e interpretazioni in giro per l'Italia. Anche su questo tema esistono una bibliografia e una manualistica molto vasta. Vedi: Antonella Valzer, «Bilanci di giustizia. Famiglie in rete per consumi leggeri», EMI 1999; Francesco Gesualdi, «Manuale per un consumo responsabile. Dal boicottaggio al commercio equo e solidale», Feltrinelli, 1999; Marinella Correggia, «Cambieresti?», Altreconomia, 2006; Marinella Correggia, «La rivoluzione dei dettagli. Manuale di ecoazioni individuali e collettive», Feltrinelli, 2007; Lorenzo Guadagnucci, «Il nuovo mutualismo. Sobrietà, stili di vita ed esperienze di un'altra società», Feltrinelli, 2008.
- 151 Giorgio Ruffolo op.cit.

- 152James Howard Kunstler, op.cit.
- 153La differenza sostanziale con chi propone la decrescita da destra, per esempio Massimo Fini, sta proprio nell'idea del percorso che bisogna compiere per la società della decrescita: un «processo di ritorno all'indietro graduandone gli effetti», invece che «un crack improvviso, immediato (poche decine di giorni) con conseguenze apocalittiche facilmente immaginabili». «La Storia pronta a dare la frustrata a un cieco modello di sviluppo», ne Il Gazzettino, 17 novembre 2008. Sul rapporto tra l'antiutilitarismo e le destre si veda Alfredo Salsano, «Le tre rotture del Mauss», in: «Il dono nel mondo dell'utile», Bollati Boringhieri, 2008.
- 154Si tratta di un progetto nato dal tavolo di lavoro permanente del Forum del terzo settore di Pordenone sull'economia solidale. Vedi: <http://resfvg.blogspot.com/>
- 155Le prime sono state quelle del Trentino, poi Bologna, Piemonte e Val d'Aosta, Milano, Como, Verona, Reggio Emilia, le Marche... Anche con la sigla «Fa la cosa giusta!».
- 156Le Acli di Venezia hanno dato vita ad un gruppo di acquisto per famiglie in difficoltà appoggiandosi alla struttura comunale AEres, una sorta di incubatore per attività economiche imprenditoriali alternative.
- 157Maurizio Pallante (a cura di), op. cit.
- 158Sul calcolo del picco di produzione del petrolio (la curva tracciata da King Hubbert per calcolare le riserve degli Stati Uniti) si vedano i siti dell'Aspo, l'associazione che studia l'esaurimento delle risorse petrolifere. Sulla situazione energetica più in generale la bibliografia è sconfinata. Ricordo alcuni titoli: AA.VV., Punto Rosso, 2006 con in appendice il testo del «Contratto mondiale per l'energia e il clima, per bandire guerre e povertà e fermare i cambiamenti climatici»; Fabio Orecchini, Vincenzo Naso, «La società No Oil. Un nuovo sviluppo è possibile ma senza petrolio», Orme, 2006; Eric Laurent, «La verità nascosta sul petrolio. Un'inchiesta esplosiva sul 'sangue del

mondo'», Nuovi Mondi Media, 2006; Thomas Seifert, Klaus Werner, «Il libro nero del petrolio. Una storia di avidità, guerra, potere e denaro», Newton Compton, 2007; AA.VV., «Cambiamenti climatici. Problemi e prospettive», Punto Rosso, 2007.

159Frei Betto, «Predatori di vite umane», in Nigrizia, ottobre 2007.

160Pensiamo al rapporto Stern voluto da Blair nel 2006 e le legislazioni che ne sono seguite in Gran Bretagna, Germania, Spagna, Francia. Una ottima sintesi delle possibili azioni in direzione della «sostenibilità» che possono essere intraprese a livello aziendale («capitalismo naturale»), ci è fornita da una ricerca dell'Ires Cgil del Veneto: «Processi produttivi che diminuiscono il quantitativo di combustibili fossili, kilowatt consumati, chilogrammi di acciaio, alluminio e legno, piuttosto che il numero di lavoratori occupati nell'assemblaggio di beni o nell'erogazione di servizi; i prodotti dovranno essere il più possibile duraturi, aggiornabili, riparabili, ricondizionabili in modo che la loro vita utile si allunghi; dovranno essere facilmente disassemblabili in modo che i loro componenti possano essere sostituiti e ricondizionati, e i materiali di cui sono fatti venir riciclati e riutilizzati; ripromessati, in modo che lavoro, energia, materiali incorporati possano essere riutilizzati. La vendita di servizi e il possesso al posto della proprietà dei beni, per cui il produttore manterrà la titolarità del bene, sarà responsabile per il suo funzionamento, manutenzione e riparazione, ricevendo così uno stimolo per produrre beni più duraturi, riparabili, riutilizzabili, riciclabili. Energie rinnovabili e pulite, che non emettono emissioni nocive e che impiegano un maggior numero di occupati rispetto alle fonti tradizionali; i sistemi energetici saranno distribuiti e basati maggiormente sulla microcogenerazione di calore ed elettricità, con energia prodotta e scambiata sul posto in una relazione bidirezionale tra quelli che oggi sono chiamati produttore e consumatore; le fonti saranno locali, economiche, diversificate per una rete più stabile e sicura. Tasse e sussidi che scoraggiano il consumo di risorse, la

produzione di rifiuti e l'inquinamento, stimolando l'incremento di produttività delle risorse, e dei modi di produzione puliti basati su risorse rinnovabili; una contabilità di costo pieno che incorpori tutti i costi dell'uso di energia e materiali e incentivi la riduzione degli sprechi». Matteo Cimiero, Legame tra sostenibilità ambientale, competitività e riflessi occupazionali in sei casi aziendali nella regione, centro Studi Ires Cgil Veneto, Luglio 2008.

- 161 Wolfgang Sachs e Tilman Santarius (a cura di), «Per un futuro equo. Conflitti sulle risorse e giustizia globale. Un report del Wuppertal Institut», Feltrinelli, 2007.
- 162 I principali fondi che ho trovato si chiamano: renewable energy Corporation, Gamesa, Vestas Wind Systems, Q-cells, Edp-Energias De Portugal, Clean Energy.
- 163 Da un articolo di The Economist riportato da Internazionale del 14 novembre 2008.
- 164 Juan Martinez-Alier, «Environmentalism of the Poor: a study of ecological conflicts and valuation», 2002. Martinez-Alier introduce il concetto di «metabolismo sociale» ed elabora degli indicatori del profilo metabolico di un sistema economico, cioè la misura dell'appropriazione umana della produzione primaria netta di biomasse. Il flusso di materiali procapite nel tempo.
- 165 Maurizio Pallante, «Discorso sulla decrescita», Luca Sossella editore, 2007. Vedi anche dello stesso autore: «La decrescita felice», Editori Riuniti, 2005. Vedi anche: AA.VV., «Decolonizziamo l'immaginario», curato dalla Associazione per la Decrescita (www.decrescita.it), inserto di Aprile, giugno 2007.
- 166 Arnit Basole, «The economics of Ahimsa», January, 2005.
- 167 Alberto Magnaghi, «Il territorio. Il bene comune per eccellenza», su Carta novembre 2006.
- 168 Attorno alla individuazione e alla gestione dei «beni comuni» è nata una vasta ricerca teorica e pratica. La bibliografia è vasta, ma alcuni titoli possono farci da guida: Giovanna Ricoveri (a cura di), «Beni

Comuni, tra tradizione e futuro», EMI 2005. Massimiliano Smeriglio, «Città comune», con presentazione di Alberto Magnaghi. Romano Nobile (a cura di), «Giù le mani dai beni comuni», Malatempora, 2006.

169Edoardo Salzano, «Ma dove vivi? La città raccontata», Venezia 2007. Vedi inoltre i documenti preparati per i seminari ai Social Forum Mondiali di Nairobi (2007) e Malmoe (2008). In: www.eddyburg.it

170Riccardo Petrella, «Res Publica», su Carta, estate 2006.

171Ha scritto Nelli Elena Vanzan Marchini, una storica della sanità, a proposito della «aziendalizzazione dei luoghi di cura»: «Il paziente che dovrà essere ricoverato in questa struttura pubblica si troverà ad essere cliente (malgrado lui) di laboratori privati i cui macchinari sono acquistati e ammortizzati secondo una logica produttiva privata finalizzata al più alto numero possibile di prestazioni e all'erogazione privilegiata di quelle più remunerative (...) È legittimo chiedersi se all'interno della radiologia e del laboratorio di analisi il personale medico avrà voce in capitolo sulle scelte delle tecnologie migliori per la salute del paziente». Il Gazzettino, 12 maggio 2006.

172Serge Latouche, op. cit. (p.92)

173Marco Revelli, «Agire la nonviolenza», Punto Rosso/Liberazione, 2004.

174Hilary Wainwright, intervento in «Networked politics», Transform, 2007.

175Danilo Dolci, «Comunicare la legge della vita», La Nuova Italia, 1977.

176«Un'altra politica» è il titolo di una lettera-appello firmato da più persone, apparso su Carta n.18 del maggio 2008, a seguito di un seminario dell'associazione Cantieri Sociali.

177Pino Ferraris in: «Alternative per il socialismo», 2008.

178Miguel Abensour, «La democrazia contro lo stato», op. cit.

179AA.VV., «Il Partito politico», De Donato, 1981.

- 180Lea Melandri, «Chi ricomincerà a lottare? Quelli che sono contro», *Liberazione*, 13 agosto 2008.
- 181L'affermazione è di Giulio Marcon, in uno scambio epistolare che ho avuto con lui, e che ringrazio per i suggerimenti critici che mi ha donato.
- 182Edgar Morin, «Il metodo», *Etica*, Cortina, 2004.
- 183Marcello Cini su *Liberazione* del 28 marzo 2008. Dello stesso autore: «Il supermarket di Prometeo. La scienza nell'era dell'economia della conoscenza», *Codice edizioni*, 2006.
- 184Giuliano Pontata, «Antigone e Creonte. Etica e politica nell'era atomica», Laterza, 1990. Dello stesso autore: «Etica e generazioni future», Laterza, 1995.
- 185Ovviamente anche il cristianesimo delle origini stabilisce che esiste una coscienza morale, fatta di istinto e di fede, in grado di suggerire a ciascuno cosa è bene fare e cosa no. Vedi Alex Zanotelli, «E dunque che fare?», *Collettivo Matuta, Paoline*, 2006.
- 186Hans Jonas, op. cit. L'invito è ad estendere «la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei 'fini in sé' al mondo naturale» (p.12). Ciò avviene allargando l'etica alla biosfera e al tempo futuro, oltre l'antropocentrismo. Il problema che qui intendo sollevare, comunque, non si risolve allargando il campo delle responsabilità che rimarrebbero comunque in capo alle élites degli esperti messi al lavoro per prevedere gli effetti del presente sul futuro. Gli esperti stessi dovranno utilizzare saperi limitati e sistemi di calcolo presuntivi. Mentre gli effetti delle azioni dell'uomo sugli ecosistemi planetari e sulle sue popolazioni si rivelano assai raramente nel modo preventivato. L'incertezza e l'indeterminazione del futuro è argomento fondamentale per contrastare i valori assoluti del progresso e della scienza.
- 187Aldo Leopold, «Almanacco di un mondo semplice», *Red Edizioni*, 1997.

- 188John Holloway, «Che fine ha fatto la lotta di classe?», manifestolibri, 2007.
- 189Paolo Flores D'Arcais, «Che cosa è la filosofia politica», in Micromega, 1/2007.
- 190Slavoj Zizek, presentazione al dvd: «I figli degli uomini», Universal, 2007. Questa affermazione è parte di un lungo elenco di correct behaviours, tra i quali: fumare senza aspirare, fare sesso virtuale, mangiare senza grassi, praticare il multiculturalismo tollerante, fare la guerra senza vittime, dalla nostra parte, ovviamente.
- 191Bruna Bianchi, «Introduzione al pensiero della nonviolenza (1830-1968)», in: AA.VV., «Agire la nonviolenza», Punto Rosso, 2004 (p.33).
- 192Zigmunt Bauman, Keith Tester, «Società, etica, politica», Raffaello Cortina, 2002 (p.48).
- 193Serge Latouche ne ha compilato un elenco completo.
- 194Marco Revelli in AA.VV., «Agire la nonviolenza», Punto Rosso/Liberazione, 2004.
- 195Fausto Bertinotti, «La città degli uomini», Mondadori, 2007.
- 196Romano Madera, «È il pacifismo la vera rivoluzione culturale», in: AA.VV., «La politica della non-violenza», Liberazione, 2004.
- 197Etienne Balibar, «Lenin e Gandhi, un incontro mancato», in Alternative, 2005

Annotazioni