

# La decrescita infelice

## Introduzione

In questa breve introduzione prenderemo le mosse dai rilievi che Bruckner e Simonetti muovono a Latouche e a Shiva e, sulla base di questa lente interpretativa, vaglieremo criticamente le idee della decrescita evidenziando, se non la loro sostanziale insussistenza teorica, almeno la loro fragilità. Preliminarmente, e in modo necessariamente sommario (per l'approfondimento si rimanda infatti ai capitoli seguenti), è forse utile menzionare almeno i principi generali che fondano la dottrina della decrescita. Gli autori "decescenti"<sup>1</sup>, primo fra tutti Latouche, negano che la crescita (cioè lo sviluppo economico) sia il parametro attraverso il quale si possa stabilire la felicità dell'uomo e ricordano come, prima della rivoluzione industriale (alcuni decrescenti arrivano fino al Paleolitico), l'uomo avesse dato vita a comunità "organiche", fondate non sulla crescita economica infinita, ma sul senso del limite. Con l'avvento della società industriale, a sua volta essenzialmente originato dalla pretesa dell'uomo di porsi a fondamento dell'Essere, gli enti sarebbero stati intesi come oggetti calcolabili e utilizzabili<sup>2</sup>. L'uomo, che in passato avrebbe vissuto in armonia con la natura salvaguardandola e avendone in cambio i doni necessari alla propria sopravvivenza, si sarebbe imposto su di essa come un dominatore appalesandosi quale violentatore della propria prodiga Madre. I decrescenti insistono sul fatto che, prima del trionfo della ragione calcolante trascinata in volontà di potenza tecno-scientifica, l'uomo sarebbe vissuto in una cultura imperniata su valori comunitari, solidali – valori rispettosi dei lenti cicli naturali e della sacralità della Natura sancita nelle feste, negli usi e nei costumi. La felicità sarebbe stata esperita come una forma di equilibrio tra i propri essenziali (e non artificiali) bisogni e i ritmi naturali. A partire da questa costellazione teorica, i decrescenti ritengono che con l'avvento della ragione calcolante l'uomo abbia corrotto tale modo di vivere fino a costruire una società paradossale perché fondata sull'idea che in un mondo contenente risorse finite si possa – e si debba – crescere infinitamente. Invero, questo stesso paradosso in molti decrescenti è interpretato quale segno inoppugnabile della prossima catastrofe e l'Occidente, artefice del dominio, sarebbe sull'orlo di un clamoroso fallimento. Scrive Latouche, riferendosi alla "megamacchina impersonale, senza anima e oramai senza padrone" che ha messo l'umanità "al proprio servizio":

Emancipata da qualsiasi forza umana che volesse arrestarla, la macchina impazzita prosegue la sua opera di sradicamento planetario. Strappando gli uomini dalla loro terra, fin nelle regioni più remote del globo, la macchina li scaraventa nel deserto delle zone urbanizzate senza tuttavia integrarli nell'industrializzazione, nella burocratizzazione e nella tecnicizzazione senza limiti da lei promosse. La ricchezza, ormai priva di significato, si sviluppa all'infinito nel cuore di città senza frontiere. All'insaputa dei suoi costruttori la macchina genera differenziazione soltanto distruggendo il tessuto

---

1

<sup>1</sup> L'espressione "decescenti" è mutuata da Luca Simonetti.

2

<sup>2</sup> Soprattutto nell'analisi di Latouche appare evidente il retaggio heideggeriano. L'autore infatti non si limita a criticare gli esiti distruttivi a cui, in certi casi, ha condotto il pensiero tecno-scientifico, ma contesta in se stessa la ragione calcolante partendo dalle sue radici "metafisiche". Infatti, il riferimento all'Essere e alla sua dimenticanza nonché, soprattutto, il rimando al soggetto cartesiano che pone davanti a sé il mondo rendendolo oggetto di dominio, dimostra perspicuamente come Latouche abbia ben presente l'indagine heideggeriana. Per constatare tali affinità si consultino ad esempio i saggi heideggeriani – specialmente *L'epoca dell'immagine del mondo* – contenuti in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

sociale. Questa soppressione del legame sociale ostacola gravemente le possibilità concrete di universalizzazione di qualsiasi modello pseudosociale concepibile<sup>3</sup>.

Oltre a denunciare il processo di sradicamento e la distruzione del legame sociale connessi alla mondializzazione dell'impersonale paradigma della tecnicizzazione, i decrescenti, interpretando in senso economico concetti come quello di entropia, ritengono che una crescita del PIL determini necessariamente una diminuzione delle risorse naturali (considerate limitate) e implichi automaticamente inquinamento e progressiva infelicità soprattutto per le generazioni future. Benché siffatto processo uniformante avanzi in modo inesorabile allargandosi sempre più all'intero globo, proprio nelle zone più disagiate dei paesi del Terzo mondo dove l'"autocolonizzazione" (accettazione acritica del modello occidentale e processo "mimetico") ha prodotto una miseria estrema, starebbero sorgendo nuovi modi di vivere e di sopravvivere caratterizzati da pratiche improntate in generale alla riscoperta del limite (riuso, scambio, coltivazione dei prodotti locali, riciclo, rivalutazione della biodiversità). Sia nelle realtà disagiate che nelle città occidentali, molti individui, consapevoli del "satanico" prometeismo dell'uomo contemporaneo, avrebbero iniziato a non sprecare, a rivalutare il dono al posto del denaro, a comprare il meno possibile, a mangiare in modo ecologico, a favorire i prodotti locali o ad auto-produrli, a fare a meno di tutta una serie di comfort quali ad esempio la lavatrice, l'ascensore o la macchina. Questi e altri comportamenti – che, a seconda del contesto, si declinano individualmente o collettivamente – potrebbero contribuire alla fine del sistema della crescita coltivando concretamente un paradigma alternativo (rendendolo così possibile) e dando l'esempio agli "altri" – ai ciechi uccisori della loro Madre – nella convinzione che, se tutti o molti si comportassero in questo modo, il sistema – già minato alla sua base da una serie di contraddizioni interne – crollerebbe e si porrebbero le basi per una nuova società. Siffatte idee e modi di fare sono fondati sul seguente presupposto: la crescita materiale, l'aumento del PIL, non determina una crescita della felicità né è sufficiente per stabilire il grado del benessere reale di un popolo. Nelle comunità preindustriali, dove l'economia era un mezzo e non un fine, l'uomo, vivendo per il benessere concreto e non per il ben-avere (Latouche), sarebbe stato più felice perché inserito nelle dinamiche naturali, senza angoscia e capace di interpretare con stoico coraggio la morte e il dolore (eventi che, in questo orizzonte, sarebbero apparsi come dotati di un senso sacrale). Per il filosofo francese da quando l'intero globo è stato integrato nel mercato mondiale, l'Occidente ha "distrutto il senso del sistema sociale" dei vari mondi coinvolti nel processo di inclusione (e di autoinclusione):

Da quel momento l'economia diventa un campo autonomo della vita sociale e un fine in sé. Alle forme antiche di *essere di più*, si sostituisce l'obiettivo occidentale di *avere di più*. Il benessere canalizza tutti i desideri (la felicità, la gioia di vivere, il superamento di sé...) e si riassume in qualche dollaro in più<sup>4</sup>.

Per autori come Latouche – che a livelli diversi è presente nella disamina di tutti i decrescenti – il primato dell'economico sullo spirito, l'unidimensionalità che tale primato ingenera, andrebbero di pari passo con una serie di valori sorti in epoca moderna che fonderebbero l'immaginario stesso della crescita. Egli ritiene così che, per uscire da questa situazione artificiale e riportare l'umanità alla sua "purezza", si debba in primo luogo decolonizzare l'immaginario all'interno del quale la crescita come modello unidimensionale ha avuto il suo eclatante, apparentemente incontrastabile, apogeo. Ciò soprattutto alla luce della fine del colonialismo che avrebbe comportato paradossalmente proprio la vittoria del suddetto immaginario imponendo a tutto il mondo lo stesso

---

3

<sup>3</sup> S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 12.

4

<sup>4</sup> Ivi, p. 29.

modello di sviluppo (o la stessa idea di sviluppo) e facendo nascere nei popoli del Terzo mondo la malsana idea che sarebbero usciti dalla miseria solo abbracciando da sé il paradigma occidentale. In questo modo, proprio quando l'Occidente ha rinunciato a conquistare militarmente gli altri popoli, il suo modello si è espanso dovunque, portando dovunque la "cultura dell'anticultura", cioè una cultura che, fondandosi sull'individualismo materialista, non sarebbe in grado di fomentare la comunità. Non solo quindi l'Occidente avrebbe distrutto le culture dei popoli sottosviluppati, ma al loro posto non sarebbe stato capace di porre un'altra cultura che fosse in grado di rispondere adeguatamente ai vari problemi presentati dall'Essere (compreso il problema dell'Essere stesso). Lo sradicamento, la massificazione, la creazione di bisogni artificiali, la spoliticizzazione proporzionata alla tecnicizzazione, il ribaltamento tra il mezzo e il fine, l'autonomizzazione dell'economico e il suo essersi posto a fondamento dell'attuale "immagine del mondo", l'industrializzazione e i suoi effetti alienanti, l'angoscia caratterizzata dalla "sindrome del ritardo" (sia a livello individuale che statale), la perdita delle culture autoctone in grado di dare un senso compiuto all'esistenza, sono gli effetti della diffusione planetaria di un unico, "meccanico" modello – quello appunto sublimato nell'emblematica espressione di "Megamacchina". Da qui la necessità di decostruire il paradigma su cui si fonda tale desertificante avanzamento per decolonizzarlo e restituire l'uomo alla sua stessa essenza. Solo dopo tale decolonizzazione, che dovrebbe permettere all'uomo di considerare nuovamente il mondo come "un tutto" e di scoprire la vera ricchezza nelle disinteressate interazioni umane, si potrebbe porre fine alla "crescita per la crescita" per far decrescere il bene-avere statistico e far aumentare il benessere vissuto. A tale fine bisognerebbe rinnegare la fede nell'economia per edificare società autonome ed ecome interagenti tra loro nel rispetto delle reciproche differenze. Solo così infatti avrebbe senso il contatto interculturale e si potrebbe parlare positivamente di un proficuo scambio tra entità diverse – cosa che invece non accade quando si "dona" senza accettare nulla (se non ciò che può essere piegato al solito parametro del profitto). Oltre a limitare il "dono interessato" che l'Occidente elargisce ai paesi in difficoltà incatenandoli così alle sradicanti dinamiche descritte, si dovrebbe pertanto limitare il traffico di uomini e merci, riducendo o eliminando la pubblicità e abolendo l'obsolescenza degli oggetti usa e getta. I decrescenti, oltre ad ambire alla fine della crescita – che porterebbe con sé la riscoperta del limite in ogni aspetto della vita, della qualità al posto della quantità e della solidarietà al posto dell'egoismo – credono che non si debba confondere la decrescita con la mancanza di crescita in un mondo fondato sulla crescita. La decrescita non è la recessione, ma un ritorno complessivo degli stati ad un altro modello economico, un modello paradossalmente antieconomico – un modello in cui la cultura del limite, la giusta misura, fonda l'economia: oggi infatti sarebbe l'economia a fondare ogni (pseudo)cultura soltanto come mero riflesso della condizione materiale o sarebbe l'impostazione economicistica, che regna ovunque, a folclorizzare i valori sui quali per secoli l'uomo avrebbe costruito la sua concreta felicità, fatta di sobrietà, bisogni essenziali, genuinità, dono reciproco. In certi autori tali idee si fondono con una esplicita difesa dell'ambientalismo che, a sua volta, come nel caso della decrescita, si basa sul vagheggiamento di un mondo originario e sulla denuncia dell'avvenuta distruzione di quel mondo, operata, ancora una volta, in primo luogo dal pensiero calcolante e in secondo luogo dalle conseguenze pratiche di questo pensiero: avvento della tecnica moderna e del dominio dell'uomo sulla natura e sullo stesso uomo (divenuto, da soggetto dominatore, "funzionario della tecnica"). Sulla scorta della disamina heideggeriana (ma ci si riferisce ad esempio anche a Illich, Ellul, Thoreau, Rousseau, Jonas, Bauman), tra gli ambientalisti tale sottofondo è sviluppato attraverso la denuncia dei danni causati dalla tecnica moderna che avrebbero dato luogo ad una sorta di trasmutazione antropologica (*homo oeconomicus*) ingenerando l'oggettivazione dello stesso soggetto rappresentante (calcolante) lungo un progressivo processo deiettivo di cui sarebbero cifra il consumismo, l'edonismo e un onnipervasivo, nichilistico materialismo. Da qui, la denuncia non soltanto della "crescita per la crescita" e dei bisogni artificiali che tale ribaltamento dei mezzi in fini determinerebbe, ma anche delle modificazioni genetiche che, distruggendo la qualità dei prodotti, nonché introducendo nuovi organismi e costringendo all'estinzione le economie locali (monocoltura contro pluricoltura), condannerebbero alla povertà

milioni di persone e al fallimento economico interi stati (in questo discorso rientrano anche la denuncia della politica dei brevetti finalizzata a depredare i popoli delle loro risorse naturali e spesso dei loro stessi prodotti). Viene così accusata la politica internazionale tendente a favorire, con tutta una serie di trattati e organismi (si veda ad esempio la critica al WTO), il libero scambio e la circolazione degli OGM come lo strapotere delle multinazionali che fomenterebbero un processo antidemocratico teso a depotenziare ogni potere decisionale di popoli e individui in nome dell'aumento del capitale. Sono proposti la revisione dei trattati internazionali, una politica ecologista che tuteli la biodiversità e conduca dal paradigma della "terra vuota" e della "miniera genetica" a quello della "terra piena" e della "famiglia terra" (Shiva), la tutela delle risorse, dei prodotti e dei metodi di coltivazione tradizionali, una distribuzione più equa dei beni, il coinvolgimento della popolazione nelle scelte dei governi, una maggiore democrazia che includa tutte le specie viventi (piante e animali hanno i nostri stessi diritti) e, naturalmente, l'uscita dal modello della crescita per la crescita – cioè l'uscita dal modello economicistico (non dovrà essere più l'economia a fondare la cultura, ma una nuova cultura "ambientalista" a fondare il rapporto uomo-natura). Tutto ciò può essere riassunto con le parole di Shiva secondo la quale per proteggere la diversità biologica e quella culturale è necessario uno "spostamento nel paradigma della conoscenza dal riduzionismo (scientifico) verso un approccio relazionale", il quale riconosca "l'intrinseco valore di tutte le specie", sappia proteggere "il loro spazio ecologico" e rispetti "le loro capacità di autorganizzazione, diverse, dinamiche e in evoluzione". Soltanto tale "approccio relazionale" – che non riduce il mondo a un insieme di "entità atomizzate, isolate e immutabili", ma che, sulla scorta della teoria dei quanti, lo definisce come "un insieme di sistemi interagenti, inseparabili e in continuo cambiamento" dotato di "potenzialità inestimabili"<sup>5</sup> – crea la possibilità di "avere molteplici sistemi di conoscenza, che comprendano i saperi tradizionali e indigeni tanto quanto i moderni sistemi di approccio ecologico alla biologia"<sup>6</sup>. Alla ragione calcolante che interpreta l'Essere come un insieme di enti utilizzabili e manipolabili, gli autori decrescenti contrappongono una "ragione ragionevole", una ragione deliberativa e "politica" che, oltrepassando il riduzionismo economicistico e scorgendo la pluridimensionalità della vita, sappia inaugurare una nuova forma di comunità fondata sul dono, sulla reciprocità e sul sacrale rispetto delle differenze e della biodiversità.

Queste riflessioni ci consentono di cogliere meglio la posizione di Bruckner e Simonetti che, come abbiamo anticipato, intendono mettere in discussione i cardini concettuali della decrescita e dell'ambientalismo. Bruckner, riferendosi agli ambientalisti che ritengono la conflagrazione del modello occidentale pressoché necessaria, crede che l'ambientalismo avrebbe organizzato una "scenografia dell'apocalisse" simile a quella fomentata dal comunismo e, prima ancora, dallo gnosticismo e dai messianismi medievali: la catastrofe è imminente, il mondo è pieno di "profeti della decomposizione" che ci ammoniscono guidandoci verso la penitenza (intesa stavolta come rinuncia a tutti gli illusori beni della società moderna in nome di una redentrice sobrietà). Tale tipo di manicheismo che condanna il moderno come Male e che propone la redenzione attraverso l'etica del sacrificio, non solo inculcherebbe nell'uomo un inutile immobilismo e l'impossibilità di affrontare i problemi, ma non sarebbe neanche in grado di indicare concretamente la via per una felicità che sia, per così dire, godibile nel presente. Questo perché si vaticina una catastrofe spostando perennemente la data della sua parusia e, contemporaneamente, favorendo la nascita del senso di colpa, si costringe l'uomo alla penitenza (cioè a ogni tipo di rinuncia) che sarebbe funzionale alla costruzione di un "paradiso", vagheggiato e indeterminatamente futuro, di cui al massimo potranno godere i nostri figli – e non noi, condannati invece al perenne sacrificio e

5

<sup>5</sup> V. Shiva, *Campi di battaglia*, Edizioni ambiente, Milano 2001, p. 11.

6

<sup>6</sup> Ivi, p. 121.

4

all'incapacità di pensare intelligentemente (liberamente) alla risoluzione delle difficoltà attuali. Citando Latouche, Bruckner osserva come la mentalità ambientalista abbia provocato una sorta di ritorno del "peccato originale" cosicché "ogni minimo gesto, mangiare una bistecca, accendere il riscaldamento, lasciare scorrere l'acqua quando ci laviamo i denti", "si carica di conseguenze inaspettate". La crescita per Latouche sarebbe pertanto "criminale" perché produrrebbe "disuguaglianze e ingiustizie" creando "un benessere ampiamente illusorio" senza costruire una "società conviviale" e sviluppando, anzi, una "antisocietà" "malata della sua ricchezza" e "poco armoniosa per gli stessi ricchi"<sup>7</sup>. In questo scenario, il consumatore, secondo gli ambientalisti, sarebbe un "predatore che contribuisce a saccheggiare le ricchezze della Terra", una "mostruosità antropologica, un essere pavloviano mosso dagli automatismi rudimentali della fame e della sazietà", un essere simile a Sisifo "condannato ad un'eterna insoddisfazione e a un eterno inizio"<sup>8</sup>. Di fronte a tale colpevolezza e infelicità, l'uomo può nondimeno affrancarsi "adottando un atteggiamento di estrema rinuncia" che, trasformato il consumismo in una "patologia spaventosa", renda accettabile "il neopauperismo", cioè, come indica il *Manifesto per decrescita felice* (2009), "il distacco dallo spirito del guadagno" – spirito sublimato nella incapacità di distinguere i beni dalle merci e dunque caratterizzato dalla mercificazione di ogni bene. Il risultato di tali ragionamenti è il seguente: "poiché avere significa stare peggio, avere meno significherà stare meglio"<sup>9</sup>; ci si deve dunque spogliare per arricchirsi e la sottrazione è considerata incredibilmente un aumento (la povertà è vista come ricchezza, la rinuncia come virtù, il meno come il più). Gli ambientalisti dunque ci ripetono che il mondo conflagrerà a causa nostra e che, utilizzando l'automobile ogni giorno, viaggiando in aereo o recandoci in un centro benessere, contribuiamo alla catastrofe finale. Bruckner, dopo un'analisi ricca di dettagli e di precisi "smascheramenti", risponde a questa visione della rinuncia causata dalla paura dell'apocalisse scrivendo che "il miglior rimedio contro il degrado ambientale è l'arricchimento materiale generale"<sup>10</sup>. Il farmaco pertanto sta proprio in ciò che i decrescenti identificano come la malattia, cioè nella crescita industriale e nello sviluppo della tecnologia nella consapevolezza che un ritorno al passato, non solo non sarebbe possibile, ma sarebbe anche assai pericoloso. Alcuni infatti potrebbero arrogarsi il diritto di indicare agli altri la via per la redenzione e, una volta giunti al potere, potrebbero imporre ai più la loro "salvifica" visione del mondo solo in nome della sua pretesa giustizia contravvenendo così al presupposto della società moderna nella quale, almeno in teoria, le decisioni che riguardano la collettività vanno prese democraticamente, attraverso il libero dibattito e non tramite il riferimento ad una indiscutibile purezza originaria o mediante il richiamo alla morale: la politica della felicità nasconde l'abisso della dittatura. Bruckner, come Simonetti, diffida in questo modo delle dottrine che indicano agli altri la via della felicità essendo questa in se stessa soggettiva e potendo essere perseguita da ognuno diversamente. Secondo Bruckner gli occidentali, "sommersi dai pronostici allarmisti", dimenticano che "la crisi del capitalismo non è mondiale ma occidentale". Ciò significa accettare in parte la disamina latouchiana secondo la quale l'Occidente è entrato in una profonda crisi ma, allo stesso tempo – al contrario di quanto crede Latouche –, significa constatare che non si tratta della "fine dei tempi". Si tratta, certo, della "fine della supremazia dell'Europa e dell'America sul resto del mondo" aggravata e corroborata dal nostro atteggiamento rinunciatario e masochistico:

7

<sup>7</sup> Cfr. P. Bruckner, *Il fanatismo dell'apocalisse*, Guanda, Parma 2014, p. 171.

8

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

9

<sup>9</sup> Cfr. *ivi* pp. 174-175.

10

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 222.

5

“mentre mettiamo il muso i cinesi, gli indiani, i sudafricani e i brasiliani festeggiano la loro risurrezione”<sup>11</sup>; l’uomo occidentale sarebbe l’unico che, a causa della diffusione delle teorie catastrofiste, auspica la fine del suo stesso sistema augurandosi di stare peggio – come stanno peggio coloro che non hanno saputo introiettare convenientemente il modello occidentale. L’unico modo per cambiare rotta ha così anche per Bruckner (come per Latouche ma in senso opposto) a che fare con un rivolgimento dell’atteggiamento interiore nonché delle stesse immagini che lo fomentano. Infatti Bruckner scrive che la speranza passa per un mutamento delle nostre paure e delle nostre priorità: bisogna “porre fine alla nostra attrazione per la sconfitta”<sup>12</sup>. Chiaramente, aggiungiamo, un conto è credere, come fa Latouche, che, mutando l’immaginario assiologico, si possa indurre l’intera società a esprimere un modello economico opposto a quello vigente che, nonostante le traversie storico-ideali, si è dimostrato trionfante dando all’uomo un progresso materiale in passato neppure immaginabile; un altro conto è ritenere, come fa Bruckner, che un mutamento di mentalità possa condurre lo stesso sistema capitalistico fuori dalle secche dell’immobilismo – l’intento di Bruckner sembra infatti quello di guidare lo spirito del capitalismo (nonché soprattutto lo spirito della scienza) alla sua stessa origine (amore per il rischio, volontà di costruzione e di ricerca) e non quello – giudicato utopistico ed errato – di farlo trascinare nell’altro da sé (cosa che accadrebbe se il sistema si ponesse sulla via di una generalizzata decrescita e se la scienza fosse realmente irretita e vincolata dalle teorie degli ambientalisti). Tra coloro che fomentano l’irrazionale e fallimentare mentalità della rinuncia, Bruckner inserisce esplicitamente Latouche considerato come l’emblema di quegli intellettuali che, constatando le epidemie, l’aumento delle temperature e i turbamenti della natura, sarebbero certi dell’imminente “collasso definitivo”. Il filosofo francese è inoltre biasimato proprio rispetto ad una delle sue idee maggiormente caratteristiche (e tipiche della decrescita): quella secondo la quale lo sviluppo non possa estirpare la miseria essendo lo sviluppo stesso (e la connessa occidentalizzazione) la causa della povertà – non si potrebbe dunque curare il malanno con la causa della malattia. Latouche ritorna spesso su questo concetto notando come il Terzo mondo, allettato dai successi della tecnica, si sia per così dire autocolonizzato, sia voluto diventare più occidentale dell’Occidente e come tale autoconquista, lungi dal garantire una maggiore ricchezza per la collettività, abbia spesso determinato il fallimento degli Stati sottosviluppati (la deculturazione, l’impossibilità strutturale di acquisire un modello di sviluppo esogeno, la spolticizzazione ingenerata dall’avvento dei tecnici stranieri). Tali Stati, d’altronde, avrebbero chiesto l’intervento esterno in modo proporzionale ai loro fallimenti alimentando una spirale di altrettanti, infiniti fallimenti. Bruckner – e allo stesso modo Simonetti – constata come una dottrina del genere non faccia che aggravare i problemi del Terzo mondo senza minimamente proporre alcuna effettiva soluzione al problema della fame, della povertà, dell’ingiustizia e della violenza. L’autore osserva che in Occidente, a dispetto del catastrofismo ambientalista, la fame sia stata pressoché debellata, la povertà sia stata ridotta al minimo, gli uomini possano partecipare attivamente alla vita politica e la violenza, quantunque ancora presente, sia nel tempo decisamente diminuita. La prospettiva della decrescita, che attribuisce alla crescita ogni male e per la quale lo sviluppo non può risolvere alcun problema, si rivelerebbe utopistica immaginando un mondo ideale che, non solo non è realizzabile, ma che dagli stessi decrescenti non è mai pensato nella sua effettiva realizzabilità – essi cioè non spiegherebbero nel dettaglio come potrebbe essere possibile ad esempio arrivare alla decrescita senza passare attraverso una rivoluzione violenta che metta in discussione la struttura della società capitalistica (in questo senso si veda soprattutto Simonetti). Interessante notare come sia Latouche che Bruckner – da un punto di vista opposto – criticino il cosiddetto “sviluppo durevole” (lo sviluppo sostenibile).

---

11

<sup>11</sup> Ivi, p. 223

12

<sup>12</sup> Ibidem.

Latouche scrive che con questa espressione si possono intendere da un lato uno “sviluppo rispettoso dell’ambiente” senza che però si ponga seriamente il problema della compatibilità tra lo sviluppo e l’ambiente e senza che si indichi con precisione un altro paradigma economico (tale è la critica di Latouche alle ONG); dall’altra, gli industriali e la maggior parte dei politici interpretano lo sviluppo durevole in questo senso: “l’importante è che lo sviluppo così com’è possa durare”<sup>13</sup>. In altri termini, secondo questa prospettiva, “non è l’ambiente che si tratta di preservare, ma innanzitutto lo sviluppo”; Latouche, citando M. D. Perrot, afferma che lo sviluppo durevole è “l’assicurazione dell’eternità a una estensione universale dello sviluppo”. Tale slogan, “svuotando lo sviluppo di tutta la logica economica che lo ha generato”, permette a tale logica di “insinuarsi nelle pieghe del sogno” (cioè dell’utopia). Ma, prosegue Latouche, considerando che tale logica è “quella dei duri vincoli della realtà circostante, essa riemerge e trasforma il sogno in un incubo”<sup>14</sup>. Ciò significa che lo sviluppo durevole è funzionale alla logica dello sviluppo e che le industrie, per aumentare il loro profitto (e non certo per motivi etici), spesso agiscono nella direzione dello sviluppo durevole. Ora, Bruckner, che stende una sorta di “piccolo lessico contemporaneo” dell’ambientalismo in cui nota come oggi ci sia la tendenza ad aggiungere ad alcune parole determinati aggettivi (etnico, equo, civico, etico) o dei suffissi (-eco, -bio) per “santificarle”, denuncia come oramai tutto per essere valutato positivamente debba essere “durevole e sostenibile, lo sviluppo come la mobilità, l’avvenire come l’amore”; in questo modo, commenta, “in nome della volontà di conservare a ogni costo, vorremmo farla finita con l’effimero”. Ma, se tutto durasse, aggiunge l’autore, “la vita potrebbe trasformarsi rapidamente in un incubo. Perderemmo il fascino di quel che succede un sola volta”. Perderemmo insomma ciò che il buddismo chiama “l’impermanenza delle cose”<sup>15</sup>. Mentre a Latouche interessa rilevare che lo sviluppo non può e non deve essere durevole, Bruckner critica il fatto che, soprattutto tra gli ambientalisti, ma sempre di più anche tra la gente “comune”, si tenda a ritenere giusto che ogni cosa duri (i vestiti devono essere riusati, le scarpe devono essere riparate, gli avanzi mangiati e i rifiuti riciclati). In questo modo si perde però, scrive l’autore, tutta la profondità dell’*hic et nunc*, la sua bellezza sta infatti nella sua irripetibilità. Latouche tende a preservare (alla stregua di tutti i decrescienti) se non il passato, un eterno presente naturale (e con questo, immancabilmente, lo status quo), mentre Bruckner intende difendere il presente dell’attimo e tutte le possibilità irripetibili che ogni istante comporta e apre. Latouche – visto tramite l’esegesi di Bruckner – appare spesso come un nostalgico che sconfina, magari inconsciamente, nell’utopismo e Bruckner, in un certo senso, appare come un realista che difende un ragionato “vitalismo”. Non a caso, è appunto da questa prospettiva antipessimistica (ma non ingenuamente ottimistica) che Bruckner critica l’ambientalismo, reo non solo di non costruire alternative reali, ma, soprattutto, di inibire ogni possibilità, ogni vitalità, ogni gioia del presente in un oramai irripetibile passato. Importante sottolineare come la fenomenologia di Bruckner non degeneri quasi mai in una condanna per così dire non meditata della prospettiva ambientalista perché, ad esempio, parlando proprio della tendenza di molte aziende a rispettare l’ambiente, egli nota come tale tendenza – ma solo se perseguita antidogmaticamente e con intelligenza – possa essere utile allo stesso sviluppo. La ragione umana, che è l’unico valido strumento che possediamo per affrontare il presente e il futuro, può utilizzare vari strumenti per costruire un “destino” migliore – attuando finanche tutta una serie di accorgimenti atti a tutelare l’ambiente. Bruckner difatti non nega che la scienza abbia prodotto, oltre che incomparabili progressi, anche terribili danni e non nega neppure che si sia ingenerato un pericoloso sodalizio tra le multinazionali, interessate soprattutto al profitto, e la

13

<sup>13</sup> S. Latouche, *La megamacchina*, Bollatti Boringhieri, Torino 1995, pp. 104 105.

14

<sup>14</sup> Ivi, p. 133.

15

<sup>15</sup> P. Bruckner, *Il fanatismo dell’apocalisse*, cit., pp. 66, 67.

scienza (cosa che, d'altronde, nuocerebbe alla stessa libertà dello spirito di ricerca). La sua posizione non può dunque essere liquidata come un facile rovesciamento della visione di Latouche né, tanto meno, si potrebbe asserire con sicurezza che Bruckner sia più "a destra" rispetto a Latouche in virtù della sua apologia della scienza e dello sviluppo perché, come rileva Simonetti, Latouche, rivalutando una serie di autori reazionari e criticando in se stesso il concetto di progresso, potrebbe essere accostato addirittura ad alcuni pensatori della destra radicale (si cita ad esempio Evola), e perché, come si diceva, anche Bruckner prende in considerazione i problemi sociali e ambientali che lo sviluppo comporta. In altri termini, Bruckner non sembra affatto essere favorevole alla crescita per la crescita, ma sembra un riformista desideroso di riportare la ragione alla ragione in nome del miglioramento delle condizioni materiali e sociali dell'umanità. Si tratta di una ripresa dello spirito dell'illuminismo sfrondata però dalle derive deterministiche che – per giunta solo in pochi autori – non tenevano in conto come il progresso implichi infiniti ricorsi e spesso anche sacche di regresso (violenza, ingiustizia, miseria). Al contrario di Latouche o di Shiva, infatti, Bruckner e Simonetti liberano la ragione da qualsiasi connotazione metafisica e tale liberazione li conduce ad osservare la realtà così com'è, in modo disincantato e nelle sue endemiche contraddizioni. Pertanto, come accade soprattutto in Bruckner, gli stessi danni ingenerati dalla tecnica e dallo sviluppo non sono ignorati o negati, ma, parimenti, non assumono alcuna caratterizzazione per così dire destinale, fatale. In parole povere: i problemi ci sono, ma dire sempre di no a ogni soluzione presentata dalla tecnica, forti della convinzione secondo cui la tecnica in quanto tale è il male assoluto, significa arrendersi alla ineluttabilità dei problemi stessi e rinunciare del tutto a risolverli. In questo senso Simonetti, citando Latouche, scrive che dagli stessi decrescenti la decrescita è considerata come una specie di slogan – cioè alla stregua di un concetto ambiguo – e come, anche per questa sua ambiguità, non possa assolutamente rappresentare una soluzione.

L'analisi di Simonetti, focalizzandosi tra l'altro sui decrescenti italiani – quali, ad esempio, Pallante Gesualdi, Perotti, Mercalli e Savioli – è tutta rivolta a dimostrare le incoerenze interne del concetto di decrescita. Attraverso il riferimento a Marx, lo studioso italiano registra come la società capitalistica non possa essere oltrepassata senza intaccare radicalmente il modo di produzione capitalistico basato sulla proprietà privata e sulla divisione del lavoro e come, d'altra parte, non si possa introdurre il modo di vivere dei primitivi senza riprodurre anche il modo di produzione che caratterizzava la società nel Paleolitico. Ora, secondo l'autore, i decrescenti criticano il capitalismo proponendo però soluzioni che in moltissimi casi sono del tutto compatibili col capitalismo stesso o che potrebbero essere da esso tranquillamente fagocitate e riutilizzate (ad esempio mediante il meccanismo neutralizzante della "industria culturale") dal sistema stesso per apparire liberale e così continuare ad autolegittimarsi. Si tratterebbe della mentalità di chi vuole lo stile di vita primitivo senza le palafitte o il vaiolo, di chi, in definitiva, vagheggia un ritorno al passato senza rinunciare del tutto ad alcuni essenziali agi e ad alcuni fondamentali progressi propri del sistema che si intende, ma solo a parole, abbattere; o dell'atteggiamento di chi porta avanti le sue battaglie contro il sistema dimenticandosi di essere cresciuto in questo stesso sistema e di continuare, in modo diretto o indiretto, a vivere di esso. Simonetti contesta Latouche e autori come Gesualdi anche in relazione all'idea, a suo avviso del tutto inesatta, secondo la quale l'abbondanza sarebbe naturale e la scarsità artificiale. Secondo questa prospettiva sarebbe stata l'economia a trasformare l'abbondanza nella scarsità "attraverso la creazione artificiale della mancanza e del bisogno per mezzo dell'appropriazione della natura e della sua mercificazione" (Latouche). Ma Simonetti ribatte che in ogni tempo l'uomo ha avuto a che fare con la scarsità e rileva come l'idea secondo cui la natura in se stessa sia prodiga, sia falsa e indimostrabile (i dati chiarirebbero infatti il contrario). Dal canto suo, Bruckner allarga la critica anche al metodo degli ambientalisti osservando come essi da un lato biasimino la ragione calcolante (la quantificazione, la statistica, il riduzionismo quantitativo) e, dall'altra, per ammutolire i loro avversari, scimmiettino proprio tale metodo esibendo valanghe di dati per comprovare, attraverso il ricorso all'empiria e alla statistica, le loro tesi bizzarre. Emblema di questo "delirio" sarebbe tra gli altri ancora Latouche che con *La scommessa della decrescita* (2010) avrebbe dato una "piacevole sintesi di tutte le stupidaggini

ecologiste”<sup>16</sup>. L’autore della *Megamacchina*, “preoccupato di combattere i danni provocati dalle confezioni di yogurt”, calcola i chilometri (9115) che, nel 1992, un vasetto della sostanza ha attraversato prima di arrivare da Stoccarda in Polonia. Bruckner ritiene che tale “conteggio insensato” sia stato attuato solo per “bloccare ogni possibile obiezione”:

allineiamo colonne di numeri come carri armati per sostenere le nostre tesi. Nel momento stesso in cui denunciavamo l’immaginario scientifico, gli chiediamo di garantirci una posizione inespugnabile. La folle intesa tra calcolo e ideologia e l’alta sofisticazione di certi discorsi mirano a imporre il silenzio ai rivali e servono come modelli riproducibili all’infinito<sup>17</sup>.

Così, tramite il mantra “gli scienziati dicono che...”, gli ambientalisti condannano la stessa scienza, la tecnica e, paradossalmente il loro stesso metodo, fondando però le loro ipotesi sui numeri. Si noti come tale metodo sia riscontrabile in maniera assai evidente non solo in Latouche ma – soprattutto – in Shiva che, alla luce del suo passato di scienziata, è incredibilmente prodiga di dati a tal punto che i suoi libri appaiono talvolta come la continua giustificazione statistica di alcune – “metafisiche” – tesi principali. Anche Simonetti attacca, in un altro senso, il metodo dei decrescenti asserendo che autori come Latouche mischiano affermazioni di natura economica che possono essere falsificate con altre di natura soggettiva che invece sono più difficili da valutare (sia in senso positivo che negativo). L’asserzione secondo cui prima della rivoluzione industriale non c’era povertà, può ad esempio essere oggettivamente confutata attraverso la citazione delle infinite carestie che afflissero l’Europa prima del ‘900; sostenere invece che un tempo gli uomini fossero più felici perché inseriti in un ambiente naturale da cui potevano ricavare un “piacere intenso e profondo”, è un’affermazione inconfutabile (e allo stesso modo, sia chiaro, non dimostrabile perché basata sui sentimenti e sull’interiorità). Simonetti annota che, comunque, anche i dati soggettivi possono essere in qualche modo “depotenziati” se vagliati tramite quelli oggettivi. In altre parole, com’è possibile che prima della rivoluzione industriale l’uomo fosse più felice se, come attestano i dati, nell’era pre-moderna la morte violenta era all’ordine del giorno, se la disoccupazione era molto più elevata e se le malattie erano molto più gravi e diffuse di oggi? Simonetti scrive pertanto che “non solo noi, che siamo infinitamente più ricchi di quanto non fossimo una volta, non siamo affatto più infelici di allora, ma persino chi (come gli abitanti dei Paesi poveri) non è molto più ricco, oggi è comunque più felice e più soddisfatto di quanto non fosse anche solo cinquant’anni fa” – checché ne dicano coloro che continuano a “negare tutto questo e a inventare una o più età dell’Oro” citando “veri falsi storici” e “considerazioni di tipo morale o francamente ideologico”<sup>18</sup>. Simonetti non solo documenta mediante una serie di dati come prima, viste le condizioni materiali e sociali, non si potesse, in generale, essere più felici, ma anche come proprio coloro che, elevandosi moralmente sulla massa, indicano nella decrescita e nella sobrietà la via della felicità, siano spesso, essi stessi, in guerra col resto del mondo e vivano in una costante contrapposizione noi/loro che si concreta in una serie infinita di insulti rivolti ai cittadini “normali” – “poveracci”, “buoi” (Mercalli), “bestie pesanti e lente, tristi e inquiete”, “gente con pochi neuroni” (Savioli). Considerato ciò, Simonetti si chiede:

Ora, secondo voi, gente così, che sta continuamente a rimarcare i difetti degli altri, per contrapporgli le proprie virtù, può essere davvero felice? Secondo me no: chi è felice pensa ad altro, fa quel che gli piace, non è animato da tanto rancore, non prova questo bisogno continuo di

---

16

<sup>16</sup> Ivi, p. 106.

17

<sup>17</sup> Ivi, p.153.

18

<sup>18</sup> Cfr. L. Simonetti, *Contro la decrescita*, Longanesi, Milano 2014, p. 104.

rimarcare la propria superiorità. Eppure molti decrescenti, soprattutto quelli sedicenti “felici”, sono così: non c’è assolutamente modo di vivere una vita piena e felice, se non come dicono loro<sup>19</sup>.

Alla luce di queste analisi e delle ben più complesse riflessioni che saranno presentate nei seguenti capitoli, si può sicuramente affermare che, così come Latouche intende decolonizzare l’immaginario moderno per edificare una nuova società fondata sulla decrescita, Bruckner e Simonetti vogliono decostruire il progetto latouchiano nozione per nozione. Simonetti dimostra come non sia mai esistita una società che avesse quale fine esclusivo la crescita per la crescita (unica eccezione in parte quella dell’URSS) e come la gente acquisti i prodotti per soddisfare dei bisogni che, in un dato quadro economico, possono essere soddisfatti. I prodotti non sono acquistati perché la società consumista, fondata sul primato dell’economico e sulla pubblicità, induce il cittadino a comprarli, ma perché effettivamente vengono incontro ad un desiderio del cittadino: acquisto un frutto piuttosto che un altro perché lo giudico più buono, acquisto una macchina piuttosto che un’altra perché la giudico più bella o più veloce. Inoltre, prima della industrializzazione molti desideri non c’erano solo perché non si pensava neppure che potessero essere realizzati. Per Simonetti il metodo che definisce alcuni bisogni superflui è manchevole perché, se lo si applica rigorosamente, ogni desiderio che trascenda le semplici necessità vitali (nutrirsi, riprodursi, ripararsi) risulta superfluo. Allora, diversamente dalla retorica decrescente, anche i primitivi – e non soltanto l’uomo moderno – avrebbero avuto desideri definibili come superflui. Per Simonetti non si capisce inoltre chi dovrebbe decidere quali bisogni sono soddisfabili e quali no e soprattutto non si capisce perché ridurre i bisogni sarebbe un bene. Infatti, a suo avviso, “i bisogni sono prodotti sociali” perché sono “storici e dunque mutevoli” e perché “sorgono sempre nuovi bisogni, prima sconosciuti che le accresciute forze produttive consentono di soddisfare, e che comportano anche una crescita delle capacità degli stessi individui”. Così non si coglie perché una società dove molti uomini “provano il bisogno di ascoltare musica, di leggere, di frequentare mostre sarebbe peggiore di una società dove gli uomini si devono accontentare di ballare tre volte l’anno alle feste di paese e di ascoltare a bocca aperta i narratori ambulanti le rare volte che capitano al villaggio”. Come ben aveva capito Marx, “una società ricca e complessa è fatta di individui anch’essi ricchi e complessi”<sup>20</sup> e non vi è alcun motivo razionale per definire migliore una società con meno bisogni. Tale disamina implica anche che, al contrario, la tanto decantata sobrietà degli uomini pre-moderni, non fosse affatto una virtù, ma, piuttosto, una necessità dettata dalla povertà e dalla impossibilità di migliorare la propria vita attraverso appositi strumenti tecnici. In questo senso citare i primitivi come esempio di superiorità morale sarebbe ridicolo appunto perché la vita parca e la sobrietà non erano scelte morali ma esigenze imposte dal modo di produzione. Ritornando al concetto principale di decrescita notiamo come, prendendo le mosse dall’idea secondo cui la decrescita sia una necessità, Latouche concluda che bisogna fare di necessità virtù senza però ingannarsi credendo che la crisi economica possa essere assimilata alla vera decrescita. Infatti, secondo il filosofo, la decrescita nel mondo della crescita è un inferno che condanna alla povertà. Latouche tuttavia, per Simonetti, non solo dice che la decrescita non è la recessione sperando sottobanco nella stessa recessione, ma non spiega come concretamente si possa passare dalla crescita alla decrescita o, ancora meno, dalla crescita alla decrescita felice. Oltrepassare il modello imperniato sulla pubblicità (come vorrebbe Latouche) non implicherebbe d’altronde necessariamente una diminuzione dei consumi così come non è detto che limitare il trasporto dei prodotti implichi una maggiore qualità. Non vi sarebbe difatti alcun motivo solido per sostenere che un frutto importato è meno buono di uno coltivato e il fallimento delle multinazionali – che potrebbe avvenire se nessuno comprasse i loro prodotti – rovinerebbe gli operai che ci lavorano.

19

<sup>19</sup> Ivi, p.135.

20

<sup>20</sup> Ivi, p. 52.

10

Pertanto, si chiede Simonetti, perché la disoccupazione di un brasiliano deve essere considerata più etica rispetto a quella di un lavoratore italiano? L'autore, dopo aver ricordato come Latouche intenda indicare la via per superare la "fede nell'economia", asserisce altresì che accusare gli altri di avere una fede è un artificio retorico teso a non analizzare i problemi. In altre parole, se si accusa l'altro di credere irrazionalmente in qualcosa, il contenuto di tale fede è liquidato anch'esso come irrazionale – e non ci si impiega a confutarlo razionalmente. Per uscire dall'illusione della crescita Latouche propone una inversione dei valori dell'immaginario della crescita: l'egoismo deve essere sostituito con altruismo (dono, reciprocità, solidarietà), al lavoro deve essere sostituito il gioco, a tutto ciò che è "globale" deve essere contrapposto il "locale" e il "gusto delle belle opere" deve sostituire l'"efficienza produttiva". Ma, osserva Simonetti, i valori non sono entità metafisiche, essendo invece frutto delle dinamiche storiche. Ciò significa sia che non è facile mutare l'immaginario partendo dallo stesso immaginario, sia che, anche laddove i valori fossero rivalutati, questi non avrebbero la capacità di rivoluzionare il sistema inducendolo alla decrescita perché, per superare il capitalismo, è necessario superare il suo modo di produzione cosa che, per essere chiari, Simonetti non desidera che accada. A tale proposito cita Marx solo per constatare che, laddove qualcuno – come vogliono fare i decrescenti – volesse affondare il modello della crescita, non potrebbe farlo senza mettere in discussione il modo di produzione sul quale tale modello è installato. D'altra parte, tale sistema non potrebbe essere superato neppure tramite il ricorso ad una sorta di "rivolta individuale". Si dimentica infatti che il sistema vive di queste stesse isolate – e pretese – rivolte e che la rivolta individuale, negando ogni seria azione collettiva, si condanna fatalmente all'inefficacia politica fondandosi altresì spesso sul riferimento a nozioni dall'indubbio sapore reazionario come la nozione di "personalità superiore" da contrapporre alla personalità debole propria delle persone "normali". In questo senso si rimanda all'analisi del fenomeno del *downshifting* esaminato da Simonetti mediante il richiamo all'esperienza di Simone Perotti, il quale, con la sua rivolta individualistica che allo stesso tempo si serve del sistema avversato finanche per la formazione e per l'educazione dello stesso Perotti, è incapace di ogni azione collettiva, cioè è incapace di una "elaborazione comune" che, servendosi di "strutture e istituzioni" e ingenerando processi politici, possa attuare "un progetto di cambiamento della società"<sup>21</sup>. Anche quando, come accade in Latouche, si ammette che per trasvalutare i valori è necessario trasmutare "in qualche modo" la società, non si precisa come ciò si possa attuare e, al massimo, ci si riallaccia a paradigmi del passato ipotizzandoli "migliori" – ipotesi che restano tali e che anzi, a parere di Simonetti, sarebbero del tutto confutabili visto che, contrariamente alla vulgata decrescente, ad esempio nel periodo paleolitico si lavorava in media di più di oggi – e non meno (si veda nel testo come Simonetti, tramite una serie di dati, giustifichi tale affermazione). Simonetti ricorda come Latouche sia intento a combattere il "prometeismo illuminista-scientifico che ha caratterizzato l'Occidente da Bacone in poi" e spiega che tale lotta antiprogredista possa fare di lui un reazionario perché, quantunque Latouche stesso definisca il suo modello più a sinistra dello stesso marxismo in virtù della sua volontà di contrastare il progetto di tecnicizzazione del mondo, il pensiero "di destra" "ha sempre criticato scienza e tecnologia (nonché il liberalismo), e con ineguagliabile vigore"<sup>22</sup>: non basta criticare il capitalismo per essere di sinistra perché anche tanti pensatori di destra l'hanno criticato. La critica di Latouche sarebbe una critica al liberalismo portata avanti in nome di valori come quello di comunità, empatia, spirito, superiorità morale che certamente appartengono al retroterra ideologico della destra reazionaria. In altri termini, ancora una volta, sarebbe in atto la stessa guerra tra gli oppositori del progresso (concetto che non a caso Latouche decostruisce con meticolosa attenzione) e i difensori della civiltà. Mediante una rigorosa analisi Simonetti contesta

---

21

<sup>21</sup> Ivi, p. 132.

22

<sup>22</sup> Cfr. ivi, p. 158.

inoltre a Latouche la confusione tra economia formale (scelta fra usi alternativi per mezzi scarsi) ed economia sostanziale (interazione tra l'uomo e l'ambiente tesa al reperimento di mezzi materiali utili per soddisfare bisogni) che condurrebbe l'autore al paradosso di definire "economica" la società della decrescita e allo stesso tempo "antieconomica". Non solo, Latouche, dopo aver fatto derivare il primato dell'economico su ogni altra sfera da mutamenti "metafisici" e dopo aver rilevato come in passato l'economia intesa quale sfera autonoma non esistesse essendo essa incapsulata nella vita della comunità, confonderebbe l'economia concepita come processo materiale e l'economia interpretata come riflessione sull'economia. Per Simonetti è vero che nelle società tradizionali l'economia era inclusa in un orizzonte che la trascendeva, ma non è vero che non ci fosse l'economico. In altri termini, per l'autore dire che non c'è la riflessione sull'economico in quanto economico, non implica asserire che non ci sia l'economico inteso come modo del fare umano teso al reperimento e al mutamento dei materiali utili per soddisfare i propri bisogni: non ci sarà mai una società senza "economia" e, per tornare ad avere una società in cui l'economico sia incapsulato nella sfera sociale e valoriale-sacrale, bisognerebbe prima distruggere i rapporti di produzione attuali. Tuttavia dai decrescenti, come abbiamo detto, non sono fornite concrete disposizioni in tal senso. Anche l'idea secondo cui le comunità tradizionali fossero più solidali mentre quelle attuali sarebbero improntate all'egoismo, non considera che le comunità preindustriali erano più piccole e, se questo permetteva che al loro interno si conoscessero tutti, impediva altresì che gli uomini fossero completamente liberi essendoci in queste comunità un fortissimo controllo sociale – al quale, d'altra parte, faceva da contrappeso la diffidenza verso l'estraneo. Per Latouche "l'ingresso del dono nella società si ha innanzitutto col riconoscimento di un debito, quello ecologico". La società moderna, rifiutando il "dono primario" dell'Essere tramite l'istituzione della scarsità, non farebbe che mercantilizzare la fecondità naturale e negare la condizione umana: "per non essere in debito con Dio o con la natura, rifiutiamo il dono". Tali teorie, tuttavia, non spiegherebbero con la dovuta chiarezza come l'uomo nella società moderna perda la "condizione umana" né spiegano perché l'uomo sia in debito con la natura visto che, per sopravvivere, ha sempre dovuto cercare di difendersi da essa e – necessariamente – di manipolarla. Per Simonetti, se accettiamo che le società primitive si fondavano su scambi non mercantili in cui vigeva la forma del dono che prevedeva i tre obblighi di "dare, ricevere e ricambiare", si deve giungere a ritenere che, in queste società, il dono svolgeva le stesse funzioni che oggi sono ricoperte dagli scambi mercantili. Così, chiosa significativamente l'autore: "il dono antico è molto meno simile al dono attuale (questo sì che è veramente "gratuito"! di quanto non sia simile al commercio odierno"<sup>23</sup>. Egli, in altre parole, confuta una delle consuetudini più comuni del pensiero decrescente: quella di contrapporre la società del dono (intesa positivamente) a quella dello scambio economico (intesa negativamente). Infatti, se nelle società tradizionali il dono aveva una funzione sociale che implicava alcuni atti obbligatori (si pensi ad esempio al *potlatch*), nella società contemporanea – dove resta comunque un retaggio del dono ad esempio nell'istituzione della previdenza o della assistenza sociale – in generale il dono, spogliato da qualsiasi connotazione pubblica, è davvero gratuito. Oltre a contestare l'idea secondo la quale il mercato sarebbe moralmente negativo e il dono moralmente positivo, Simonetti e Bruckner, sulla scia di Voltaire, sfatano ripetutamente il mito di una natura in se stessa buona, prodiga coi suoi figli e degna di essere imitata. Essi, contrariamente alla vulgata decrescente, ritengono anche che non sia vero che un tempo (prima della rivoluzione industriale e massimamente nella società dei cacciatori-raccoglitori) e presso alcune tribù, esistesse un'altra forma di razionalità, cioè una razionalità non calcolante, non utilitaristica e non tendente al progresso. In altre parole, come si diceva, sin dagli albori della sua storia, l'uomo avrebbe avuto con la natura un rapporto per così dire conflittuale, orientato al suo contenimento, se non al suo dominio. Contro l'idea di Latouche e di Shiva (in questo senso assolutamente in sintonia), per Simonetti e Bruckner non sarebbe affatto vero che soltanto con l'avvento del soggetto cartesiano

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p.174.

l'uomo si sarebbe comportato da dominatore della natura. La natura sarebbe indifferente e l'uomo si sarebbe rapportato ad essa in modo diverso a seconda dei tempi, ma sempre cercando di manipolarla a suo favore. Simonetti e Bruckner muovono le stesse obiezioni anche alla bizzarra idea di stampo rousseauiano secondo cui l'uomo tradizionale sarebbe stato più "buono" con i suoi simili e non avrebbe dato luogo ad alcuno sterminio come invece ha fatto l'uomo moderno. La convinzione dei due autori è quella che i primitivi fossero violenti quanto gli uomini moderni e che, se non riuscirono a massacrare migliaia di uomini, sia stato solo per mancanza dei mezzi adeguati. I due autori contestano d'altronde in maniera netta e con argomentazioni di vario genere anche che prima si stesse meglio, che prima insomma l'uomo, vivendo a contatto con la natura e accontentandosi dei suoi doni gratuiti, sarebbe stato felice, capace di dare un senso al dolore e alla inesorabilità della fine. Simonetti in questo senso cita tutta una serie di eclatanti esempi che dimostrano come l'uomo, almeno fino al '700, vivesse in condizioni terribili, come le malattie fossero molte di più, come l'igiene fosse scarsissima, come la bellezza fosse un pregio riservato a pochi e come si morisse in media giovanissimi. Alla stregua di quanto si diceva, Bruckner e Simonetti concordano nel dimostrare come l'idea di natura degli ambientalisti sia del tutto priva di fondamenti storici e sia veritiera quanto una favola. Simonetti, non a caso, dedica un intero capitolo alla decostruzione del pensiero di Vandana Shiva per la quale l'"ideologia sviluppatista" mirerebbe a condurre "tutti i prodotti della natura dentro l'economia di mercato come materie prime per la produzione di merci" generando una "condizione di scarsità per la stabilità ecologica" e creando "nuove forme di povertà per la gente"<sup>24</sup>. In altre parole: l'utilizzo che si fa delle risorse naturali nell'economia di mercato differisce dall'uso che delle stesse risorse si fa in natura. Eppure, per Simonetti, "sia che io tagli legna per bruciarla nel camino, sia che la venda ad altri che la useranno allo stesso modo", la legna "viene tagliata e bruciata", quantunque nel secondo caso si parli di merce e nel primo caso no. Tale obiezione è collegata alla confutazione della distinzione tra beni e merci. I primi – prodotti dallo stesso consumatore, avuti tramite il dono o donabili – hanno una sorta di intrinseca positività, una essenziale eticità; mentre i secondi, che sono comprati o venduti, contribuiscono alla distruzione della natura e non sono beni, ma, potremmo dire, "mali" – cioè merci. Eppure, osserva Simonetti, l'uso che si fa dei beni e delle merci non muta, perché, che sia io a bruciare la legna che ho tagliato o che a bruciarla sia chi l'ha comprata da me, il risultato è lo stesso – come pure il prodotto. In altri termini, tale distinzione sarebbe del tutto priva di fondamento e i prodotti non possono essere considerati ontologicamente negativi solo perché sono scambiabili. Per Shiva con l'avvento della società industriale la risorsa naturale venne concepita come "materia prima, inerente, in attesa di essere estratta e trasformata dall'uomo" mentre prima la parola "risorsa" si sarebbe riferita alla vita e avrebbe richiamato la natura come "spontaneamente generatrice di doni per l'umanità", doni che gli uomini accettavano con gratitudine. La natura si sarebbe così tramutata in un deposito di materie prime "in attesa di essere trasformate in ingredienti per la produzione di merci". Le risorse naturali sono concepite come tali solo nella misura in cui sono "sviluppate", cioè manipolate dall'uomo e passa l'idea secondo cui esse non possono svilupparsi da sé. Così è stato fondato il dualismo tra l'uomo e la natura: "la relazione della gente verso la natura è stata trasformata, da una basata sulla responsabilità, sull'autocontrollo e sulla reciprocità a una basata sullo sfruttamento incontrollato". La terra, le foreste, l'acqua sono state trasformate in "risorse" e oggi, attraverso la tecnologia, sono i semi ad essere convertiti in "risorse genetiche". Se può essere vero che la natura – a patto che gli uomini siano pochi – produce da sé quasi tutto ciò che serve alla vita dell'uomo, secondo Simonetti non risulta invece vero che siffatti beni siano "disponibili gratuitamente". In altri termini, senza il lavoro, molti dei beni naturali non sono utili per l'uomo e dunque non sono in sé beni (lo diventano dopo il lavoro: l'argento dell'Antica Grecia non era disponibile come è disponibile una mela, ma necessitava, come ogni minerale, dello sforzo umano per essere estratto e poi adeguatamente lavorato per ricavarne degli oggetti). Simonetti, inoltrandosi

<sup>24</sup> Cfr. V. Shiva, *Campi di battaglia*, cit., p. 27.

implicitamente in un argomento decisamente attuale, nota altresì come anche l'acqua non sia affatto gratuita perché necessita, per essere potabile e perché si possa trasportare, di un grande lavoro – e questo, osserva l'autore, tenuti presenti i grandi acquedotti della Città Eterna, è vero almeno sin dall'Antica Roma. Tutto ciò significa essenzialmente che “minerali e acqua, come ogni altra risorsa naturale, non sono né beni gratuiti né “abbondanti”: sono beni costosi e dunque “scarsi”; e lo sono sempre stati”<sup>25</sup>. Shiva, senza dimostrarlo e affidandosi a incomputabili assiomi, crede invece che solo oggi i beni siano diventati scarsi, cioè “tali da richiedere lavoro e materiali per venire utilizzati”. La deplorazione del materialismo e della astrattezza della civiltà moderna andrebbe di pari passo con la desacralizzazione della natura – evento considerato alla stregua della rottura del vaso di Pandora. Tramite l'analisi del pensiero di Shiva, Simonetti ha modo di sintetizzare efficacemente i presupposti dogmatici sui quali si fonda la dottrina ambientalista. La civiltà moderna, separando in un soggetto e in un oggetto “l'originaria unità olistica del Tutto”, avrebbe alimentato una “visione meccanicistica” e “riduzionistica” del mondo” riducendo “i fenomeni naturali a leggi e rapporti matematici” e “spianando la strada a una scienza che considera il mondo fisico come un territorio da dominare e manipolare”. I filosofi e gli scienziati del '600 e del '700 avrebbero dato l'avvio a tale vivisezionamento della natura e l'avrebbero, per primi, suddivisa in “elementi “meccanici”, “separati” contraddicendo in questo modo l'antica concezione della natura. In altre, perspicue, significative parole: “la conoscenza della natura diventava così strumento utile al suo dominio e sfruttamento a fini economici”<sup>26</sup>. Una delle repliche di Simonetti è la seguente: il fatto che l'uomo moderno non consideri più la natura come divina, non implica che la sfrutti più di quanto accadesse in passato, così come il fatto che prima si considerasse la natura sacra non implica che non la si sfruttasse. Tanto è vero che, asserisce Simonetti, un minatore di carbone dell'800 non agisce in maniera diversa da un minatore del V secolo a. C. – benché, secondo la prospettiva ambientalista, nel mondo classico la natura fosse ancora esperita come “sacra”. Entrambi infatti, a parere di Simonetti, avrebbero utilizzato la natura come “un deposito di materie prime da usare come input produttivi”. Ciò vale anche per l'uso dell'acqua, per il disboscamento, per la desertificazione dei suoli, per l'estinzione di specie e di vegetali. Simonetti dà l'affondo scrivendo che tali idee di Shiva si basano su un “pregiudizio ideologico”, cioè sulla “convinzione che sia esistita da qualche parte, in passato, una società in perfetto equilibrio con la natura, dove il prelievo di risorse non superava mai la soglia critica e non si verificava mai il depauperamento e l'esaurimento degli stock” e dove “la natura benignamente e generosamente offriva su un piatto d'argento agli uomini suoi adoratori l'occorrente per vivere”<sup>27</sup>. Ma, chiude l'autore, “nulla del genere è mai esistito, salvo nei miti o nelle favole”. Per Shiva l'idea di Madre Natura dovrebbe costituire una “restrizione culturale” al nuovo sfruttamento della natura, ma, osserva Simonetti, appurato che tale sfruttamento c'è sempre stato, o tale restrizione non ha mai funzionato oppure bisogna accettare che “anche al giorno d'oggi gli uomini considerano la natura come propria madre, comportandosi con essa come hanno sempre fatto, né più né meno”<sup>28</sup>. Un altro significativo rilievo che Simonetti muove a Shiva – e che però vale in generale anche come confutazione di una delle idee cardinali della stessa decrescita – è quella secondo cui non solo non sarebbe mai esistita una società che riconosceva dei limiti inviolabili, ma tali limiti non sono “minimamente specificati” e,

---

25

<sup>25</sup> L. Simonetti, *Contro la decrescita*, cit., p. 29.

26

<sup>26</sup> Ivi, p. 30.

27

<sup>27</sup> Ivi, p. 31.

28

<sup>28</sup> Ivi, p. 32.

14

cosa ancora più significativa, la civiltà moderna, “a cominciare dalla scienza e dall’economia, si fonda proprio sulla ricerca e la comprensione dei limiti”, ossia dei “vincoli e dei condizionamenti che i fenomeni fisici impongono alle attività umane”. Così, conclude Simonetti, “se una differenza col passato c’è, sta semmai nel fatto che oggi questi limiti sono maggiormente compresi di quanto non lo fossero un tempo”<sup>29</sup>. In altre parole, Simonetti, ricordando implicitamente il percorso che dall’empirismo conduce a Kant, ribalta totalmente la tesi dei decrescenti: se la “scienza” del passato era basata su criteri indefiniti e incomputabili, quella di oggi è conscia del senso dei limiti, anzi sui limiti fonda la sua stessa validità scientifica. Shiva non solo antropomorfizza la natura, ma – paradossalmente – la intende come “qualcosa di nettamente definito, precisamente determinato” che l’uomo dovrebbe imitare perché operare in armonia con la natura, lungi dall’essere segno di arretratezza, sarebbe invece segno di “progresso”. Così, le economie più creative devono riprodurre “la diversità, l’autonomia organizzativa e la complessità dei processi naturali”<sup>30</sup>. Tale idea è attaccata da Simonetti non solo perché in passato non si ebbe mai una definita idea di Madre Natura tale da poterla imitare precisamente, ma anche perché nel corso dello stesso pensiero occidentale le definizioni di natura sono state varie ed ambigue. Simonetti ne cita due: natura designerebbe “l’intero sistema delle cose, con l’aggregato di tutte le loro proprietà” oppure indicherebbe “le cose come sarebbero, prescindendo dall’intervento umano”. Se si tiene per buona la prima definizione, è assurdo pretendere che l’uomo imiti la natura perché, in quanto essere naturale, non può fare a meno di seguirne le leggi. Se invece si segue la seconda definizione, l’imitazione della natura sarebbe un invito irrazionale o immorale. Quindi, sulla scorta di Stuart Mill, Simonetti spiega che tutte le azioni umane consistono nel migliorare il corso della natura (imitarlo sarebbe dunque irrazionale) e, cosa ancora più importante, la natura in sé non è assolutamente morale (imitarla sarebbe dunque immorale). Come si diceva infatti sia Simonetti che Bruckner osservano come la natura torturi, faccia sbranare, bruci, lapidi, faccia morire tra stenti e atroci dolori gli uomini confermandosi in tutta la sua indifferenza rispetto all’uomo (e in tutta la sua immoralità – se giudicata alla luce dei criteri umani). In altre parole, Simonetti (ma anche Bruckner) condivide la seguente idea di Mill: “tutto quel che i peggiori uomini commettono contro la vita o la proprietà dei loro simili, viene perpetrato su scala più vasta dagli agenti naturali (...) L’anarchia e il regno del Terrore sono superati in ingiustizia, rovina e morte, dagli uragani e dalle pestilenze” (Cfr. *Saggio sulla religione*). L’operare della natura non è rivolto al bene umano e quanto di buono esso porta agli uomini è “in gran parte il risultato dei loro sforzi”. L’uomo non deve cercare nella natura un modello morale che ispiri la sua vita, ma deve solo studiarla cercando di utilizzare i processi naturali “per migliorare il mondo e se stesso”. I decrescenti, ipostatizzando la natura e valutandola come un tutto vivente, non tengono in considerazione siffatte verità e credono che la natura faccia tutto da sé, senza bisogno dell’intervento umano; credono che quando “l’economia naturale si è distaccata da quella dei cicli naturali” per l’uomo sia iniziata la decadenza (un nefasto destino che deriva, tragicamente, da una sacrilega colpa: aver violentato e mercificato la propria Madre); credono infine che esistano “scelte di vita conformi a natura”, scelte che, lo abbiamo visto, conducono all’etica della rinuncia e al moralistico immobilismo col quale si condanna l’uomo alla fame, alla povertà e all’ingiustizia<sup>31</sup>. Come Simonetti, Bruckner osserva che tale idolatria della natura basata sulla volontà di superare l’antropocentrismo, si basa paradossalmente non solo sull’antropomorfizzazione della Natura (definita tramite criteri morali, potremmo dire, anche “troppo umani”), ma su un nuovo, occulto e ben più radicale, antropocentrismo. Se infatti con la

---

29

<sup>29</sup> Ibidem.

30

<sup>30</sup> Ibidem.

31

<sup>31</sup> Cfr. L. Simonetti, *Contro la decrescita*, cit., pp. 34-35.

modernità l'uomo si è emancipato dai vincoli della Tradizione imponendosi tramite la scienza sulla natura, con i decrescanti egli diventa una sorta di eone del Male, un essere colpevole della decadenza destinale della Natura. Egli, in altri termini, è rivestito di un potere talmente forte da aver cagionato (e da cagionare ogni giorno con le sue azioni più banali come mangiare una lattuga importata o comprare uno yogurt) la corruzione dell'intero pianeta. Questa idea che avvelena l'uomo con un rancoroso risentimento per tutto ciò che è umano, ma conduce ad aggravare i problemi dell'umanità invece che condurre l'uomo sulla via di un razionale aggiustamento dei danni (non, sia chiaro, sulla via di una totale risoluzione delle ingiustizie che, chiaramente, per Simonetti e Bruckner, sarebbe impossibile). Il destino dell'uomo non può che passare per il suo essere uomo. Essere uomo significa però adoperare i limitati e imperfetti strumenti di cui tale essere dispone, primo fra tutti la sua ragione. Essere contro la prospettiva antiprogredista non significa minimizzare, eludere o addirittura foraggiare le ingiustizie, l'inquinamento e l'abbruttimento dell'uomo, ma cercare soluzioni adeguate al contesto e agli strumenti di cui si dispone. Significa cioè adoperarsi, nei limiti del possibile (cioè senza tracimare nell'utopia), per tutelare l'ambiente senza negare il progresso, nel contestare lo strapotere assunto da alcuni potentati internazionali senza negare lo sviluppo, nel criticare alcune derive del capitalismo senza mettere in discussione l'essenziale necessità della crescita. Riassumendo: Simonetti e Bruckner contestano la dottrina della decrescita attestando come non ci sia mai stato un tempo in cui l'uomo viveva armonicamente con la Natura né un tempo in cui la Natura sia stata una Madre generosa. La contestano osservando come i decrescanti, adoperando un metodo attaccabile e discutibile, non siano in grado di spiegare concretamente come l'uomo moderno possa erigere una società della decrescita senza intaccare, con un'azione politica collettiva, i cardini del liberalcapitalismo; la attaccano appurando come decrescere, lungi dall'essere la soluzione, sia invece la via che conduce il mondo alla miseria e, conseguentemente, alla infelicità. La attaccano rilevando come le tesi dei decrescanti affondino le loro radici teoriche nel pensiero reazionario da sempre nemico del progresso, dei Lumi, della tecnica e della scienza. La attaccano, infine, decostruendone le nozioni pezzo per pezzo e svelandone l'intrinseca incoerenza nonché rimarcando le differenze tra gli stessi decrescanti. Con questa breve introduzione abbiamo voluto fornire soltanto una chiave esegetica che permetta al lettore di inoltrarsi criticamente nella disamina delle tesi dei decrescanti e delle tesi degli autori che, a nostro avviso a ragione, decostruiscono la dottrina della decrescita esorcizzando il fatalismo di una imminente catastrofe in nome della libera ragione, della conoscenza e della tolleranza – in nome, soprattutto, della speranza.

## Parte prima

### L'ambientalismo radicale nella interpretazione di Pascal Bruckner

#### Premessa

Nell'introduzione al saggio del 2011 *Il fanatismo dell'apocalisse* Pascal Bruckner riporta un'esperienza dell'infanzia dalla quale trae spunto per analizzare la visione del mondo ambientalista. Da bambino aveva frequentato i gesuiti che, tramite riti, confessioni giornaliere, esercizi spirituali e registrazione delle buone azioni, inculcavano ai piccoli ospiti del monastero una fede in grado di conferire alle giornate un'aura di speranza e di Grazia. I gesuiti infondevano nei giovani l'idea che ci fossero il male e il bene e che l'uomo, per redimersi, avrebbe dovuto perseguire il bene estirpando dal cuore i "germi di iniquità". Secondo l'autore si trattava di un percorso che in fondo aveva la sua nobiltà perché insegnava ai bambini "l'arte del conoscersi e del competere" "prima delle burrasche della pubertà". Bruckner paragona questo stato d'animo a quello suscitato oggi dalla scienza – stato d'animo che però, in questo caso, non ha per l'autore alcunché di positivo. Così come nel cristianesimo l'uomo era colpevole a causa del peccato originale, per gli ambientalisti è colpevole perché con la sua sola esistenza l'uomo lascia un'impronta di carbonio che potrebbe essere vista come "l'equivalente gassoso del peccato originale" e del male che infliggiamo alla Terra soltanto respirando. Così come i bambini arginavano le loro colpe praticando le buone azioni, noi misureremo il volume delle nostre emissioni giornaliere con l'obiettivo di ridurle. L'uomo, secondo tale prospettiva, è colpevole di danneggiare il proprio ambiente. All'elenco degli oppressi oggi avremmo dunque aggiunto la Terra. Starebbe così a noi fare sì che la nostra culla non diventi una tomba. Anticipando quanto sarà oggetto della successiva, minuziosa analisi, Bruckner, dopo aver ammesso che l'ambientalismo ha il merito di farci riflettere sulla necessità dei limiti, scrive che tuttavia ha prodotto una "scenografia dell'apocalisse" simile a quella sperimentata col comunismo e, prima ancora, con lo gnosticismo e con i messianismi medievali: il cataclisma è sempre alle porte e il mondo è pieno di "profeti della decomposizione" che ci allarmano costringendoci alla penitenza. Prevarrebbe la paura del futuro, della scienza, della tecnica e il mondo occidentale, incapace di espandersi e paralizzato dal terrore, sarebbe in crisi. Secondo Bruckner se l'ambientalismo non è salito ancora al potere e non ha versato del sangue, ha trionfato nell'ambito delle idee imponendo le sue prospettive nell'ONU, nei governi e nelle scuole. Invece che impegnarsi a proporre migliori alternative di vita, esso avrebbe inoltre fatto della negazione di ogni iniziativa il suo modus operandi ostacolando ogni progetto di sviluppo. Questa "forza che dice sempre di no" si dividerebbe al suo interno in tutta una serie di fazioni concorrenziali, tra le quali spiccherebbero quelle più radicali. L'ambiente sarebbe la "nuova religione laica" che necessita di essere purificata dalla sua "malattia infantile": il catastrofismo. Invero, anche se non sempre è facile notarlo, Bruckner non è esattamente contro l'ambientalismo in quanto tale perché distingue tra un ambientalismo "della ragione", "di ampliamento", "democratico" e un ambientalismo "della divagazione", "della restrizione", "totalitario". Se il primo "vuole mostrarci i danni della società industriale", il secondo "vuole dedurne la colpevolezza del genere umano" vedendo nella natura solo "un bastone per picchiare meglio l'umanità". Il catastrofismo espresso dall'ambientalismo inteso nel secondo senso sarebbe "il rimorso anticipato per il futuro" perché, se si considera svanito il senso della storia – cioè il progresso –, ogni mutamento appare come un "potenziale collasso" ed è negativo. Se nel '700 l'uomo era stato assolto, con l'ambientalismo, scrive il filosofo, è tornato sul banco degli imputati ed è come se riapriremo tutte le pratiche contro di lui. Non ci sarebbe più

alcuna indulgenza e la colpa sarebbe calcolata ad esempio in termini di foreste bruciate, specie scomparse (etc.) rientrando così nel “dominio inesorabile della statistica”. Secondo la visione ambientalista il male non verrebbe dalla natura né dai fanatici ma dalla volontà prometeica dell’uomo che avrebbe distrutto la Terra. Bruckner ritiene anche che la storia recente della cultura occidentale sia un accumulo di colpe e di liberazioni; come se emancipassimo da un lato per confinare dall’altro, distruggessimo i tabù per crearne di nuovi, come se i veti non sparissero mai. Pertanto, se l’ansia è la consapevolezza dei problemi reali, è altresì la riprova dell’invecchiamento dell’Occidente, della sua fatica. La passione che ci coinvolge avrebbe a che fare con la fine dei tempi alla quale potrebbe venire voglia di abbandonarsi. Oppure, conclude Bruckner, potrebbe sorgere la volontà, ed è questo che l’autore si augura, di “svegliarsi come da un incubo per scongiurarlo”.

## Capitolo primo

Bruckner ricorda come la caduta dell’Urss abbia generato un ovvio entusiasmo: dopo aver trionfato sul fascismo, l’Occidente aveva vinto contro un altro mortale nemico: il comunismo. Eppure, quando il mondo era diviso in due gruppi contrapposti, a parere dell’autore, sarebbe regnato un certo ordine. Infatti, stimolati dalla minaccia del comunismo, gli stessi occidentali avrebbero dato del loro meglio per concorrere col nemico e non farsi vincere. Inoltre, fino a che c’era un nemico che proponeva un’antropologia differente e che minacciava di invadere il mondo borghese, tutta una serie di fenomeni negativi potevano essere attribuiti a lui. Vinto il comunismo, scrive Bruckner, non solo l’Occidente non ha più avuto un polo dialettico attraverso il quale riconoscere, grazie all’alterità, se stesso, ma è stato costretto ad attribuire a sé tutti i mali del pianeta. Bruckner nota anche come il capitalismo si indebolisca proprio nel momento in cui la sua logica viene acquisita da un gran numero di nazioni. Come se si trattasse dell’inveramento della dialettica servo-signore, dopo la crisi del 2008 sarebbe accaduto che i paesi meno sviluppati da debitori sarebbero divenuti creditori dell’Occidente invadendo altresì i mercati occidentali grazie alla loro produttività e vitalità, favorite, tra l’altro, dalla mancanza nei loro paesi delle garanzie per i lavoratori. Da una parte ci sarebbero i paesi emergenti caratterizzati da una sorta di ascetismo produttivo e dall’altra quelli occidentali immersi nell’edonismo e nell’incapacità di imporre se stessi come un tempo facevano. Il rischio sarebbe che i primi soggioghino i secondi. L’autore, oltre a rilevare il paradosso secondo cui i paesi occidentali si indeboliscono proprio quando il capitalismo si estende negli altri paesi, critica la prospettiva liberista legandola sostanzialmente alla crisi economica dell’Occidente. Il liberismo – la fame di guadagno e il rafforzamento del dogma secondo cui i vizi privati fondano l’armonia di tutti – alla lunga avrebbero causato negli Usa la disuguaglianza e una tendenziale proletarizzazione della classe media. Bruckner spiega come, coerentemente con questi presupposti, la crisi del 2008 abbia una causa specifica: sarebbe stato promesso ai lavoratori dipendenti di avere la proprietà senza però aumentarne gli stipendi, indebitando così gli investitori in modo irragionevole. Se una piccola minoranza di speculatori si sarebbe in questo modo arricchita, molti lavoratori si sarebbero invece indebitati fino al fallimento. L’autore spiega come se il liberismo di Reagan e di Thatcher ha condotto ad un abbassamento delle tasse e ha agevolato la diffusione del web, dall’altra ha creato una sorta di neufedalesimo: i ricchi, contravvenendo al principio cardine del liberismo (concorrenza), si sarebbero associati accumulando alle spalle di tutti enormi ricchezze

e determinando la situazione di ingiustizia precedentemente descritta. Dopo aver spiegato come il crollo dell'Urss abbia paradossalmente contribuito a ingenerare la crisi dell'Occidente, Bruckner rileva come non ci siano all'orizzonte altri "poli dialettici" in grado di fomentare la vitalità degli stati occidentali. Il fondamentalismo islamico, al contrario dell'URSS, non costituisce un valido modello dialettico per l'Occidente perché si concentrerebbe soprattutto contro i musulmani stessi, la loro indifferenza e i loro compromessi con la modernità. Né sarebbe un valido stimolo il terrorismo, il quale sarebbe divenuto una sorta di realtà di cui tutti siamo consapevoli e che però, lungi dal proporre un modello alternativo che funga da stimolo per l'Occidente, procurerebbe soltanto paranoia – sarebbe cioè una minaccia integratasi perfettamente nella nostra quotidianità alla quale ci saremmo abituati. Così coloro che, come i democratici e i repubblicani americani, hanno sperato che l'11 settembre potesse rappresentare alla stregua di Pearl Harbor la riscossa di un popolo sprofondata nel suo stesso benessere, avrebbero sbagliato. L'attentato d'altronde avrebbe rafforzato uno stato di polizia teso a limitare le libertà fondamentali. D'altra parte, è difficile, scrive il filosofo, che possa risultare credibile un avversario disperso per il mondo e avente vari volti. Dopo queste considerazioni l'autore spiega come in assenza di un vero e proprio nemico esterno, il nemico sia da ritrovare internamente. Invero da un lato Bruckner denuncia l'incapacità dell'Occidente di avere – come aveva un tempo – una identità propositiva (e questa passività sarebbe il suo vero, attuale nemico), dall'altra nota come l'ambientalismo indentifichi il nemico dell'Occidente nella stessa mentalità occidentale. Tale denuncia però, radicale quanto inconsistente dal punto di vista propositivo, non serve a stimolare l'Occidente positivamente ma lo affossa maggiormente. Secondo tale visione l'uomo occidentale avrebbe fatto la guerra alla natura (e dunque a se stesso). Citando Michel Seres il filosofo nota come i danni provocati lentamente dall'Occidente siano simili a quelli provocati dalla guerra mondiale. Saremmo tutti quanti dei parassiti che distruggono il loro ospite invadendolo. Come credeva G. Anders, saremmo giunti "alla fine dei tempi" e potremmo dire che nella misura in cui la Terra si unifica grazie ai mezzi di comunicazione e alla tecnologia, meno ne dominiamo il corso. Il sistema appare secondo questa ottica come un insieme di vincoli ai quali tutti saremmo costantemente legati. La mancanza di distanza, la sovrappopolazione e soprattutto la costituzione del villaggio globale impedirebbero ai vari popoli di familiarizzare con gli altri appunto perché mancherebbe la distanza per comunicare. Da qui il desiderio di nuove frontiere. In un mondo di 7 miliardi di persone, scrive l'autore, "l'isolamento, la lentezza, la calma, la contemplazione diventano un lusso per il quale alcuni sono pronti a pagare cifre esorbitanti". Bruckner si chiede come si possa trasmutare tale disagio in legittima rabbia e come individuare il bersaglio. La risposta, ancora quella dell'ambientalismo, sarebbe nell'individuare l'uomo come pericolo principale. Dopo aver citato tutta una serie di autori (tra i quali Rousseau) che avrebbero appunto indicato nell'uomo stesso e nella sua civiltà l'origine del male, Bruckner approfondisce il concetto secondo cui l'uomo non ha più capri espiatori che possano impedirgli di vedere in se stesso il maggiore pericolo. Egli ricorda i vari capri espiatori oramai decaduti: il marxismo che individuava il capitalismo come origine del male, il terzomondismo che, deluso dall'imborghesimento dei proletari, aveva visto come criminale l'Occidente, il movimento no-global che avrebbe osteggiato sia il capitalismo che l'Occidente. Con l'ambientalismo il colpevole sarebbe stato l'uomo stesso e la sua volontà di dominare la Terra. Così si sarebbe tornati al cristianesimo nel senso che ancora una volta il male sarebbe nella superbia della creatura che si ribella al creatore stavolta identificato con la Terra. I tre capri espiatori si sarebbero pertanto accumulati: "l'ecologia può rifiutare il capitalismo inventato da un Occidente predatore di popoli e distruttore della Terra". In altri termini, tramite l'ecologismo, criticare l'Occidente significa criticare il capitalismo. Sarebbe per questo che

molti comunisti hanno aderito a siffatti movimenti e che l'ambientalismo, riciclando tutti luoghi comuni anticapitalisti, si presenta come il risultato di tutte le critiche precedenti. Il proletario che va salvato sarebbe ora diventato il pianeta. E i modi per salvarlo, sembra denunciare l'autore, appaiono spesso paradossali: secondo alcuni bisognerebbe sfozzare la specie umana e secondo gli "antispecisti" l'uomo potrebbe scomparire dalla Terra senza problemi provocando anzi il plauso degli altri animali. Ciò è coerente con il "Movimento per l'estinzione umana volontaria" che raccoglie persone decise a non riprodursi per far tornare la biosfera alla "gloria di un tempo". Si arriva fino al paradosso di H. Taine che diceva: "amo troppo i miei figli per dar loro la vita" o all'idea di J. Diamond secondo cui, laddove gli uomini venissero criogenizzati – cioè resi capaci di non mangiare, respirare, metabolizzare –, "la popolazione mondiale non sarebbe più un problema". Sulla stessa linea il chimico J. Lovelock secondo cui il pianeta sarebbe un organismo costituito da molte cellule in equilibrio instabile e gli uomini agirebbero come metastasi vivendo a scapito del sistema che le espellerebbe come scarti inutili. Così l'*homo sapiens* sarebbe invero l'*homo demens*. L'autore ricorda anche la proposta del deputato francese Y. Cochet di penalizzare le coppie che mettono al mondo più di due figli perché un bambino in termini di inquinamento equivale, secondo i parametri dell'ambientalismo, a 620 voli andata e ritorno Parigi-New York. La prospettiva del filosofo sembra secondo quanto detto la seguente: da una parte vengono denunciati alcuni problemi oggettivi del mondo Occidentale (come l'ingiustizia, un atteggiamento spesso realmente predatorio nei confronti della natura, la perdita di serenità, l'incapacità di imporsi e di definire positivamente la propria identità); d'altra parte viene criticato l'ambientalismo radicale che, come vedremo meglio in seguito, prendendo le mosse dal rifiuto della realtà descritta, accusa l'uomo in quanto tale (e in particolare l'uomo occidentale) paralizzando ogni soluzione e ogni capacità di azione concreta atta a uscire dalla crisi.

## Capitolo secondo

Dopo aver registrato il ruolo dell'ambientalismo che avrebbe sintetizzato e sublimato le paure del passato, l'autore giudica incredibile che l'uomo moderno non faccia altro che lamentarsi senza considerare la "dolce vita senza pari" della quale avrebbe ancora la fortuna di godere. Bruckner dunque mette in luce come progressivamente la lamentazione si sia acuita e come dalle vittime riconosciute nella storia (ebrei, schiavi, proletari...) si sia passati a vedere come vittima la stessa Terra. Dal paradigma delle rivoluzioni che aveva ancora la forza di trascinare verso il futuro l'umanità, si sarebbe così passati all'epoca delle catastrofi. Ogni proiezione dell'uomo nel futuro sarebbe così morta, il tempo sarebbe divenuto un "cumulo di disgrazie" e l'avvenire del mondo inteso come "totalità materiale" avrebbe avuto la meglio sul "mondo futuro delle società umane". Non si tratterebbe più di trasformare il mondo, visto come un "autunno eterno", ma di salvarlo. Tale mutamento sarebbe stato efficacemente rappresentato dall'Orologio dell'apocalisse. Un macchinario metaforico inventato da alcuni scienziati nel 1947 che misurava il tempo mancante alla catastrofe finale (fissato per la mezzanotte). Le lancette si avvicinarono pericolosamente alla mezzanotte nel '53 – Usa e Urss sperimentano in quell'anno la bomba termonucleare – e nel '62 (missili nucleari a Cuba). Se all'inizio il tempo che ci divideva dalla fine del mondo era valutato solo tramite il rischio nucleare, dopo fu valutato anche sulla base di altri fattori quali ad esempio i mutamenti climatici e le nuove tecnologie. Nel 2010 l'orologio stabilì che mancavano meno di sei minuti all'annientamento totale. Se il tempo che ci separa dalla fine si accorcia, progressivamente ogni istante può essere prezioso, non tanto per scongiurare la fine, ma per rallentarla. Questa mentalità avrebbe così riesumato il millenarismo e metaforicamente l'attesa dell'imminente

giudizio universale. L'autore cita tutta una serie di testimonianze di scrittori e scienziati che avrebbero sottoscritto queste idee tra i quali Sir Martin Rees dell'Università di Cambridge che ha pubblicato un libro dal titolo inequivocabile: *Il secolo finale: perché l'umanità rischia di autodistruggersi nei prossimi 100 anni*. Allo stesso modo George Monbiot, giornalista del *The Guardian*, ricorda come il pianeta si sia riscaldato di 2 °C e come, anche se riuscissimo a ridurre a zero le emissioni di anidride carbonica, la sua concentrazione nell'atmosfera diminuirebbe solo del 40% da qui al 3003. Il fatalismo ci presenta l'apocalisse e l'attivismo ci induce a ritardarla – visto che non si può scongiurare. L'autore cita la “sesta estinzione” della quale sarebbe interamente responsabile l'uomo. Sulla stessa linea alcuni oncologi avrebbero previsto la fine dell'umanità – causata dalla sterilità dello sperma maschile prodotta dai pesticidi – prima del 2060. Insomma, come asserisce Serge Latouche (citato più volte in negativo), i disturbi naturali, l'aumento delle temperature, le pandemie indicherebbero la nostra marcia verso il “collasso definitivo”. All'interno dell'immaginario ambientalista la metafora più adoperata per rappresentare questa situazione sarebbe quella del Titanic che si contrapporrebbe simmetricamente a quella dell'arca di Noè. La prudenza del patriarca avrebbe infatti salvato le specie, mentre la superbia del transatlantico avrebbe accelerato la loro fine – prevista da Peter Barrett, direttore del “Centro di Ricerca per l'Antartico” all'Università di Victoria, “entro la fine di questo secolo”. Bruckner, con uno stile a tratti ironico, ricorda dunque che “sopravvive solo il peggio” e il meglio decade e che noi saremmo in perenne credito con la Terra e staremmo per fallire. L'ambientalismo intende portare alla consapevolezza e, come si diceva, riassume in sé tutte le “stranezze” del marxismo quali lo scientismo onnipotente, le visioni cupe della realtà, il rimprovero dell'umanità che non capisce chi veramente vuole difenderla. Così, scrittori, politici, scienziati credono di essere nel giusto e credono che gli altri siano in un buio dal quale presto si sveglieranno con terrore. Bruckner cita Jonas secondo cui, essendo la festa industriale finita, bisogna ripensare l'etica indirizzandola ad un maggiore rispetto per la natura; infatti, di fronte al Prometeo scatenato della tecnica, la natura non può più prendersi cura di sé e necessita della cura dell'uomo. Diversamente, scrive il filosofo esplicitando la teoria ambientalista, la fine sarà inevitabile essendo la catastrofe attribuibile non solo agli industriali, ma a tutti quelli che non credono alla stessa catastrofe. Non si dovrebbe pertanto temere la catastrofe, ma crederci come si confida in Dio e agire per bloccare tutta la dinamica che la determina. Per questo, osserva Bruckner, allorché nel 2010 l'eruzione di un vulcano irlandese bloccò il traffico aereo, fu grande la soddisfazione degli ambientalisti. In conclusione, l'autore precisa come non si tratti di minimizzare i pericoli, ma di capire perché tanti intellettuali – certamente motivati da buone intenzioni – ragionino in modo così apocalittico.

### **Capitolo terzo**

Il problema affrontato da Bruckner nel secondo capitolo del suo saggio è il seguente: si può prevenire il male colpendolo alla radice e prevedere chiaramente il futuro per impedire che il male avvenga? L'autore scrive che la paura è utilizzata un po' da tutti: dai cristiani che da un lato con Papa Giovanni Paolo II adottarono il motto “non abbiate paura” e che dall'altra (evidentemente avendone paura) denunciano il relativismo morale e l'assenza di Dio; dai politici di destra che da una parte non hanno paura del mercato ma che dall'altra hanno paura della mancanza di sicurezza e da quelli di sinistra che, se non temono i ricatti della delinquenza e del terrorismo, temono il riscaldamento globale e la globalizzazione. Le nostre paure sarebbero costruite e sceglieremmo sempre la sciagura che vorremmo evitare; per sapere come orientare la nostra vita sarebbe così essenziale sapere di cosa dover avere paura. La paura, scrive il filosofo, mobilita gli uomini

spingendoli a oltrepassare le proprie divisioni “grazie a una repulsione collettiva, all’identificazione di un capro espiatorio che li unisce o li induce a consegnare il loro destino nelle mani di un terzo”. In questo senso lo scrittore cita Hobbes che nel *Leviatano* fonda lo Stato sulla paura di ogni uomo rispetto agli altri. Lo Stato sarebbe l’unico a evitare che l’uomo possa essere concretamente “lupo per gli altri uomini”. E questa sicurezza è pagata con la perdita della libertà. In altri termini, la paura diventa un sentimento ragionevole laddove ha la capacità di condurre allo Stato che pone fine alla guerra. Bruckner osserva che anche oggi l’ansia è intesa come una virtù politica e l’entusiasmo come incoscienza. E se un tempo era bene domare le proprie angosce, oggi invece quelli che provano dolore per il pianeta farebbero bene a coltivarle. Se la paura è necessaria perché non siamo in grado di stabilire il potenziale distruttivo dei nostri strumenti, allo stesso modo per l’autore c’è il rischio che questa paura conduca alla sostituzione della ragione con la dittatura del terrore e che in questo senso i gruppi come Al-Qaida, pur in buona parte sconfitti militarmente, possano ottenere altrettanto una vittoria facendoci rinunciare al nostro stato di diritto per uno stato di polizia giustificato dalla necessità della difesa (come accadeva nel sistema di Hobbes). L’autore cita le restrizioni alla libertà attuate negli Usa dopo l’11 settembre, l’uso delle intercettazioni, la corruzione delle istituzioni, il calpestamento della vita privata (*Patriot Act*). A causa della paura saremmo diventati tutti dei sospetti da controllare e, paradossalmente, saremmo sorvegliati per essere rassicurati. La democrazia sarebbe pertanto a rischio proprio a causa della volontà di salvarla. D’altronde, osserva l’autore, la cultura della paura è sempre stata usata dalle dittature e la democrazia ne deve fare un uso limitato se non vuole snaturarsi del tutto. In altre parole secondo Bruckner “aderire alla logica del nemico per sconfiggerlo meglio significa riprodurlo in casa per distruggerlo fuori”. Una dinamica simile sarebbe ingenerata dall’ambientalismo che farebbe uso della paura per farci sentire tutti colpevoli. Se tanti muoiono di fame a causa del nostro stile di vita, non basta più distinguere tra l’uccisione intenzionale e quella perpetuata per coltivare il proprio benessere di cittadini occidentali. La nostra stessa vita quotidiana, che lo si sappia o meno, contribuirebbe infatti ogni giorno all’ingiustizia mondiale e la ricerca del proprio egoistico benessere potrebbe essere intesa come un “omicidio premeditato”. Il nostro stesso stile di vita opulento condurrebbe la Terra alla catastrofe; non solo dunque saremmo nemici del genere umano, ma proprio di noi stessi perché involontariamente, vivendo ogni giorno da occidentali, scaveremmo la nostra tomba e quella dei nostri figli. In altre parole ancora, la nostra vita sarebbe immorale e noi saremmo “innocenti con le mani sporche di sangue” come i piloti che sganciarono le bombe atomiche sul Giappone. La nostra passività celerebbe a stento un consenso assoluto e la nostra stessa vita moderna diverrebbe un problema etico (Jonas). I peccati che non abbiamo scelto di commettere (ma che non per questo non commettiamo) possono essere espiati solo dopo che se ne prende atto. Secondo l’autore saremmo cioè giunti a pretendere che chi inventa qualcosa di nuovo debba preventivamente dimostrare la sua non nocività e poiché per dimostrarla dovrebbe far funzionare la novità potenzialmente nociva, il risultato sarebbe quello di non metterla mai in pratica. Lo scrittore spiega il concetto riferendosi a Bush, il quale, quando gli fecero notare come in Iraq non fossero state trovate armi di distruzione di massa, rispose: “l’assenza di prove non è la prova dell’assenza”. Dunque, come scrive J. P. Dupuy, l’apparente sicurezza di un prodotto dipende solo dal fatto che non si è ancora riusciti a dimostrarne la nocività e spetta al suo inventore dimostrarla (cosa impossibile perché per dimostrarla dovrebbe servirsi). Il pericolo è pertanto trasformato in certezza dalla paura e lo scetticismo, da virtù, diviene sinonimo di cecità. Così nel caso dell’attacco all’Iraq gli scettici sarebbero stati sconfitti semplicemente osservando che, se gli Usa non fossero intervenuti, ci sarebbero stati effetti terribili (scongiurati invece dall’intervento). È

come se la paura attribuisse al suo oggetto una consistenza più evidente della realtà. L'autore per chiarire fa l'esempio di coloro che nel punto di affogare portano con sé il soccorritore o di coloro che, per paura di cadere, si lanciano nel vuoto.

Dopo aver rilevato la pericolosità dell'uso della paura, Bruckner parla del “fenomeno delle profezie che si autoavverano” riferendosi alla stampa che si stupisce di quanto i giovani credano al riscaldamento globale dopo aver instillato in loro stessi tale credenza. Come in una galleria di specchi, asserisce l'autore, “i sondaggi riflettono un'opinione creata dai media”. Così l'angoscia sarebbe introiettata attraverso la ripetizione degli stessi argomenti e si trasformerebbe in un narcotico di cui non si potrebbe fare a meno. Per risvegliare gli animi si praticerebbe inoltre la *reductio ad Hitlerum* della quale l'autore fornisce vari esempi notando come la vulgata ambientalista si serva spesso del gergo dell'Olocausto per etichettare gli scettici: M. Rocard paragona la passività di fronte ai cambiamenti climatici a un “crimine contro l'umanità”; il verde N. Mamère definisce “negazionista del clima” chi nega i danni causati dall'inquinamento; l'economista R. Pachauri ha accostato l'ecoscettico B. Lomborg a Hitler e il climatologo J. Hansen ha paragonato i treni che trasportano il carbone americano a quelli che nella Seconda guerra mondiale trasportavano gli ebrei nei lager; E. Goodman nel 2008 scrive che chi nega il riscaldamento globale è uguale a chi nega l'Olocausto ed Evo Morales, presidente della Bolivia, asserisce nel 2010 che rifiutare il protocollo di Kyoto sarebbe un affronto all'intera umanità che renderebbe responsabili di economicidio, ecocidio e genocidio. Bruckner cita anche J. P. Dupuy secondo cui i danni climatici e il saccheggio dei paesi sottosviluppati porterà presto nei paesi occidentali centinaia di milioni di sventurati e questo dovrebbe determinare un mutamento di prospettiva: dalla rivoluzione da compiere alla catastrofe da respingere – se si è ancora in tempo per farlo. L'autore, sulla scorta di Cecilia Tacoli, spiega in nota come ciò a suo avviso non sia vero perché “non bisogna vedere i migranti come vittime” essendo la migrazione piuttosto una “strategia razionale di sviluppo economico e adattamento ai cambiamenti climatici”. Sulla linea di Dupuy è Al Gore secondo cui saremmo seduti su una bomba ad orologeria: mancherebbero dieci anni prima che avvengano degli squilibri climatici catastrofici, una catastrofe di cui saremmo responsabili e che saremmo i soli a poter scongiurare (cfr. il film *Una scomoda verità*). Tipica figura del catastrofismo sarebbe secondo l'autore la “correzione retroattiva” che procede tramite l'accumulo di notizie spaventose per poi palesare un lieve raggio di speranza dando ai cittadini una via d'uscita sbalorditiva dopo aver annientato le loro resistenze. Per Bruckner i discorsi catastrofisti sarebbero contraddittori perché, se la situazione fosse così grave come viene dipinta, non avrebbe senso ribellarsi; non solo, le soluzioni proposte sarebbero risibili rispetto ai rischi. Gli ecologisti ci sbalordiscono con informazioni talmente gravi da condurre alla passività in virtù dell'impotenza ad esse proporzionata – laddove, scrive l'autore, il senso di un'informazione dovrebbe invece essere quello di spingerci ad una reazione. Accade insomma che ci sia una sproporzione tra il catastrofismo delle notizie che implica che non si possa fare nulla per scongiurare l'apocalisse e i rimedi minimali che vengono proposti come camminare a piedi, non prendere l'aereo, non mangiare carne, non usare la macchina o l'ascensore. Invero, scrive l'autore, “non si evita una calamità cosmica mangiando verdura o facendo la raccolta differenziata”. Dopo avere spiegato che oramai l'avanzamento della tecnologia è tale da non permetterci di valutare i suoi stessi rischi, gli ambientalisti ci propongono rimedi pressoché ridicoli che hanno a che fare con la rinuncia al consumo dei beni materiali. La considerazione che ne deriva appare automatica: “come possiamo essere certi che questi sacrifici avranno un effetto positivo, visto che non siamo in grado di valutare

nemmeno le conseguenze delle nostre azioni banali?”. La contraddizione del “neoascetismo verde” dà un’eccessiva importanza ai comportamenti quotidiani contraddicendo così il suo appello all’umiltà. In altri termini sovrastima il potere dell’uomo che Cartesio aveva definito padrone della natura facendone ad un tempo un distruttore e un costruttore. Secondo l’autore sarebbe assurdo pensare davvero di risolvere i problemi dell’inquinamento andando a piedi e su questo punto valuta più ragionevole la posizione dei sostenitori della decrescita che postulano un rallentamento globale delle attività umane e un ritorno ai secoli passati – successivamente critica nettamente anche tale prospettiva. Il catastrofismo dal canto suo ci terrorizza e dopo ci rasserena, scrive Bruckner, con “piccoli gesti rituali degni di un animismo posttecnologico”.

## Capitolo quarto

Quasi riecheggiando Aristotele ed introducendo tematiche estetiche, Bruckner scrive che, grazie alla rappresentazione della paura, i film ci mantengono a distanza dall’orrore permettendo ai fruitori di uscire dalla visione “purificati, rigenerati”. Allo stesso modo i film ci insegnerebbero non solo la possibilità quotidiana di estremi pericoli ma anche come affrontarli. B. Bettelheim, riferendosi però alle fiabe per bambini, la pensa in modo simile. Esse infatti assolverebbero il compito di informare sulle prove della vita dando loro una soluzione elegante che li accompagnerà alla maturità. L’autore citato decodifica la storia dei tre porcellini in questo modo: per salvarsi dal lupo il primo porcellino costruisce una casa di paglia che il lupo spazza via soffiandoci sopra; il secondo la costruisce di fango e il lupo la distrugge con una zampata; allora i due porcellini si rifugiano dal terzo che ha edificato una casa di mattoni. Quando il lupo cerca di entrare dal cammino, viene posta una pentola di acqua calda sul fuoco renderlo inoffensivo. L’autore crede che i primi due abbiamo agito spinti solo dal principio di piacere e che dunque non si siano adeguatamente impegnati; il terzo avrebbe invece agito mettendo in campo coraggio e ragionevolezza: per questo avrebbe trovato la soluzione. Il bambino in questo modo imparerebbe ad affrontare la vita e a risolvere problemi complessi. Un meccanismo simile starebbe alla base dei film dell’orrore e di quelli catastrofisti. Essi di solito rappresentano delle situazioni estreme che però potrebbero verificarsi anche nella nostra vita quotidiana e dalle quali il protagonista, col quale ci identifichiamo, può uscire solo se sfrutta tutto il suo coraggio e la sua intelligenza. L’autore spiega che tramite la finzione il nostro terrore è concentrato in un solo punto, su un male circoscritto, e ciò condurrebbe ad una sorta di catarsi. In altri termini, durante la visione non soffriremmo più per un male indefinito perché ci concentreremmo su un pericolo preciso. L’angoscia priva di oggetto – la paura di esistere – si stempererebbe in questo modo nelle finzioni che la incarnano. Paradossalmente chi è terrorizzato, scrive Bruckner, non ha più paura essendo posseduto del tutto dal terrore. La paura, riempiendo la realtà di fantasia, rasserenerebbe le menti assicurandoci e purificandoci dal nostro malessere. La stessa dinamica si celerebbe dietro i romanzi gotici e dietro feste come quella di Halloween dove si mischiano in un solo giorno mostruosità e ricompensa. Nei film horror, attraverso meccanismi collaudati e ripetitivi, il regista invade lentamente lo spazio e il tempo della vita quotidiana con la paura dando appunto l’impressione che durante i momenti più normali della nostra vita – come fare la doccia – si possa scatenare il terrore. Così la paranoia “passione politica pericolosa” è il motore della finzione perché evoca forze in agguato nella vita quotidiana intensificando la routine ed

elevandola a livello di complotto: lo stato d'emergenza diventa la norma e siamo collocati in un contesto in cui si è costretti a scegliere tra la vita e la morte. Pertanto, chiosa l'autore, bisogna muoversi subito per evitare la morte. Siffatta analisi del cinema horror è funzionale all'argomento trattato perché secondo Bruckner tali meccanismi sarebbero stati traslati a livello politico tramite le visioni apocalittiche. Sarebbe questo il motivo per il quale gli Usa, nonostante il loro ottimismo, sono ossessionati dalla cospirazione e sono contemporaneamente i maggiori produttori di cinema horror. Il film, scrive il filosofo, ci colpisce e ci protegge ad un tempo funzionando come un setaccio. Il cinema opera tramite una selezione e il terrore diventa delizioso quando ci tocca senza toccarci. L'autore – a nostro avviso ancora una volta aristotelicamente – non fa che descrivere il momento purificatore dei film horror che, mettendo in scena il terrore all'interno di un quadro normale, ci fanno provare una emozione estrema ma inoffensiva. Un meccanismo simile è quello che sta alla base dei film catastrofici che insegnano come tutti possano essere travolti, da un momento all'altro, dalla catastrofe naturale – e allo stesso modo ci rassicurano nella nostra posizione di meri osservatori che godono da fuori di un'emozione estrema. Da un lato scrive Bruckner siamo attratti da questi film perché ci fanno sperimentare siffatte passioni e godiamo della rappresentazione della morte altrui sapendo di essere al sicuro e dall'altra ci mettiamo nei panni dei personaggi che riescono a trovare una soluzione (come avevano fatto i porcellini). In generale l'autore sembra descrivere il piacere della paura che in passato veniva esperito ad esempio da coloro che si recavano alle esecuzioni o che ancora oggi può essere vissuto ad esempio nell'alpinismo o transitando, come fanno alcuni, al centro di un ciclone. Il racconto di un incidente o di un'aggressione ai quali il protagonista sopravvive è il racconto del miracolo della nostra sopravvivenza.

## Capitolo quinto

Bruckner scrive che l'apogeo dei film horror collima con l'emergere della questione ecologica. Infatti entrambi sarebbero in grado di mostrare l'ossessione per la morte che era scomparsa dopo essere stata esibita nei massacri della Seconda guerra mondiale. L'autore mette in luce alcune analogie: in entrambi i casi le uccisioni di massa e i cataclismi naturali possono trasformare ogni uomo in una vittima. Nei film l'azione si svolge spesso in un luogo che in passato aveva ospitato un crimine e la punizione ricade sui discendenti dell'assassino o su altre persone che si trovano nel posto sbagliato. Allo stesso modo i nostri figli pagheranno la nostra noncuranza rispetto ai mali tecnologici. L'autore afferma che un tempo l'ossessione per la morte era assai presente nella società e che oggi ritorna sia al cinema che negli ammonimenti dei catastrofisti. Bruckner ricorda come sin dall'antica Roma i riti funebri avessero il senso di placare l'ira dei morti arrabbiati per essere trapassati prima degli altri. Col cristianesimo i cimiteri furono portati dentro il centro abitato e il gusto del macabro non si placò. Nel Rinascimento si raffiguravano scheletri in procinto di fecondare giovani fanciulle, poi si iniziò a provare un certo gusto nella dissezione dei cadaveri e nel secolo XVI, durante la peste, correva la voce che i morti tornassero in vita per diffondere l'epidemia. Dopo che, finita la seconda guerra mondiale, la morte è divenuta la “pornografia estrema” (il sesso “normale” è infatti stato sdoganato), il tema dei morti viventi è ricomparso nella cultura popolare soprattutto grazie al film di Romero *La notte dei morti viventi*. Il concetto chiave di tutto il ragionamento è il seguente: proprio mentre viene cacciata dai discorsi pubblici, ridotta ad eufemismo e confinata negli ospedali, la morte torna nei generi minori e catastrofistici. Se prima essa toccava l'individuo, nell'era nucleare riguarda la stessa specie umana; la bomba atomica “rappresenta a livello collettivo il destino attribuito a ciascuno di noi: la certezza

dell'annientamento possibile in ogni istante". La precarietà medievale si sarebbe così estesa al mondo intero e, sebbene gli uomini vivano più a lungo, il genere umano potrebbe essere distrutto in un istante. Bruckner rammenta come gli strateghi di un tempo e oggi i registi assoldati dai politici elaborino degli scenari apocalittici che hanno la finalità di anticipare la catastrofe per pensare in anticipo delle vie di salvezza coerentemente col principio secondo cui "bisogna sempre essere in anticipo sull'incidente". Al contrario, la finzione dei catastrofisti servirebbe solo per paralizzarci e riflettere il trionfo del senso di colpa secondo cui i figli devono pagare le colpe dei padri: il progresso, lo sviluppo e il consumismo. L'universo creato sarebbe pieno di crimini, lutti, dolore e la profanazione della natura meriterebbe un'implacabile punizione. Eppure, come ogni forma di narrazione, commenta Bruckner, anche il catastrofismo, se vuole essere efficace, deve mantenere un certo equilibrio altrimenti rischia di diventare ridicolo o noioso – come i film horror dove ci sono troppe uccisioni o come i film porno con troppe scene di sesso meccanico. L'apatia nascerebbe infatti dall'eccesso che ucciderebbe l'emozione annientata dall'intemperanza. I film usciti male invece che spaventarci ci annoiano abituandoci all'oltraggio. Un meccanismo simile si appaleserebbe in politica quando si propongono promesse esagerate. Per l'autore, che già aveva denunciato come l'ambientalismo si sia impossessato del linguaggio dell'Olocausto, esso si impossesserebbe anche dell'impianto che sta alla base del messaggio biblico secondo cui l'uomo, per colpa sua, è caduto da un Paradiso terrestre. Proprio quando l'Europa rinnega le sue radici cristiane dunque non fa che riproporre il linguaggio e i principi che stanno alla base della Bibbia vedendo nella storia umana sostanzialmente la storia di una caduta. Bruckner rileva come nel tempo vari autori abbiano identificato l'inizio della disgrazia con fattori differenti. Egli cita Rousseau che faceva derivare la decadenza all'invenzione della proprietà privata o Guénon che la identificava col mondo moderno. Per altri sarebbe da scorgere nell'illuminismo, nella rivoluzione industriale, nel macchinismo, nel tecnoscintismo, nella scoperta del DNA o nella manipolazione dell'atomo. Altri ancora la farebbero derivare dal momento in cui l'uomo ha inventato il primo utensile iniziando a "dimenticarsi dell'essere". Oggi con l'inquinamento e il distruttivo dominio umano sulla natura si sarebbe giunti al culmine della caduta, il naufragio sarebbe inevitabile, non agire ci renderebbe complici di un crimine. Da qui l'appello a svegliarci per trasformare la "minaccia in promessa desiderabile e credibile". Eppure tale eccessiva tensione reiterata tramite la continua esibizione di dati e statistiche, invece che coinvolgerci, ci porterebbe all'assuefazione e dunque all'impotenza. L'autore denuncia ancora l'incostanza delle visioni catastrofiste, le quali, facendo del disastro finale una certezza rimandata molto avanti nel tempo (anche mille anni), non contribuirebbero a esibire i problemi nella loro tangibilità e dunque nella loro eventuale risolvibilità. Lo scrittore cita ancora Jonas secondo cui si può dubitare di tutto ma non del peggio. Ma, commenta Bruckner, se è così, "bisogna eliminare le nostre preoccupazioni immediate nel nome del flagello che incombe su di noi". Sfuggire all'incertezza della storia implica in questo caso la certezza di un caos lontano contro il quale non potremmo fare assolutamente nulla. E se ci si deve comportare come se l'orrore fosse inevitabile affinché se ne possa deviare il corso, il "come se" sarebbe diventato più reale del reale, esso sarebbe un "fantasma di fronte all'imminenza dei disastri che si accumulano". Il filosofo crede che prendere per assolutamente veri degli assiomi che non sono stati ancora confutati vada contro il principio di precauzione che ci insegna che la storia ci può sorprendere positivamente, si tratterebbe della "fecondità dell'imprevisto" (Proudhon). In altri termini nella storia inaspettatamente possono verificarsi degli eventi positivi non prevedibili che, ciò si arguisce, permetterebbero alla vita di proseguire. Nessuno, dice l'autore, si sarebbe aspettato lo sviluppo della Cina, del Brasile o dell'India né le primavere arabe – da lui giudicate positivamente. E malgrado Adorno avesse

sentenziato che dopo Auschwitz non sarebbe più stato possibile scrivere poesie, la vita è invece continuata e gli stessi ebrei hanno avuto modo di reinserirsi sia in Germania che in Polonia. Le disgrazie portano allo scoperto non solo i codardi pronti a salvare soltanto se stessi, ma anche i coraggiosi disposti all'aiuto reciproco; esse cioè darebbero spazio al peggio ma anche al meglio dell'uomo e la frase "la vita continua" si confermerebbe come una verità: la cicatrizzazione prima o poi arriva. L'autore asserisce che esiste una paura salutare che ci mobilita e una paura deleteria che ci indebolisce e chiosa: "lo spavento è la via più breve verso la schiavitù". Con queste ultime considerazioni si coglie il senso di questa divagazione estetica: i romanzi e il cinema attraverso la rappresentazione della paura riescono a rendere piacevole un'emozione che, se vissuta senza il mezzo dell'imitazione, sarebbe risultata assai negativa. Il piacere in questo caso nasce dal fatto che assistiamo da fuori alla nostra stessa paura di vivere concentrandola in un unico momento e in un unico oggetto. Tale piacere sarebbe quello aristotelico della purificazione della nostra stessa emozione (esperiamo l'emozione senza rischiare la vita). Inoltre immedesimandoci nelle sventure altrui senza rischiare di essere travolti impareremmo l'arte della sopravvivenza e ad altri valori ad essa connessi. L'ambientalismo adotta anch'esso l'esibizione della paura fornendo una serie di dati terrificanti e accusando l'uomo di essere il colpevole della situazione determinatasi. Tuttavia esso, al contrario del cinema o della letteratura, non riesce ad alleggerirci ma rende ridicolo se stesso a causa della ridondanza delle catastrofi vaticinate (come accade nei film riusciti male) o, proponendo rimedi assurdi a scenari catastrofici, ci conferma nella nostra paura e dunque nella nostra impotenza. In altri termini, l'esibizione della paura in questo caso non fa che aggravare i nostri problemi.

In una delle sue "postille" Bruckner elabora un "piccolo lessico contemporaneo" che intende come un insieme di "patologie linguistiche" atte a rassicurare l'uomo contemporaneo il quale, non potendo cambiare la realtà, preferisce abbellirla tramite una serie di ricorrenti espressioni. L'autore cita così l'aggettivo di "etico" che, dando al fenomeno che qualifica un alone di santità, lo scagiona da qualsiasi critica: marketing etico, turismo etico, alimentazione etica (...); un altro aggettivo è "etnico" contrapposto a "maggioritario". L'aggettivo ha la forza morale di cui sono ammantate tutte le minoranze oppresse e "più autentiche". Così tutto ciò che è etnico appare migliore di ciò che non lo è. L'aggettivo "equo" conferisce ai prodotti un'aura di "legittimità e di paternalismo" e, quando è affiancato ad etico e a etnico, raggiunge il grado massimo di significato e giustizia. L'autore rileva anche come se in più si aggiunge -eco o -bio la parola in questione è santificata. Invero egli sostiene che nella proliferazione delle sigle cercheremmo un'assoluzione come se la "nomenclatura" avesse una qualità purificatrice. Un altro aggettivo di uso comune che santifica certi fenomeni e certe parole è "civico", ma ancora di più l'aggettivo "sostenibile". Si noti come anche Latouche critichi l'aggettivo ma perché a suo avviso aggettivi di questo tipo non fanno che confermare allo sviluppo la sua imprescindibilità, sacralità che invece l'autore della *Megamacchina* mette in discussione; Bruckner critica queste parole perché vengono usate dagli ambientalisti per accreditare un modello di sviluppo a loro dire alternativo e per l'autore incapace di risolvere i problemi della società contemporanea. Bruckner denuncia infatti come al giorno d'oggi tutto per essere apprezzato debba essere sostenibile e durevole. La mania di conservare ogni cosa però nasconderebbe la volontà di farla finita con l'effimero. Ma per Bruckner, se tutto durasse, la vita sarebbe un incubo perché si perderebbe il fascino di ciò che accade una sola volta, di cui anche la natura dà esempio. Si perderebbe cioè la buddista "impermanenza delle cose". L'ultima espressione criticata è "un altro mondo possibile", la quale non farebbe che denigrare "il mondo terreno colpevole di essere solo ciò

che è". In questo caso l'autore, con tutta evidenza riecheggiando la riflessione nietzscheana, vede nel riferimento ad un modo migliore (ideale) il modo per calunniare il mondo reale, cosa che condurrebbe all'incapacità di viverlo in tutte le sue dimensioni. In altri termini, tale meccanismo riprodurrebbe la malattia della rinuncia tipica delle religioni. Non solo, ancora riferendosi a Nietzsche, vagheggiare un mondo diverso servirebbe a sopportare il presente, e questa sarebbe la tattica tipica degli asceti. Chiudendo la carrellata delle aggettivazioni ingannevoli l'autore scrive che si tratta di "una soluzione unicamente verbale" tramite la quale travestiremmo "una realtà complessa con un nuovo abito semantico".

### **Capitolo sesto.**

Nel 1954 un giornalista si è infiltrato in una setta americana che attendeva il diluvio universale per il 21 dicembre di quell'anno. I fedeli, istruiti da una profetessa che riceveva i messaggi alieni tramite la scrittura automatica, avevano lasciato tutto, comprese le loro famiglie, nella convinzione che sarebbero stati salvati dalle navicelle aliene sulle quali sarebbero saliti dopo aver pronunciato la parola d'ordine "ho lasciato a casa il cappello". Aspettarono fino al 24 quando capirono che non sarebbe successo nulla. Invece che scoraggiarsi credettero che Dio, nella sua infinità bontà, avesse dato agli uomini un'altra possibilità e continuarono nel proselitismo. Essi ricercarono dovunque messaggi subliminali che potessero rivelare come avrebbero dovuto comportarsi. Bruckner commenta la vicenda così: l'errore della profezia si era tramutato in "conferma della sua veridicità". La mancata realizzazione della profezia, invece di abbattere la fede, la rinvigorì: il messianismo resiste ad ogni critica e resta impermeabile alle confutazioni perché sa ciò che deve accadere. Infatti, come asserisce Nietzsche ora citato esplicitamente, "le convinzioni, più delle bugie, sono nemiche pericolose della verità". Bruckner crede che la capacità di prevedere catastrofi cresca nei periodi di emergenza; allo stesso modo constata che il catastrofismo non sfocia nel "pessimismo attivo" ma dà luogo all'intorpidimento delle azioni non riuscendo a fomentare una solidale aggregazione. Il catastrofismo indicherebbe solo la fragilità del nostro benessere facendoci capire come il pericolo sia vicino, nascosto nella vita quotidiana. Se i riti del passato servivano per scaricare la violenza dei popoli in un capro espiatorio, i riti attuali servirebbero a "drammatizzare lo status quo", a "farci vivere nell'eccitante vicinanza del cataclisma" e a "elettrizzare" la quotidianità tramite il pericolo. L'autore crede che, nonostante la crisi, in Europa si viva meglio che altrove e registra come, tuttavia, in qualche modo si goda a denigrare la nostra società attribuendo ad eventi normali – quali ad esempio l'aumento di qualche lineetta di febbre – dei significati apocalittici. Il motivo del paradosso sarebbe il seguente: la passione moderna avrebbe bisogno della catastrofe per consolidarsi. Così dietro la regolarità della nostra società ci sarebbe il caos che va scongiurato. Esso è inteso alla stregua di un delitto contro la vita e rende tutti colpevoli fino a farci credere che le nostre azioni normali – come fare il bagno nella vasca, mangiare carne, alzare il riscaldamento – siano atti assai nocivi le cui conseguenze potrebbero estendersi sino all'atmosfera. L'inganno starebbe nel dare "alle realtà quotidiane lo stesso potenziale distruttivo di un'arma atomica" cosicché ognuno di noi potrebbe essere tacciato di essere un terrorista nucleare. L'autore ricorda

come dopo Černobyl' e poi ancora dopo Fukushima (2011) il nucleare civile si sia trasformato in un “vettore di rischi incalcolabili” e cita, avversandolo, il parere del filosofo G. Anders secondo cui i fautori dell’energia nucleare e quelli degli impianti per il trattamento dei rifiuti e dei reattori, sarebbero peggio di Truman che fece sganciare la bomba atomica sul Giappone: “la gente oggi ne sa di più di quanto potesse sapere l’ingenuo presidente all’epoca. La gente sa cosa fa, lui non sapeva cosa faceva”. A parere di Bruckner invece, se è legittimo dubitare sulla sicurezza delle centrali nucleari e finanche volere la fine del nucleare, non potremmo confondere, se non in mala fede, le bombe termonucleari con i reattori ad uso civile che illuminano e riscaldano da mezzo secolo le nostre case. L’autore osserva anche come le stesse cifre sulle vittime del disastro di Černobyl' siano contraddittorie poiché passano dai 212 morti (OSM) ai 9 milioni di morti (Cfr. Corinne Lapage, *Express*, 10 aprile 2011). Il filosofo paragona inoltre il meccanismo che presiede al catastrofismo a quello che sta dietro le profezie. I profeti a suo dire non si accontentano di confondere l’incidente con la catastrofe: essi, per ridurre l’incertezza, danno le stesse risposte a qualunque domanda e trovano negli accadimenti accidentali la riprova delle loro profezie catastrofiche. In altri termini, se la paura è permanente – e permanentemente alimentata – le sue cause sono del tutto contingenti. Invero tale ottimismo sarebbe illusorio quanto l’ingenuo ottimismo e coloro che ci credono sarebbero vittime di un’illusione di onnipotenza poiché ritengono che prevedere significhi scongiurare il destino insopportabile. Si tratterebbe insomma della trasposizione dell’atteggiamento stoico per il quale bisogna abituarsi ai mali e alle rinunce prima che questi si appalesino realmente affinché al momento della loro parusia si possa essere pronti. Ma, scrive l’autore, anche se ci abituiamo alle disgrazie prima che avvengano cercando di prevederle, restiamo sempre stupiti da ciò che avevamo previsto giacché la morte e le malattie ci schiacciano comunque a dispetto delle nostre previsioni. Inoltre per Bruckner non è possibile prevedere la quantità delle turbolenze future, benché si possa preconizzare la loro comparsa con “una serie di reazioni appropriate”. L’autore cioè contrappone all’idea secondo la quale si può domare l’imprevisto l’idea secondo cui si può insegnare una scienza delle catastrofi intesa come “scienza dei modi con cui rispondere e resistere a disgrazie spropositate”. Egli è perciò a favore delle strategie tramite le quali si simulano situazioni catastrofiche e si ipotizzano le possibili, concrete soluzioni. Tale scienza della previsione è infatti necessaria anche perché, laddove i fatti previsti si appalesassero, non basterebbero le “belle parole” ma ci vorrebbero delle “grandi azioni”, solo così si potrebbe sconfiggere l’indecisione che potrebbe risultare fatale. L’errore può riguardare una sottovalutazione delle minacce o una loro sopravvalutazione e il dramma della politica starebbe nel prepararsi a qualcosa che non si può precisamente prevedere. Bruckner crede cioè che ci siano una serie di misure che devono essere prese per prevenire che i potenziali cataclismi degenerino, fermo restando che molti di essi non possano essere previsti e che spesso possano evolversi inaspettatamente contro ogni previsione: “ci vuole niente perché un attentato si tramuti in un massacro, un’eruzione vulcanica in una devastazione totale”. Il filosofo menziona Hannah Arendt secondo cui l’uomo può proteggersi contro i colpi del destino tramite la parola alla quale si affidò ad esempio la tragedia greca. Infatti per la filosofa “le frasi nobili rispondono ai dolori più tremendi e si innalzano a una dignità pari a quella dell’azione stessa”. Se questo è vero, è anche vero che non ci si può difendere laddove gli uomini si affidino a formule vuote e spaventose perché in questo caso sarebbe lo stesso linguaggio ad essere “colpito al cuore” e non si tratterebbe più di un naufragio della Terra ma dell’intelligenza. Le visioni catastrofiche non farebbero che inculcare una cura paralizzante alla quale sarebbe simmetrica l’ossessione per la sicurezza a tutti i costi che ugualmente avrebbe un effetto immobilizzante. A causa di questa dinamica “alziamo il tasso del terrore nel tentativo di scacciare il

rischio”. Questo sarebbe l’aspetto ridicolo delle grandi esplosioni mediatiche che ci fanno svegliare per rivendicare una maggiore passività, per “reclamare un’esistenza più sicura”. In conclusione possiamo affermare che per Bruckner parte delle catastrofi non solo non sono attribuibili all’uomo ma non possono essere neppure previste (e dunque adeguatamente arginate). Considerata tale parziale imperscrutabilità del terrore futuro, allarmare l’uomo con il vagheggiamento dell’apocalisse non fa che paralizzarne l’azione. D’altra parte all’uomo spetta simulare scenari apocalittici per sperimentare probabili soluzioni senza che però tali simulazioni possano essere intese come un destino ineluttabile, cosa che, come si è detto, condurrebbe solo alla passività.

## Capitolo settimo

Secondo Bruckner l’ambientalismo, come la religione cristiana e il marxismo, ci chiederebbe di sacrificare le nostre azioni presenti in vista di un futuro migliore. Tuttavia, per il cristianesimo l’uomo rinuncia nel presente per poter godere in futuro del Paradiso e per il marxismo si rinuncia alla felicità borghese per fare parte di una società senza classi. Per l’ambientalismo invece dovremmo rinunciare al presente per la felicità delle sole generazioni future. Si tratterebbe, con le parole di Jonas, di un “pentimento anticipato”. Infatti la discrasia tra il potere della tecnologia e la capacità di conoscerne gli effetti ci dovrebbe condurre a immaginare i danni che potremmo causare ai nostri discendenti qualora continuassimo a vivere come facciamo. Secondo Bruckner il ragionamento, pur brillante, è contorto e si riassume così: “il male che farò in futuro conta più dei mali di cui soffrono gli uomini adesso”. Il futuro diventa pertanto il nostro tribunale e s’innesci un’etica della non-responsabilità perché noi dobbiamo tutto ai nostri discendenti senza che loro ci debbano qualcosa in cambio. Le generazioni future in questo modo incarnano un dovere al quale non avremmo il diritto di sottrarci. Il paradosso è che, se col cristianesimo il credente doveva scegliere tra dannazione e salvezza, con Jonas è necessario trasferirsi all’inferno – previsto – affinché non ci finiscano i nostri posteri. Così il passato resterebbe aperto e il futuro sarebbe invece scritto come un’eventualità indesiderabile. Ci dovremmo pentire in anticipo di ciò che succederà; Bruckner definisce tale fenomeno “sadismo anticipato” finalizzato a incatenare Prometeo. In altri termini ancora: “per paura di non avere le mani pulite, preferiamo tagliarcele”. Invero, laddove si predica una asimmetria giuridica a favore dei nostri discendenti a causa dei rischi della tecnologia, si apre un problema filosofico importante: “fin dove può spingersi la responsabilità senza cadere nell’astrazione?”. Secondo Bruckner se la estendiamo a tutte le generazioni future, la priviamo di senso e mettiamo sulle nostre spalle un peso titanico. A forza di essere responsabili di tutto, non siamo più responsabili di niente. L’autore nota come paradossalmente non possiamo neanche ottenere il perdono per le nostre colpe perché chi dovrebbe concedercelo non esiste ancora. Si tratterebbe d’altronde di un circolo vizioso: “sacrificando gli uomini di oggi a favore di quelli di domani non si finisce per penalizzare questi ultimi, soprattutto se si rinuncia alla procreazione?”. Bruckner ricorda come P. Rosanvallon volesse creare un’“Accademia del futuro” dove grandi pensatori ed esperti avrebbero cercato di evitare i danni irreversibili. L’autore paragona ironicamente tale idea ad una seduta spiritica in cui vengano evocati dal futuro coloro che non sono

ancora nati. D'altronde egli osserva: se abbiamo delle responsabilità rispetto ai nostri figli e ai nostri nipoti, non ne abbiamo rispetto ai discendenti più lontani perché non si può vaticinare il futuro di persone che vivranno il loro presente con schemi mentali diversi. Gli schemi mentali del futuro annulleranno i nostri schemi attuali. Se è vero che alcune azioni si impongono ai posteri come una condanna (Bruckner fa l'esempio dell'architettura del dopoguerra) è anche vero che queste azioni sono state compiute pensando al presente. Insomma per Bruckner agire sulla base degli apocalittici scenari immaginati e sacrificare tutto ai discendenti è come essere ciechi sugli scandali attuali. Ci dovremmo impegnare a carpire in un futuro remoto i mali che accadranno rivalutando, scrive ironicamente il filosofo, antichi commerci come la cartomanzia. Invero non c'è nessuno che possa scorgere questo futuro; perciò basare le nostre azioni su questo fantasma conduce all'indifferenza rispetto ai nostri cari presenti. Così i terzomondisti denunciano i crimini dei colonialisti per mascherare quelli dei decolonizzati e gli ecologisti si crucciano più dei nostri misfatti ipotetici che delle ingiustizie reali. Sotto la profezia c'è dunque la propaganda: "distogliere l'attenzione dalle miserie odierne". Secondo l'autore i mali che affliggono il presente sono la fame, la povertà, la malattia, le calamità naturali e le stragi di massa. L'ecologia, invece che tentare di risolvere tali problemi, si porrebbe dalla parte del pianeta orientandosi sulla base di un solo imperativo: la sopravvivenza. Di conseguenza un autore come J-P. Dupuy può scrivere che non serve a nulla proseguire sulla strada dello sviluppo che determina la catastrofe e che, laddove i miracoli brasiliano e cinese continuassero, "affonderemmo tutti insieme". Appoggiando una prospettiva opposta rispetto a quella di Latouche, Bruckner rifiuta l'idea secondo cui lo sviluppo, lungi dal portare vantaggi ai popoli poveri, possa contribuire ad affossarli e crede che l'ecologismo esprima un "narcisismo della maledizione": la nostra epoca "designandosi come dannata, non fa altro che sottolineare la sua eccezionalità, mentre in apparenza si svaluta". In altri termini, citando ancora Anders, la nostra epoca non sarebbe fugace per caso, essendo la fugacità la sua essenza: "essa non può passare in un'altra epoca, ma soltanto affondare". Vivremo così nell'istante storico in cui il tempo stesso sarà inghiottito. Per Bruckner credere di essere all'apice della storia sarebbe non solo ingenuo ma anche presuntuoso. L'autore spiega il concetto: "Non riuscendo ad essere i migliori, siamo pur sempre i peggiori. Dietro ai loro lamenti, i catastrofisti sono pieni di tracotanza". Se nel secolo dei Lumi gli intellettuali erano critici dei pregiudizi, interpreti dell'azione collettiva e guida di uno schieramento, dall'800 secondo Bruckner sono diventati spesso anche profeti laici, pastori del popolo investiti di un potere spirituale che sarebbe quello di dire agli uomini ciò che essi non vorrebbero mai sentire. Nel giudaismo i profeti interpretavano il volere di Dio contro i potenti e nel cristianesimo le insurrezioni millenariste predicavano, contro il lusso della Chiesa, un tempo di armonia e pace: il lupo avrebbe pascolato con l'agnello. Oggi il profeta non intercede tra Dio e gli uomini, ma per Bruckner è "posseduto da una certezza morale", ha come suo viatico "l'indignazione" e crea una "comunità emozionale" (Weber) per inaugurare un nuovo cammino nella storia statica. Eppure, come il filosofo ha già spiegato in precedenza, avviene che il profeta attuale, inebriato dalle sue stesse parole, invochi la distruzione che intendeva scongiurare con i propri "sermoni". Così, scrive il filosofo, "l'apocalisse diventa per i suoi sostenitori la nostra unica speranza di salvezza". Il catastrofismo diviene la storia dell'ultimo destino al quale non seguirà nulla. Il risveglio necessita la punizione – e l'espiazione perché la punizione è in sé redenzione. L'autore contrappone il pessimismo culturale che mette in evidenza il contrasto tra la società e i valori che questa si proponeva di perseguire e il pessimismo antropologico che condanna l'uomo alla caduta per sempre. Il profeta interpretando quest'ultimo non sarebbe dunque un nobile che ci avvisa, ma un "ometto cattivo" che ci augura la disgrazia laddove avessimo la tracotanza di non

seguirlo. La catastrofe sarebbe non la sua ossessione, ma la sua gioia. Non solo egli ci vorrebbe convincere dei mali che vaticina, ma ci vorrebbe spingere a fare proseliti. Il profeta “moderno” prende sul serio il suo disincanto e, tramite la disgrazia, divide la storia in due allontanandola dalla indeterminatezza della vita quotidiana poiché per lui è meglio il caos dell’incertezza. Esistono così nella filosofia i “fanatici dell’afflizione” che cercano per il mondo le carneficine volendo saziare con queste la loro sete di dolore. Uno di questi profeti secondo Bruckner sarebbe stato Léon Bloy che, in occasione dell’incendio di un Bazar di Parigi avvenuto nel 1897 in cui morirono più di cento nobili donne, si rallegrò scorgendovi una punizione divina determinata dal materialismo imperante (e dal fatto che era stata associata alla carità la parola bazar). Egli avrebbe addirittura voluto più vittime, ma si augurava che la tragedia “purificasse il popolo corrotto giovando agli eserciti del Signore”. Ancora oggi secondo Bruckner ci sarebbero tanti come Bloy impazienti di assistere ad un nuovo diluvio universale e rallegranti per le catastrofi, anzi desiderosi che queste si moltiplichino. Essi maledirebbero le masse che non li seguono augurando loro ogni sfortuna. E, benché ci sia anche chi prova a relativizzare le profezie, questi profeti della sciagura non desisterebbero. Bruckner propone di leggere il fenomeno secondo un’altra prospettiva: “forse l’ambientalismo non vuole proteggerci dalla fine del mondo, ma punta ad accelerarla. Al tempo stesso è la fonte e il veicolo del nostro desiderio di morte”. Non sarebbe così strano che un popolo desideri la sua stessa fine e agisca accelerandola, sarebbe capitato infatti ai maya, ai vichinghi e agli abitanti dell’isola di Pasqua. Una nazione che odi se stessa può scegliere la via dell’autoannientamento e questa sarebbe quella indicata dall’ambientalismo. L’autore ricorda ancora come i media ci bombardino ogni giorno non solo con le disgrazie ma anche con le ricorrenze delle disgrazie e come i periodi di calma precedano il picco d’ansia successivo. Così dopo Nostradamus sarebbero state profetizzate ben 183 fini del mondo di cui cinque negli ultimi 5 anni. Dopo aver citato le più importanti, l’autore distingue due tipi di profezie, quelle basate su un evento concreto – simili alla profezia di Nouriel Roubini che preannunciò nel 2006 il crollo del settore immobiliare americano – e quelle “che ci mettono alla berlina” come la profezia di Philippulus che in *L’Étoile mystérieuse* di Hergé annuncia con un colpo di gong la fine del mondo determinata da un meteorite. Bruckner, constatato che le disgrazie vaticinate si collocano spesso assai lontane nel tempo, nota come non siano verificabili e come dunque le profezie non siano falsificabili. D’altronde, il profeta vincerebbe sempre nel senso che dove la disgrazia non si verifica egli si prende il merito del mancato pericolo e dove invece si verifica avrebbe tragicamente ragione. In altri termini scrive l’autore: “l’avverarsi della previsione (...) sarebbe una disgrazia, ma il suo fallimento è in realtà un successo, una sventura evitata. Vincere vorrebbe dire perdere, ma perdere significa vincere”. L’attuale apocalisse, contrariamente a quella cristiana, non preconizza il passaggio ad un altro ordine di tempo: è solo apocalisse, non vi è rivelazione, ma solo un “ideale per sopravvissuti” che pieni di rimorsi cercano disperatamente di pentirsi e di sfuggire dal caos. In un contesto in cui anche gli spiriti elevati sbandano, gli aruspici hanno, nonostante la chiacchiera nella quale finiscono spesso le loro profezie, un rilievo mediatico ed è facile che abbiano successo aberranti profezie come quella secondo cui il mondo sarebbe dovuto conflagrare nel dicembre 2012. L’autore chiosa scrivendo che in siffatto orizzonte sogneremmo di essere Geremia o Giobbe per poi trovarci ad essere Paco Rabanne – lo stilista che aveva profetizzato la caduta della stazione spaziale russa Mir sul Parigi nel 1999 che, naturalmente, non si verificò.

## Capitolo ottavo

La seconda parte del saggio di Bruckner inizia con un racconto tratto dal vangelo apocrifo di Stefano. Dopo aver fatto salire sull'arca varie forme di animali, Noè, convinto da alcuni di essi, decise di lasciare giù gli esseri più deformi e pericolosi come pidocchi, ragni e scarafaggi. L'arca era infatti stracolma e, qualora essi si fossero imbarcati, sarebbe potuta affondare. Non bastarono così i loro discorsi sull'utilità di ogni essere vivente per farlo desistere. Tuttavia gli insetti in questione riuscirono ugualmente a nascondersi tra i suoi capelli, nei peli, nella pelle senza che questi se ne accorgesse e si salvarono. L'autore chiosa scrivendo che sarebbe bello se potessimo salvare tutte le forme animali e vegetali destinate all'estinzione a causa dell'uomo portandole su una navicella spaziale su un altro pianeta dove potrebbero prosperare. Dopo la favola pseudoevangelica Bruckner scrive che la critica al progresso è antica quanto lo stesso progresso. Egli cita Rousseau che, proprio mentre nasceva la macchina a vapore, condannava l'invenzione del ferro e la coltura del grano facendo della società nata coi Lumi una prigione e M. Shelley che con *Frankenstein* metteva in luce i paradossi del progresso. Più avanti sarà la Scuola di Francoforte, ripresa in alcune delle sue intuizioni da Ellul e da Illich, a denunciare i paradossi della ragione illuministica che contraddice le sue stesse ambizioni inaugurando il "regno della controproduttività". È l'idea secondo cui "il meglio produce il peggio" (Illich). Il crimine più grande del progresso sarebbe stato la liberazione del demone dell'illimitatezza, della dismisura, dell'onnipotenza che ha permesso alle imprese industriali di raggiungere in tempo di pace una capacità distruttiva pari a quella delle guerre mondiali. Secondo Illich con l'industrializzazione del desiderio l'hybris sarebbe divenuta collettiva e la società sarebbe stata la concretizzazione dell'incubo. Essa avrebbe inoltre spezzato l'impostazione mitica "che poneva limiti alla follia dei sogni" e la conseguenza fatale del progresso materiale sarebbe stata "la Nemesis per le masse, il mostro materiale nato dal sogno industriale" (cfr. *Némésis médicale* 1975). Secondo questa impostazione, oltre una certa soglia critica, i sistemi più performanti si ribellano contro i loro stessi utilizzatori distruggendoli. Così, Benjamin ricorda come nel 1848 gli insorti francesi distruggessero gli orologi per protestare contro la tirannia del tempo e come Marinetti nel manifesto *Uccidiamo il chiaro di luna!* professasse l'odio per le donne e per la natura; nella Repubblica Ceca infine alcuni paesi avrebbero voluto spegnere l'illuminazione per preservare la luminosità delle stelle. Si tratterebbe rispettivamente della rivolta contro la scansione del tempo capitalista, del gusto violento per ciò che è artificiale e del rifiuto dell'Elettricità che "acceca la notte" cercando di illuminarci. L'autore scrive che il progresso, pur avanzando, è scaduto a invenzione automatica perché avremmo perso la capacità degli illuministi di conciliare l'avanzata morale dell'uomo con l'avanzata della prosperità e dell'istruzione. Pur divenendo più ricchi e istruiti non saremmo divenuti migliori. Il secolo ventesimo avrebbe dato vita a una barbarie mai vista e, come dice Heidegger radicalizzando il processo, l'agricoltura meccanizzata e la produzione di cadaveri sarebbero la stessa cosa – cioè entrambi deriverebbero dallo stesso deiettivo processo. Il progresso perciò sarebbe divenuto l'oggetto di un culto ambiguo, un dato di fatto più che una speranza: "la ricompensa di una società che produce, a qualunque costo, il suo numero di novità e gadget in ogni settore". Il progressismo, inteso come "fede nelle virtù del futuro", sarebbe in parte una sfida e in parte una certezza, "un insieme di volontarismo e sudditanza". Della speranza trasformatasi ormai in apoteosi del conformismo non sarebbe rimasto che il movimento fine a se stesso. Saremmo pertanto perennemente costretti a correre per rimanere al livello del contesto in cui siamo, ci muoveremmo solo per restare mobili. Il movimentismo (*bougisme* secondo P-A Taguieff) ci avrebbe assoggettati imponendosi come un cambiamento sempre più inesorabile. Il progresso che non si ferma ci eviterebbe di cadere nei due vicoli dell'angoscia: "non c'è vuoto, né saturazione, poiché il desiderio si rinnova in continuazione"; invece che avanzare a grandi passi nel futuro, ci

accontenteremmo dell'inerzia di un cambiamento incontenibile come se si trattasse di una maledizione che non contempla il riposo e il ritorno al passato. Bruckner, proseguendo nella sua fenomenologia del progresso e del mondo contemporaneo, nota come i mali non cessino di spuntare alla stregua delle teste della mitica Idra. Nuove malattie, malattie che ritornano, virus invincibili ci farebbero capire che, diversamente dalla prospettiva positivista, il progresso non ha portato la luce sul buio, semplicemente il buio e la luce sono stati distribuiti diversamente. Il filosofo rispolvera l'idea secondo cui, essendo la tecnologia arrivata ad un livello molto alto di complicatezza, non potremmo prevederne gli effetti sul mondo e su noi stessi. Ciò inevitabilmente necessiterebbe di un atteggiamento prudente perché, laddove ci sbagliassimo, i danni per le generazioni future sarebbero enormi. La nostra responsabilità si estenderebbe ad una zona ignota e ciò determinerebbe l'aspetto tragico di ogni innovazione tecnologica che "in una specie di rivelazione retroattiva può nascondere un male che non avevamo voluto vedere". Saremmo così colpevoli senza poterlo essere, visto che non potevamo prevedere gli sviluppi dei nostri mezzi. Dopo avere regolato e devastato la natura saremmo diventati i suoi corresponsabili e il suo destino si confonderebbe col nostro. Il nostro parziale dominio scrive Bruckner "ci rende suoi debitori, e questo debito si trasforma in esproprio". Se un tempo l'uomo si voleva emancipare dalla tirannia della materia depredandola dei suoi tesori, successivamente si capì che anche la natura non è illimitata. Il problema si aggravò quando i mezzi che avevamo usato per dominare la natura diventarono quelli che la tecnologia usa per dominare noi secondo un processo descritto da Heidegger che vede nella tecnica non un mezzo neutrale ma un destino ineluttabile. Più l'uomo diventa potente tramite la tecnica, meno riesce ad arginarne la potenza. Proprio nel tentativo di liberarsi dalla natura mediante la tecnica, l'uomo si è reso schiavo di un mezzo sempre più complesso e imperscrutabile, processo che la letteratura ha descritto tramite il possibile dominio delle macchine intelligenti e computerizzate su di noi. L'autore cita F. Bacon che, pur avendo visto nella scienza la possibilità di ristabilire il dominio dell'uomo sul mondo dopo la caduta, sarebbe rimasto nel solco della tradizione giudaico-cristiana credendo che gli animali dovessero essere dominati ma anche rispettati. Il cristianesimo comunque si sarebbe dimostrato più antropocentrico del giudaismo che includerebbe gli animali tra i membri dell'alleanza con Dio. Eppure per Bruckner la paura di vedere la natura sotto il controllo dell'uomo resterebbe in gran parte una finzione. Infatti l'autore nota come il nostro potere sulla natura sia da un lato smisurato ma dall'altro incompleto. Se infatti abbiamo i mezzi per distruggere l'universo, non siamo riusciti ancora ad addomesticare la natura come dimostrano le grandi catastrofi naturali. L'uomo dunque sarebbe un "demiurgo intermittente e patetico".

## Capitolo nono

Dopo aver notato come l'uomo non sia affatto riuscito ad addomesticare la natura, Bruckner indica un ennesimo paradosso: da una ventina d'anni non ci sarebbero più catastrofi naturali. Infatti quasi tutte le catastrofi degli ultimi tempi non sarebbero frutto della natura ma dell'uomo. Così, proprio mentre vogliamo moderare la superbia umana, non faremmo che aumentarla attribuendo all'uomo la capacità di produrre tutti i mali. Mali che puntualmente, secondo tale vulgata, si scaglierebbero poi contro di noi. Da una decina d'anni staremmo assistendo – ma l'autore lo smentisce riportando i dati dell'Istituto geologico americano – ad un aumento delle catastrofi e l'uomo ne sarebbe il responsabile. Oppure, si chiede retoricamente Bruckner, "la nostra sensibilità alle perturbazioni climatiche si è intensificata?". Egli nota così che, se ancora nel XX secolo le catastrofi erano fatti di cronaca, ora sono indizi di calamità future. Ragioneremmo cioè tramite la "logica del conto alla rovescia": non ci possiamo più permettere alcuna distrazione perché le crisi si accumulano – così un

giornalista avrebbe vaticinato che nel 2000 sarebbe sparita la neve, senza dopo scusarsi. In questa prospettiva una catastrofe è “un orizzonte di senso che dà un significato a eventi incomprensibili”. L'autore rileva la logica paradossale che starebbe alla base dell'affermazione di A. Giddens e Martin Rees secondo la quale “nessuno può dire con certezza” che le catastrofi naturali manifestatesi nel mondo negli ultimi anni “siano provocate dai cambiamenti climatici”, tuttavia tali eventi rappresentano un “duro avvertimento”. La frase conclude così: “Le manifestazioni del clima saranno sempre più frequenti e intense per effetto del riscaldamento globale”. Dopo aver asserito che nessuno può dirlo, osserva Bruckner, noi lo diciamo. In questo modo si stravolge l'interpretazione per “risvegliare il pubblico dal suo torpore”. Si tratterebbe di un ragionamento disonesto perseguito con le migliori intenzioni. L'autore ricorda che nel Medioevo i cataclismi erano visti come punizione divina e che nel '300 calamità quali la peste erano interpretate alla stregua dei dolori messianici che precedono la fine del mondo, una prova prima della redenzione dell'umanità. Se però allora la febbre escatologica era condotta al parossismo dalla miseria, ora tali paradossi sarebbero collegati alla nostra potenza – proprio mentre godiamo di una speranza di vita superiore ai vent'anni rispetto al passato e godiamo di cure mediche e di abbondanza alimentare come mai nella storia. Se gli antichi decifravano il futuro ad esempio tramite le interiora di pollo, oggi lo leggeremmo tramite il clima visto che nulla sembra non essere dovuto, scrive ironicamente il filosofo, al riscaldamento globale – sia la pioggia che la siccità, il freddo e ogni tempesta. Al Gore afferma ad esempio che l'aumento delle temperature rende il nostro clima più freddo perché lo scioglimento dei ghiacci determina la fine della Corrente del Golfo che permette di mantenere un clima temperato. Se ora adoperiamo tale chiave interpretativa, tra un paio di anni ne avremo un'altra. D'altronde, prosegue l'autore, anche se lo sconvolgimento climatico fosse probabile, sarebbe una priorità? Egli in altre parole crede che i miliardi spesi per cercare di rimediare agli effetti di questo sconvolgimento sarebbero spesi meglio se destinati a contrastare i flagelli presenti come la fame o le malattie. Proprio quando accusiamo l'uomo di tutti i mali attribuiamo alla natura intenzioni umane, una volontà e sentimenti. Le catastrofi sono intese come punizioni che la Madre Terra manda ai suoi figli. Così alla presunta onnipotenza dell'uomo si opporrebbe la “resistenza del pianeta martirizzato”. È come se, scrive Bruckner, la Terra si vendicasse per la nostra tracotanza. Saremmo così immersi in una sorta di “magia nera” e le calamità non sarebbero altro che punizioni contro gli eccessi umani. Dobbiamo calmare l'ira divina e ci vogliono dei capri espiatori per spiegare i drammi – capri espiatori che saremmo noi. L'autore cita tutta una serie di disastri naturali che sono stati attribuiti in un modo o nell'altro all'operato dell'uomo. La natura secondo questa ottica è come Dio e qualsiasi disegno terribile le si attribuisca, essa lo confermerà. Oggi, scrive il filosofo, invece che interpretare la natura sulla base della matematica (Galileo), la si legge sulla base del linguaggio esoterico delle cospirazioni e si arriva a preferire spiegazioni assurde per non restare nell'incertezza, ma con ciò confermeremmo solo la nostra inadeguatezza. L'autore nota come le tragedie siano destinate ad aumentare perché la popolazione mondiale cresce sempre di più e si accumula in spazi sempre più stretti. I disastri naturali moltiplicano così i loro effetti a causa della densità della popolazione e dell'impreparazione dei governi. Lo scrittore fa l'esempio dello tsunami giapponese del 2011: ai trentamila morti causati dalla natura si è aggiunta l'incompetenza dell'uomo che ha costruito una centrale nucleare su una faglia sismica in riva al mare. Bruckner cita anche il terremoto di Haiti del 2010 e quello del Cile dello stesso anno e ricorda come l'uragano Katrina, scatenatosi su New Orleans nel 2005, si sia abbattuto su una città costruita sei metri sotto il livello del mare (per questo, s'intende, avrebbe causato molti più morti). In questi casi alla furia della natura si sarebbe aggiunta anche l'incompetenza umana. Forse il fatto che a morire in questi

disastri siano state soprattutto persone appartenenti alle classi povere fa sostenere a Bruckner che in democrazia, oltre alle ricchezze, si dovrebbero distribuire equamente anche i rischi, cosa che spesso non avverrebbe. In queste occasioni gli atti di sciaccallaggio sarebbero stati accompagnati da vari episodi di solidarietà umana e la violenza, più che dal popolo, sarebbe stata causata a volte dalla polizia notoriamente razzista. L'autore chiosa sostenendo che, in un periodo di forte pressione demografica, non si ha il diritto alla negligenza nel settore dell'edilizia e per quanto concerne i rischi industriali. La posizione del filosofo è dunque chiara: egli da un lato mette in evidenza come l'uomo debba impegnarsi al massimo nel fare fronte ai fenomeni naturali prevedibili e dall'altro nota come la mania di estendere all'intero pianeta o al sistema solare la responsabilità sia assurda alla stregua della volontà scienziata di sottomettere la materia. Non abbiamo infatti i mezzi per ordinare alla natura quale clima manifestare e la Terra non è né felice né triste perché semplicemente obbedisce alle sue leggi che, conclude Bruckner, conviene conoscere se non vogliamo morire.

### **Capitolo decimo**

Bruckner si chiede con una certa ironia se la natura sia in grado di parlarci e chi debba interpretare i suoi arcani messaggi. Citando una serie di autori che nel passato hanno visto in essa un linguaggio segreto, condanna inoltre i cosiddetti mondologi – “specialisti del vago”, esperti di tutto e dunque in nulla, la cui incompetenza andrebbe di pari passo col loro entusiasmo. Egli quindi condanna l'antropomorfizzazione della natura non solo in sé, ma perché implica la creazione di una serie di esperti che sappiano per così dire interpretare il linguaggio naturale e rendere noti i diritti degli esseri viventi. Si arriva perciò a paradossi come quello di U. Beck secondo cui gli uomini torneranno a ragionare “solo quando verrà accordato il diritto di voto attivo e passivo all'erba e ai vermi”. Bruckner si chiede chi censirà i fili d'erba e chi porterà loro le cartelle elettorali. Ci sarebbero oggi due modi di ragionare: “U”, che ha come fine il benessere dell'uomo, e “non-U” che invece è contro l'antropocentrismo e promuove l'etica animale (P. Singer e T. Regan), biocentrica (A. Schweitzer e P. Taylor) e della terra (A. Leopold e J. B. Callicott), etica che include tutti gli esseri viventi. Secondo il filosofo la prospettiva “non-U” che accorda dei diritti agli esseri naturali e che pretende che “si pensi come una montagna” non fa che spostare i problemi – e non riesce a superare, come vorrebbe, l'antropocentrismo. L'autore in primo luogo ammette che gli esseri viventi hanno diritto ad avere dei diritti nel senso che soffrono e che vogliono godersi la vita come l'uomo. Il problema è però che la caratteristica di un soggetto legale è “innanzitutto la capacità di difendere i propri diritti”, cosa che nessun essere vivente, tranne l'uomo, è capace di fare. Gli altri esseri viventi non sono in grado di far valere i propri diritti se non tramite uomini sensibili al loro stato. Lo stesso discorso vale per i robot: non hanno la capacità di prendersi i loro diritti. L'obiezione secondo cui neanche i feti, i neonati, gli schiavi, i moribondi e i malati mentali, pur non avendo la possibilità di far valere da soli i loro diritti, ce li abbiano, non reggerebbe perché lo schiavo può ottenere la libertà, il bambino crescere e il malato è comunque stato un essere capace un tempo di far valere i suoi diritti. Siamo certamente un “frammento del mondo”, scrive il filosofo, ma siamo anche l'unica specie che pretende di essere considerata come una tra le tante. Senza l'uomo, ribadisce l'autore, nessun ente potrebbe far valere i suoi diritti. Se il pianeta diviene un soggetto giuridico bisognerebbe altresì citarlo in giudizio laddove causasse con i suoi disastri danni e morti – umani e non. Bruckner scrive che accordare un primato inalienabile al mondo naturale o all'uomo è indifferente nel senso che è sempre l'uomo a parlare, ad agire e a decidere. Egli ricorda come su internet sia presente una “Dichiarazione dei diritti universali delle piante” la quale non solo

vieta che si usino contro il mondo vegetale strumenti distruttivi come il tosaerba ma che propone di non adoperare parole quali “erbaccia” o “gramigna” che potrebbero nuocere alla sensibilità dell’erba. In futuro, si chiede Bruckner, taceremo di razzismo chi adoperi la parola gramigna e vieteremo di tagliare e mangiare le verdure per non oltraggiare il loro onore? L’argomento, giudicato non del tutto infondato, è usato spesso contro i vegetariani perché, se ammettiamo che la terra soffre, non c’è nessun motivo per accordare la sensibilità solo agli animali e non alle piante. In questo senso i vegetariani, pur non mangiando carne, sarebbero indifferenti alla sofferenza del regno vegetale. Invero, queste considerazioni non aiutano, scrive l’autore, a riscoprire l’infinitamente piccolo e l’infinitamente grande ma conducono solo a “vedere l’edificio mostruosamente complesso della giustizia estendere i propri confini su nuovi settori”. Se è possibile che ci si trovi in un “rinnovamento concettuale”, all’autore pare più probabile che ci si trovi nel mezzo di “un’esplosione di schiamazzi, di una proliferazione di sproloqui”. Lo scrittore rende perspicua la sua tesi: “aumentare la lista dei soggetti che beneficiano di diritti equivale ad accrescere la responsabilità dell’uomo e moltiplicare i suoi doveri”, cioè a “difendere un antropocentrismo più ampio e non un ecosferismo utopico”. La natura infatti è “un soggetto etico solo per procura” e per proteggerla gli uomini si scontrano con altri uomini. Chi, come Jonas o A. Leopold, è contro l’antropocentrismo secondo l’autore non farebbe altro che esaltarne nel senso che, proprio quando nega che l’uomo è diverso dagli altri animali ed estende i diritti a tutti gli esseri naturali, paradossalmente non fa che esaltare l’uomo stesso che è il solo a poterli fare rispettare. L’uomo è così nuovamente re della creazione, giudice, procuratore e parte in causa. Invece che difendere la specie estendiamo la nostra voce e “appesantiamo il nostro fardello all’infinito”. Il filosofo scrive che la prospettiva ambientalista ha fatto l’uomo potentissimo, infatti egli sarebbe capace di alterare i fenomeni naturali, l’orbita della Terra, il ciclo dell’acqua, le dinamiche dell’evoluzione, il ciclo del carbone. Saremmo entrati così nell’antropocene (P. Crutzen) cioè in un’era che prevede “la produzione integrale dell’ambiente da parte dell’uomo”. Criticare tale prospettiva per Bruckner non significa non ammettere che sette miliardi di individui non abbiamo dato alla terra una configurazione inedita e negare che l’operato dell’uomo non abbia avuto impatti sulla natura. L’autore piuttosto si chiede se riportare l’uomo al centro del mondo dal punto di vista filosofico non significhi “prolungare il cartesianesimo col pretesto di confutarlo” o rinnovare il desiderio di Comte secondo cui l’uomo sarebbe stato in grado di raddrizzare l’asse della terra. Bruckner scrive anche che Cartesio, asserendo che l’uomo è “come” il padrone della natura e il suo detentore, avrebbe comunque rispettato la differenza tra l’uomo e il creatore – l’uomo sarebbe stato solo analogo a Dio, del quale sarebbe stato un rappresentante e al quale certo non si sarebbe dovuto sostituire. Oggi invece ci proclameremmo senza pudore “piloti della navicella sulla terra, nuovi principi del mondo”. Una volta frantumato il piedistallo dell’antropocentrismo, ne avremmo costruito uno più alto. L’ambientalismo radicale non sarebbe altro che “l’ultima trasformazione di Prometeo” benché, chiosa Bruckner, “si tratti di un Prometeo pentito”. Nella postilla che chiude questo discorso Bruckner si riferisce a Rousseau che, pur fuggendo nei boschi non riuscì a fuggire da “una folla importuna” che lo seguiva dappertutto impedendogli di “vedere” coi suoi occhi la natura (*Le fantasticherie del passeggiatore solitario* 1872) e a Thoreau il quale, ritiratosi anch’egli nei boschi, diede vita ad un trattato che esprimeva l’amore contemplativo per la bellezza naturale (*Vita nei boschi* 1854); Bruckner cita altresì i survivalisti che si fanno costruire un bunker lontano dalla civiltà dove sperimentano la vita naturale preparandosi con le armi a fronteggiare una guerra totale. Le tre visioni sarebbero articolate in modo diverso: Rousseau avrebbe visto la natura come fuga dagli uomini malvagi, Thoreau l’avrebbe vista come favola e i survivalisti come una fortezza.

L'autore conclude asserendo che oggi l'ambientalismo è indeciso tra queste tre vie. Esso nella grande maggioranza dei casi non sarebbe la "riscoperta estasiata" della natura, ma "l'umanità che si odia vedendosi riflessa nello specchio della creazione".

## Capitolo undicesimo

Dopo aver citato una lettera scritta nel 1855 dal capo indiano Seattle al presidente degli Usa nella quale veniva rimproverato l'uomo bianco reo di trattare la natura come un oggetto diversamente dagli indiani che invece avrebbero avuto con la stessa un rapporto simbiotico, Bruckner mette in discussione tale visione. L'autore infatti, staccandosi ancora una volta dalla prospettiva di Latouche, scrive che già l'uomo di Neanderthal modificava l'ambiente e che la scomparsa di varie specie animali sarebbe avvenuta già dal Paleolitico quando l'uomo iniziò ad adoperare gli utensili. L'idea che l'uomo urbanizzato ha della campagna e del mondo che ruotava intorno ad essa sarebbe fantastica: non ci sarebbe mai stato un tempo in cui l'uomo ha avuto con la natura un rapporto veramente armonico. Il filosofo ricorda come gli stessi indiani usassero il fuoco per cacciare sterminando vari esseri viventi e la flora in un solo colpo, dunque, contro la visione comune, non sarebbe esistita alcuna saggezza dei popoli primitivi che invece sarebbero stati brutali e distruttori dell'ambiente quanto noi benché fossero meno numerosi (e avessero meno mezzi). L'autore scrive che per molto tempo l'agricoltura e la caccia, essendo legate alla preghiera, hanno ignorato la "logica dell'efficienza e del calcolo"; egli ricorda come, ancora fino al secolo XIX, in Germania i boscaioli chiedevano perdono agli alberi che tagliavano. In altri termini, la natura sin dall'origine fu pregata di ritirarsi, di farsi da parte. Così la bella campagna che celebriamo non sarebbe che un'invenzione come lo era la selva di Heidegger e come lo è oggi la *Wilderness* del Nord America. L'Arcadia non è che una proiezione sul passato, lo stato di natura è un'invenzione paradossale del progresso nel senso che l'uomo, dopo essersi urbanizzato e avere dato a se stesso una frenetica modalità di esistenza, adopera la campagna come una sorta di calmante che lo liberi dal caos metropolitano. Così sarebbe sorta l'idea fasulla della natura come paradigma del limite, della misura della salute; paradigma che non si può mettere in discussione senza rischiare di alterare l'ordine cosmico. Sarebbe pertanto nata anche l'idea secondo cui la Terra è la grande sconfitta della storia che, come tutti gli sconfitti, necessita di essere protetta, tutelata da diritti (cfr. M Serres, *Le contract naturel*). Eppure, scrive l'autore, prevedere un simile contratto naturale fondato sulla reciprocità presupporrebbe considerare le forze umane pari a quelle della natura e ciò sarebbe problematico perché talvolta l'uomo è visto come un fautore onnipotente di tumulti e altre volte è invece ridimensionato da "un'entità furiosa per essere stata violentata". In altri termini, afferma lo scrittore, la natura o è un ragazzino da sgridare o un uomo vigoroso che prende tra le sue braccia la Madre Terra e che un giorno potrebbe diventare la madre di sua madre agonizzante. Così Giona

descrive la natura come una madre che veglia sul suo figlio indifeso, immagine però, scrive Bruckner, di cui si fa fatica a trovare una corrispondenza empirica. Invero l'ambientalismo ondeggia tra la megalomania e l'umiltà senza sapere scegliere tra le due. L'autore scrive che in campo scientifico sono stati fatti dei passi in avanti nel superamento della mentalità analogica che ci impedisce di cogliere la natura nelle sue stesse leggi. La scienza ci avrebbe permesso di vedere da lontano la natura, di oggettivizzarla e di discostarci dalle classificazioni antropocentriche per abbracciare un ordine più neutro. Eppure, dal periodo illuminista e poi da quello romantico, ci sarebbe stato il tentativo di recuperare l'unità perduta a causa della specializzazione delle discipline introdotta dal metodo scientifico. La poetica degli elementi naturali non farebbe tuttavia che alimentare la repulsione che la scienza nutre nei confronti di un approccio sentimentalistico ai fenomeni. Contro la visione scientifica che punta sulla differenziazione dell'uomo dalla natura, è rinata l'idea di origine platonica secondo cui faremmo tutti parte (animali e uomini) di un'unica anima del mondo. Il giorno del giudizio risusciteremo purificati insieme ai nostri fratelli ragni che, vinta la maledizione del peccato originale, potranno come noi smettere di soffrire. Similmente, rammenta Bruckner, Lutero credeva che gli animali fastidiosi sarebbero stati creati per punire l'uomo ma anche che dopo il giudizio sarebbero stati anche loro purificati e resi buoni. Noi faremmo parte degli animali e gli animali di noi, tutti saremmo il riflesso di una stessa anima. Così faremmo fatica oramai a pensare che fino al secolo XIX in Inghilterra tagliare alberi fosse simbolo di progresso mentre ora per noi sono sacri. L'autore cita l'utopista Fourier che voleva moltiplicare la Via Lattea "proiezione luminosa dell'attività seminale degli uomini accelerando le unioni amorose" in modo tale da illuminare le città tramite l'amore. La nuova creazione avrebbe posto gli animali più restii all'addomesticazione al servizio di tutti. Ci sarebbero pertanto state "antibalene" per aiutare le navi nella tempesta e "antianimali marini" per trasportare gli uomini.

## **Capitolo dodicesimo**

Sulla scia di quanto asserito, Bruckner descrive l'attuale rapporto tra uomini e animali definendolo come una sorta di ribaltamento. Infatti non crederemmo più che il creato ci sia per servire l'uomo, né che gli animali pericolosi debbano essere puniti, né che, viceversa, nei manicomi ci sia animalità, come nei poveri o nei selvaggi. Saremmo invece pronti a punire ogni forma di crudeltà contro i nostri fratelli animali e a sapere se possano essere ammaestrati e se magari un giorno potranno, almeno alcuni, parlare. Condivideremmo con loro il loro stesso destino rattristandoci per il loro maltrattamento. L'autore ricorda come nel tempo una parte degli animali sia stata maltrattata ma un'altra parte sia stata valorizzata. Egli si riferisce ad esempio al cane e al gatto (un tempo considerato diabolico e ora divenuto il dio della casa). Vari animali sarebbero stati addomesticati creando spesso problemi escrementizi nei centri abitati. La zoolatria selettiva avrebbe inoltre generato una sorta di razzismo verso le specie non particolarmente amate. In ogni caso, il fatto che gli animali non parlino sarebbe stato per loro un vantaggio essendo il mutismo una sorta di tacito consenso ai nostri propositi. L'atteggiamento descritto fu radicale già dai tempi di Schopenhauer che, quando lo esasperava, chiamava il suo cane "razza d'uomo". L'autore ribadisce comunque come esisteranno sempre animali che l'uomo giudica repellenti e come le relazioni con gli animali non siano tranquille ma siano piuttosto contraddistinte dal capriccio o dalla repulsione. Da un secolo staremmo operando una ridefinizione delle barriere tra uomo e animale grazie anche al recupero di una tradizione che va da Ovidio a San Francesco. Riscopriremmo così come gli animali abbiano una certa umanità e perfettibilità e come, d'altra parte, l'uomo possa essere animalesco. Saremmo certo lontani dal periodo preconizzato dal Vangelo quando i cacciatori brinderanno coi

lupi, anzi, tale periodo non ci sarà mai e il rapporto tra noi e gli animali sarà sempre conflittuale: mai smetteremo di mangiare carne, di addomesticare e di sfruttare alcune specie. Alcuni uomini li ameranno, altri saranno indifferenti. Il fascino degli animali sarebbe dato dalla “distanza nella vicinanza”. Da Victor (il bambino selvaggio raccolto e allevato da alcuni cacciatori nel secolo XVIII) il percorso sarebbe proseguito fino alla civilizzazione di alcuni animali che come l’uomo si ammalano di depressione, vanno dal parrucchiere e dallo psicologo secondo un continuo scambio di prerogative. Se alcuni cani muoiono di dolore sulla tomba del padrone, gli uomini possono essere allevati selettivamente come i buoi, alcuni animali sono adoperati per curare patologie mentali. Per Bruckner il fatto che ci siano delle somiglianze non fa che confermare l’uomo nella sua irriducibile diversità. Infatti, citando Pascal, l’autore dice che se chi vuol far l’angelo fa la bestia e, ancora di più, chi vuol far la bestia fa l’uomo – ma disperatamente. Il DNA che ci divide dagli animali fonda un divario (un “non so che”) che non potrà mai essere colmato – per questo Wittgenstein asseriva che, se i leoni avessero parlato, non li avremmo di certo potuti capire. Si tratta infatti di un dialogo tra sordi dove noi crediamo che gli animali approvino i nostri discorsi e questo determina a volte, come accade in certi matrimoni, una intesa armoniosa. Eppure tale redistribuzione dei ruoli spesso degenera nella brama di volere rinaturalizzare l’uomo reo di essersi liberato della sua essenza. A questo desiderio corrisponde quello di alcuni militanti ambientalisti che, per snaturalizzare l’animale selvatico, cercano di insegnargli il gusto della frutta e delle bacche. Di certo, chiosa l’autore, tali missionari dei diritti umani hanno davanti a sé tanti anni prima di riuscire. Lo scrittore cita non solo le invenzioni letterarie come *L’isola del dottor Moreau* (H. G. Wells) dove uno scienziato crea un uomo-puma destinato ad ucciderlo, ma anche la filosofia dell’etica animale. Menziona in questo conteso nuovamente P. Singer che, nel contributo *Heavy Petting* pubblicato nel 2001 in *Nerve Magazine*, prevede la masturbazione degli animali domestici e il bacio sulla bocca degli animali. Seguendo questa linea l’autore si chiede se abbiamo il diritto di avere un rapporto orale con un vitellino già abituato a succhiare il latte dalla madre oppure se non avremmo il diritto di sodomizzare una gallina visto che tanto morirebbe magari peggio se allevata in batteria. Non ci dovremmo stupire se un cane mostri attenzioni sessuali verso di noi perché pure noi saremmo animali. In altre parole, non ci sarebbe niente di male nel procurarsi piacere tra specie diverse. Il testo di Singer apre inoltre il problema dell’ossessione carnale che coinvolge uomo e donna nel senso che anche per gli animali si spalancano interrogativi quali: si può amare il proprio cane senza andarci a letto? oppure: prima di toccare un animale è necessario il suo consenso? Tra non molto, scrive Bruckner, ci saranno gli avvocati specializzati in molestie sessuali sugli animali e ci saranno tante battaglie giuridiche per tutelarli. Invero tale identificazione dell’umano con l’animale condurrebbe ad un inebetimento dell’uomo. Mentre tentiamo di insegnare agli animali la nostra lingua cercheremmo di imparare da loro l’accesso ai sensi che avremmo perduto divenendo uomini. Cercheremmo così di stimolare l’olfatto e l’istinto e di riacquistare l’ecolocazione propria dei pipistrelli. L’uomo che non sa più chi è ritrova la sua natura diventando pianta, albero cetaceo, animale.

## Capitolo tredicesimo

La prospettiva di Bruckner finora assai critica con l’ambientalismo, invero propone anch’essa un nuovo approccio alla natura. L’autore infatti distingue due vie: una, antiumanistica, che santifica la natura contro l’uomo, una che invece adotta un antropocentrismo più ampio in grado di includere sia l’uomo che le altre specie con “la stessa clemenza” affinché nessuna categoria venga danneggiata. Questa seconda via preserva la natura e anche noi stessi. L’autore cita i Padri della

Chiesa e Lèvi-Strauss ricordando come questi insegnassero che gli animali vanno rispettati perché la crudeltà contro di loro conduce alla crudeltà contro l'uomo. Le specie in pericolo di estinzione scrive Bruckner non vanno salvate solo per sentimentalismo ma per custodire una ricchezza senza la quale la stessa umanità sarebbe sminuita e per proteggere la miracolosa prodigalità della natura, visto che un mondo devastato non determinerebbe certo il trionfo dell'umanità, ma la sua devastazione. Gli animali sono belli nella loro varietà perché gratuiti, perché in sé non servono a niente, benché siano preziosi per il mantenimento dei vari ecosistemi. Per l'autore pertanto è bene ampliare in noi stessi il sentimento dell'umanità e dei suoi doveri ed è male restringere il regno dell'uomo. Saremmo infatti ormai costretti a divenire medici planetari. Creare un reato contro la violazione dell'umanità contribuirebbe a combattere per noi stessi. L'autore condanna senza appello le posizioni come quella di Jonas seconda cui la natura dovrebbe essere la struttura e il modello dell'ordine individuale e sociale. Il filosofo tedesco critica la tecnica rea di sostituire il non vivente al vivente. Per lui la robotica e la clonazione sarebbero gravi quanto una distruzione nucleare non perché spaventose ma perché vogliono aumentare l'uomo. Non sarebbe dunque il rischio del peggio a spaventare Jonas, ma la "minaccia del meglio" (Etienne Barilier). Su questa scia l'ambientalismo radicale condanna l'uomo che si è ribellato alla propria sorte per migliorare la propria condizione. Così la natura interverrebbe coi suoi disastri per mettere le cose apposto e per ordinarci di rispettarla. Bruckner tuttavia ricorda come la natura sia in sé indifferente, al di là del bene e del male, a volte ricca di prospettive, altre terribile e foriera di morte. Mai potrebbe essere la nostra legge anche perché per il filosofo, da quando l'uomo esiste, la sua vita è stata caratterizzata dalla lotta contro le fatalità fisiche, biologiche e psichiche imposte alla nostra specie. Sarebbe così impossibile stringere un patto di cortesia con la natura come è impossibile stringerlo con un tornado. In altri termini, la natura non deve essere idolatrata: bisogna proteggere la natura e proteggersi da essa.

Ancora una volta Bruckner prende spunto dalla letteratura per poi sviluppare il suo ragionamento citando l'accesa discussione tra l'abate Bournisien e il farmacista Homais, i due personaggi che vegliano sul letto di morte di Madame Bovary. L'autore nota come i due, pur essendo in apparenza assai distanti tra loro – il primo è un prete bacchettone e il secondo un medico voltairaiano amico della scienza –, non facciano che sostenere entrambi un catechismo rientrando nella categoria dei falsi avversari. Non a caso, terminata la notte, si ritroveranno davanti ad un'abbondante colazione a sostenere che avrebbero trovato un accordo tra le loro tesi. Per Bruckner oggi potremmo pensare anche ad un altro personaggio: quello dello scienziato che, constatati i distruttivi effetti della scienza, si pente e la sconfessa. Si tratta di un apprendista stregone che rifiuta le sue invenzioni. Il salvatore è ora lo stesso assassino e, se un tempo la sua grandezza era scoprire, ora è il pentimento. Così, chiosa l'autore, "all'ebbrezza della rivelazione si sostituisce la passione per la smentita". Secondo la prospettiva ambientalista la scienza, scrive Bruckner, invece che curare il mondo, l'ha alterato. Ha cancellato vecchie malattie, ma ne ha aggiunte di nuove e spesso ha commesso disastrosi errori che hanno contribuito all'attuale diffidenza nei suoi confronti. L'autore spiega che lo scandalo della medicina consiste nel fatto che, non solo può guarirci ma anche ucciderci: il farmaco può diventare veleno. D'altronde basterebbe un solo marchio o una sola molecola nocivi a farci ricredere sulla medicina che diventa causa della nostra distruzione. Il filosofo ricorda come ciò sia aggravato dagli incidenti tecnologici che invero per Bruckner avrebbero causato relativamente poche vittime rispetto a quelle generate dalla natura. Eppure gli eventi non parlano da sé e i morti causati dall'uomo assumono un significato simbolico rivelando le promesse non mantenute dalle industrie del benessere. Bruckner fa l'esempio di un paziente ricoverato per un'appendicite che poi

finisca in coma per aver contratto un'infezione (in Francia ci sarebbero stati ben 2400 casi simili). Queste disavventure, prosegue l'autore, fanno perdere la fiducia che consentiva di affidarsi ai medici visti come preti. La cura è diventato il veleno e gli scienziati inconsapevolmente ci uccidono. La scienza avrebbe così perso parte del suo lustro e saremmo passati nella nostra immaginazione da Pasteur agli scienziati nazisti – come se lo scienziato investito di poteri immani volesse sottomettere l'umanità ai suoi progetti criminali alleandosi coi dittatori. Dopo Hiroshima, Černobyl' e Fukushima la serenità non sembra più possibile. In un simile contesto anche l'alimentazione sarebbe vista come pericolosa: lo stesso mangiare, come recitava un titolo della rivista *Télérama* del 2011, uccide. Se i nostri antenati morivano di fame (cosa che ancora accade in Africa), oggi moriremmo per indigestione e sarebbe giunto il momento di augurarsi a tavola non buon appetito ma buona fortuna. Bruckner si riferisce ai prodotti chimici nelle verdure e nella frutta che, essendo potenzialmente cancerogeni, ci toglierebbero la fame. La carne dal canto suo non solo sarebbe nociva ma anche criminale: l'allevamento intensivo produce la deforestazione, la devastazione dei terreni, l'impovertimento delle colture, lo spreco di energia. L'allevamento di centinaia di capi di bestiame determinerebbe inoltre la produzione di gas naturali determinanti l'effetto serra. L'uomo carnivoro sarebbe doppiamente ingannato perché sarebbe complice di un massacro organizzato a livello industriale e perché mangerebbe carne contaminata (infatti nella carne e nel latte ci sarebbero ad esempio gli antibiotici somministrati ai bovini). Il vegetarianismo sarebbe divenuto un genere letterario che comprende fazioni in lotta tra loro come quella tra vegetariani e vegani – tra i quali alcuni non solo non mangiano neppure uova e non bevono latte, ma non mangiano neanche il miele e non indossano alcun capo di origine animale. L'autore si riferisce anche alle verdure citando il caso del 2011 del cetriolo killer che, ingenerando un rifiuto dell'alimento, avrebbe causato 500 milioni di euro di danno in Germania. Se in un primo tempo le colpe furono date ai produttori spagnoli, poi si ammise che i batteri mortali provenivano da semi utilizzati per l'agricoltura biologica. Il dubbio dunque, che di solito è dissipato quando si parla di “-bio”, si ripresenta alla prima occasione. L'attacco ai vegetali, figli di Gea, risulta per l'autore emblematico, nel senso che oramai “nessuna filiera sfugge al sospetto”. Bruckner, distanziandosi ancora una volta dalle opinioni più consolidate, scrive che coltivare senza fertilizzanti e pesticidi può essere nocivo quanto l'agricoltura industriale (benché nessuno dei seguaci del biologico abbia recitato il mea culpa). Come anticipava il film del 1978 *L'attacco dei pomodori assassini*, non ci sono più santuari: anche i vegetali possono essere contaminati. Lo scrittore prosegue la sua fenomenologia annotando che non solo ci si deve accertare che i produttori vengano ben pagati, ma che trattino bene gli animali e che soprattutto i cibi che mangiamo non siano dannosi. Invero, attraverso una serie di circostanziati riferimenti, l'autore conclude che ogni cibo può essere pericoloso, finanche il pane o il tè. Può capitare che lo spirito di ricerca si autodistrugga a causa del suo stesso estremismo. Secondo una ricerca del 2010 di *Le monde* un bambino rischia di essere esposto a 128 agenti chimici provenienti da 81 sostanze diverse ogni giorno a causa dell'alimentazione. 42 di queste sostanze sarebbero potenzialmente cancerogene, 5 sicuramente e 37 sarebbero perturbatori chimici. Al che, scrive l'autore, ci si chiede come mai i nostri figli non escano dalla mensa con la testa di *elephant man*. Egli inoltre nota come per ricercare la sanità del cibo si sacrifichi una qualità consolidata nei secoli e alla quale è accompagnata anche la condivisione piacevole del buon cibo. In altri termini, si rinunciarebbe a mangiare bene per paura di stare male, il mangiare, più che un piacere, sarebbe divenuto un atto di purificazione. Diversamente da un tempo, non è la rarità ma l'abbondanza dei piatti a essere vista con sospetto.

## Capitolo quattordicesimo

Bruckner traccia la figura del medico immaginario, cioè dell'uomo che, consapevole dei danni delle medicine, pur rimanendo assolutamente ignorante in materia, si preoccupa dei terribili effetti collaterali dei farmaci e crede ai vari studi che escono su certi articoli, i quali però sono spesso smentiti da altri articoli. Le case sarebbero piene di medicine che finiscono per essere buttate, ogni malato si comporterebbe come un medico senza avere alcuna cognizione. Tutte le semplici attività della vita potrebbero portare malattie, compresi gli atti erotici, e neanche il godimento sarebbe più salutare. Tutto concorrerebbe a farci preoccupare, compresi i rimedi visti sempre come nuovi potenziali pericoli. Ogni giorno nascerebbero nuove malattie e nessuno potrebbe più sostenere con certezza di essere in buona salute. L'autore esplicita uno dei punti focali della sua analisi quando asserisce che la fine della religione non è coincisa col disincanto ma col ritorno del sovrannaturale che oggi si appaleserebbe nelle comodità di cui ci serviamo sostituendo i diavoli e gli esseri maligni delle favole. Ogni cosa nasconderebbe un pericolo e un pericolo spesso sarebbe anche il rimedio adottato. Ad esempio le lampadine a basso consumo contengono il mercurio nocivo per il sole e le turbine eoliche causerebbero tutta una serie di danni collaterali sia agli uomini che agli animali – ad esempio causerebbero nell'uomo disturbi del sonno, aritmie cardiache, mal di testa (...) e negli animali vari disturbi nel raggio di due chilometri; ucciderebbero inoltre i pipistrelli, cioè uno dei migliori pesticidi naturali. Gli stessi oli delle medicine alternative sarebbero, alcuni, veri e propri veleni. Così i nostri tentativi di porre rimedio provocano danni e non si passerebbe da un male ad un bene, ma da un inconveniente ad un altro. Progredire significherebbe cambiare schiavitù e legarsi ad una nuova catena. Lo scrittore parla del “principio di precauzione” inserito nella Costituzione francese dopo il caso del sangue infetto e dice che, lungi dall'attenuare la tensione, si è trasformato in un “principio del sospetto”. Alla parola “precauzione” sarebbe stato meglio sostituire quella di “prudenza” che in greco significava “l'arte di trovare la propria strada in una storia incerta”. Secondo Bruckner il desiderio di eliminare ogni incertezza si sommerebbe all'impossibilità di riuscirci degenerando in avversione al rischio. La richiesta insaziabile di sicurezza alimenta un florido mercato che va dal consulente finanziario allo psichiatra. Tale volontà di sicurezza secondo il filosofo moltiplica i pericoli immaginari e tutto diventa sinonimo di baratro, finanche il semplice vivere. La tecnologia, la medicina, l'alimentazione avrebbero pertanto l'aspetto di una mostruosa fatalità. Bruckner critica Paul Virilio che nota come inventare il treno significhi inventare il deragliamento, l'energia elettrica la sedia elettrica. Così si potrebbe dire, commenta il filosofo, che inventare la corda significa inventare l'impiccato. Insomma, conclude Bruckner, “arriva il momento in cui è il filosofo stesso che, in preda ai suoi deliri, deraglia”.

Secondo Bruckner la scienza ha perso oramai la sua autorevolezza e molti hanno perso la fede in essa. Ciò sarebbe dimostrato ad esempio dal calo progressivo delle iscrizioni alle università scientifiche francesi (1996: 24%; 2002: 11%) e dalle critiche dell'opinione pubblica che esige dalla scienza un atteggiamento autocritico nonché un nuovo spirito pedagogico. In altri termini, la scienza deve ammettere i suoi errori ed elaborare delle strategie divulgative affinché i suoi contenuti possano essere fruibili dal pubblico che, solo se posto nelle condizioni di essere informato, può deliberare sulle scelte che lo riguardano. Bruckner naturalmente critica tali idee scrivendo che mettere la scienza sotto sorveglianza non le conferisce una nuova coscienza, ma significa “moltiplicare le procedure complesse mediante un interventismo che può ricordare l'oscurantismo della rivoluzione culturale o dei Khmer rossi”. Lo scienziato ha perso la sua autorità che viene trasferita al cittadino qualunque, il quale “appropria della propria condizione per decidere tutto o

niente”. Così avremmo il diritto di stabilire insieme al nostro medico la cura meno pericolosa o dovremmo partecipare alle scelte che ineriscono la possibilità di costruire dei reattori nucleari. Secondo l’autore, anche laddove si adottasse una simbologia funzionale alla divulgazione dei contenuti della scienza, ciò non basterebbe perché ci vorrebbe un grado di competenza non accessibile a tutti. In altre parole, per Bruckner, laddove rifiutassimo un’invenzione nel settore agricolo, non lo faremmo avendo la competenza di chi lavora in quel settore, ma solo “in nome della reazione emotiva di un cittadino che decide tutto o niente”. Si tratterebbe dell’ambiguità dei forum deliberativi intenti a elaborare regole che dovrebbero servire per la vita comune. Così il “Trattato di Lisbona” prevede l’iniziativa dei cittadini europei: se un milione di cittadini europei firmano una petizione, possono promuovere nuove procedure giuridiche. Secondo il filosofo tale interventismo favorirebbe l’ignoranza militante che delibererebbe solo sulla base delle ragioni politiche o delle proprie sofferenze ostacolando i progetti. Bruckner critica pertanto la conoscenza molto parziale degli attivisti e la loro intolleranza assoluta. L’autore contesta fortemente anche le ONG e il fatto che possano contribuire a delle decisioni saltando le istituzioni rappresentative. Egli si chiede chi ad esempio possa indagare sul WWF o Greenpeace, chi paga queste organizzazioni, quali sono le loro procedure. Bruckner crede che all’arroganza dei tecnocrati delle multinazionali facciano eco le invettive dei loro avversari organizzati. A perdere sarebbe così il cittadino, vittima di un doppio malinteso. L’autore sembra attenuare la radicalità del suo discorso quando scrive che, invece di ostacolare ogni progetto, le ONG potrebbero collaborare con le imprese affinché si adottino strategie in grado di rispettare l’ambiente. Infatti, aspetto che Latouche aveva notato polemicamente, salvaguardare l’ambiente serve alle stesse imprese sia per l’immagine che per evitare di pagare per i danni causati. In ogni caso, secondo Bruckner il mondo va più in fretta di quanto crediamo e gli stessi scienziati non sanno nulla dei settori studiati dai loro colleghi – pure questo è un ostacolo alla divulgazione dei contenuti. Anche se siamo informati e prendiamo parte alle decisioni, ciò non potrà inoltre mai essere sufficiente per evitare conseguenze negative perché, come Bruckner ha già spiegato, la scienza produce di per sé l’ignoto sul quale è necessario deliberare buttandosi nel buio. L’interventismo non sempre produce risultati integralmente positivi – si pensi alla eliminazione del DDT negli anni Settanta che ha prodotto milioni di morti per malaria nei paesi del Sud o alla volontà di bloccare gli OGM che potrebbe determinare la denutrizione e risultare così criminale. Secondo l’autore dunque il rischio che il progresso implica non può in alcun modo essere evitato, nessuna precauzione può eliminarlo e si presenterà sempre la necessità di saltare nel vuoto. Visto che non tutto ciò che la scienza può fare è auspicabile, si chiede Bruckner, bisogna evitare ogni innovazione? La domanda, ovviamente retorica, è coerente con l’idea che il filosofo riprende da D. Lecourt secondo cui vivremo in piena “epistemofobia”. Mentre la tecnica modifica la natura e fabbrica nuovi esseri viventi, sorge il panico dovuto, scrive Bruckner, alla eventuale confusione degli ordini. L’autore si riferisce alla creazione di uomini-macchina o di uomini-animali di cui il cinema di fantascienza ci ha dato l’immagine e che puntualmente mescolano la crudeltà degli uomini con l’istinto degli animali o con l’automatismo implacabile della macchina. Dietro questa confusione degli ordini si intravede qualcosa di diabolico che ha a che fare con l’oltrepassamento dei limiti naturali. Inoltre tali scoperte non farebbero che confermare i nostri sogni più folli: “immortalità, onnipotenza, ubiquità”. In altre parole esse descrivono una postumanità e definiscono un nuovo status metafisico, un’uscita dalla condizione umana, scenario che Bruckner giudica “seducente quanto ingenuo”. Secondo l’autore in questo caso il pericolo deriverebbe dal desiderio puerile di saltare ogni ostacolo e la demonizzazione della tecnica non sarebbe che “il ribaltamento del sogno progressista trasformatosi

in incubo”. L’autore, dopo avere rilevato che nella sua capacità di unire ambiti che nessuno ha mai unito, la scienza ha un valore spirituale-poetico, si augura che si possa riuscire a riconciliarla con l’opinione pubblica e a restituirla i fini emancipatori che le furono propri sin dalla sua nascita. Per arrivare a questo obiettivo non solo è necessario slegare la scienza dai laboratori privati e dai grandi gruppi (legame che fa gravare su di lei il sospetto di collusione), ma è necessario promuovere uno scambio intelligente tra scienziati e profani e restituire all’opinione pubblica il “gusto per l’innovazione”. Si dovrebbe inoltre porre fine al mito che ha fatto negli ultimi secoli della scienza il sostituto della fede – mito che alimenta le critiche dei suoi avversari. Da questo articolato discorso si evince che l’autore critica l’idea secondo cui la scienza debba essere intesa come una fede tramite la quale si possono risolvere tutti i mali dell’uomo. Infatti, poiché questo è impossibile (sia perché la scienza in sé genera l’ignoto sia perché molti mali non possono essere previsti), si genera la sfiducia di cui si è parlato – alimentata dagli ambientalisti catastrofisti. Si deve invece ammettere che la scienza non può risolvere tutto e anche che spesso è essa stessa foriera di nuovi mali. Ma allo stesso modo, dopo che si sono ristabiliti i suoi limiti, si deve puntare sulla scienza cercando di attribuirle nuovamente il libero spirito di ricerca che la costituisce nell’essenza. Si deve anche cercare di avvicinare i suoi contenuti ai cittadini e di creare rispetto ad essa una nuova mentalità positiva – senza per questo pretendere che i profani (e le associazioni ambientaliste) possano avere la possibilità di decidere per essa.

Secondo Bruckner proprio mentre esigiamo dalla scienza una spietata autoanalisi, scimmiettiamo i suoi stessi metodi affidandoci alla razionalità matematica, alla quantificazione. Quando ad esempio vogliamo condannare l’allevamento in grande scala dei bovini paragoniamo la quantità di gas prodotta da un vitello a quella prodotta da un’automobile e lo stesso facciamo negli altri casi in cui condanniamo una innovazione scientifica: adottiamo la misurazione scientifica per screditare la scienza. Bruckner ricorda come il governo collaborazionista francese promuovesse l’andare in bicicletta per il popolo mentre l’aristocrazia andava in macchina e rileva una certa sintonia – almeno implicita – con le strategie dei verdi che intendono ostacolare il traffico delle macchine in città ottenendo il solo risultato di creare file chilometriche ancora più inquinati. Tutto ciò per dire che, proprio quando si denuncia la confusione tra progresso e positivismo, si “conserva la sfrenata tendenza a quantificare”. Ci batteremo contro il razionalismo copiando la razionalità: “ricorso ai modelli informatici, invocazione dello scienziato come figura d’autorità, fede nella grandezza della statistica come se i numeri fossero la traduzione automatica della verità”. Il ricorso a queste “sciocchezze” servirebbe secondo l’autore a imporci proposte irrefutabili. Così, se la mentalità scientifica si basa sul “non lo so” e sulla sospensione del giudizio, gli ambientalisti fanno tutto e non favoriscono la discussione. Ancora una volta l’autore cita polemicamente Latouche che calcola i chilometri percorsi da un vasetto di yogurt e quelli percorsi per ottenere i materiali utili alla costruzione del vasetto che lo contiene. Allo stesso modo B. McKibben rileva come gli alimenti prima di arrivare alla nostra tavola percorrano in media 2400 Km. Secondo Bruckner tale conteggio insensato è perseguito per “bloccare ogni possibile obiezione”. Dopo aver condannato l’immaginario della scienza, ci affidiamo ad essa per ottenere una ragione a prova di critica. Il filosofo pertanto denuncia il nesso che è stato posto tra la matematica e l’ideologia funzionale a zittire i rivali e a elaborare un metodo riproducibile all’infinito. Per questo gli ambientalisti spesso esordirebbero dicendo: “gli scienziati ci dicono che...”. Si tratterebbe di esperti militanti e politicamente formati che avrebbero sostituito gli esperti di economia d’estrema sinistra. Essi per Bruckner sono esperti di ogni sciagura e sciorinano infinite serie di dati per rendere inoppugnabile

la loro tesi, sanno più degli altri, conoscono il dettaglio che ammutolisce. Criticandoli l'autore cita Popper secondo cui gli pseudoscienziati non devono essere rimproverati per i loro errori ma perché credono di avere sempre ragione e di essere impermeabili alle critiche. Egli ricorda come ogni disciplina scientifica ha il suo doppione semplificato e accessibile: la numerologia per la matematica, l'astrologia per l'astronomia, l'alchimia per la chimica e via dicendo. Basta fondare un ragionamento su calcoli non verificabili per sostituire al rispetto dei fatti l'ideologia. Secondo l'autore gli ambientalisti non criticano la scienza in sé – visto che oltretutto ne accolgono anche se malamente il metodo – ma una scienza che intendono in modo ideologico. Contestano cioè l'ottimismo ingenuo che, scrive Bruckner, le è stato cucito addosso, “quello di un dominio assoluto della vita, di una divinità illusoria restituita all'uomo”. Ma attribuendo alla scienza un'ideologia totalizzante non farebbero altro che schernirne lo spirito originario. Come si diceva dunque la scienza per il filosofo deve essere ricondotta al suo spirito autentico e in qualche modo deve essere distinta sia dalla deriva positivista che dal pessimismo catastrofista.

### **Capitolo quindicesimo**

Freud credeva di avere dato luogo a una nuova rivoluzione copernicana mostrando all'uomo che la sua vita non si esaurisce nella coscienza e che egli è determinato dall'inconscio e dal Super-io. Le altre due precedenti rivoluzioni sarebbero state quella che mostrava come la Terra non fosse al centro dell'universo e quella di Darwin che faceva dell'uomo un discendente della scimmia. A queste rivoluzioni Bruckner aggiunge la quarta secondo cui l'uomo non sarebbe più il dominatore della natura, essendo invece un ente come gli altri. La rivoluzione ecologista propone sobrietà, modestia, temperanza, una nuova etica da contrapporre alla hybris della tecnica e ci impone di limitarci nel mangiare, nel consumo di petrolio, negli sprechi. Eppure tale etica della misura è portata avanti con dismisura, il contegno che fonda un programma estenuante è sostenuto paradossalmente con un “entusiasmo inquietante”. Lungi dall'accettare tale entusiasmo irrazionale, Bruckner ritiene che la frontiera tra la natura e l'artificiale sarà sempre spostata, ma mai oltrepassata. L'uomo da sempre procederebbe a continui aggiustamenti tra potere e sapere e la saggezza starebbe nel saper cooperare con gli altri esseri viventi per “cercare di sfruttare nuove possibilità”. Questo non deve significare deturpare l'ambiente e pregiudicare il futuro di colture e organismi, come allo stesso modo non deve implicare la rinuncia alle innovazioni funzionali allo sviluppo umano. In altre parole, l'autore crede che sia necessario instaurare un dialogo tra le parti, tra chi installa ad esempio delle industrie e gli abitanti del luogo affinché si possano trovare insieme delle strategie di sviluppo non invasive e utili per tutti. In Canada le popolazioni autoctone hanno ottenuto il veto sulla costruzione di dighe e di impianti petroliferi e l'Europa ha creato aree naturali protette; ma è anche accaduto che gli autoctoni siano stati a favore delle innovazioni a volte anche dopo i disastri – com'è successo in Louisiana in occasione della marea nera di petrolio che nel 2010 ha inquinato vaste zone: gli abitanti, invece che far chiudere la compagnia, hanno preteso un indennizzo e severe misure di controllo. Così gli indiani hanno votato a favore della valorizzazione del Nord canadese proposta dal governo. Gli ecologisti invece, scrive Bruckner, sono contrari a queste soluzioni. L'autore elenca tre modi per gestire la natura: la salvaguardia, la conservazione, la ricostruzione. Al primo metodo corrisponde la creazione dei parchi naturali dove l'ambiente è totalmente incontaminato. Al secondo corrisponde uno sfruttamento che non rechi danni irreparabili e scelte politiche intelligenti. Il terzo metodo è finalizzato alla ricostruzione delle zone distrutte come ad esempio è accaduto con le paludi dell'Iraq o con la politica di riforestazione in Francia dove, ricorda l'autore, rispetto al 1827 la vastità delle zone verdi è raddoppiato (oggi sarebbe al

28% del territorio). D'altronde molti ecosistemi si rigenerano in 20 anni e accade che alcuni danni vengano risolti dalla stessa natura: il buco dell'ozono sopra l'Antartico si sarebbe inspiegabilmente ridotto del 30% rispetto al 2006. L'autore scrive anche che in certi casi la stessa invadenza dell'uomo non è negativa ma positiva, come accadrebbe nelle zone della foresta amazzonica trasformate dall'uomo le quali presenterebbero un numero di animali e di piante più ricco rispetto alle zone incontaminate. Bruckner, dopo avere notato come la flora riprenda i propri spazi in città, indica tutta una serie di esempi di animali che ripopolano le zone e i parchi urbani in cerca di cibo (volpi e uccelli rapaci a Parigi, procioni, cinghiali e talpe a Berlino, parrocchetti a Londra, scimmie nella capitale del Bangladesh). Da queste considerazioni si capisce che il filosofo non propone uno sfruttamento incosciente della natura ma che l'ambiente naturale sia rispettato nella misura in cui tale tutela non implichi l'impossibilità per l'uomo di svilupparsi. Non si deve d'altronde sostenere a priori che ogni intervento sulla natura è negativo sia perché a volte la scienza migliora la natura sia perché la natura stessa a volte risolve i problemi creati dagli umani. Queste riflessioni vanno nella direzione di tutelare il paesaggio nei modi proposti ma mirano anche a fare sì che l'attività umana non si riduca al giardinaggio e che sia salvato lo spirito di esplorazione. Si possono ad esempio salvaguardare alcune zone e sfruttare con intelligenza altre. Bruckner fa l'esempio della Francia dove, prima del 1970, i cacciatori potevano sparare a tutte le specie senza limiti. Una volta introdotto il porto d'armi non solo si è favorita la conoscenza della natura, ma i boschi si sono ripopolati di vari animali (come è accaduto ad esempio nelle alpi col lupo o con l'orso nei Pirenei). D'altronde, scrive l'autore, se si fermasse la corrida il tipo di toro usato nei tornei scomparirebbe, così come accadrebbe ad esempio coi vitelli e coi polli se smettessimo di mangiare carne, visto che il loro allevamento è determinato dal mercato alimentare. Infatti secondo alcuni ambientalisti si arriverebbe al paradosso secondo cui sarebbe meglio non vivere che vivere male. Così l'estrema soluzione allo sfruttamento animale (caccia, addomesticamento ludico, zoo...) sarebbe l'estinzione di varie specie – d'altra parte alcuni ecologisti radicali propongono l'estinzione dell'uomo. In altre parole, scrive Bruckner, gli ambientalisti invece che "promuovere nuove forme di convivenza" preconizzano il dolce sterminio degli animali. L'autore crede che ci siano molti modi per rapportarsi alla natura e che certamente noi abbiamo scelto un "rapporto di sfruttamento e prelievo". Il mondo non ci è dovuto e dovremmo trasmetterlo possibilmente migliore ai nostri figli, infatti, come recita un proverbio indiano: "non ereditiamo la terra dai nostri genitori, ma la diamo in prestito ai nostri figli". Ovviamente ciò non implica rinunciare a dominare la natura perché la contemplazione e la sperimentazione sono due ordini diversi che però possiamo integrare. Se si deve continuare a contemplare la bellezza naturale e a conservarla intelligentemente, allo stesso modo non si deve smettere di costruire città, di perforare pozzi e di perseguire lo sviluppo (ma lo si deve fare intelligentemente). Nell'attesa di colonizzare lo spazio e di fondere l'uomo con la macchina, dobbiamo "sostenere un nuovo tipo di progresso, autocritico e cosciente della propria ambivalenza". Il filosofo è consapevole del fatto che il progresso implichi anche regresso, anzi crede che non ci sia un unico progresso ma tanti progressi che potenzialmente potrebbero anche causare effetti negativi. Ciò non può significare rinunciare ai frutti delle scoperte e lo sa bene chi ritrova la salute tramite gli antibiotici o chi semplicemente cura un mal di testa con l'aspirina. Bruckner esplicita quindi quello che potremmo definire il principio cardine del suo saggio:

Rinunciare alla distruzione sconsiderata non significa rinunciare alla ricerca. L'alternativa non è tra la natura incontaminata che cicatrizza lentamente la ferita dell'intrusione umana e un produttivismo

devastante che forgia, trafora, sfigura, ma tra uno stato di regresso e uno sviluppo accettato coscientemente coi suoi rischi e i vantaggi.

Di fronte a questo programma l'ambientalismo non sarebbe altro che "una filosofia del crepuscolo, della morte". L'autore fa una serie di esempi ipotizzando che la scienza riesca un giorno a sconfiggere del tutto la malaria, a controllare il clima, a sostituire con un altro materiale sintetico il petrolio e il nucleare, a creare un uomo artificiale che possa avere con l'ambiente un rapporto meno invasivo: l'ambientalista direbbe di no in tutti questi casi – soprattutto laddove si dimostrassero positivi considerato che, secondo Bruckner, per loro bisogna che tutto vada verso il peggio e che l'uomo soffra. L'autore chiosa scrivendo che l'ambientalista si riconosce proprio perché è contrario a tutto. Infatti il vero fine dell'ambientalismo non sarebbe salvare l'ambiente ma "punire l'uomo".

Nella glossa che chiude il capitolo sesto del suo libro, Bruckner paragona le opinioni diverse che ebbero Voltaire, Rousseau, Kant e il marchese di Pombal sui terremoti. Voltaire, lasciandosi andare in *Candido* ad uno "stupore rabbioso", dopo aver descritto il terremoto di Lisbona del 1755 che causò tra le 50 e le 100000 vittime, sconfessò i filosofi che credevano in un dio buono e nella bontà della natura; Rousseau, ispirato da una "umiltà prudente", attribuì le vittime non a un dio crudele ma al comportamento stesso degli uomini che, invece di distribuirsi razionalmente sul territorio, si ostinano a rintanarsi nelle città e a sostare vicino alle case per cercare di salvare i loro beni. Se l'uomo fosse stato meno avido e non si fosse ammassato nelle città (oltretutto fonti di corruzione) l'orrore sarebbe stato limitato. Kant inizia a fornire una prima spiegazione scientifica dei terremoti attribuendoli a montagne sotterranee e il marchese di Pombal, ministro del re di Portogallo, organizza Lisbona in modo che i terremoti possano causare meno danni possibili. Kant e Pombal sarebbero stati dunque ispirati da una "resistenza razionale al caos". Curvier spiegò che la natura genera l'ordine dal caos e Sade ritenne che la natura sia dedita esclusivamente al crimine, nel senso che, essendo del tutto indifferente, divorerebbe i suoi figli per ritrasformarli sotto altre fogge eternamente. Per questo il Divin Marchese credeva che uccidere non consistesse nell'eliminare una vita insostituibile. L'uomo non sarebbe che un caso accidentale, un parassita chiacchierone che se si estinguesse non comporterebbe alcun danno alla natura. In questo senso Sade, chiosa Bruckner, potrebbe essere considerato un antenato degli ambientalisti che magari avrebbe trovato blandi ma che avrebbe ammirato per il loro "ecofascismo" e i loro progetti di "eliminazione del genere umano". Invero, conclude l'autore, Gaia non è né buona né cattiva, non ci offre lezioni: l'uomo è solo.

### **Capitolo sedicesimo**

Se Rousseau, che attacca il lusso e l'ingiustizia, vuole cittadini virtuosi e austeri che difendano lo stato, Voltaire vuole uomini felici, educati e brillanti. Oggi, afferma Bruckner, tale disputa prosegue tra chi è a favore di una vita dispendiosa e gli attivisti del rigore, "profeti del rustico e del minimale". L'incipit serve all'autore per introdurre l'argomento intitolato "l'etica della rinuncia". Bruckner cita preliminarmente il motto di Rimbaud, poi mutuato dai comunisti, secondo cui "bisogna cambiare il mondo per cambiare la vita". Scrive poi che tale concetto è stato ribaltato dagli ambientalisti in: "cambiare la vita per preservare il mondo" e salvarlo dalla piaga del produttivismo. La casa, spiega il filosofo, è diventata così il luogo della politica perché è qua che si fanno le scelte decisive e che ci impediscono di diventare complici di un crimine. In altri termini, il mondo si può cambiare se ad ognuno insegniamo l'etica della rinuncia, il limite dei desideri: accendendo di meno la luce, consumando di meno e compiendo scelte simili potremmo salvare il mondo. La negligenza,

l'avidità e la dipendenza sarebbero infatti la "cancrena civilizzata". Così, come dice Latouche, dovremmo abborrire una società che ci costringe alla "banalità del male" e che ci porta ad agire contro la nostra coscienza: "pescatori che riescono a sopravvivere solo distruggendo i fondali marini, allevatori che torturano i loro animali, agricoltori che distruggono il suolo fertile, dinamici dirigenti che diventano despoti" (Latouche, *La scommessa della decrescita*). Ogni piccolo gesto si carica di conseguenze inaspettate potenzialmente criminali, così ancora Latouche scrive che la società in crescita è criminale perché produce ingiustizie, crea un benessere illusorio, sviluppa un'antisocietà "malata della sua ricchezza e in fin dei conti poco armoniosa per gli stessi "ricchi"". Vivremo peggio che mai per la degradazione della natura e, come dice D. Nayan, le nostre società sarebbero nella condizione di un individuo che per guadagnare 3000 euro "deve avere uno stile di vita talmente contro natura" che è costretto a spenderne 2000 per cercare invano "di compensare gli effetti catastrofici della sua sanità fisica e mentale" (cfr. *Décroissance économique, vers une société de sobriété écologique*). Si tratta della società dei consumi ruscata sia da destra che da sinistra, stigmatizzata da scrittori come Miller e Duhamel. Il consumatore, osserva Bruckner, in effetti ha tre difetti: saccheggia le ricchezze della terra come un predatore; si presenta come un mostro mosso solo dagli automatismi della fame e della sazietà; è come Sisifo condannato a un'eterna insoddisfazione e a un eterno vizio. Egli, come rilevarono Constant e Tocqueville, insegue solo l'interesse materiale sacrificando la libertà e il bene comune. In altri termini, concilia contro di sé tutti i punti di vista sapendo essere ad un tempo volgare, egoista, sprecone, ingiusto e spregiatore della bellezza. Così Adorno può scrivere che la società di massa "non ha prodotto soltanto robbaccia per clienti, ma i clienti stessi". L'acquirente è trasformato, afferma Bruckner, in "paccottiglia umana" e tale sarebbe l'impatto del consumismo sulla soggettività. Si tratta di robot che desiderano tutti le stesse cose delle quali puntualmente si stancano per desiderarne altre e che inverano la precognizione di Rousseau secondo cui nella moderna società "meno i bisogni sono naturali o urgenti, più aumentano le passioni e, peggio ancora, il potere di soddisfarle" (*Discorso sull'origine della disuguaglianza umana*). Il progresso si confermerebbe come una maledizione che ci impedirebbe di accontentarci della nostra condizione rendendoci avidi senza soddisfarci e moltiplicando tale demone di rapacità in tutti gli individui. Non solo il progresso procurerebbe un'abbondanza artificiale, ma anche l'invidia di chi non la ottiene. Per fortuna, scrive ironicamente Bruckner, possiamo correggerci adottando un atteggiamento di estrema rinuncia che ha come destino la decrescita: "abbiamo vissuto come principi, la festa è finita", scrive Y. Cochet. Bruckner osserva come ci sia il recupero del concetto cristiano secondo cui "il meno è più": beati i poveri, i miti etc. Invero tale concetto non farebbe che fomentare lo status quo: "l'apparente iniquità cela una promessa che bisogna saper attendere" – che cioè non bisogna realizzare ora. Secondo il filosofo le conseguenze di questo ragionamento sarebbero state utili, oltre che ai Padri della Chiesa, a Leibnitz, ai seguaci del liberismo, ai regimi totalitari e oggi agli ambientalisti che lo userebbero per ribaltare i valori e trasformare il consumismo in una patologia spaventosa, in un'arma di distruzione di massa e rendere così accettabile il neopauperismo, cioè il distacco dallo spirito del guadagno (*Manifesto della decrescita felice*, 2009). Se la ricchezza genera la disperazione, il bisogno produce un aumento della speranza e, se avere significa stare peggio, avere meno vorrà dire stare meglio. Così ci si deve spogliare per arricchirsi spiritualmente e dare luogo, verga ironicamente Bruckner, alla "sottrazione come aumento". L'Africa sarebbe diventata pertanto il modello dell'Occidente e gli africani coloro ai quali dovremmo ispirarci per vivere in modo frugale, cioè felicemente. Visioni simili secondo l'autore sarebbero una forma degna di un colonialismo compiuto e nasconderebbero il solito paternalismo dei ricchi che invidiano i poveri per la semplicità della loro vita. Non solo

dovremmo imparare dai più poveri, ma la crisi economica, nata a causa del nostro stile di vita e per esserci troppo indebitati, ci avrebbe condotto sulla via della povertà. Così tra i verdi ha fortuna lo slogan “la semplicità volontaria”, concetto ereditato da Thoreau, sostenitore del ridimensionamento e dell’abbandono delle città, appoggiato da Tolstoy e Ghandi e ripreso dal francese Lanza del Vasto, un attivista non violento secondo cui, come diceva lo stesso Ghandi, “bisogna vivere più semplicemente in modo che gli altri possano semplicemente vivere”. Perciò bisogna adorare la miseria come se fosse il bene più prezioso. Essendo, essa soltanto, “conviviale” ci insegnerebbe a gestire insieme agli altri la mancanza di gioia e a fruire della vera ricchezza consistente nel riempire di dignità la privazione. Non a caso Illich nel 1973 disse che orientare la società al benessere è il principale ostacolo a una società migliore. Bruckner asserisce che questa mentalità ha condotto all’esaltazione di ogni tipo di ossimoro quale ad esempio “austerità giusta” o “sobrietà festosa” e perché no, scrive il filosofo: “fame simpatica” e “morte divertente”. L’ossimoro ci salverebbe e, se i partiti di tutto il mondo propongono dei programmi per uscire dalla povertà, l’ambientalismo propone di terzomondizzarci volontariamente poiché la miseria materiale ci condurrà alla ricchezza spirituale. Con Latouche e Illich dunque si deve lodare ogni rinuncia perché porta al reale benessere, bisogna lodare chi non ha la tv e incoraggiare chi, per essere felice, rinuncia alla macchina, alla vasca in favore della doccia, all’ascensore. Bisogna mangiare solo prodotti a chilometro zero e nessuna frutta importata, diminuire il consumo di carne e pesce o eliminarli dalla dieta, rinunciare al frigo e all’aspirapolvere. Uccidere il consumatore che è in noi e che ci corrompe provocando tutte le catastrofi naturali è il nostro compito. Dobbiamo disfarcì del vizio dell’abbondanza. Si tratta così di vivere il presente rinunciando e di non sacrificare “la vita al consumo o all’accumulo di valori senza valore, alla costrizione di un progetto di carriera che dovrebbe rendere il futuro soddisfacente o la creazione di un piano pensionistico che ci protegga dalla paura di non avere mai abbastanza” (cfr. F. Brune, *De l’idéologie, aujourd’hui*, 2005). Così scrive Bruckner i sacrifici sono presentati con parole dolci che ci prospettano di trovare in seguito alla rinuncia un guadagno maggiore. Dopo aver rilevato l’ipocrisia dell’ambientalismo, l’autore nota come spesso le sue iniziative, invece che essere proposte, vengano imposte – cita ad esempio il sindaco di Parigi che nel 2011 ha istituito una giornata vegetariana nelle scuole della città. Lo scrittore rileva anche l’aspetto totalizzante (se non totalitario) di questa ideologia che pervade e intende controllare ogni aspetto della nostra vita. Gli ambientalisti ci tartassano con l’idea che prima o poi il mondo finirà a causa nostra e con quella che semplicemente andando in macchina a lavoro o recandoci in un centro benessere contribuiremmo alla fine del pianeta. Bruckner contesta ancora Latouche secondo cui, essendo la maggior parte degli uomini “malconcia”, non potrà “fabbricare bambini sani e normali”. Per Bruckner non si può proporre una rivoluzione dello stile di vita odiando a tal modo l’umanità e non inserendosi in essa quando si giudica. Si tratterebbe inoltre di un progetto autoritario che consterebbe nell’“imporre il malessere materiale, cioè il ritorno alla candela e alla trazione animale, e presentarlo come un progresso inaudito dell’umanità”. Ritornare alla candela, cioè vivere senza la luce elettrica come fanno molti contadini in varie parti del mondo, secondo Sylvia Pérez non sarebbe un male e non implicherebbe un “azzeramento della storia”. L’autore ritiene che il verbo ambientalista si inserisca paradossalmente bene nel momento storico che stiamo vivendo caratterizzato dalla crisi economica. Infatti tale ideologia farebbe leva sulle condizioni disagiate e sulle rinunce a cui molti sono costretti per proporre l’idea della libertà nella necessità. In altre parole, quando si sta male, è meglio autoconvincersi che il nostro sacrificio possa servire a salvaguardare la Terra. Si tratterebbe dell’“arte d’inserire l’avarizia individuale nell’altruismo cosmico”. La decrescita così non è più il programma di alcuni saggi illuminati, ma la

legge dello stesso capitalismo che penalizza le classi medie e popolari: si tratta di trasformare la necessità in libertà di scelta. Ancora una volta l'autore crede che tale mentalità confermi lo status quo e non faccia nulla per risolvere l'ingiusta situazione che vede pochi ricchi e molti poveri (anzi i poveri sono lodati appunto perché tali). Si arriva di conseguenza ad accettare anche che i giovani non possano più avere le condizioni di cui i loro padri hanno goduto. L'autore ricorda come queste tematiche circolarono già dal XIII secolo con il *Roman de la Rose* (J. De Meung) dove si immaginava una condizione originaria e una natura in grado di provvedere da sola ai bisogni dell'uomo. Prima che arrivassero Astuzia, Lussuria e Invidia gli uomini avrebbero vissuto felicemente. I vizi avrebbero invece portato la discordia generando l'agricoltura, la sete di oro, la proprietà e il potere. Così la felicità sarebbe terminata. Pierre Rabhi crede che la felice sobrietà e la vita frugale "dai desideri limitati" debbano essere scelte con serenità. Si tratterebbe della parsimonia e dell'avarizia in perfetto equilibrio etico. Eppure, scrive Bruckner, l'unione dell'aggettivo "conviviale" al concetto di austerità non convincerebbe più nessuno e si tratterebbe di un inganno simile a quello perpetuato dai regimi comunisti che, pur proclamandosi tali, non erano né popolari né democratici. Ci sarebbe qualcosa di "nauseabondo", conclude l'autore, in queste sintesi paradossali che ricordano la neolingua di Orwell. Tali facili consolazioni sarebbero finalizzate a farci accettare l' "amara pozione del rigore". Bruckner critica quel tipo di sinistra che cerca di presentare positivamente la condizione nella quale molti si trovano a causa della crisi e di propagandare che, grazie alla frugalità, non solo si otterrà una nuova beatitudine, ma si salverà anche la Terra. Se prima l'ascesi aveva come finalità il rafforzamento dello spirito, ora ci si accontenta della sopravvivenza che, a sua volta, prevede il soddisfacimento di "piccoli desideri, di ambizioni rinsecchite, di piaceri raggrinziti". Comunque per gli ambientalisti l'uomo è insensato nella sua brama di avere ciò che non ha e, certamente anche a causa del sovrappopolamento, si andrà verso una conflagrazione dell'attuale modello. Per quelli che sono definiti i "Robespierre ecologisti" bisogna rinunciare al consumismo, ai viaggi esotici, alle brutte abitudini coerentemente col messaggio del "Movimento di transizione" che, spiega il filosofo, partendo dal concetto di "discesa energetica", propone la decrescita, la delocalizzazione, il localismo alimentare, il consumo di prodotti locali. Il movimento propone altresì delle sedute di disintossicazione dal petrolio che mirano a insegnare uno stile di vita armonioso e autosufficiente. Gli ambientalisti – "i nostri carcerieri" – vogliono che non si vada in vacanza in posti esotici perché nuocerebbe all'ambiente e alle culture locali e non vogliono ad esempio che si pratichino gli sport da neve perché i cannoni che sparano neve emettono tonnellate di anidride carbonica o che non si pratichino gli sport motorizzati in spiaggia. Si scandalizzano se qualcuno va in vacanza senza restare a casa "cospargendosi il capo di cenere" e pentendosi per aver contribuito col suo stile di vita alla rovina del mondo. In altri termini: "bici e biologico, oppure niente". Se prima si era felici, ora è arrivato il momento di espiare le colpe. Come in un ordine monastico, povertà significa scegliere l'essenziale e rinunciare al superfluo. Alla stregua di quanto affermavano Illich e A. Gomez, si tratta di una "austerità felice" che prevede la limitazione della necessità e una diminuzione delle ore di lavoro per ottenere una vita più varia. Ma per Bruckner si tratta solo di "addolcire la pillola". Infatti egli non crede che la diminuzione della ricchezza possa comportare necessariamente un miglioramento della vita intellettuale anche perché un conto è rinunciare da sé – come fanno i santi –, un altro è farlo perché costretti. Se Illich propone un ritorno al sacrificio e il "tecno-digiuno", non si capisce perché dovrebbe imporre alla popolazione (e non solo a sé) "un regime da tempi di guerra". Per Bruckner tale esaltazione della rinuncia non è dettata dall'amore della frugalità, ma piuttosto dall'odio per il sistema consumistico e globalizzato che ha un vizio intrinseco di ordine morale –

tant'è che, scrive P. Ariès, “anche se potesse continuare all'infinito, non diventerebbe meno insopportabile e sarebbe comunque opportuno cambiarlo” (Cfr. *Décroissance ou barbarie*). Ciò significa che, anche se le energie fossero infinite e dunque il sistema non ponesse a rischio il pianeta, il sistema, essendo in sé immorale, dovrebbe ugualmente essere cambiato. Ancora più radicalmente secondo Bruckner per i sostenitori della decrescita non serve trasformare il mondo: bisogna abatterlo del tutto.

La gioia che l'ecologismo ci propone è per Bruckner il trionfo dell'avarizia sul piano cosmico. Inoltre, secondo quanto detto, l'autore nota come i critici della crescita siano ossessionati dalla quantità e come misurerebbero assiduamente lo spreco di energia prodotto da ogni oggetto, finanche quotidiano come lo spazzolino. Lo scrittore ricorda l'esperimento di D. Chameides, un seguace dei “carboessici” che ha omesso di gettare i rifiuti per un intero anno conservandoli in cantina e documentando giorno dopo giorno la loro trasformazione. Ha inoltre comprato dei lombrichi voraci che, oltre a contribuire al compost, secernono un liquido utile alle piante, detto il tè di larva, apprezzato nelle città americane. L'ecologista si è vantato di produrre un chilo di rifiuti al mese contro i due al giorno di un americano medio e ha insegnato come si debba familiarizzare, scrive ironicamente Bruckner, “con il mondo affascinate degli anellidi” per avere una vita, diciamo, più etica. Si tratterebbe della gioia di “guazzare nel fango”. Il compostaggio infatti, scrive il vicesindaco di Parigi F. Dagnaud, “promuove i legami sociali e crea un nuovo modo di vivere in città”. I vermi, come un porcile, sono in grado di risvegliare l'anima. Bruckner indica due tipi di immaginario ambientalista: uno è quello della decomposizione, che ha inizio con la raccolta dei rifiuti, e un altro è quello dell'alleggerimento del peso. Il filosofo parte dall'analisi del primo scrivendo che tale amore per i rifiuti ha a che fare con l'avarizia e con la volontà di tesaurizzare, dopo averlo quantificato, ogni scarto. Egli nota inoltre come, per preservare la natura, l'ambientalismo inserisca ogni suo fenomeno in un sistema sottoposto a ferree leggi matematiche. La visione del mondo che ne risulterebbe sarebbe quella di “una famiglia squattrinata che per sopravvivere deve conservare tutto”. Tale mentalità che pretende di criticare l'utilitarismo, secondo Bruckner, rientra nei suoi stessi parametri. Infatti gli ambientalisti, proponendo questa nuova avarizia, non fanno che quantificare (tesaurizzare) le risorse massimizzando la loro felicità – ovviamente supposta. Ogni rifiuto può essere utile. Così lo spirito mercantile avrebbe infettato i suoi stessi nemici che parlano il suo linguaggio convinti di demolirlo. L'ambientalismo incarnerebbe la vendetta del mondo rurale per la città e proporrebbe una comunità vicina alla Terra dove il lavoro sia diviso a seconda delle capacità e dove ognuno goda di ciò di cui ha realmente bisogno. Non sarebbe altro che la riproposizione del modello degli amish che, non a caso, sono gli eroi di molti ambientalisti. Sulla stessa linea sarebbe il WWOOF (*World Wide Opportunities on Organic Farms*), una rete di aziende agricole biologiche fondate da neo-hippy che rifiutano ogni tipo di fertilizzante, i pesticidi e l'agricoltura meccanizzata. Dopo essersi vantato di nutrire i suoi prodotti solo naturalmente, uno degli iscritti a tale movimento asserisce che, se si rispetta la madre terra col letame giusto, “lei ti ricompensa” essendo il letame come “il direttore di una grande orchestra” che ha un lavoro spirituale. L'autore non può che ironizzare citando la “spiritualità del letame” e scrivendo del fascino della spazzatura dovuto al suo essere sottoposta, alla stregua degli dei, ai “grandi cicli del cambiamento perpetuo”. Come se, prosegue Bruckner, la rivoluzione iniziasse dal gabinetto. Seguendo questa linea la ONG *SOS Mata Atlantica* propone di urinare nella vasca per risparmiare 12 litri di acqua al giorno così come la rivista *Alternt* propone di “urinare in modo ecologico” e di “carburare con lo sterco” riciclando i pannolini sporchi. In una fattoria

ecologica californiana i bambini inseriscono a mani nude le palline biodinamiche nella terra coperta di letame. L'autore è ancora polemicamente ironico visto che parla di "piramide fecale" che sta tra la ricetta di cucina e il "rito mistico", di "rivelazione dell'escremento come redenzione", di "poesia delle budella", "lirismo della pestilenza, maestà della sporcizia". Tra l'altro Bruckner ricorda come ci siano anche proposte bizzarre quali quella di alimentare i server delle banche con i gas dei liquami e quella di pagare i dipendenti con prodotti naturali. Bruckner, analizzando il secondo immaginario proprio dell'ideologia ambientalista – cioè l'alleggerimento dell'essere umano –, racconta di Colin Beavan, un ragazzo americano che ha deciso di vivere insieme alla sua famiglia senza usare ascensore, frigorifero, condizionatore e senza adoperare trasporti motorizzati, plastica, prodotti importati e carta igienica. Il tutto per ridurre al minimo la propria improntata di carbonio e per non avere alcun impatto sull'ambiente. Tali fautori della decrescita che sostengono un alleggerimento radicale della loro presenza per Bruckner non credono più all'esistenza e propongono un annullamento di sé – se non la dolce estinzione di tutto il genere umano. Siffatta riduzione infinita implica il privarsi di qualunque piacere (tè, alcol, caffè) e di sottoporsi a un calcolo quotidiano, di non uscire dalla logica matematica. Infatti tali individui calcolano sempre il loro impatto sull'ambiente ma anche da dove potrebbe provenire un prodotto, se si possa definire davvero biologico e cercano di misurare quanto inquinamento produrrebbero andando in aereo o usando l'energia elettrica. Essi vorrebbero vivere come il 57% degli africani, i quali, non avendo corrente elettrica e avendo poca acqua, sarebbero più fortunati. Invece che contrastare il consumismo non faremmo che chiederci assiduamente in che modo i prodotti che potremmo consumare nuocciano alla terra e, così facendo, metteremmo una doppia etichetta "per completare ogni prezzo esposto col prezzo reale in termini di inquinamento e gas a effetto serra".

### **Capitolo diciassettesimo**

Per Bruckner i valori sui quali gli ambientalisti vogliono fondare la vita hanno a che fare con la penuria condivisa da tutti. Si tratterebbe di un materialismo alla rovescia che condurrebbe alla creazione di un "uomo con la calcolatrice che sottopone ogni acquisto un calcolo inesorabile". Oramai staremmo continuamente attenti a non sprecare nulla e produrremmo tutto da soli. Bruckner ricorda come sia stato proposto addirittura di distribuire biglietti di razionamento climatico che penalizzerebbero coloro che oltrepassano la propria quantità di carbone consumabile. E, scrive l'autore, qualora arrivassero al potere ambientalisti con simili idee, il rischio sarebbe quello del fascismo. I consumatori incalliti verrebbero puniti e gli uomini sarebbero classificati in base al loro consumo di anidride carbonica. I single, i neonati, gli obesi, gli uomini rispetto alle donne potrebbero diventare sospetti. Dunque ci sarebbero eretici da rieducare, irrimediabili da condannare. Al di là dell'utopismo di queste classificazioni, l'autore si dice davvero preoccupato del fatto che gli ambientalisti preso il potere possano decidere di salvare i popoli contro il loro volere. Proseguendo nella sua analisi Bruckner rammenta come, secondo i parametri cristiani, una tentazione scampata significhi una buona azione. Un concetto simile starebbe alla base della nozione di "negawatt" consistente nel non usare energia per diminuire la nostra reazione giornaliera di watt; lo stesso concetto fonderebbe anche la nozione di "inquinamento netto evitato" con la quale il presidente dell'Equador ha proposto di non sfruttare la regione petrolifera del Parco Yasuni in cambio di un finanziamento nella speranza di uscire un giorno dall'economia estrattiva. Invero, scrive Bruckner, un peccato non commesso è uguale a una grazia solo se altri restano nel vizio e sono colpevoli – un po' come accadeva in l'Unione Sovietica ai tempi del "socialismo in un solo paese". Questo tipo di mentalità che induce una fabbrica di bicchieri di fibra riciclata a scrivere su di essi che con un

singolo bicchiere si sono salvati 100 alberi, potrebbe essere definita come “apologia del negativo”, infatti secondo i suoi parametri, osserva Bruckner, ha valore solo ciò che non si fa e la grandezza dell'uomo consiste nell'evitare e nel non compiere. Tale modo di pensare ci conduce a una vita di tensioni: il semplice gesto di mangiare una mela potrebbe ricordarci che siamo dominatori della natura, esseri egoisti e sordi ai dolori della Terra. Dopo due secoli di viaggi la terra ci supplicherebbe di non viaggiare e di rinunciare ai nostri piaceri. Si tratta di un elogio della chiusura e della sedentarietà e, se un tempo queste erano prescritte dalla tradizione e dalla povertà, ora sarebbero imposte da Gaia. Si sarebbe perciò giunti per Bruckner al crepuscolo del Rinascimento che proclamava la fine dei giochi e l'allargamento delle frontiere. Oggi infatti bisogna idolatrare “la propria strada, il proprio borgo” e restare attaccati al proprio luogo di nascita. Eppure, scrive l'autore, gli stessi che predicano la fine del viaggio non fanno altro che viaggiare da un incontro all'altro per diffondere le loro idee – a tal punto che l'ambientalista Y. Arthus-Bertrand è stato definito, a causa dell'uso dell'elicottero, l'inventore della elicologia. L'autore deduce da questa disamina che, se si deve ammettere che stiamo attraversando una crisi implicante la ricerca di nuovi imperativi, non si può lasciare che gli ambientalisti radicali impongano agli altri il loro modello di penitenza. Egli crede che il passaggio di trasformazione necessiti di un dibattito pubblico – ad esempio sulla necessità o meno del nucleare – tramite cui si possano trovare nuove soluzioni che non siano la mera ripetizione dell'ideale della rinuncia. Bruckner paragona il movimento ambientalista a quello operaio che alla fine dell'800 era diviso in tutta una serie di correnti. Egli ritiene che se nell'ambientalismo prevarranno le correnti radicali, i danni potranno essere simili a quelli causati nel secolo ventesimo dai totalitarismi. La sua posizione dunque sembra essere vicina a quella degli ambientalisti moderati che da un lato sentono la necessità di affrontare la crisi ma che dall'altro non si vogliono arrendere alle mediocri e pericolose soluzioni degli estremisti. Anche perché, scrive il filosofo, “la migliore delle cause, in cattive mani, può degenerare in abominio” e la nuova sobrietà potrebbe avere “il gusto amaro dei campi e delle prigioni”.

### **Capitolo diciottesimo**

Bruckner riporta la posizione dei neoprimitivisti, i quali vorrebbero che si visitasse la storia alla ricerca del modo di vita migliore identificato da loro nel Paleolitico superiore, era dei cacciatori-raccoglitori. Proprio quando rifiutano la società industrializzata, scrive lo studioso, tali autori rimangono attaccati ad una “filosofia del menù”, ad un “piluccare antropologico”. Naturalmente i popoli primitivi sono ammirati perché non producono molta anidride carbonica, perché sono egualitari e perché rispettano i cicli stagionali, perché organizzandosi in piccoli gruppi, sfuggono all'anonimato. Inoltre, come già suggeriva Rousseau, essi hanno una costituzione robusta, una vista migliore e non hanno bisogno di medicine e dottori, lavorano poco, rispettano le donne, hanno una incredibile abbondanza e si riforniscono dagli alberi come noi dai supermercati, non conoscono lo stress e l'insicurezza dei moderni. Tale neoindigenismo fatto proprio dal premio Nobel J. M. Gustave Le Clézio e dalle antropologie alternative vede nel selvaggio una guida spirituale di cui avremmo bisogno per non soccombere definitivamente. L'uomo moderno lo considera inferiore solo perché il selvaggio è avanti rispetto a noi. La sua indifferenza per la nostra società, i nostri ritmi di lavoro, i nostri inebetenti divertimenti dimostra il vicolo cieco nel quale saremmo finiti. Lungi dal condurre una battaglia regressiva, seguire il selvaggio significa andare verso un cambiamento radicale e adottare una tecnica di retroguardia rivolta al futuro (come accade quando un esercito si trova in un vicolo cieco e torna indietro: la retroguardia si trova in prima linea, cfr. F. Brune). In altri termini, il progressismo necessita oggi di un ritorno al passato che serve per ottenere

nuova saggezza e moderazione. Vengono ammirati gli indiani della Nuova Guinea che dedicano solo due ore al lavoro nei campi come gli indiani kuikuru dell'Amazzonia e i contadini russi prima della Rivoluzione. Invero, scrive Bruckner, non faremmo altro che proiettare "su questi popoli un'ingegnosità che corrisponde al rovesciamento delle nostre convinzioni". Essi cioè non esiterebbero nella loro singolarità, li considereremmo in modo etnocentrico, cioè osservandoli solo alla luce della differenza che li distingue da noi. Se è lecito proteggere i primitivi dai soprusi occidentali, secondo il filosofo non lo è prenderli a modello e rischiare di cadere nel folclore del buon selvaggio. Se è vero che queste società hanno capito che, laddove avessero aderito al nostro modello di produzione (lavorare di più per conservare di più), avrebbero avuto soltanto più rivalità e disgrazia, non è lecito per Bruckner osservarle con la nostra mentalità industriale perché si rischia di cadere nell'illusione retrospettiva. Queste società che in molti casi avremmo contribuito a distruggere (ad esempio in America Latina) sarebbero legate a noi in senso negativo: hanno tutto quello che noi abbiamo perso, sono viste come il nostro contrario. Con la scusa di preservare il loro stile di vita proietteremmo su di loro i nostri problemi, ad esempio quelli dell'inquinamento. Essi avrebbero tutte le qualità che ci mancano, sarebbero collegati alle forze naturali e ad esempio praticerebbero "la condivisione delle ricchezze (...), la medicina per mezzo dell'incantesimo e delle piante". Rispetterebbero la vita, vivrebbero in un tempo mitico ma anche reale, sarebbero legati alla tradizione e, soprattutto, avvertirebbero l'imminenza della distruzione finale del mondo (Le Clézio) anche perché hanno già subito sulla loro pelle l'annientamento. Esse sarebbero il modello incorrotto di frugalità, intelligenza, concordia e l'unico modo che avremmo per salvarci sarebbe quello di imitarle magari andando per qualche tempo ad abitare presso tali popolazioni; solo così potremmo oltrepassare il nostro meschino razionalismo e capire cosa succede nel mondo per salvarci. Imitarli significa ritornare ad un tempo in cui l'uomo viveva con la natura empaticamente. Considerando questi parametri si capisce perché il capo dei kayapò, Raoni, che si presenta in Occidente col labbro a forma di portacenere e con la parrucca, sia diventato così famoso. Egli infatti ha difeso la causa della lotta alla deforestazione in Amazzonia e si è battuto per evitare che si costruisse la diga di Belo Monte nello stato di Pará; è stato così accolto da tutti i più grandi della terra, dal papa a Chirac (che ha scritto anche la prefazione ad un suo libro). Nel 2010 è stato al festival di Cannes con l'attore M. Almaric ed è stato fotografato con l'ambientalista N. Hulot. Bruckner scrive che questo "guardiano della coscienza ecoconsapevole" sta per diventare per la difesa della terra ciò che il Dalai Lama è per la postcristianità. Bruckner ribadisce come un conto sia proteggere le culture, un altro sia imitarle e come tale imitazione nasconda lo stesso meccanismo che in passato aveva giustificato il colonialismo: come prima, paragonando tali popoli a noi, li vedevamo inferiori, ora li vedremmo superiori. In altre parole, li vedremmo sempre in relazione a noi e mai in se stessi: "il presupposto rimane lo stile di vita occidentale, un tempo esaltato e ora denigrato". Osserveremmo così questi popoli tramite i nostri difetti e le nostre difficoltà ponendoli come "controvalori esemplari del mondo in cui viviamo". Bruckner distrugge la purezza di questa immagine costruita a suo dire nei dipartimenti di antropologia. Egli infatti crede che anche molti dei popoli "primitivi" abbiano partecipato alla deforestazione e che molti fossero, come noi, saccheggiatori e sterminatori di specie, benché avessero mezzi meno efficaci. Così, scrive Bruckner, non facciamo che applicare le nostre ossessioni a quel "naturale" che diventa il portavoce delle nostre paure. Opponiamo cioè idee pure alla sovrappopolazione, al degrado, al mercato e cerchiamo i modelli alternativi nel passato o magari nel futuro tramite la fantascienza. L'autore cita in questo senso il film *Avatar* (2009) nel quale gli umani, per trovare una inesauribile fonte di energia, invadono nel 2154 il pianeta Pandora popolato da esseri blu, i *na'vi*. Inizialmente gli invasori,

rappresentati come crudeli cow-boy, vincono, ma poi i nativi riescono a rifarsi grazie all'aiuto degli animali e della natura. Gli invasori sono doppiamente colpevoli: opprimono il popolo e profanano per cupidigia la natura. Il successo del film, paragonabile a quello di *Balla coi lupi*, secondo Bruckner è derivato dalla sintesi tra motivi antiimperialisti e motivi ambientalisti.

Per Bruckner la ricerca di autenticità conduce alla rivalutazione della cura del proprio orto. Il contadino diventa una sorta di guardiano della natura e nelle città vengono favorite politiche tese alla rivalutazione delle zone coltivabili. I cittadini vengono stimolati ad abbellire i loro giardini e la loro città tramite la semina di frutti e di fiori. Ci sono giardinieri urbani che educano all'agricoltura e si cerca di moderare l'asfissia con l'ossigeno, il cemento con le piante, lo stress con i cicli della maturazione e della fioritura rinnovando una pratica che nel 1600 fu introdotta dagli aristocratici (che erano soliti cercare la pace in immensi giardini privati). Tramite gli alberi la bellezza ripopola la città e con essa rinascono anche i piaceri olfattivi, le aiuole sono il riflesso della personalità e i vicini rivaleggiano curando il giardino. Bruckner cita così tutta una serie di associazioni ambientaliste che favoriscono le fattorie ecologiche nelle periferie delle città, i consorzi dove si possono comprare prodotti integralmente biologici direttamente dal produttore, uno stile di vita sano e sostenibile. Contro l'invadenza dei supermercati si favoriscono i prodotti locali, a chilometro zero, rispetto a quelli importati. Il cittadino diventa orticoltore, vivaista e gli viene chiesto di "conciliare nella convivialità tecniche dolci, animali domestici e colture alimentari". Ognuno può coltivare senza avere grandi competenze ed esistono movimenti di verdi che coltivano gli spazi cittadini lasciati incolti, ad esempio quelli intorno alle ferrovie. Ci sono città lente che vogliono limitare la propria taglia promuovendo i prodotti locali e le bio-regioni. In altre parole si starebbe creando una "nuova utopia neo-ortolana" intenta a coniugare i ritmi stagionali col controllo dell'alimentazione e ad avversare ogni indebita manipolazione. In attesa che la grande distribuzione fagociti anche queste reti, gli ambientalisti prosperano grazie alla contestazione. Secondo l'autore tali progetti sono fondati sull'idea di creare degli uomini autosufficienti, in grado di autosostenersi economicamente e di contrastare così l'"indebita" divisione del lavoro sulla quale si fonda la nostra società. Si contesta infatti anche il contadino o il produttore di miele che non adotti questi parametri perché, scrive J. M. Pelt, colui che semina 20 ettari di grano non è un contadino ma uno sfruttatore. La nuova agricoltura che intende riportare la terra a casa nostra deve essere intesa come si intende il giardinaggio che, così si arguisce, è un atto d'amore. I nuovi coltivatori, cultori dell'autonomia e dalla lentezza, hanno un "rapporto umile con la Terra", sono ad essa vicini, la amano. Si coltiva la terra per ridare sapore agli alimenti e per proteggerci dai flussi incontrollabili; eppure siffatte isole di purezza, scrive Bruckner, sembrano mosse dalla volontà di fuga più che dalla voglia scoperta e anche in questo caso "l'istinto di ritirarsi ha soppiantato quello di espandersi". Se coltivare da sé i prodotti che si consumano è in sé nobile, si chiede il filosofo, "può servire a placare la sete d'infinito delle nuove generazioni" e a "frenare l'attuale degrado, a porre fine ai processi planetari che ci trascendono?"

## **Capitolo diciannovesimo**

Bruckner segnala come dalla caduta del muro e dalla fine del comunismo non siano più sorti gruppi avanguardistici in grado di proporre nuove soluzioni senza arroccarsi su quelle passate e senza limitarsi ad una infruttuosa critica del sistema. Se prima le avanguardie e i partiti politici elaboravano delle idee in grado di trascinare intere masse verso nuove soluzioni, oggi l'ambientalismo si limiterebbe al risentimento generale – al quale aggiungerebbe la "cautela dubbiosa della scienza". Invece che indignarci perché non tutti possono godere delle stesse

possibilità economiche, ci indigniamo per il consumismo. Invece che lottare per sconfiggere la povertà, ci arrabbiamo per le comodità di cui godiamo. Agli occhi di Bruckner il consumismo scandalizzerebbe perché svelerebbe chiaramente il meccanismo del desiderio “che vuole soddisfare i desideri e insieme rinnovarli” permettendoci di evitare le esperienze dolorose della frustrazione e della sazietà rendendoci “appagati e stimolati dalla quantità degli oggetti possibili”. Virtù e maledizione del consumismo è quella di “rendere indispensabile il superfluo”, cosa che però fonderebbe la stessa civiltà, intesa dall’autore come “l’aumento esponenziale dei desideri che allargano l’anima e gli orizzonti”. L’idea di Bruckner è dunque quella secondo cui non avremmo nessuna ragione di negare ai popoli sottosviluppati le meraviglie del commercio e in qualche modo facendolo avremmo un atteggiamento ipocrita. Non solo nessuna società potrebbe competere con la nostra fondata appunto sul consumismo amplificato dal potere e dai media, ma dovremmo lottare “per la moltiplicazione dei piaceri e delle passioni, e non per la loro estinzione”. Anche se giudichiamo come saccheggiatori avidi i consumatori che nei periodi di saldi assaltano i negozi, secondo Bruckner “nessuno si aspetta che lo shopping dia un senso alla vita”. Questo per dire che le critiche al consumismo sono vuote come ciò che denunciano, così come la follia dei detrattori è simile a quella degli adoratori. Egli inoltre crede che tutti gli oggetti, essendo una proiezione di noi stessi, abbiano un’anima e che non provocherebbero tanto entusiasmo se “non fossero abitati da noi come noi siamo abitati da loro”. Tali oggetti permetterebbero la nostra autonomia e ci doterebbero di poteri un tempo attribuiti ai maghi come l’ubiquità e il teletrasporto. Sono come, scrive il filosofo, “organi supplementari trapiantati nel nostro corpo”. Così l’uomo che produce gli strumenti sarebbe anche il loro prodotto. E tali strumenti lo potenzierebbero. Pertanto Bruckner ritiene che il lusso e la raffinatezza siano essenziali ad ogni civiltà. Se è bene sostenere i prodotti a basso consumo, allo stesso modo sarebbe una tragedia creare dei prodotti che non si consumano mai perché ciò eliminerebbe la frenesia degli acquisti, la “folle seduzione della novità”. Ogni oggetto materiale ha infatti una valenza psichica e gli oggetti devono essere intesi come un completamento di noi stessi, un’estensione del nostro sistema nervoso, una nostra seconda o terza pelle importante come la prima, tant’è che “l’uomo del futuro sarà dotato di protesi o non esisterà”. Il paesaggio materiale non è dunque “pura futilità”, ma serve a realizzare noi stessi. Le comodità infatti consentirebbero di crescere senza dilapidare le nostre forze, senza sprecarle per cacciare, cucire i propri abiti, cercare il necessario per scaldarsi e mangiare. Con le comodità, diversamente da quanto asserito dalla “scuola della fustigazione”, potremmo dedicare le nostre forze non alla mera sopravvivenza ma al superfluo che ci fa crescere. L’autore cita il pensiero marxista secondo cui il benessere ci consente la “riproduzione allargata” “al posto della semplice riproduzione” alla quale era condannata la classe operaia sfruttata. La povertà per Bruckner consiste anche nel ridurre gli uomini ai loro bisogni elementari, all’impossibilità di fare calcoli – visto che la gente si rivolta quando non ha qualcosa, non quando ha troppo. Nessuno protesta per il troppo lusso e l’orrore, semmai, sta in chi protesta per la recessione e la povertà – com’è accaduto in occasione della crisi ad esempio in Spagna. Non ha senso secondo lo scrittore chiedersi se lo sviluppo può avvenire senza il successo materiale né ha senso parlare come fa G. Steiner della “crudeltà della ricchezza”, infatti la verità è un’altra: “lo sviluppo può passare da entrambi i canali, dallo spirito e dalla materia”. Una parte dell’umanità ha goduto di un benessere che sarebbe assurdo togliergli per elevarla spiritualmente perché, se si facesse, si determinerebbe anche l’ignoranza oltre che la miseria. Se trionfasse l’ambientalismo la definizione di sicurezza intesa dall’ONU come “liberazione dal bisogno e dalla paura” diventerebbe “il minimo indispensabile e il terrore”. Inoltre chi deciderebbe quali sono i bisogni necessari e quali non lo sono? Contrapporre la ricchezza ai

rapporti umani è altrettanto assurdo perché la ricchezza non li ha mai impediti, benché sia avvenuto il contrario; infatti, secondo Bruckner, se i regali di Natale divengono un'orgia commerciale, è solo perché tramite questi si vogliono rafforzare gli affetti familiari. Donare significa infatti "dichiarare un legame" senza umiliare l'altro con un regalo troppo lussuoso o meschino. Secondo l'autore i rapporti umani passano attraverso gli oggetti che hanno un valore emotivo e una rara intensità. Egli ritiene che il consumismo resti valido nella misura in cui non assorba tutti i diversi ruoli che l'uomo contemporaneo ha nel seno della società. Ad esempio dovremmo evitare che questo danneggi ambiti come la scuola, l'istruzione, la politica, la giustizia e la cultura. I confini che dividono il commerciale dal non commerciale devono essere di continuo negoziati. Il filosofo distingue tre ere a partire dal secolo XVIII: la prima, fino alla metà del secolo XX, è quella della scarsità nella quale la maggioranza era indigente; la seconda era è quella dell'ingordigia che avrebbe poi risentito della crisi del 2008; la terza era, quella attuale, è definita come l'epoca dei desideri ragionevoli e ci dovrebbe far passare da un'economia della proprietà a un'economia dell'affitto. Il filosofo teorizza che presto si potranno affittare – invece che comprare – molti oggetti, come ad esempio le macchine e che comunque non sarà eliminato l'acquisto che serve, come abbiamo detto, perché "procura a tutti un'offerta illimitata e un appetito soddisfatto all'istante". Infatti sarebbe meglio a suo avviso democratizzare il consumo piuttosto che abolirlo considerato che lo scandalo vero è "esserne esclusi per mancanza di mezzi". In altre parole, il denaro, anche se non dà la felicità, è meglio che ci sia e una società civile è in grado di contemplare non solo la ricchezza materiale, ma morale e spirituale. Ognuno ha il diritto di riorganizzare nella sua vita il rapporto tra il necessario e l'accessorio secondo i suoi imperativi. Per Bruckner negli USA il consumismo è, almeno in parte, bilanciato dal patriottismo e dalla fede, mentre in Europa dalla cultura, dallo stile della vita, dalla creatività. Anche per questo il filosofo crede che forse l'Europa sia più adatta a determinare un cambiamento essendo qui l'ideale della competizione meno radicato, il culto del lavoro meno frenetico ed essendo invece maggiore la capacità di poter riscoprire la lentezza grazie ai nuovi modi di sentire il tempo e di godere delle piccole cose.

La sfida che lo stesso autore definisce "impossibile" è quella di non rinunciare a nessun vantaggio dello sviluppo senza subirne gli effetti negativi e promuovere una vita migliore per tutti senza esaurire le risorse naturali – ad esempio trovando una fonte di energia naturale infinita. D'altra parte, chiederci se possiamo abbandonare le tradizionali fonti energetiche quando le nuove (come l'eolico) sono attualmente allo stato embrionale, sembra irragionevole. L'autore crede che in futuro si possa trovare una fonte energetica capace di coniugarne varie – anche quelle superate. Il risparmio non può che essere una soluzione temporanea, lo sviluppo è indispensabile e potenzialmente distruttivo se si estende a tutti, ma non ci sono alternative. La scommessa alla quale saremmo condannati è: essere capaci di "non togliere nulla ai progressi umani diminuendone i costi". Secondo Bruckner non saremmo mai stati così preoccupati del futuro come oggi che paradossalmente non crediamo più nel domani invocato per "scongiurare l'assenza" o per confinarsi "nell'angoscia del presente". L'autore denuncia la stanchezza del Vecchio Mondo, il predominio delle passioni tristi, ma reagisce riportando una serie di notizie a suo dire positive che dunque farebbero ben sperare: le rivoluzioni nel nord Africa; l'emancipazione di potenze come Brasile e Cina; un miliardo di persone uscite dalla povertà; l'aumento della speranza di vita; la diminuzione delle guerre e la debellazione di molte malattie. Non solo, avremmo vissuto uno dei periodi meno violenti della storia e non faremmo altro che criticarlo. La nostra percezione sarebbe così inversamente proporzionale alla realtà. L'autore registra come i popoli non europei abbiamo

abbandonato il modello europeo e come crescano partendo dalle loro stesse tradizioni; in altre parole i valori occidentali, la democrazia, l'economia di mercato trionfano nella misura in cui l'Europa e gli stessi USA vengono marginalizzati e crollano sotto i loro debiti. Avremmo così perso un'egemonia durata per quattro secoli e il centro di gravità si sarebbe spostato da Ovest a Est. Gli stessi USA non sarebbero che un gigante che rimugina sulle sue ferite e che negli anni, rinunciando alla conquista spaziale, si sarebbe perso a causa di una mafia industrial-militare assai potente, a causa di una politica irresponsabile e a causa dell'immersione nelle proprie nevrosi: "fanatismo religioso", "diffidenza verso il governo", "puritanesimo immorale" – benché, ammette l'autore, presto potrebbero rialzarsi. Per tanto tempo la destra e la sinistra hanno incoraggiato i paesi del Sud e dell'Est, la prima credendo che il liberismo fosse la cura di tutti i mali, la seconda pensando di appoggiare le rivoluzioni collettivistiche e antimperialiste. Molti consigli sarebbero stati ascoltati. Così oggi i liberisti si vedono incalzati "da miserabili che credevano unicamente dediti alla contraffazione", che inventano da sé e che hanno in pugno il debito degli USA. I terzomondisti constatano con delusione che i popoli sottosviluppati fanno loro il modello consumistico e gli ambientalisti non tollerano che anche questi popoli "aumentino il debito di carbonio del pianeta". Questi popoli sarebbero colpevoli di essere sfuggiti ai loro stereotipi, ci soppianterebbero e integrerebbero nella loro cultura innovazioni tecnologiche più avanzate. Quando vediamo il capitalismo crescere in Cina in concomitanza col comunismo e quando osserviamo la democrazia crescere in una società di caste come quella indiana, i nostri schemi sono messi in discussione. Queste nazioni avrebbero inventato una loro particolare strada allo sviluppo mentre il liberismo, il terzomondismo o altri modelli imposti sono falliti. Il nostro ambientalismo rischierebbe di non riuscire di fronte a miliardi di uomini che vedono nella crescita un futuro migliore che non avremmo alcuna ragione di negargli. Secondo Bruckner non c'è altro modo per contrastare il degrado ambientale che "l'arricchimento materiale e l'industrializzazione a tappe forzate" visto che è necessario avere accesso all'abbondanza per contrastare i mali. L'autore crede che il nuovo puritanesimo dell'ecologismo non sia altro che la reazione di un Occidente indispettito, cioè l'ultima "disavventura di un neocolonialismo triste" che predica una saggezza mai realizzata. L'allarmismo ci farebbe dimenticare che la crisi non è mondiale, ma occidentale e ci farebbe credere che si tratti della fine del mondo quando non è così. Mentre ci offendiamo per i successi altrui, nazioni come il Brasile e il Sudafrica festeggiano la loro rinascita e, ora che non possiamo più dare il cattivo esempio, non ci resterebbe, scrive Bruckner, che dare buoni – ipocriti – consigli. Il filosofo critica le sinistre europee che avrebbero perso se stesse quando hanno confuso l'istruzione e il divertimento, quando hanno abbandonato l'uguaglianza per l'identità consegnando il proletariato all'estrema destra e quando, come sembra che facciano oggi, rinunciano al progresso, essenza del loro stesso esistere. Se non cambieremo rotta, preconizza lo scrittore, moriremo di terrore e di morbosità, ma per cambiare strada bisognerebbe prima modificare le nostre paure, le nostre priorità e porre fine alla nostra "attrazione per la sconfitta".

### **Capitolo ventesimo**

Bruckner, introducendo la glossa all'ultimo capitolo, osserva come, grazie alla medicina, la speranza di vita si sia notevolmente allungata e come oggi non sia più possibile sentirsi vecchi una volta passati i trent'anni. Si ha più tempo per ricominciare e per vivere pienamente – anche se l'ideale sarebbe invecchiare senza invecchiare, cioè arrivare all'età avanzata con la salute che si aveva a trent'anni affinché, sino alla fine, si possa vivere e non sopravvivere o iniziare a morire. Grazie alla medicina e alla tecnologia un giorno sarà forse possibile prolungare la giovinezza

all'infinito – e non la vecchiaia. Oggi invece, osserva l'autore, le società sviluppate sono piene di ospizi dove i vecchi sono sferzati dalle malattie tipiche dell'età senile e dove si fanno accudire come bambini. Dopo il 2030 secondo Bruckner si assisterà ad un brusco calo delle nascite e il futuro sarà quello di una società di vecchi. Rispetto all'immortalità il filosofo ha le idee chiare: questa sarebbe solo dannosa se non sappiamo cosa fare della nostra esistenza. Cosa ce ne faremo di così tanti anni in più se non sappiamo ancora come vivere gli altri? Egli crede perciò che rinunciare a tutti i piaceri per sopravvivere di più non sia vivere, ma morire. Un tempo le religioni si chiedevano se c'è vita dopo la morte, oggi dovremmo chiederci: c'è una vita prima della vita? Ci dobbiamo chiedere cioè: “abbiamo amato, scialacquato, donato e baciato a sufficienza?”. La vita per Bruckner non è una tecnica di resistenza e non rimane nulla di essa se è ridotta a mera “ruminazione dei nostri organi”, se non è emozione, legami, impegni. Non c'è nulla di più triste, prosegue lo scrittore, degli anziani che aspettano la fine facendosi accudire dagli altri come “neonati sgualciti e rimbambiti”. Che si voglia o meno allungare la vita, nella vita dell'uomo deve avvenire qualcosa di sconvolgente e inatteso perché “la vita è nell'intensità, non nella durata” e viviamo solo nella misura in cui “amiamo, studiamo, ci stupiamo”; così soltanto, conclude il filosofo, “siamo immortali sino all'ultimo giorno”.

Nelle brevi riflessioni conclusive l'autore riassume con chiarezza la sua tesi: o i pessimisti hanno ragione e il genere umano è destinato all'estinzione oppure ci sono altre strade che è necessario percorrere. Di un fatto Bruckner è certo: il male dell'ambientalismo è l'ambientalismo radicale che nella sua irrazionale volontà di salvare il mondo lo conduce alla rovina. L'ambientalismo non la smette di praticare una retorica senza senso e di gesticolare invano; inoltre non fa propria l'idea del progresso morale dell'umanità, cioè non capisce che il rimedio non può che essere nella stessa società che si biasima, nella stessa globalizzazione. L'alternativa è quella tra l'audacia e la disperazione. La prima strada passa per l'aumento delle ricerche, per la creatività, per l'innovazione tecnologica, sono questi i fattori che possono salvarci. Bisogna allontanare l'impossibile appoggiando le iniziative più folli, le idee più sorprendenti. È necessario trasformare “la scarsità di risorse in abbondanza di invenzioni”. L'autore cita molte innovazioni e scoperte che potrebbero cambiare l'edilizia, l'architettura, l'industria e l'agricoltura e scrive che ogni innovazione dovrebbe stimolare il desiderio umano, generare stupore e condurre i popoli in un viaggio inedito. E se, come dice l'evangelista Luca, “la porta è stretta”, è pur sempre “la porta”, dunque bisogna cercare di varcarla attraverso l'ingegno umano che è in grado di trovare nuove soluzioni. Nel secolo venturo se si arriverà a tutelare la Terra sarà in funzione dell'uomo e del suo stesso rapporto con la natura e non accadrà grazie all'uomo che difende un'entità chiamata Terra da cui, si arguisce, egli si taglia fuori. Riadattando suggestioni e frasi nietzscheane, Bruckner scrive: “gli amici della Terra sono stati a lungo nemici dell'umanità: è ora che l'ambientalismo dell'ammirazione prenda il posto dell'ambientalismo dell'accusa”. In altre parole: si deve salvare la Terra da coloro che si autodefiniscono i suoi salvatori e che “minacciano il caos generale per imporre i loro impulsi letali”. Dietro le loro affermazioni catastrofiste ci sarebbe la volontà di demoralizzarci per soggiogarci meglio. La posta in gioco sarebbe il piacere di vivere insieme nella Terra, la quale, in ogni caso, scrive Bruckner, ci sopravvivrà. Ai “guastafeste travestiti da indovini” bisogna dunque preferire i pionieri e gli esploratori perché abbiamo bisogno di nuovi limiti da oltrepassare e non di prigionieri in cui morire. Bruckner chiude il suo saggio con le significative parole: “l'umanità si emanciperà solo puntando in alto”.



## Parte seconda

### La Decrescita nella interpretazione di Luca Simonetti

#### Premessa

Nella prime pagine di *Contro la Decrescita* (2014) Luca Simonetti, introducendo la tesi secondo cui “rallentare non è la soluzione”, cita il parere di Ermanno Olmi e di Carlo Petrini (patron dell’organizzazione internazionale *Slow Food*) per i quali il modello capitalista fondato sulla crescita starebbe per conflagrare. Ci attenderebbe dunque la fame e, con questa, la riscoperta della “terra buona” che andrebbe di pari passo con il rifiuto della società dei consumi e degli sprechi. Secondo i due fautori della “decrescita”, intervistati da *Repubblica* nel 2009, si deve contrapporre la lentezza alla velocità, l’austerità ai bisogni inutili e il riuso allo spreco. Si tratterebbe di rifiutare la “libertà di consumare, sprecare, avvelenare” ed, eventualmente, di “fondare un partito della povertà, intesa come riduzione dei consumi” (Olmi). Per Olmi, così come il figliol prodigo mangiava “ghiande per porci”, noi mangeremmo cibi con additivi che causerebbero malattie poi curate da medicine venduteci dagli stessi padroni (produttori) di questi cibi. Solo quando capiremo che “dietro la nostra fame c’è una tremenda nostalgia di qualità”, il “Padre verrà e ci farà assaggiare il vitello grasso” (Olmi). A parere di Simonetti, non solo non è dimostrato che prima ci fosse più qualità, ma sarebbe assurda l’ammirazione per la povertà. Dietro le idee di Olmi e di Petrini ci sarebbe non un autentico interesse per le idee dei contadini poveri, ma solo una “emozione estetica”, “un’immagine di dignità, di sobrietà, di serietà” – virtù che, per i due autori, i ricchi avrebbero perso. Al di là delle differenze tra Olmi e Petrini (per il primo si deve tornare ad essere poveri; per il secondo la decrescita non è un “ritorno alla miseria”) che confermerebbero i paradossi del pensiero “decescente”, Simonetti dubita che i due abbiano una chiara idea di povertà e di ricchezza. Infatti essi non si chiedono “come una società composta di persone che guadagnano più di quanto non facciamo oggi, o almeno altrettanto, possa finire col consumare meno di oggi”. In effetti, scrive Simonetti, ciò sarebbe impossibile. Essi inoltre non dubitano del fatto che consumare meno conduca ad una maggiore qualità e non si chiedono come farebbero i poveri a sviluppare una tecnologia essenziale che sia in grado di sconfiggere la fame. Come si accennava, tali idee, incarnate da Olmi e Petrini, sarebbero tipiche della dottrina della decrescita. Questa dottrina, anticipata già dagli anni ‘70 col Club di Roma (critiche all’inquinamento e attenzione alla fine delle risorse), sarebbe oggi perorata da tanti autori italiani convinti che si debba giungere ad una economia a crescita zero e starebbe avendo un grande consenso in Italia come dimostrerebbero il Movimento di Grillo, il *downshifting* e il GAS (Movimento Decrescita Felice Muggia). Alcuni autori decrescenti, scrive Simonetti, propongono di abbandonare il lavoro di manager per un lavoro comune nella convinzione di dare in questo modo un colpo al sistema; altri ritengono che la città sfrutti la campagna; altri ancora pensano che produrre vini costosi e di alta qualità possa contribuire ad arginare la fame nel mondo (bisogna mangiare meno e meglio); alcuni sono certi che fare lo yogurt in casa – invece che comprarlo – contribuisca ad una società più responsabile e sobria; altri ancora sostengono la diffusione degli orti urbani, altri rifiutano gli oggetti di plastica e altri credono che prima (si torna indietro sino al Paleolitico) si stesse meglio. Ci sono anche quelli che ripetono sempre che il petrolio finirà entro vent’anni e quelli che avrebbero scoperto l’equazione secondo cui il capitalismo sarebbe condannato inevitabilmente a una prossima fine. Altri considererebbero la parola utilitarismo “una parolaccia”, altri ancora sarebbero per un’agricoltura di sussistenza. Nell’elenco, che dimostra come i decrescenti abbiano di sovente posizioni diverse l’uno dall’altro, Simonetti cita anche i terroristi come Unabomber e i pacifici neo-hippy. Secondo tutte queste prospettive, alla critica del capitalismo e del consumismo va connessa la nostalgia per il perduto legame comunitario tipico delle società preindustriali. Vi sarebbe inoltre una marcata diffidenza per l’economia, per la scienza e per la tecnica moderna e la condanna del progresso. L’autore, dopo aver precisato che la sua analisi si riferirà soltanto agli autori più significativi, scrive che, se è facile chiedersi cosa sia la decrescita, è invece difficile dare un’unica risposta essendovi varie definizioni

diverse di questo concetto. Adattando un celebre detto di Montale, Simonetti scrive che la decrescita è rispetto all'uomo "ciò che non siamo, ciò che non vogliamo": non c'è cioè una vera definizione positiva e sorge il dubbio che si tratti solo di una parola. Lo stesso Latouche ad esempio avrebbe scritto che "decrescita" non è altro che uno slogan politico, una "parola-bomba", una parola d'ordine o una "bandierina". Il filosofo francese dedica intere pagine a indentificare il senso corretto dell'espressione e G. Kallis spiega come non si tratti di un concetto preciso ma di una "visione", di qualcosa che dà uno stimolo al mutamento radicale senza fornire i dettagli della nuova società. Così, per Bonaiuti, "decrescita" è soprattutto un appello. Secondo Simonetti però, se la decrescita fosse semplicemente un appello (senza valenze teoriche), non ci sarebbe stata la necessità di scrivere il suo libro – né alcun altro saggio finalizzato a giudicare la coerenza o incoerenza teorica della dottrina della decrescita. Egli crede pertanto che la decrescita non sia un appello quanto una "teoria incoerente" composta da "una costellazione di idee e atteggiamenti". Per questo mancherebbe una definizione di "decrescita" che sia univoca e riconosciuta da tutti. L'autore cita J.C.J. M. Van Den Bergh per il quale la decrescita andrebbe intesa: 1) come riduzione del PIL; 2) come riduzione dei consumi; 3) come riduzione del tempo dedicato al lavoro; 4) come fuoriuscita "radicale" dall'economia di mercato; 5) come riduzione "fisica" degli input utilizzati nella produzione. Invero, secondo Simonetti, tali classificazioni sono manchevoli ad esempio perché la prima e la seconda indicherebbero la stessa cosa e perché sarebbe assente la posizione di chi intende la decrescita come "a-crescita", cioè come "stato stazionario". D'altronde, le varie definizioni si richiamano vicendevolmente (come i loro autori) e presenterebbero un nocciolo identificabile fondato però, in tutti gli autori, sul fraintendimento di alcuni concetti basilari. Tale nocciolo consisterebbe nella critica della crescita economica e nell'"affermazione (prima che nell'auspicabilità) del suo superamento o rovesciamento in una "società senza crescita". Lo studioso romano spiega a questo punto il progetto del suo libro. Egli intende esaminare gli aspetti principali della decrescita, mostrarne il significato e la genealogia partendo dalla convinzione secondo cui, per criticare le basi di questa nozione, non basti svelarne le contraddizioni essendo essa una "nebulosa di idee e di sentimenti". In altri termini, la decrescita sarebbe un'ideologia e, come ogni ideologia, sarebbe basata su errori teorici, "funzionali all'occultamento dei rapporti reali". Tale ideologia non solo indurrebbe la gente ad agire nel modo opposto a quello voluto, ma degraderebbe il dibattito politico e culturale. Per criticare la decrescita non basterebbe scoprirne i difetti – bisognerebbe invece indicarne la genesi. Siffatta genesi è riconosciuta chiaramente dall'autore in alcune idee del passato. Egli crede cioè che la decrescita non sia altro che una "nuova versione di un'ideologia antica" contro la quale la cultura progressista avrebbe già combattuto.

## Capitolo primo

Simonetti inizia la sua disamina esaminando la "teoria della decrescita felice" di Maurizio Pallante, per il quale la decrescita è la "riduzione della produzione e del consumo di merci che non sono beni" nonché l'"aumento della produzione dell'uso di beni che non sono merci". La definizione si basa sulla distinzione (inventata da Pallante e rifiutata da Simonetti) tra beni e merci. I primi sarebbero "oggetti o servizi che soddisfano un bisogno o un desiderio"; invece le merci sarebbero "oggetti o servizi che si comprano, che si ottengono in cambio di denaro". Per Pallante non tutti i beni si comprano e non tutte le merci soddisfano un bisogno: ci sono beni che non sono merci e viceversa. Ci sarebbero altresì beni che si possono ottenere "sotto forma di merci", "che si possono solo comprare" e altri beni che "non si possono ottenere sotto forma di merci" e che dunque non sono acquistabili. Se ne deduce che i beni, al contrario delle merci, "soddisfano sempre bisogni e desideri"; le merci invece, diversamente dai beni, "si scambiano sempre sul mercato in cambio di denaro". Per Simonetti tuttavia, nell'ambito dell'economia, il termine merce si riferisce a qualunque bene, cioè a "qualunque cosa fornita di utilità" che "sia suscettibile di venire scambiata con altri beni o con denaro". Dunque la merce – in virtù del suo nesso con l'utilità – sarebbe necessariamente un bene – ossia qualcosa che avrebbe "la dote di appagare un bisogno o un desiderio umano". Se infatti, scrive Simonetti, una merce non servisse a qualcosa, non sarebbe domandata né prodotta. In

questo modo l'autore contesta una precisa concezione della merce, quella secondo cui la merce è tale perché viene scambiata con denaro o con cose. Infatti per Simonetti, la merce non è tale perché viene scambiata, ma è tale se c'è la possibilità di scambiarla; ciò che conta cioè è che lo scambio non sia impedito da ragioni fisiche: l'aria, che in sé non può essere scambiata, diventa merce solo se è, ad esempio, messa in una bombola. Una merce inoltre è tale se non c'è alcun impedimento giuridico che ne pregiudichi lo scambio: un bene demaniale non è merce perché non può essere scambiato. Ci sono pertanto beni che non sono merci perché non possono essere scambiati con altro, ma non ci sono merci che non siano parimenti beni (perché ogni merce resta un bene che si desidera, per questo lo si compra). Pallante secondo Simonetti non riesce ad addurre l'esempio di una merce che non sia un bene, di una merce cioè che sia scambiata senza soddisfare alcun bisogno. Invero, Simonetti cita un esempio di Pallante che però giudica bizzarro. Pallante scrive che, se si può sancire per legge che il riscaldamento di un edificio non può superare più di 70 chilowattora per metro quadrato all'anno, gli edifici che ne consumano 200 ne disperdono nell'aria i due terzi a causa di una cattiva coibentazione. In altre parole, 13 metri cubi di gas per metro quadrato all'anno su 20 sarebbero una merce che si paga sempre più cara, ma non un bene poiché non servono a riscaldare l'edificio. L'esempio è fondato sull'idea secondo la quale un bene che venga sprecato sia una merce e non un bene (merce-non-bene). Per Simonetti dire che un bene sprecato non è un bene perché in quanto "sprecato" è inutile, sarebbe insensato poiché, se si compra un pesce e se ne getta una parte, la parte sprecata non cessa di essere merce-bene (secondo Pallante sì). In altri termini, il fatto che una parte di una merce-bene sia sprecata, non implica che quella merce nel suo insieme (e anche la parte sprecata) in sé potesse soddisfare un bisogno (motivo per il quale era e continua ad essere una merce-bene). Il fatto che una parte di un prodotto venga consumata e un'altra parte sprecata non determina che entrambe le parti non siano beni, "cose suscettibili a soddisfare un bisogno". Se a distinguere due metà di mela, scrive Simonetti, fosse il fatto che una verrà mangiata e l'altra no, sarebbe il caso a decidere quale delle due metà sia un bene e quale una mera merce non-bene. Cosa che implicherebbe che nessuna delle due parti sia un bene o una merce in sé quando viene prodotta, ma che possa diventarlo dopo, grazie alla conclusione di una "vicenda terrena". In verità, lo stesso Pallante non sarebbe convinto di queste spiegazioni visto che addurrebbe un'altra interpretazione della merce scrivendo che esistono beni che non possono essere merci perché sono donati o autoconsumati (cioè che non sono scambiati con altro). Tali beni sarebbero ad esempio l'amore della madre per un figlio o le verdure del nostro orto. Pallante asserisce anche che tali beni-non-merci sarebbero migliori delle corrispettive merci. Simonetti ribatte però che i beni citati da Pallante possono essere scambiati perché, scrive l'autore, posso benissimo comprare gli ortaggi dal fruttivendolo e posso portare il bambino all'asilo (tali beni dunque non sono in sé non-merci). Pallante ritiene anche che i cibi preparati in casa siano migliori di quelli preparati in ristorante o che un bambino avrebbe più giovamento ad imparare dai genitori piuttosto che da una babysitter o da un insegnante. I prodotti "fatti in casa" determinerebbero anche altri vantaggi quali l'assenza di sostanze chimiche, l'assenza dell'impoverimento dell'humus e dell'inquinamento dell'acqua. Ma anche in questo caso non ci sarebbe alcuna prova oggettiva e non si spiegherebbe perché un "autoprodotto" debba essere più buono ed inquinare di meno. Simonetti osserva che i beni autoprodotti non cadono giù dal cielo senza che qualcuno appunto li renda prodotti "magari usando fertilizzanti, impoverendo il terreno, inquinando e consumando acqua" e "ritrovandosi alla fine con un bene che potrà essere di qualità migliore o peggiore, ma sempre indipendentemente dalla sua destinazione finale": la qualità del prodotto non dipende dal fatto che questo sia consumato dal contadino o che sia venduto. Che mangi la mia insalata o che la venda la sua qualità non cambia perché la scelta tra autoprodurre o comprare-vendere non implica "alcuna differenza in termini di tecnica usata, consumo di risorse, inquinamento" e solo simili differenze ineriscono alla qualità. Ciò significa anche che l'autoproduzione, non determinando per necessità alcun mutamento nelle tecniche di produzione e dunque in definitiva anche nei costi, non implica, contrariamente alla tesi di Pallante, una diminuzione del PIL. D'altronde, ci sarebbero paesi dal PIL assai elevato che inquinano meno di altri a PIL inferiore. Ciò significa che, checché ne dicano i decrescenti, la

diminuzione del PIL non garantisce meno inquinamento e meno saccheggio delle risorse. Simonetti crede che Pallante si contraddica anche quando asserisce che nella società della decrescita le merci continueranno ad esistere convivendo con i beni e che saranno prodotte dagli stessi soggetti. Tale idea prevede che in questa futura società si scambieranno meno merci e si autoprodurranno più beni. Talvolta però, se necessario o in caso di eccedenza, i beni potranno essere scambiati tramite “il dono e la reciprocità” o vendendoli sul mercato per poi poter comprare ciò che non si può produrre da sé. Perciò per Pallante, osserva Simonetti, un prodotto è un bene se è autoprodotta o donata e diventa merce se viene scambiato con denaro o con altri prodotti; inoltre soltanto il fatto di essere scambiato lo rende di qualità peggiore. Simonetti trova assurdo che un bene diventi merce (e cioè nell’ottica di Pallante qualcosa di qualitativamente inferiore, inquinante, pericoloso) solo perché viene scambiato. È come se, scrive l’autore, un contadino che mangiasse solo una parte dei pomodori prodotti e vendesse gli altri pomodori per potersi comprare i prodotti che non può produrre, avesse prodotto pomodori buoni e pomodori cattivi: l’unica differenza tra gli uni e gli altri sarebbe data dal fatto che i primi li consuma, mentre gli altri li vende. Secondo questa prospettiva, qualora un musicista tenesse un concerto di fronte a 175 paganti e a 5 amici non paganti, lo stesso concerto sarebbe qualitativamente superiore per i 5 non paganti. Così il pezzo suonato sarebbe ad un tempo un bene e una merce e sarebbe “insieme qualitativamente molto migliore e molto peggiore di se stesso”. Di conseguenza, per Pallante, uno stesso bene è migliore se non è venduto e peggiore se è venduto – come se esistesse una differenza ontologica tra beni e merci. Per Pallante infatti non ha senso che un contadino che produce un bene per vivere ne produca più di quanto sia necessario. Ciò significa che in sé il bene non ha il carattere ontologico della crescita. Se nel bene non c’è lo statuto ontologico della crescita, non c’è la necessità delle protesi chimiche che lo sostengano – protesi quali ad esempio gli antiparassitari, i diserbanti, i fitofarmaci e i concimi di sintesi. Nei beni non c’è inquinamento. Mentre nel patrimonio genetico delle merci sarebbe insito il gene della crescita. In altre parole, come abbiamo detto, secondo questa visione la merce ha in sé il gene della crescita che determina una sempre maggiore produzione di quella stessa merce; invece il bene non ha tale gene perché produrre un bene in quantità maggiore rispetto al proprio bisogno sarebbe inutile. Pallante però non spiega il perché. Infatti sia che si produca per se stessi che si produca per vendere, il fine della produzione è sempre quello del soddisfacimento del proprio fabbisogno. Ma “fabbisogno”, precisa Simonetti, non significa produrre soltanto frutta che materialmente debba essere io a mangiare. D’altra parte, secondo lo studioso, anche per mangiare la frutta tutto l’anno devo produrne di più perché la frutta non cresce tutto l’anno e ciò implica che la si debba conservare (cioè appunto che se ne produca di più). Inoltre, servirà sempre qualcosa che non sia frutta per vivere e anche semplicemente per coltivare la frutta (zappe, sistemi di irrigazione etc.): per procurare tutto il necessario per vivere si deve per forza produrre più frutta che si possa vendere o scambiare. Se ad esempio devo cercare qualcuno che insegni la matematica a mio figlio, osserva l’autore, ho bisogno dei soldi che posso ricavare solo producendo e vendendo più frutta di quella destinata all’autoconsumo. In altri termini, per Simonetti il bisogno di produrre di più non è causato dal fatto che, invece di mangiare la mia frutta, voglio portarla al mercato. Al contrario, sento il bisogno di produrre di più per aumentare il mio reddito che mi servirà per soddisfare necessità essenziali come pagare gli studi ai miei figli o comprare medicine. In ogni caso, sarò costretto a produrre più frutta, sia che ne consumi una parte, sia che non ne consumi e la venda. Al massimo, secondo Simonetti, la differenza è che “in un sistema in cui prevale l’autoconsumo e gli scambi sono ridotti al minimo, sarà più difficile e costoso produrre molte cose utili alla vita (cioè molti beni) a cui nessuno rinuncerebbe a cuor leggero”. Ma questo, chiosa lo scrittore, Pallante non lo dice. In sintesi: se voglio più cose, cioè se voglio un reddito maggiore (e lo devo volere se voglio soddisfare i bisogni della vita), devo produrre di più – sia che consumi i miei prodotti sia che non li consumi. A questo punto, per chiarire il discorso, Simonetti spiega cosa sia il PIL. Riportiamo la sua definizione: “Il PIL (prodotto interno lordo o reddito nazionale)” è “la somma del valore monetario di tutti i beni e i servizi prodotti in un dato periodo (di solito un anno) in una data economia”. Il PIL, prosegue l’autore, si chiama PIL o reddito nazionale perché “reddito e prodotto

sono la stessa cosa”. In altre parole, “quello che io produco è il mio reddito” e, a livello nazionale, collima con “la somma dei consumi e degli investimenti” poiché “quel che io produco è il consumo o l’investimento di qualcun altro”. Secondo i sostenitori della decrescita se io produco l’insalata riduco il PIL perché tolgo reddito a chi, qualora non l’avessi prodotta, me l’avrebbe venduta. Ciò starebbe alla base della distinzione tra beni e merci operata da Pallante: “se produciamo più beni e meno merci riduciamo il PIL, perché spendiamo meno denaro, e ciò che non costa denaro non rientra nel PIL”. Per Simonetti ciò è falso. Infatti la lattuga che produco, essendo un bene, aumenta il mio reddito, cioè il PIL, che è la “somma di tutti i beni e servizi prodotti”. Se infatti è vero che attualmente il PIL è calcolato sulla base delle transazioni monetarie e che l’autoconsumo non venga registrato, è anche vero che, se molti o tutti iniziassero ad autoprodurre, per stimare il PIL si dovrebbe per forza fornire una stima dei beni autoprodotti. In altre parole: l’autoconsumo non determina un abbassamento reale del PIL. D’altra parte, scrive Simonetti, se produco la lattuga e non la compro, sto risparmiando e, a suo avviso, la somma dei risparmi (esclusi casi particolari come chi conserva i soldi a casa) entrerà nel sistema bancario e sarà consumata o investita da altri trasformandosi così anch’essa in reddito, ossia in PIL. Per l’autore non è vero neppure che, se non compro l’insalata dal venditore, il suo reddito debba diminuire: egli la venderà a qualcun altro o investirà in qualche altro prodotto. L’errore consisterebbe nel considerare il reddito (cioè il PIL) come “fatto di soldi” laddove, ad avviso di Simonetti, è fatto di cose (beni e servizi) che si misurano coi soldi – allo stesso modo l’Everest si misura in metri, ma non è fatto di metri. L’uomo non mangia i soldi ma l’insalata e il suo reddito consiste nelle cose che può produrre per avere in cambio l’insalata (o un altro bene). Se produco insalata non è quindi detto che il mio reddito diminuisca (come invece potrebbe diminuire il mio tempo libero). Attraverso la critica a Pallante Simonetti constata come la decrescita ignori concetti economici fondamentali quali quelli di reddito e di produzione.

## Capitolo secondo

Dopo aver esaminato l’opera di Pallante, Simonetti analizza la riflessione dell’ambientalista indiana Vandana Shiva. L’autrice denuncia l’esistenza di un’ideologia dello sviluppo che mira a “portare tutti i prodotti della natura dentro l’economia di mercato come materie prime per la produzione di merci”. Tale spostamento di risorse originariamente autorinnovantesi e utili al sostentamento dell’uomo, genererebbe “una condizione di scarsità per la stabilità ecologica” e creerebbe “nuove forme di povertà per la gente”. La natura e l’uomo in un’economia di sussistenza utilizzerebbero le risorse naturali in modo diverso rispetto all’economia di mercato. Shiva però non spiegherebbe tale diversità. Per Simonetti che si tagli legna per bruciarla nel camino o che la si tagli per venderla a gente che poi la brucerà, non determina alcuna differenza: la legna in entrambi i casi è tagliata e bruciata – anche se nel primo caso non la chiamiamo merce e nel secondo sì. In altri termini, si tratterebbe ancora della distinzione di Pallante tra beni e merci: tutto va bene se le risorse sono usate dalla natura o dall’uomo per l’autoconsumo, tutto va male se vengono usate dall’economia di mercato – pur essendo l’uso lo stesso. Simonetti individua i presupposti che, a suo avviso, fondano l’indagine di Shiva. Secondo la scienziata un tempo l’uomo aveva con la natura un rapporto di reciprocità e le risorse naturali erano considerate alla stregua di doni. Successivamente la natura venne vista come un sostrato contenente varie materie prime inerti che si sarebbero sviluppate solo grazie all’intervento dell’uomo. Per la prima visione la natura si autosviluppa e ha valore di per sé; per la seconda visione acquista un valore solo dopo l’intervento dell’uomo che è in grado di sviluppare le risorse naturali (cioè le varie materie prime inerti). Con l’avvento della seconda concezione si sarebbe determinato il dualismo natura/uomo e sarebbero venuti meno la reciprocità, la responsabilità e l’autocontrollo. Secondo Shiva, all’inizio, in un processo che collima con la mercificazione progressiva, si è trasformata la natura in un insieme di risorse e, oggi, con l’ingegneria genetica, saremmo giunti alle “risorse genetiche” (semi modificati). Tuttavia per Simonetti, se è vero che la natura produce il necessario per il sostentamento dell’uomo (a patto che gli uomini siano pochi), non è vero che l’uomo possa giovarne gratuitamente, cioè senza agire,

come se si trattasse di doni. Non è vero cioè che prima la natura donava, mentre ora l'uomo le strappa violentemente i suoi prodotti. Si pensi ad esempio ai minerali, scrive Simonetti: si trovano nella terra, ma, per poter essere utilizzati, richiedono un'attività costosa e difficile. L'argento non è mai stato un dono gratuito e, se i minerali se ne stessero nelle viscere della terra e non fossero lavorati per farne utensili utili all'uomo, non servirebbero a nulla. Per estrarli e per lavorarli è necessaria l'attività umana. Lo stesso discorso varrebbe per l'acqua, la quale, pur essendo abbondante in natura, laddove si voglia utilizzare, necessita spesso di grande lavoro (trasporto tramite canali e purificazione per renderla potabile). Dunque né i minerali né l'acqua sono beni gratuiti e abbondanti, sono invece "beni costosi e dunque "scarsi" e, aggiunge Simonetti, lo sono sempre stati. Secondo l'autore, se Shiva avesse affermato la gratuità dell'acqua di fronte al *Curator aquarum* Frontino, questi le avrebbe risposto che per la manutenzione e il monitoraggio degli acquedotti romani presenti nel I sec. d. C. erano impiegati 700 uomini che costavano 250000 sesterzi annui. Dopo avere addotto altri esempi, avrebbe lodato l'imponenza e l'ingegnosità delle strutture utili alla provvista dell'acqua. Secondo Shiva le risorse naturali sarebbero diventate scarse solo dopo la rivoluzione industriale, a sua volta, connessa alla Rivoluzione scientifica e a quel tipo di concezione del mondo cui fecero capo autori come Cartesio e gli scienziati del '600. Questi sarebbero stati i primi a superare la precedente visione olistica della natura oggettivizzandola in una materia inerte distinta dal soggetto e funzionale al dominio del soggetto stesso (nonché alla connessa mercificazione). Il mondo, letto matematicamente, sarebbe stato approntato per la manipolazione umana. La conoscenza della natura – fondata sul meccanicismo, sul materialismo e sul riduzionismo – sarebbe stata lo strumento "utile al suo dominio" e allo sfruttamento. Eppure, scrive Simonetti, anche se si ammette che l'uomo non considera più "sacra" la natura (secondo Shiva il riduzionismo è connesso alla desacralizzazione del mondo naturale), ciò non implica che un tempo i suoi doni fossero gratuiti. Non c'è alcun motivo per asserire che un minatore del Lauro, per giunta schiavo, fosse migliore (avesse un rapporto diverso con la natura) rispetto a un minatore inglese dell'800. Per entrambi la natura era "un deposito di materie prime usate come input produttivi". Allo stesso modo, non si capirebbe perché l'uso industriale dell'acqua nel Medioevo sarebbe stato diverso (cioè migliore) rispetto all'uso odierno o perché l'attuale disboscamento sarebbe migliore di quello medievale. Lo stesso discorso varrebbe per i danni ambientali e per l'estinzione delle specie. La teoria di Shiva sarebbe priva di una base razionale e sarebbe fondata sul pregiudizio secondo cui in passato sarebbe esistita una società perfettamente armonica con la natura. Una società dove il prelievo di risorse non avrebbe mai superato la soglia critica, dove non si sarebbe potuto verificare il depauperamento e dove la natura avrebbe elargito le sue risorse come doni gratuiti. Tutto ciò per Simonetti sarebbe esistito solo nelle favole. Secondo l'autrice, a causa del programma baconiano e della Rivoluzione scientifica, furono tolte tutte le restrizioni allo sfruttamento della natura e le immagini di dominio "funzionarono come sanzioni culturali per il denudamento della natura e la sua conversione in una "risorsa"". Shiva vuole quindi che l'idea di Madre Natura possa costituire una "restrizione culturale sul nuovo sfruttamento della natura". Tuttavia, come si è detto, lo sfruttamento per Simonetti ci sarebbe sempre stato; di conseguenza o tale "restrizione culturale" non ha funzionato neanche in passato oppure è necessario ammettere che anche oggi gli uomini vedono la natura come la propria madre rapportandosi a essa come in passato – e non peggio che in passato. Simonetti, contestando un'idea invero sostenuta da molti autori, crede che anche nell'antichità – e non soltanto oggi – i limiti non fossero rispettati. Anzi, non solo Shiva non identifica tali limiti, ma non considera che la scienza moderna e il pensiero stesso moderno nascono appunto dal riconoscimento dei limiti della scienza e della conoscenza (ci si riferisce evidentemente alla tradizione empirista sfociata poi nella soluzione kantiana). Dunque, al contrario di quel che si crede, oggi i limiti sarebbero molto più rispettati rispetto a ieri. Simonetti, alla stregua di Bruckner, contesta inoltre l'idea che Shiva ha della natura. Per lo scrittore tale concezione deriverebbe da un'antropomorfizzazione della natura (Madre natura) e pretenderebbe di vedere la natura come qualcosa di definito che bisognerebbe imitare. Imitare i processi naturali per Shiva significherebbe infatti "essere più progrediti". Per questo, scrive l'autrice, "le economie

incentrate sulla creatività umana riproducono (...) la diversità, l'autonomia organizzativa e la complessità dei processi naturali". Tale idea, secondo la quale bisogna agire seguendo i processi naturali e bisogna dunque preferire i prodotti biologici a quelli chimici, sarebbe però insostenibile perché basata sull'ambiguo concetto di natura. Simonetti cita in questo senso Stuart Mill che registrò due interpretazioni contrastanti di "natura". Una prima definizione prevede che essa designi "l'intero sistema delle cose, con l'aggregato di tutte le loro proprietà". Secondo l'altra definizione essa designerebbe "le cose come sarebbero, prescindendo dall'intervento umano". Invero, precisa Simonetti, se ci si basa sulla prima definizione non ha senso dire che ci sia il bisogno di seguire la natura, semplicemente perché l'uomo non può non seguirla essendo ogni sua azione il frutto di leggi fisiche, cioè naturali. Se si rispetta il secondo paradigma, l'invito a seguire la natura sarebbe irrazionale e immorale. Irrazionale perché l'attività umana consiste già "nell'alterare a proprio profitto il corso spontaneo delle cose" e le azioni utili, come scrive Mill, consistono nel migliorare tale corso. Immorale perché la natura annovera tutta una serie di azioni che, se imitate dagli uomini, sarebbero assolutamente immorali. Simonetti cita per intero uno stralcio del libro di Mill *Saggio sulla religione* nel quale l'autore inglese rileva come le azioni per le quali l'uomo viene imprigionato o giustiziato sono le stesse che la natura compie con indifferenza, costanza e su scala molto più ampia. Il filosofo infatti nota come la natura sferzi l'uomo con le più terribili malattie e come lo bruci vivo, lo lapidi, lo faccia morire di fame e di freddo, lo avveleni. Tali torture vengono inoltre perpetuate senza alcuna considerazione della giustizia, cioè toccano tutti indifferentemente. La natura fa nascere gli individui tramite la sofferenza della donna e toglie ad essi i mezzi per la vita con uragani e carestie di ogni genere che superano l'anarchia e il terrore in "ingiustizia, rovina e morte". Così, l'operare spontaneo della natura non porta bene all'uomo, anzi il bene degli uomini è dato dai loro stessi sforzi. Imitare la natura dunque non apporta all'uomo alcun utile. Egli può solo studiarla per utilizzare i suoi processi nel miglioramento del mondo e di sé. Benché il richiamo alla natura non porti nulla di utile, i decrescenti credono che la natura produca tutto da sé senza bisogno dell'intervento dell'uomo e pensano che una svolta epocale sia arrivata quando l'economia umana si è staccata dai cicli naturali. Essi credono così che ci siano scelte di vita conformi a natura. Simonetti osserva come ciò assomigli alle idee che la Chiesa ha sui gay e sulla fecondazione artificiale (nel senso che anche questa istituzione invoca la naturalità ad esempio quando condanna l'omosessualità). Eppure, se è la Chiesa a usare tale argomento i decrescenti si indignano – per poi adoperarli loro stessi. Simonetti chiosa manifestando nell'ironia una convinzione tipica anche di Bruckner: "gelosia fra preti di diverse parrocchie".

### Capitolo terzo

Citando uno sketch di Corrado Guzzanti e un passo di Thoreau, Simonetti osserva come molti accusino la tecnica di soddisfare bisogni superflui o di soddisfare desideri anziché bisogni, di sorpassare il limite e di calpestare la sobrietà. Considerate queste accuse, l'autore ritiene che sia necessario indicare con precisione il discrimine tra superfluo e necessario – anche perché i decrescenti stessi non saprebbero indicare una differenza oggettiva e, per questo, si accontentano di tirare in ballo il buon senso, il quale, ad esempio, ci dice che avere 3 camice potrebbe essere necessario, mentre averne 30 sarebbe superfluo oppure che il pane sarebbe necessario, il caviale no. Simonetti, dopo aver citato J. Heath e A. Potter per i quali il consumismo "sembra essere una critica di ciò che comprano gli altri", osserva come la posizione dei decrescenti che va per la maggiore sarebbe quella semplificatoria: ci sono bisogni veri e bisogni falsi, oggetti utili e inutili; la distinzione tra questi sarebbe però intuitiva e non verrebbe avvertita come problematica. Chi contesta tale posizione è visto come un "piantagrane". Invero spesso i decrescenti stessi propongono delle classificazioni. Filippo Schillaci distingue i "bisogni falsi" in due categorie. Nella prima ci sono i bisogni "indotti dal tipo di vita che conduciamo allo scopo di procurarci i mezzi economici destinati a soddisfare quegli stessi bisogni (ad esempio l'automobile)". Questi bisogni sarebbero tali solo in una società della crescita, mentre non lo sarebbero in quella della decrescita dove ad esempio il bisogno di spostarsi verrà meno e dunque la gente non si sposterà. L'altra categoria

racchiude i “bisogni inessenziali in assoluto”, ossia quelli inessenziali in quanto tali e che ci apparirebbero essenziali solo a causa della propaganda dei media. Secondo Andrea Bizzocchi invece un bisogno è superfluo se prima non era necessario (dunque, dato che prima si faceva a meno degli antibiotici, gli antibiotici sarebbero bisogni inessenziali). Shiva, elaborando in maniera più complessa la distinzione, ammette che anche in passato veniva usata la natura “per soddisfare i bisogni vitali fondamentali di cibo, vestiti e riparo”. Tuttavia le società tradizionali soddisfacevano questi bisogni utilizzando “catene tecnologiche più corte”, inquinando di meno, sfruttando di meno le risorse naturali ed evitando di “escludere grandi gruppi di persone che mancano di potere d’acquisto e di accesso ai mezzi di sussistenza”. Inoltre la ricchezza e la superproduzione moderne determinerebbero nuovi bisogni del tutto artificiali, cosa che causerebbe maggior sfruttamento di risorse naturali. Shiva, prosegue Simonetti, propone una gerarchia di bisogni unica, eterna e immutabile: a quelli vitali fondamentali (cibo, vestiario, riparo) seguirebbero gli altri creati dalla pubblicità e della competizione sociale, ossia i bisogni superflui. In verità, secondo Simonetti, in nessuna società ci si è limitati ai “bisogni vitali fondamentali”: si sono sempre perseguiti altri bisogni come la salute, i piaceri intellettuali, l’istruzione, l’arte. Se si nega quindi l’esistenza della gerarchia proposta da Shiva, si capisce come le catene tecnologiche si siano allungate ad esempio per i seguenti motivi: per l’aumento della popolazione, per la distanza tra consumatore e produttore colmata dalla tecnologia, per “il maggior numero di bisogni che oggi è possibile soddisfare” e per la maggiore soddisfazione che è possibile ottenere per gli stessi bisogni. Così, secondo Simonetti, la società moderna è preferibile a quella tradizionale perché rende possibile a più persone di soddisfare i propri bisogni in maggior misura e di soddisfare certi bisogni che prima neanche i ricchi potevano soddisfare. Per il saggista italiano le società moderne sarebbero più efficienti anche rispetto allo sfruttamento delle risorse e delle emissioni inquinanti. Inoltre, se non si può stabilire quali bisogni sarebbero nuovi e interamente artificiali, spetta all’individuo giudicare i propri bisogni. Se dunque qualcuno decide di comprare una nuova tv o una qualsiasi altra cosa, non ci può essere alcun motivo per biasimarlo in quanto dedito al sovraconsumo. Secondo Simonetti d’altronde la distinzione tra superfluo e necessario si basa da sempre su costrutti sociali. Escluso un certo numero di calorie giornaliere, un qualche riparo, la possibilità di procurarsi il cibo, tutto il resto può essere inteso come superfluo (se non, come osserverà Mandeville, come lusso). Tuttavia è vero anche che molte altre cose possono essere ritenute essenziali a seconda del contesto sociale, culturale. In altri termini, i bisogni vitali fondamentali non sono assoluti, ma mutano in relazione al contesto. D’altra parte, fino alla Rivoluzione Francese, si è creduto che ciò che serve all’uomo dipende dalla sua condizione sociale, dal suo rango: il necessario per il re non è il necessario per il contadino. Per secoli i nobili si distinguevano dal volgo appunto attraverso il loro vestiti, il cibo che mangiavano, i bisogni che soddisfacevano e c’erano leggi che regolavano i limiti dei ranghi subordinati. Tra le posizioni che hanno influenzato la decrescita è importante, scrive l’autore, quella di Illich per il quale il bisogno, inteso in senso oggettivo e universalmente valido, sarebbe sorto con la Rivoluzione industriale nel secondo dopoguerra. In questo periodo il bisogno sarebbe diventato “l’incapacità di soddisfare esigenze date mediante l’accesso a beni e servizi a partire da una certa soglia monetaria”. Prima invece sarebbero esistite molte necessità prodotte autonomamente dalle varie società, ma non bisogni. Secondo il filosofo prima il bisogno era inteso come una necessità da sopportare, nel senso che la vita si stagliava all’interno di limiti assoluti sanciti appunto necessariamente come da un ordine naturale (per andare al mercato ci volevano 3 giorni e tale circostanza doveva essere per forza accettata, il grano che si produceva era solo quello, il figlio poteva sapere dal padre il suo futuro perché c’era la necessità). In altre parole: “ogni cultura era la *Gestalt* sociale assunta dall’accettazione dei bisogni di un posto, in un generazione particolare” ed era “l’espressione storica di una celebrazione della vita all’interno di un’arte della sopportazione che rendeva possibile celebrare la necessità”. Con la società moderna invece la soddisfazione dei bisogni cessa di essere speranza e diventa una promessa alla quale corrispondono diritti, pretese e doveri nonché poteri che una classe di tecnici fa in modo che possano essere soddisfatti. Ma, poiché per la maggioranza i bisogni continuano a non essere soddisfatti, la maggioranza delle persone si

sarebbe trasformata da *homo sapiens* in *homo miserabilis*. Secondo Illich, commenta Simonetti, i bisogni esistevano anche in passato, ma erano accettati come una necessità inevitabile. In altre parole, l'incapacità di soddisfare la fame, morire a causa di malattie, la mortalità infantile erano fatti normali, manifestazione della condizione umana che andava sopportata tramite l'apposita arte della sopportazione. Pertanto la povertà era vista come un "concetto generale per una specifica interpretazione culturale della necessità di vivere entro limiti ristrettissimi definiti diversamente per ogni luogo e tempo". Essa era "il nome per uno stile unico e ecologicamente sostenibile di affrontare una necessità" determinata storicamente e non costruita tramite la tecnica. Era il "bisogno" di far fronte all'inevitabile e non una mancanza. In altre parole, almeno nell'Europa cristiana, la povertà era considerata come "l'inevitabile destino dei senza potere". Dunque, osserva Simonetti, la povertà e la malattia esistevano anche prima, ma erano accettate come espressione della necessità, oggi invece sarebbe in atto una rivolta contro la necessità e contro la condizione umana. La rivolta sarebbe stata causata dall'illuminismo e dal suo prometeismo, quindi dall'idea secondo cui la condizione umana non è immutabile ma migliorabile grazie all'opera dell'uomo. Per Simonetti dunque, a parere di Illich, il problema non è che i bambini muoiano presto e che le malattie non siano state debellate, ma che l'uomo possa essere migliorato e che le disgrazie non siano accettate fatalisticamente. Il problema non è che il progresso sia avanzato abbastanza, ma la stessa idea di progresso. Si dovrebbe infatti accettare con entusiasmo il proprio destino e non cercare con presunzione di mutarlo. Per Illich i poveri di un tempo non avevano bisogni economici nel senso che erano schiavi consapevoli della necessità. Così, scrive Simonetti, "per dimostrare che la scarsità, la penuria, il bisogno" appartengono solo alla società industriale, si definisce il bisogno come tipico soltanto della modernità asserendo che prima non c'erano "bisogni" ma soltanto necessità. Invero, nota Simonetti, morire di fame è terribile oggi come lo era ieri e la differenza sta solo nel fatto un tempo (secondo Illich) ciò veniva accettato, mentre oggi ci si ribella a questa fatalità. Illich non spiega perché rassegnarsi sia preferibile a ribellarsi e dà per scontato che l'accettazione di una cosa sgradevole debba essere preferita al tentativo di evitarla. Il filosofo sarebbe convinto che l'uomo non può cambiare e che cercare di migliorarlo equivalga all'hybris. E se un tempo l'hybris era praticata da pochi individui eroici, oggi sarebbe perseguita da tutta la società industriale divenuta "prometeica". Se infatti in antichità era l'élite a sfidare i limiti e a pagarne le conseguenze, se nel mito era solo Prometeo a farlo, oggi sarebbe la società tutta. La tracotanza della società deriverebbe dal progresso al quale corrisponderà – per Illich – la necessaria Nemesi. Anzi, egli annota che la Nemesi oggi si è diffusa dappertutto "col diritto di voto, con la secolarizzazione, con l'accelerazione meccanica, con l'assistenza medica", come se ognuno fosse "incorso nella gelosia degli dei". Simonetti segnala come Illich faccia diventare il titano prometeo che regala il fuoco agli uomini un "mascalzone animato da cupidigia" che viene giustamente punito. Lo scrittore italiano allora si chiede come si possa pensare che rubare il fuoco agli dei per darlo agli uomini sia sbagliato e sia invece giusto che gli dei lo tengano per sé senza renderne partecipi gli uomini. Per Illich ogni tentativo di migliorare la condizione umana portato avanti da una data classe non farebbe altro che generare la nemesi e rendere gli uomini simili a Tantalo. Simonetti accusa Illich di classismo nel senso che la sua dottrina conduce a condannare qualsiasi mutamento della condizione umana (dunque qualsiasi cambiamento della società fomentando lo status quo e l'ingiustizia attuale, cioè il dominio di pochi eletti sulla massa). I concetti di nemesi e di Hybris implicano quello di limite, ma, secondo Simonetti, nessuno tra i decrescenti sarebbe riuscito a indicare dove tale limite stia (cioè nessuno sarebbe riuscito a farci capire cosa significhi oggi "stare entro i limiti"). Autori come lo psicoanalista Luigi Zoja e il filosofo Diego Fusaro non avrebbero notato come i concetti di limite e di misura avessero un senso specifico all'interno delle società antiche e come oggi non possano, per questo motivo, avere lo stesso valore. D'altra parte, Latouche mostrerebbe almeno di aver capito che i limiti e le norme sono arbitrari – eppure anche lui sarebbe convinto che dei limiti debbano esserci. Latouche crede difatti che l'arbitrarietà dei limiti non debba condurre alla difesa della illimitatezza e che dunque i limiti debbano comunque essere trovati. Questo fatto avrebbe avvantaggiato i controrivoluzionari che sancivano i limiti sulla base dei

pregiudizi e dell'autorità. Tuttavia, benché la tradizione e le leggi connesse possano essere criticabili e vadano riformate, dei limiti vanno comunque trovati. Ritrovare il senso del limite sarebbe così un "imperativo per la sopravvivenza dell'umanità". Ma come trovare i nuovi limiti? A. Gorz crede che trovarli sia un compito della politica, ma anche in questo caso resta il problema relativo alle modalità: su quali basi la collettività può fissare tali limiti? Nessuno avrebbe saputo rispondere. Per Illich prima ogni cultura era la somma di regole tramite le quali veniva dato un senso alle malattie, alla morte e al dolore. Mediante miti, tabù, rituali leggi etiche l'uomo si rapportava alla fragilità della vita. Oggi la società medica, invece che accettare la sofferenza, crede che si debba combatterla e che si debba lottare contro la morte. La sofferenza, scrive Illich, "diventa una delle voci di un elenco di rivendicazioni" e il risultato sarebbe "un nuovo genere di orrore". L'uomo di oggi si chiede solo come si possa tecnicamente curare la malattia e far sparire la sofferenza. E il fatto che la sofferenza persista, non è una colpa attribuita a Dio, ai peccati o al diavolo, ma al sistema sanitario: "la sofferenza esprime la domanda, da parte del consumatore, di maggiori prestazioni sanitarie". Cioè, scrive Illich, "divenendo non necessaria, è divenuta intollerabile". Per Illich dunque ci sono dei mali ineliminabili che non possiamo non accettare e che dobbiamo smettere di combattere spendendo infinite risorse nella speranza illusoria di risolverli. La salute per il filosofo consiste nella "capacità di affrontare in modo autonomo il dolore, la malattia e la morte". Così, quando ci si affida ai professionisti, la salute (così intesa) viene meno. La salute non consta nel curare le malattie ed evitare il dolore, ma nell'affrontare in modo autonomo questi mali riducendo al minimo l'intervento professionale con la convinzione che la salute è inalienabile. Tuttavia Simonetti crede che ciò spesso implichi soccombere alla malattia e al dolore. D'altronde l'autore si chiede come sia possibile asserire che oggi non si sia liberi (come un tempo) di scegliere tra "curarsi" da sé e il rivolgersi ai professionisti. Infatti prima non c'erano i professionisti e la scelta non si poneva neppure. Secondo Illich la salute è "il grado di libertà vissuta", dunque la cura della salute è "una questione di adeguata salvaguardia della libertà". Se si parte, come fa Illich, da "salute=libertà" la conclusione non può che essere questa. Tuttavia per Simonetti si tratterebbe di un "trucco da imbonitore" poiché a suo avviso libertà e salute non sono uguali. Infatti un uomo può decidere di non rivolgersi al medico e di morire di influenza e un altro di rivolgersi al medico e di guarire. Il primo sarà anche più libero (non per Simonetti), ma di certo il secondo è l'unico ad essere sano. Per Illich il progresso avrebbe dato all'uomo una nuova e diversa povertà rendendolo incapace di affrontare il dolore da sé e attribuendo la difesa dalle avversità e l'erogazione di ogni servizio a una élite burocratico-tecnologica che trasforma gli uomini in una massa di "inermi fantocci". Tale povertà per il filosofo è proporzionale alla dipendenza dal mercato e coincide con quello "stato di opulenza frustante" proprio delle persone soggette alla produttività industriale. Siffatta povertà impedirebbe alle persone di vivere autonomamente e in modo creativo riducendole a sopravvivere "grazie al fatto di essere inserite in relazioni di mercato". In questo modo verrebbe meno la possibilità di "conoscere una soddisfazione personale e sociale al di fuori del mercato". Come crede Bruckner, anche Simonetti individua in questa mentalità la manifestazione di una forma di manicheismo: il bene (autonomia e creatività) sta nel passato e il male ("schiacciante soggezione alla produttività moderna") nel presente. Secondo Illich un individuo è povero se ad esempio il fatto che abiti al trentacinquesimo piano di un palazzo pregiudica il valore d'uso delle sue gambe (essendo egli costretto ad usare l'ascensore). Simonetti risponde che la libertà moderna di scegliere l'ascensore anziché le proprie gambe (libertà prima sconosciuta) è intesa come schiavitù. Ma, spiega lo scrittore, se ora si può scegliere, prima si potevano usare solo le gambe. Inoltre Simonetti si chiede come possa essere possibile che andare in ascensore o in macchina pregiudichi l'uso delle gambe. D'altronde, non si capirebbe neanche perché chi oggi ha la libertà di scelta sia meno libero di chi prima non ce l'aveva e che era costretto ad andare a piedi. Per Illich oggi ogni libertà sarebbe stata sostituita dalla "fornitura burocratica di alloggi standardizzati" e non sarebbe più possibile costruirsi da sé la propria abitazione. In altri termini: "l'organizzazione dell'impiego, della manodopera qualificata, delle risorse edilizie, i regolamenti, i requisiti necessari per accedere al credito dalle banche" portano a considerare l'abitazione come "una merce anziché

un'attività". Per Simonetti sarebbe bizzarro che Illich consideri le regole edilizie non come "strumenti per il miglioramento degli standard abitativi" (quali sono per Simonetti), ma come maniera per impedire all'uomo di costruirsi la casa da sé. Per lo scrittore italiano infatti prima ben pochi potevano costruirsi la casa e le case che venivano costruite erano peggiori delle odierne case popolari. Inoltre anche oggi chi avesse tempo, mezzi e possibilità potrebbe costruirsi la casa e la vera obiezione sarebbe quella di dire che oggi (come però anche ieri) pochi hanno i mezzi per costruirla. La soluzione tuttavia non sarebbe quella di abolire le regole edilizie, il sistema del credito e quello dell'impiego, ma di migliorare tali ambiti giungendo a "una più equa distribuzione della ricchezza". In altri termini, si tratterebbe di dare luogo a quelle politiche sociali che Illich, alla stregua di altri decrescenti, vedrebbe come "fumo negli occhi". Per Illich nel sistema capitalista non è possibile svolgere lavori che non siano incardinati in un impiego. In altre parole, lavoro non significherebbe più sforzo o fatica, ma sarebbe "quell'arcano fattore che congiungendosi col capitale investito in un impianto, lo rende produttivo". Cioè: un lavoro è tale solo se è produttivo e, se non lo è, è destinato a sparire. Il lavoro non sarebbe più "un valore percepito come tale dal lavoratore" ma sarebbe "un impiego, cioè un rapporto sociale". Per Simonetti in primo luogo ogni attività – e dunque anche il lavoro – non può non essere un rapporto sociale e, in secondo luogo, Illich identificherebbe in maniera errata il lavoro autonomo e la "creazione di un valore percepito come tale da un lavoratore". Per il filosofo non esisterebbero vie di mezzo: o si lavora per sé oppure si è schiavi di qualcun altro. Così, lavori come quello domestico, l'artigianato, la tecnologia radicale, l'agricoltura di sussistenza sarebbero degradati ad "attività per gli oziosi, per gli improduttivi, per i diseredati o per i più ricchi". Pertanto, conclude Illich, "la società che promuove un'intensa dipendenza dalle merci tramuta (...) i suoi disoccupati in poveri o in assistiti". In questo modo, scrive Simonetti, si arriva a credere che sia il capitalismo a creare i poveri. E, se è vero che il capitalismo ha molti difetti, dire che crea i poveri perché tende a sostituire progressivamente attività poco redditizie (poco produttive) con altre più redditizie (più produttive), non avrebbe senso. Infatti per Simonetti tale sostituzione non riduce l'occupazione ma, semplicemente, aumenta il reddito. Inoltre, non solo i poveri esistevano ben prima del capitalismo, ma, prima di esso, sarebbero stati molto più numerosi. La pensa in modo simile a Illich, Jean Robert, per il quale i servizi contemporanei sarebbero intrinsecamente controproducenti perché non otterrebbero i fini previsti ma il loro opposto: la scuola crea nuovi stupidi, la medicina nuove malattie, il trasporto gli ingorghi. Ancora una volta secondo Simonetti si vedono solo gli aspetti negativi e si dimenticano quelli positivi. Infatti, se la scuola crea a volte forme di stupidità, d'altra parte debella le vecchie forme di stupidità. La medicina, così dicono i decrescenti, crea nuove malattie, ma ne elimina tante di quelle vecchie e non si può negare che oggi gli uomini siano più alti, più sani e più belli. Il trasporto crea ingorghi, ma solo perché le macchine sono giudicate utili: se tutti rinunciassero alle macchine non ci sarebbero ingorghi, ma alle macchine non si rinuncia perché servono (ciò testimonia il loro successo). In ogni caso, per i decrescenti sarebbe essenziale diminuire i bisogni. Simonetti sulla scia di Bruckner, si chiede chi dovrebbe decidere quali bisogni soddisfare e quali no e si chiede su quali basi si possa asserire che avere pochi bisogni sia meglio che averne molti. I bisogni per lo scrittore italiano sono prodotti di volta in volta dalle varie società, hanno cioè un'origine storica. Ogni società genera nuovi bisogni e questi, grazie alle accresciute forze produttive, non solo possono essere soddisfatti, ma determinano anche una "crescita delle capacità produttive degli stessi individui". Simonetti, per chiarire il concetto, si chiede per quale motivo una società in cui si può ascoltare musica sempre, sia peggiore di una dove per ballare si devono aspettare le feste di paese. Una società più ricca e complessa a suo avviso è costituita da individui più ricchi e complessi come, d'altronde, avrebbe spiegato Marx, per il quale, nella misura in cui l'uomo si sviluppa, si espande anche "il regno delle necessità naturali" poiché "si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni". Ancora Marx crede che si debba al capitalismo la "creazione e il soddisfacimento di nuovi bisogni generati dalla società stessa". Le qualità dell'uomo sociale e la creazione di tale uomo – ricco di bisogni perché ricco di qualità e relazioni – sarebbe "condizione della produzione fondata sul capitale". In altri termini, Simonetti

cita Marx per confermare che ogni società, compresa quella capitalistica (ma anche quella tradizionale), crea bisogni in proporzione alla capacità che ha di soddisfare tali bisogni: più una società è evoluta, più bisogni ci sono – soltanto perché lo sviluppo determina la capacità di soddisfare tali bisogni (che prima, in condizioni di sviluppo inferiori, naturalmente non c'erano).

## Capitolo quarto

Secondo Simonetti i sostenitori della decrescita, per i quali il sistema capitalistico è fondato sulla dismisura, implicitamente accettano il fondamento del liberismo economico secondo cui l'economia è un sistema a sé stante, che funziona da sé e che non dipende dalla politica e dalla società. Dunque, pur avversandolo, i decrescenti ammettono il principio secondo cui il sistema capitalistico, retto dalla dismisura, funziona da sé. Tuttavia, secondo Simonetti, ciò non sarebbe vero perché l'attività economica incontra quotidianamente ostacoli, i quali non necessariamente potranno in futuro essere risolti (domani potremmo essere meno ricchi di oggi senza che ciò implichi alcuna necessaria contraddizione). Tuttavia i decrescenti credono che il sistema economico capitalistico sia fondato “sulla crescita (economica) infinita e che quest'ultima sarebbe impossibile dato che la Terra e le sue risorse sono finite”. In altri termini, molti di essi credono che la società moderna cresca infinitamente e che tale crescita infinita, contraddicendo l'intrinseca limitatezza del mondo, condurrà necessariamente la società stessa ad una conflagrazione (si passerà così dalla crescita alla decrescita). Senza spiegare cosa significhi esattamente che la società capitalistica sia fondata sulla crescita infinita, i decrescenti credono che non vi sarebbe alcun motivo per affermare che una crescita continua sia sempre desiderabile; anzi, prima o poi, la crescita dovrà interrompersi così come in natura “alberi e animali non crescono sempre” – infatti a crescere continuamente sarebbero solo le cellule cancerose, cioè solo le cose “brutte e cattive”. Simonetti accetta che non abbia senso pretendere una crescita economica continua o infinita. D'altronde a pretenderla non sarebbe l'economia che non ha scopi, ma solo certe persone. Gli stessi economisti ammetterebbero che crescere o non crescere siano entrambe scelte legittime una volta che si sia raggiunto un livello ritenuto soddisfacente. La domanda più importante sarebbe invece: perché si cresce? Il discorso è complesso giacché ci sono modelli diversi. Ad esempio nel modello sovietico la crescita continua era effettivamente decisa preventivamente nei piani quinquennali e dunque dagli organi politici. Ma nel sistema capitalistico, composto da tanti soggetti economici che operano indipendentemente l'uno dall'altro e spesso in contrasto reciproco, non ci sarebbe alcuna volontà iniziale di crescere continuamente. Tutti questi soggetti decidono da soli cosa, come e quando produrre di più. E le decisioni, “mediate dal sistema dei prezzi”, “conducono all'insieme dei beni e dei servizi prodotti ogni anno dall'economia”, cioè al PIL, il quale, a volte, può essere inferiore a quello dell'anno precedente – la crescita dunque in questi casi non c'è. Anzi, nessuno degli agenti economici, quando opera, ha in mente il PIL e qualcuno non sa neanche cosa sia. In ogni caso, l'insieme di queste decisioni causano in generale la crescita dell'economia che dunque, scrive Simonetti, non è scritta nelle stelle né è implicita nella natura dell'economia capitalistica di mercato: che si cresca continuamente non è necessario. Infatti, annota lo studioso, il disordine endemico dell'economia capitalistica, fatta strutturalmente di centri decisionali indipendenti, non può essere necessariamente orientata alla crescita. Inoltre, per Simonetti, il sistema economico capitalistico nel suo insieme non solo non è disegnato per la crescita, ma “non è disegnato affatto” – e questa sarebbe la sua caratteristica principale. Simonetti non crede che il capitalismo sia retto dalla crescita infinita e scrive che questa non sarebbe possibile perché il tempo dell'uomo non è affatto infinito. Se l'orizzonte dell'uomo non è l'eternità, è impossibile che l'economia cresca infinitamente. Inoltre, egli crede che, invece, coloro che dicono che la crescita sia continua, non sostengano che la crescita debba continuare per sempre, ma che essa non abbia un termine identificabile da prima, un “termine prevedibile e inevitabile”. D'altronde, non si può dimostrare che la crescita continua determini necessariamente delle conseguenze negative per il pianeta (inquinamento, esaurimento delle risorse...). In altri termini: se è impossibile che in un pianeta finito (e in un tempo finito) ci sia una crescita infinita, non è impossibile che in un pianeta limitato ci sia una crescita continua. Il motivo

non consiste solo nel fatto che il progresso tecno-scientifico determina una sempre maggiore efficienza. Se una limitata quantità di materie non può produrre un flusso illimitatamente crescente di materia, il reddito non si compone solo di beni materiali, ma anche di beni immateriali come i servizi. Molti di questi non comporterebbero alcun consumo di risorse né alcun inquinamento: nulla dunque vieta che tali beni “continuino ad aumentare anche se la produzione rimane stazionaria o magari declina”. D'altra parte, e paradossalmente, sono gli stessi decrescenti a usare tale argomento dicendo che il mondo della decrescita non sarà monotono, statico o povero. Infatti, dicono, una volta soddisfatti i “bisogni materiali fondamentali”, ci sarà uno spazio “pressoché illimitato per soddisfare sempre più e sempre meglio i bisogni non materiali, senza inquinamento né esaurimento delle risorse”. Ciò però, scrive Simonetti, dimostrerebbe che una crescita continua è possibile – e non il contrario come asseriscono i decrescenti. Esauriti questi argomenti restano quelli relativi all'impossibilità di sfruttare alcuni beni oltre un certo limite, all'impossibilità di inquinare oltre un certo limite e all'impossibilità di una crescita demografica che vada oltre un certo limite. Ma per Simonetti su questi argomenti concorderebbero tutti, anche gli economisti. Neanche questi ultimi infatti crederebbero che la crescita continui oltre un punto che renda impossibile il recupero delle risorse, che l'inquinamento vada talmente oltre da mettere a repentaglio la vita degli uomini e del pianeta e che la popolazione aumenti fino alla saturazione. La vera difficoltà consisterebbe nell'individuare il “punto oltre il quale una crescita materiale di qualsiasi tipo diventa impossibile”. Per i decrescenti avremmo già raggiunto tale limite ma, secondo Simonetti, la maggior parte degli economisti e degli scienziati non condivide tale conclusione pessimistica.

## Capitolo quinto

Simonetti cita come pietra miliare della decrescita il *Rapporto Meadows sui Limiti dello sviluppo*. Il rapporto, stilato negli anni '70 e continuamente aggiornato, si basa sul modello World3 che “esamina gliflussi reciproci di 5 variabili”: popolazione, inquinamento, risorse non rinnovabili, “industrializzazione” (cioè “andamento del capitale fisso”) e produzione alimentare. Il modello esamina altresì l'influsso di queste variabili sul benessere dell'umanità e vuole capire cosa accade al variare dell'una o dell'altra variabile (influenzatesi reciprocamente). Una delle nozioni fondamentali del testo è quella della “crescita esponenziale”: “essa comporta che la grandezza corrispondente raddoppi in un tempo sorprendentemente breve (a un tasso di crescita dell'1% annuo, il tempo di raddoppiamento è di 70 anni; al 2% diventa di 35 anni; al 5%, di 14 anni soltanto)”. Il problema sarebbe dato proprio dal fatto che “la crescita dei prelievi per gli input produttivi (come l'energia, le risorse non producibili e la crescita degli input (come l'inquinamento) oltre che della popolazione e dei consumi, siano esponenziali”. Poiché le risorse della terra non sono infinite, la crescita esponenziale incontrerà i suoi limiti insuperabili in tempi brevi. Si crede che questo accadrà al massimo tra cento anni e comunque non dopo il 2100. Sempre che non si faccia qualcosa per ridurre il tasso di crescita. Se questo si facesse, si potrebbe arrivare a un modo di vita sostenibile nel quale si potrebbe godere di un benessere non superiore a quello odierno ma superiore rispetto al passato. Se così non fosse e la crescita si esprimesse continuamente in ogni senso, si arriverebbe alla catastrofe: “l'inquinamento ridurrebbe le spese agricole e accrescerebbe la mortalità, la popolazione crollerebbe, e la produzione in generale si arresterebbe a causa del venir meno di materie prime e di energia”. Simonetti scrive che molte delle polemiche suscitate dal libro sono state frutto di un equivoco: benché gli autori abbiano sostenuto il contrario, molti hanno creduto che si trattasse di previsioni – e poiché, ad esempio, il petrolio non è finito nel 2000 come era stato indicato e anche altri dati non collimarono con ciò che in seguito accadde, scoppiarono le polemiche. Invero, per Simonetti, gli autori avrebbero soltanto voluto “fornire un'idea approssimata, ma suscettibile di ulteriori sviluppi e raffinamenti, di quale sarebbe stato l'andamento di certe grandezze” con la finalità di valutare se proseguire o meno con le politiche attuali. Il risultato del fraintendimento sarebbe stato che, invece di concentrarsi sulla correttezza (o meno) del modello – come gli autori avrebbero voluto –, ci si interessò soltanto dei dati, giudicati meno interessanti da Simonetti. L'autore precisa come anche molti ambientalisti commisero lo stesso

errore perché citarono il libro in positivo appunto rispetto alle previsioni; nel *Rapporto* sarebbero state infatti contenute alcune predizioni che ritrovarono riscontro concreto – fatto che contraddisse l’interpretazione di chi contestava il rapporto alla luce delle previsioni mancate. In generale, coloro che hanno letto in positivo il rapporto sulla base delle previsioni, hanno preso per oro colato le prime previsioni e successivamente le loro revisioni. Si sarebbe così arrivati a spostare di anno in anno la fine delle risorse e ogni volta i sostenitori del rapporto avrebbero difeso le predizioni con l’atteggiamento di chi pretende di pronunciare ovvietà e che si indigna che “nessuno prenda le necessarie contromisure *illico et immediate*”. Per Simonetti, se è giusto asserire che il modello non è una predizione, ciò non implica che un modello non debba in ogni caso avere una “certa capacità predittiva”. In primo luogo perché, diversamente, non aiuterebbe nessuno a prendere decisioni; in secondo luogo, un modello deve pur avere un riferimento empirico perché altrimenti sarebbe infalsificabile – ma anche inutile. Infatti, secondo Simonetti, i decrescenti prevedono che un giorno le risorse finiranno e che per l’uomo ciò sarà una catastrofe, però non si riferiscono mai a dati precisi né sanno indicare neanche orientativamente il periodo esatto in cui questo accadrà. È come se si fosse consapevoli della propria morte, ma non si sapesse nulla sul tempo e sulle modalità che la determineranno. Il fatto che l’uomo muoia può ingenerare conseguenze diverse in uomini diversi (si pensi ad esempio al monaco). In altri termini, sulla scorta di V. Smil, Simonetti crede che i testi come il *Rapporto* siano una “predica” o un “culto apocalittico catastrofista” simili alla Bibbia. L’autore cita anche alcune critiche più specifiche al *modello World3* proposto dal *Rapporto*. Scrive ad esempio che il modello considera “macroaggregati del tutto disomogenei” e che, nel fornire le sue stime, non considera il comportamento non uniforme di entità non omogenee. Molte variabili si esprimono in certe circostanze determinate in un dato modo e in un dato tempo. Così, l’utilità di queste variabili considerate tramite una media globale sarebbe assai ridotta (si veda nel testo l’esempio dell’anidride solforosa pp. 62, 63). Il modello utilizzerebbe tra le variabili “relazioni troppo rigide” e spesso arbitrarie o non spiegate. Ad esempio, la crescita della mortalità è connessa direttamente all’inquinamento. Ma, al contrario, tra Otto e Novecento alla crescita dell’inquinamento ha fatto seguito una riduzione della mortalità. Se è possibile che in futuro le cose cambino, non è certo possibile darlo per scontato. Lo stesso varrebbe riguardo al nesso tra inquinamento e produzione alimentare e non sarebbe provato neanche il nesso tra crescita dei consumi (e industrializzazione) e crescita dell’inquinamento, il quale inquinamento – per Simonetti – non sarebbe proporzionale a queste variabili. Dunque, ancora una volta, l’eterogeneità delle macrovariabili sarebbe stata causa di errore. Ci sarebbero forme di inquinamento che diminuiscono con l’industrializzazione e altre che invece aumentano. In generale, si rimprovera al modello la rigidità e il non tenere conto della capacità di adattamento del genere umano. Un altro limite del modello è che non considera l’innovazione tecnologica e i prezzi, cosa che rende impossibile “dar conto degli adattamenti e delle sostituzioni fra risorse”. Si considerino ad esempio le risorse fossili. Sin dall’800 era stato previsto che un giorno sarebbero terminate, ma ogni previsione è stata poi smentita. Infatti, anche se le risorse attuali fossero note con precisione, non si può determinare l’andamento futuro della produzione senza considerare l’andamento della domanda che non può essere calcolato senza il riferimento alle innovazioni tecnologiche e ai prezzi. In altri termini, chiosa Simonetti, “le risorse finite sono solo uno slogan vuoto: solo i costi marginali contano”. In tutta la questione dei limiti, soprattutto rispetto alle energie non rinnovabili, non c’è nulla di necessario e di inevitabile – contrariamente a quello che credono gli ambientalisti apocalittici. Infatti, anche se le risorse davvero terminassero, non vi sarebbe ragione di credere che ciò causerebbe la fine della nostra civiltà perché per Simonetti, qualora ciò avvenisse, si passerebbe gradualmente da un tipo di impiego energetico ad un altro che darà all’umanità la possibilità di esercitare di nuovo le sue qualità di adattabilità e inventiva. Simonetti crede che questa sua affermazione, checché ne dicano gli ambientalisti, non sia la visione di ottimisti progressisti amanti del capitalismo globale, ma che sia dimostrata dalla storia. L’autore riporta una serie di esempi che provano come, prima ancora che un bene finisca, esso perda già l’importanza che aveva. Nel Tardo Medioevo l’Inghilterra temette di restare senza legno di tasso necessario per gli archi e, nei primi dell’800, temette di restare senza

alberi d'alto fusto adoperati come pennoni nelle navi, ma, in entrambi i casi, poco tempo dopo, sorsero nuove invenzioni che resero inutile ciò che prima sembrava necessario. A metà dell'800 nitrati e guano erano le risorse naturali più importanti e il petrolio si usava solo per le lampade o per asfaltare le strade: dopo 50 anni i primi materiali sono stati dimenticati, il petrolio è diventato "insostituibile". A causa della crisi petrolifera del 1973, l'Occidente in poco tempo ha sviluppato forme di risparmio energetico molto efficace che hanno indotto l'OPEC a mettere fine alla sua politica di rialzo dei prezzi – infatti, come ammonì il ministro del petrolio saudita Yamani, l'andamento dei prezzi sarebbe servito solo ad affettare il momento in cui l'Occidente non avrebbe più avuto bisogno del petrolio. Cinquant'anni fa il coltan era inutile, oggi pare essenziale per la costruzione dei cellulari. Secondo Sergio Ricossa una cosa simile accadde anche in epoca preistorica quando le risorse naturali – in assenza di tecnologia – erano sufficienti a sfamare un certo numero di uomini, ma non lo sarebbero state laddove, come accadde, la popolazione fosse cresciuta. Così, proprio quando la società dei cacciatori-raccoglitori stava per scomparire, ci fu la rivoluzione agraria che permise all'uomo di sopravvivere – e oggi, grazie alla tecnologia, il numero di uomini presenti sul pianeta è di 500 volte superiore rispetto ai tempi della Preistoria. In altre parole, "anche ammesso (e non concesso) di sapere quanto petrolio esista ancora e quando si esaurirebbe al tasso di prelievo attuale, non è detto che in futuro il petrolio continuerà ad avere la stessa, o anche alcuna importanza". Simonetti crede che così come l'Età della Pietra non finì perché finirono le pietre, allo stesso modo l'era del petrolio finirà, ma non perché finirà il petrolio. Per questo non avrebbe senso sostenere tesi catastrofiste, come invece avrebbe senso ribadire che bisogna ridurre l'inquinamento e lo spreco di risorse. Spesso per Simonetti si arriva a "feticizzare e ad assolutizzare concetti che invece sono dinamici" – tra questi il concetto di sostenibilità. E, come Bruckner, anche Simonetti crede che quanto oggi può parere insostenibile, domani potrebbe esserlo – e viceversa. In conclusione, se i fattori elencati non vengono tenuti in considerazione, si arriva alla delineazione di un modello del tutto astorico e infine inutile – come è quello *world3*. D'altronde ciò non è sorprendente, perché era logico che nel 1950 non si potesse prevedere quanto sarebbe accaduto 50 anni dopo. Simonetti cita senza approfondire anche le pseudoteorie catastrofiste di autori come J. Tainter, J. P. Dupuy e Guido Costanza che hanno individuato il nesso, a loro dire necessario, tra la crescita di complessità della struttura organizzativa della civiltà industriale e la sua fine. Si tratta di casi in cui si prende per "necessità ineluttabili cose che sono, al più, dei rischi", casi che arrivano a livelli parossistici. Si tratta di una "versione rovesciata, pessimistica, del culto del progresso contro il quale questi autori si scagliano senza accorgersi che la loro posizione è assolutamente identica", ma in senso invertito.

## Capitolo sesto

Una delle idee ricorrenti nel pensiero dei decrescenti è che durante il Paleolitico la natura avrebbe donato agli uomini i suoi doni del tutto gratuitamente. La scarsità sarebbe pertanto sorta soltanto col sistema capitalista e in natura non sarebbe esistita. Simonetti intende invece dimostrare che la scarsità è sempre esistita. Già i cacciatori-raccoglitori ebbero a che fare con la scarsità delle risorse e, quando questo accadde, scrive Simonetti, da nomadi divennero stanziali e agricoltori. Lo scrittore crede che la scarsità non riguardi tanto la scarsità dei beni rispetto alla domanda, quanto il fatto che la natura possa donare gratuitamente le sue risorse all'uomo. Ciò significa che l'uomo in molti casi può godere dei beni naturali solo dopo un duro lavoro (non ne gode gratuitamente, cioè senza sforzo). Non solo, l'uomo deve operare necessariamente delle scelte rispetto all'uso delle risorse (ossia spesso deve scegliere quale tipo di utilizzo possa essere fatto di una certa risorsa o deve scegliere quale risorsa sia meglio utilizzare). L'autore cita la teoria dell'antropologo M. Sahlins per il quale la nostra schiavitù rispetto al materiale è stata accentuata dal capitalismo mentre i cacciatori-raccoglitori avrebbero avuto una vita felice, libera dal terrore e dall'ansia del possesso, dell'accumulo, del profitto; una vita libera dalla paura di non trovare quanto basta per vivere. Tale timore, a sua volta, avrebbe origini artificiali e storiche: la scarsità (insufficienza dei mezzi per la vita) sarebbe un prodotto del capitalismo fondato sul principio: "l'applicazione di mezzi scarsi a fini

alternativi per ottenere la massima soddisfazione nelle circostanze date”. Secondo Sahlins i cacciatori-raccoglitori avrebbero lavorato poco e dormito molto più di noi – la ricerca del cibo sarebbe stata intermittente e l’ozio abbondante. Sahlins corrobora la sua tesi tramite dati empirici che riguardano la caccia, la raccolta di piante, la preparazione di cibi e la riparazione di armi. Tali studi dimostrerebbero che ad esempio gli aborigeni lavorano 4 o 5 ore al giorno acquisendo circa 2130 calorie al giorno e che i boscimani lavorano circa 6 ore al giorno. Lo scrittore romano annota però che, tutto considerato, in media l’italiano lavora 5,7 ore al giorno. Per Simonetti inoltre non serve definire come lavoro solo le ore dedicate alla produzione di cibo perché noi faremmo molte altre attività non finalizzate a questo scopo che pure potremmo definire “lavoro” (come costruire case, mobili, libri etc.). Inoltre, gli stessi primitivi si occupavano anche di altre attività (cioè non è vero che producessero cibo o oziassero, facevano anche altro). In ogni caso, se usassimo solo i parametri di Sahlins, scopriremmo come gli italiani dedichino alle attività lavorative (produrre cibo) molto meno tempo rispetto agli aborigeni. Infatti, nel 2004 gli impiegati nell’agricoltura in Italia (circa 990000 persone) lavorarono 1620 ore all’anno ciascuno, cioè 27,9 ore a testa all’anno: un’ora di lavoro ogni due settimane, cioè molto meno degli aborigeni. Se dunque i cacciatori raccoglitori avevano un tenore di vita più basso del nostro, non è dimostrato che lavorassero meno. La tesi di Sahlins secondo cui i Paleolitici godessero di mezzi abbondanti e di bisogni limitati, presuppone che “la normale quota di cose consumabili (e il numero dei consumatori) sia posta culturalmente a un livello modesto”. La domanda sarebbe allora: perché i cacciatori si accontentano di così poco? Simonetti spiega come per i nomadi l’utilità fosse sinonimo di portabilità e come per loro non avesse alcun senso costruire case o oggetti impossibili da trasportare. Anche questo spiegherebbe le “concezioni estremamente ascetiche del cacciatore riguardo al benessere materiale”. Lo stesso varrebbe per le nuove nascite alle quali si faceva spesso fronte con soluzioni drastiche quali infanticidio e abbandono (come anche capitava con gli anziani). Con ciò si può capire come la struttura sociale, le abitudini, la cultura dei cacciatori-raccoglitori siano vincolate ad un particolare modo di produzione che non può garantire “la sussistenza di più di tot persone per più di tot giorni l’anno nello stesso luogo”. Questo problema economico per Simonetti va chiamato scarsità cioè “necessità di adoperare mezzi limitati a scopi tendenzialmente illimitati”. I popoli primitivi sarebbero pertanto dominati dalla scarsità perché non possono accumulare scorte o coprirsi oltre un certo limite. È strano, scrive Simonetti, come uno studioso acuto quale è Sahlins, non abbia colto la presenza della scarsità (che aveva notato solo in seno al capitalismo) nella società primitiva dove essa era talmente presente da “dettare, fin nei più minuti particolari” il modo di vita, delle abitudini e la cultura dei cacciatori-raccoglitori. Sahlins semplicemente asserisce che i cacciatori raccoglitori hanno un basso standard di vita, ma anche che i loro scopi sono soddisfatti con facilità. La civiltà e la connessa agricoltura avrebbero determinato strade contraddittorie: da un lato hanno prodotto un miglioramento dell’aspetto tecnologico che ha permesso all’umanità di prosperare oltre il livello delle risorse naturali e di mantenere un certo ordine sociale; dall’altra hanno creato una strada dove “per ogni passo avanti verso la sua destinazione il viaggiatore retrocede di due”. Con l’arricchirsi delle comunità si sarebbero altresì ingenerate “discriminazioni nella distribuzione della ricchezza e differenziazioni nello stile di vita”. Sahlins crede anche che i popoli più primitivi del mondo, pur avendo pochi beni, non siano poveri poiché la povertà non sarebbe “una certa limitazione nella quantità dei beni” né una “relazione tra mezzi e fini”. Essa sarebbe invece “una relazione tra persone”, uno “stato sociale”, un’“invenzione della civiltà”. Qui la ricchezza non è più uguale a “adeguatezza dei mezzi ai bisogni”: “si è ricchi o poveri solo in confronto ai propri simili” – definizione relazionale. Sahlins ritiene che il cacciatore debba essere visto come “l’uomo non economico”. Infatti i suoi bisogni sarebbero scarsi e i suoi mezzi abbondanti. Se i cacciatori raccoglitori non hanno ridotto i loro impulsi materialistici, “non hanno fatto un’istituzione di questi”. Così non solo Sahlins scrive che l’uomo economico è una “costruzione borghese”, ma anche che tenderemmo a considerare i cacciatori raccoglitori come poveri perché non hanno nulla, quando invece dovremmo considerarli, proprio per questo, “liberi”. Simonetti nota come con queste considerazioni appaia palesemente il “rovesciamento ideologico di quei fatti che la stessa ricerca di

Sahlins aveva svelato”. Per lo scrittore italiano infatti il cacciatore raccoglitore vive in un sistema di produzione che non gli consente l’accumulo della ricchezza, né di soddisfare nessun bisogno che vada oltre quelli più elementari. Egli avrebbe creato per questo motivo una cultura che biasima la ricchezza e che valorizza il sapersi accontentare. Eppure Sahlins, dimenticandosi del contesto economico che la produce, si concentra sulla cultura sobria e si convince che il cacciatore raccoglitore possa “accontentarsi di consumare poco perché è sobrio”; mentre, scrive Simonetti, “è sobrio perché il suo sistema economico gli consente solo di consumare poco”. Oggi la situazione sarebbe invece quella opposta, il modo di produzione consente di essere più ricchi e di accumulare, dunque la sobrietà non è più una virtù (perché si può non essere sobri). Virtù e vizio sarebbero figli della storia e non possono essere compresi se non sono inseriti nel contesto di una data società. Simonetti si duole del fatto che la sinistra abbia recepito dell’interessante saggio di Sahlins solo la versione ridotta fornita da Baudrillard per il quale tra i cacciatori raccoglitori non ci sarebbe un “apparto produttivo o di lavoro”; infatti essi caccerebbero e raccoglierebbero “a piacere” dividendo poi tutto tra loro”. Baudrillard crede anche che nell’economia del dono una quantità debole di beni basti a creare una ricchezza generale poiché i beni “passano costantemente dagli uni agli altri”. La ricchezza non sarebbe fondata sui beni ma “sullo scambio concreto tra le persone” e sarebbe illimitata perché “il ciclo dello scambio è senza fine”. Simonetti si burla di questa interpretazione paragonandola a quella barzelletta dei due amici che “continuano a ricomprare l’uno dall’altro lo stesso quadro a un prezzo sempre crescente, eccitati dalla convinzione che il quadro stia aumentando di valore”. L’autore chiude con le significative, ironiche parole: “un’economia senza produzione, senza lavoro e senza fatica: che meraviglia! Come abbiamo fatto a non pensarci prima?”.

### Capitolo settimo

I decrescenti, scrive Simonetti, esaltano le società primitive dove, come si diceva, non ci starebbe stata la scarsità e dove, invece, avrebbe regnato l’abbondanza. Infatti la ricchezza sarebbe in sé illimitata essendo negli scambi tra le persone e non nei beni. L’abbondanza sarebbe naturale e la scarsità artificiale. Sarebbe l’economia a trasformare la prima nella seconda “attraverso la creazione artificiale della mancanza e del bisogno per mezzo dell’appropriazione della natura e della sua mercificazione”(Latouche). Per Latouche l’Età della Pietra non sarebbe stata “economica” e per Schillaci i mali sarebbero cominciati col Neolitico, quando si sono estinte le civiltà gilatiche prevalentemente vegetariane ed egualitarie. Schillaci si auspica che l’uomo sappia dunque imitare nuovamente il modello culturale e il tipo di organizzazione sociale del Paleolitico per costruire una società del bene comune. Tuttavia, asserisce Simonetti, non è comprensibile come si possano ricreare i modelli culturali e l’organizzazione sociale del Paleolitico senza riprodurre anche il suo modo di produzione. L’autore cita, ancora una volta, a riprova di ciò, Marx per il quale “i rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive”. Quando gli uomini cambiano il loro modo di produzione (la “maniera di guadagnarsi la vita”) cambiano anche i loro rapporti sociali: “il mulino a braccia vi darà la società feudale e il mulino a vapore la società col capitalismo industriale” . (Cfr. K. Marx, *Miseria della filosofia*). Lo stesso discorso varrebbe per il modello culturale, anch’esso determinato dal modo di produzione. In altri termini, non si può credere di poter riprodurre oggi il modello culturale del Paleolitico senza riprodurre anche il suo modo di produzione (non si può riesumare quel modello se non si va a vivere nelle capanne). D’altronde nessuno sa cosa possa essere veramente il modello ideale di società comune di cui parla Schillaci. Se di solito i decrescenti non si spingono fino a sostenere il ritorno all’Età della Pietra, alcuni come J. Zerzan e ad esempio E. Manicardi, affermano proprio ciò. Per Zerzan e i suoi seguaci nel Paleolitico si lavorava poco e si aveva tanto tempo libero. L’agricoltura e l’allevamento avrebbero distrutto un modello di vita pacifico ed egualitario. I cacciatori raccoglitori non avrebbero conosciuto l’autorità, la gerarchia, il sessismo, la subordinazione, la guerra, la violenza verso gli uomini e verso gli altri animali nonché alcuna nequizia. La malattia non sarebbe esistita, le donne avrebbero partorito senza dolore, i sensi sarebbero stati più sviluppati, la vita più lunga, infine non

ci sarebbe stato il linguaggio foriero dell'oppressione. In definitiva, la civiltà avrebbe "soggiogato l'umanità" e dato luogo alla vita moderna che tutti odierrebbero. Per Simonetti tuttavia la guerra, la violenza e il sessismo esistevano anche prima. Non solo, i cacciatori-raccoglitori avrebbero determinato l'estinzione di tante specie animali (anche per questo si sarebbe passati all'agricoltura). Essi avrebbero, come l'uomo moderno, dominato la natura; infatti uccidere un animale selvatico e usarne la pelle non sarebbe diverso da uccidere e usare la pelle di un animale addomesticato (la differenza sarebbe invece relativa alla maggiore efficienza dell'agricoltura e dell'allevamento rispetto alla raccolta e alla caccia). Inoltre, se è vero che gli uomini del Paleolitico furono più sani di quelli del Neolitico e di quelli attuali, non è vero che vissero più a lungo. Già nel Paleolitico sarebbero esistite forme di commercio e anche attività industriali, dunque pure una embrionale divisione del lavoro. Simonetti contesta anche l'idea dei primitivisti secondo cui i primitivi non avessero paura e vissero in una fiduciosa sicurezza – al contrario dell'uomo moderno. Invero, ciò non sarebbe dimostrabile e anzi andrebbe contro i dati fornitici dall'evoluzione storica. N. Elias difatti scrive che nel mondo dei primitivi "lo spazio naturale è ancora, in larga misura, una zona di pericolo". L'uomo primitivo è caricato da angosce che l'uomo odierno oramai ignora. Anzi la pacificazione degli spazi sarebbe avvenuta progressivamente e in modo accelerato solo dal secolo XVI in poi. Soltanto in questo periodo le foreste, i prati e le montagne avrebbero cessato di essere zone pericolose, fonte di costante paura. L'uomo avrebbe acquisito una maggiore serenità solo dopo aver liberato i campi in cui si verificano "feroci cacce di uomini e animali", cosa che sarebbe accaduta in corrispondenza con la diffusione dei commerci e delle attività pacifiche, i quali determinarono le condizioni per un mondo più sicuro. Solo allora la natura sarebbe diventata "un oggetto di piacere per gli occhi" (perché prima avrebbe invece atterrito l'uomo). Solo allora gli uomini sarebbero diventati più sensibili rispetto alla natura guardandola positivamente. Secondo Simonetti, che accetta la visione di Elias, è impossibile analizzare con obiettività una teoria che (come quella di Zerzan) mette insieme le caratteristiche della società moderna definendole in toto negative e quelle della società primitiva definite completamente positive. Per Simonetti, che si schiera con Voltaire e contro Rousseau, una vita concepita come al di là del linguaggio, dei concetti astratti, della cultura e della ragione storica come sarebbe stata quella del selvaggio rousseauiano prima dell'avvento della civiltà (agricoltura, proprietà, lavoro), sarebbe anche al di là di ogni rappresentazione. In altri termini, nessuno oggi (nemmeno i primitivisti) può capire cosa potesse significare vivere senza linguaggio e strutture sociali, senza rappresentazioni simboliche. Forse era bello, scrive Simonetti, forse no. Ma non si può immaginare come non si può immaginare cosa voglia dire vivere da serpenti o da pipistrelli. Proseguendo nella disamina del pensiero di Zerzan, Simonetti ne mette in luce le contraddizioni ricordando come a volte l'autore dubiti che la vita primitiva possa ancora essere possibile e si accontenti di fornire delle indicazioni "la cui vaghezza si unisce a un piacevole sapore sessantottino"; indicazioni che collimano con la delineazione di una vita in cui sia proclamato il "piacere senza impedimenti". Del mondo attuale Zerzan non vuole conservare quasi niente. Gli strumenti vanno bene solo se non comportano alcuna divisione del lavoro; la produzione è in sé e per sé sbagliata perché "implica una sollecitudine latente alla dominazione politica". L'agricoltura che sta all'origine della produzione si fonda infatti "sulla separazione tra uomo e natura" e comporta l'alienazione. La cultura, finalizzata alla produzione di cibo, vuole ri-formare e subordinare la natura "manipolando il simbolismo degli oggetti nella costruzione di rapporti di dominio". Eppure, scrive Simonetti, non viene spiegato perché l'agricoltura sarebbe produzione di cibo e la caccia-raccolta no. L'economia per Zerzan è un male non necessario del quale bisogna fare a meno. Allo stesso modo sono condannate la scienza e la tecnologia; se infatti eliminassimo la specializzazione e la tecnologia, sparirebbe anche l'alienazione che è identificata con il lavoro e il progresso tecnico. In altri termini, scrive Simonetti, per Zerzan bisogna distruggere la società contemporanea, ma, ancora una volta, non viene indicata alcuna alternativa. Tale distruzione della società contemporanea è stata affermata anche da T. Kaczynski, Unabomber, che, dalla sterile critica, è passato ai fatti – cioè alla distruzione della società tramite atti terroristici. Zerzan definisce il *Manifesto di Unabomber* come una "poderosa

critica al mondo moderno” scrivendo di aver trovato in esso “un minimo motivo di speranza nell’apparizione di una sfida pubblica alle fondamenta di un sistema corrotto” e chiudendo con le significative parole: “il monopolio delle bugie è stato spezzato”. Tale teoria presenterebbe molti punti in comune con la decrescita: non c’è solo la ricerca dell’organicità e dell’armonia tra uomo e natura, ma anche la critica alla società fondata sulla scienza e sulla tecnica. L’economia è criticata in quanto tale e l’alienazione non è determinata solo dallo sfruttamento capitalistico e dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, ma è “nella divisione del lavoro, nell’uso di strumenti appena un po’ elaborati, nel linguaggio, nella scrittura, nella religione, nella differenziazione sociale”, cioè nella società. Si tratterebbe della versione “estremizzata e ingenua” di teorie già conosciute come quelle di Illich o di Thoreau. Eppure, nonostante i limiti, si tratta anche di una posizione che, mediante il suo “fiammeggiante estremismo”, riesce a volte ad “alleviare quel sentimento di insoddisfazione per la civiltà moderna” che animerebbe varie persone. Ma si tratterebbe anche di una posizione sterile perché infondata. E, scrive Simonetti, difficilmente ciò che è falso produce qualcosa di buono. L’autore chiude con le parole di Popper secondo cui scegliere di aderire alla natura intesa come standard perfetto può condurre a conseguenze difficili da fronteggiare, infatti “se torniamo indietro dobbiamo ripercorrere l’intero cammino – dobbiamo tornare alla bestia”. Non è possibile un ritorno armonioso allo stato di natura.

Analizzando l’idea dei decrescenti secondo la quale la vita nella società preindustrializzata sarebbe stata migliore di oggi, Simonetti cita ancora una volta Latouche. Il filosofo francese da un lato scrive che col capitalismo la produzione materiale non è cresciuta perché è stata “compensata dalla diminuzione dei beni e dell’economia vernacolare” (non saremmo insomma più ricchi di prima) e dall’altra asserisce che la nostra ricchezza (intesa stavolta in senso reale) crea emarginazione e disagio tra chi non ce la fa a raggiungerla. Simonetti spiega che la prima affermazione si può verificare (ed è falsa) poiché “produzione materiale” e “ricchezza” sarebbero “concetti precisamente definibili e passibili di misurazione e confronto”. La seconda invece, poiché utilizza concetti come “emarginazione”, “frustrazione”, “ansia o superbia” che non sono “univoci e misurabili”, non può essere verificata. L’uso e spesso la confusione di queste due posizioni sarebbe tipico della letteratura della decrescita. Appartengono alla prima posizione (concretamente confutabile) le idee di chi nega l’esistenza della fame, della disoccupazione e della povertà prima della Rivoluzione industriale e di chi nega che con l’età moderna l’uomo abbia acquisito una maggiore aspettativa di vita, longevità, salute, istruzione, tempo libero e reddito elevato. Alla seconda posizione (non verificabile) appartengono le idee di chi crede che la vita moderna sia meno umana di quella preindustriale a causa della perdita dei legami comunitari, della “omogeneizzazione” e dello sfaldamento delle specificità culturali; a causa dell’individualismo e dell’atomismo delle società contemporanee e dell’urbanesimo.

Simonetti ricorda come tale “commistione di discorsi oggettivi – fondati su “confronti quantitativi” – e di discorsi soggettivi (fondati su confronti qualitativi)”, abbia una lunga tradizione. Lo studioso indica come esempio di questa confusione il parere di Luigi Sertorio e di Erika Renda. I due fisici sostengono che ai tempi di Cesare e di Galei la posta sarebbe arrivata da Roma alle altre città europee in due giorni, mentre oggi arriverebbe in più tempo. Affermano anche che Montaigne e Goethe fecero i loro viaggi in Italia tramite cavalli e carrozze e che questi furono “eventi di fertilizzazione del pensiero”. Oggi invece i turisti che arrivano in Italia grazie all’uso del petrolio non farebbero altro che acquistare “ai supermercati appartenenti alle multinazionali” e comprare benzina alle pompe dei petrolieri americani, cose che non apporterebbero alcun “beneficio al pensiero”. Simonetti scrive che è possibile dimostrare come falsa la prima affermazione, la quale sarebbe altresì insensata perché non distingue neppure la distanza fra Roma e Firenze da quella tra Roma e Berlino. È più difficile invece confutare la seconda affermazione benché sia comunque espressa in modo “bislacco”. Simonetti asserisce infatti che non ha senso paragonare Montaigne e Goethe ad un turista normale. Da un alto si può pensare che ad esempio il viaggio di Joyce avvenuto tramite l’uso del petrolio sarebbe stato fertilizzante per il pensiero quanto il viaggio di

Goethe; dall'altra il fatto che oggi molti possano viaggiare e che prima potessero viaggiare solo i privilegiati, non è stato visto come un evento di rilievo che ha implicato anche positivi effetti per il pensiero. Inoltre, anche il turista straniero che vien in Italia oggi potrebbe benissimo avere un giovamento a livello del pensiero (quantunque diverso da quello sperimentato in un altro secolo da Goethe). D'altra parte, anche dopo una discussione del genere, le posizioni resterebbero inconciliabili, cioè non si arriverebbe alla dimostrazione oggettiva dell'una o dell'altra. Così non sarebbe possibile controbattere oggettivamente a J. Ruskin quando scrive che un tempo si arrivava a destinazione dopo, ma, proprio per questo, si aveva la possibilità di esprimere nei vari posti nei quali si era costretti a sostare un "piacere calmo e profondo" che non è possibile provare oggi nelle stazioni ferroviarie. Chiaramente, scrive Simonetti, Ruskin non riusciva a considerare estetico un viaggio in treno perché "l'apprezzamento estetico è per definizione ristretto a ciò che non è contemporaneo, a ciò che è consacrato dal tempo". Inoltre tale sensibilità non sarebbe in grado di sentire il "carattere elitario e di classe di un "piacere calmo e profondo" che trae la sua possibilità dal lavoro semischiaffile di intere masse abbruttite e degradate", prive di ogni possibilità di dividerlo. Con questa riflessione Simonetti ha voluto dimostrare come da un alto molte idee sulle epoche passate possano essere oggettivamente definite come false; dall'altra come altre idee sul passato che considerano aspetti soggettivi e sentimentali non possano essere definite oggettivamente come false. Tuttavia tali non possono neppure essere definite come oggettivamente vere. In altri termini, l'immagine che i decrescenti hanno del passato si conferma, ancora una volta, se non confutabile in ogni suo aspetto, ambigua e legittimamente criticabile.

## Capitolo ottavo

Simonetti riporta una serie di dati coi quali intende dimostrare come prima della Rivoluzione industriale, contrariamente alla tesi dei decrescenti, l'umanità fosse molto più povera di adesso. Rifacendosi agli studi di Angus Maddison, Simonetti scrive ad esempio che il reddito mondiale pro-capite nel anno 1 era mediamente di 460 dollari (a parità di potere d'acquisto del 1990), che nel 1500 era di 566 dollari e che nel 1820 era di 667 dollari. Nel 2003 invece è salito sino a 6516 dollari. Non solo: i più ricchi dell'anno 1 avrebbero avuto un reddito pari alla metà di quello degli africani odierni. Un discorso simile vale per l'aspettativa di vita: 23 anni nell'anno 1; 37, 5 nell'Indonesia del 1950; 70,16 nell'Indonesia degli anni 2000. Il fatto che la mortalità infantile sia diminuita progressivamente e che la popolazione mondiale sia vertiginosamente aumentata, confermerebbe, insieme ai dati riportati, che i più poveri di oggi sono più ricchi dei ricchi di ieri. Che invece si continui spesso a credere il contrario, potrebbe accadere per via di una sorta di romantica rivisitazione del passato. Anche rispetto alla disuguaglianza oggi si starebbe meglio di ieri, infatti nella Firenze del 1427 il 10% più ricco della popolazione possedeva il 68% della ricchezza e percentuali simili erano proprie anche delle altre città europee di quel periodo. Non solo, oggi i poveri sarebbero in percentuale un numero assai inferiore. Per esempio nell'Inghilterra Vittoriana essi erano l'86, 9% della popolazione, mentre nel 1955 erano il 7%. Se i poveri sono presenti anche oggi, nell'era preindustriale erano una realtà endemica di proporzioni ben più ampie. Il mendicante di ieri corrisponde al disoccupato di oggi – con la differenza che stava molto peggio. Nella Bologna del secondo Settecento i mendicanti erano 1600 su 70000 abitanti. A Padova nel 1529, rileva G. B. Segni, ogni mattina si ritrovavano per strada 25 morti circa e nella Francia del 1683 vi erano migliaia di poveri che chiedevano in pezzo di pane. Si tratterebbe della "stessa, millenaria immagine della fame tramandata da Omero fino all'Illuminismo ( e, altrove, anche in più in là)". Simonetti cita un pezzo di F. Braudel secondo il quale la carestia si manifesta per secoli come una "struttura della vita quotidiana" anche nella ricca Europa dove i rendimenti cerealicoli erano mediocri, due cattivi raccolti di seguito provocavano catastrofi e vi erano tantissime carestie (ad esempio nel secolo XI ve ne furono 26; 13 nel XVI e 16 nel XVIII). Senza considerare le infinite carestie locali che non sempre collimano con le carestie generali. Dopo aver riportato altri dati, Braudel spiega anche come le città, pure così duramente colpite, stessero meglio delle campagne in virtù dei loro depositi, della possibilità di acquistare all'estero e grazie ad una apolitica

da “previdenti formiche”. Il contadino, privo di importanti riserve, si vede spesso costretto a recarsi in città a mendicare e di sovente a morire – tant’è che le città nel ‘500 furono presto costrette a difendersi dalle invasioni di contadini poveri. Braudel continua raccontando l’episodio avvenuto nel 1573 a Troyes dove, per far fronte alla massa di mendicanti giunti in città con l’intento di sfamarsi, si decise di radunarli vicino a una porta della città col pretesto di dar loro un pane e una moneta d’argento e con l’obbiettivo (presto realizzato) di farli uscire dalla porta per poi chiuderla alle loro spalle e lasciarli al loro destino almeno fino al raccolto successivo. L’autore racconta anche episodi più tragici come le carestie che si verificarono in Oriente nei secoli XV, XVI e XVII. In India, narra un mercante olandese, vi erano masse di mendicanti dall’aspetto cadaverico, agonizzanti per la fame e spesso moribondi. L’aria era impregnata del lezzo dei cadaveri e in un mercato si arrivò a vendere carne umana. In Finlandia, nel 1697, scomparve un quarto della popolazione a causa di una carestia. In Oriente, ma anche in Europa, nella cosiddetta “piccola età glaciale” si ricorse spesso ai “cibi da carestia” (erbe o frutti selvatici, vecchie piante coltivate tra le erbacce...). Dopo aver citato questi dati, Simonetti asserisce che l’idea secondo la quale durante la civiltà preindustriale la fame, la disoccupazione, la povertà e le disuguaglianze non fossero un fenomeno diffuso, è falsa come invece è vero che dalla Rivoluzione Industriale in poi tali piaghe si sono progressivamente attenuate. Per Simonetti la possibilità di assumere quantità di calorie necessarie alla sopravvivenza muta nelle varie epoche. L’autore cita Gramsci che, parlando dell’Italia del suo tempo sulla base dei dati ripresi da Carlo Foà, ricorda le “cifre fondamentali dell’alimentazione italiana in confronto agli altri Paesi: l’Italia ha 909.750 calorie disponibili per abitante, la Francia 1.458.300, l’Inghilterra 1.380.000, (...), gli Stati Uniti 1.866.250”. Gramsci scrive che la “commissione scientifica interalleata per il vettovagliamento” ha decretato che “il minimo di consumo alimentare per l’uomo medio è di 1 milione di calorie per anno” e conclude che l’Italia “come media nazionale di disponibilità è al disotto di questa media”. Non solo, il filosofo sardo nota anche come i braccianti meridionali (contadini senza terra) a stento giungono “alle 400.000 calorie annue, ossia 2/5 della media stabilita dagli scienziati”. (A. Gramsci, *Passato e presente*). R. Fogel dimostrerebbe inoltre come l’uomo moderno sia progredito in termini di altezza, peso, apporto calorico, salute e longevità. Per quanto concerne la salute, Simonetti, citando l’opera di Chiara Frugoni, ricorda come in passato fosse difficile chiamare un medico in caso di malattia, come spesso non lo si chiamasse per le donne e per i bambini e come di sovente i medici, pur essendo in grado di diagnosticare l’origine del male, non avesse gli strumenti e i mezzi economici per curare i pazienti. Per questo motivo morivano ricchi e poveri senza distinzione e il tasso di mortalità infantile dalla fine dell’800 si sarebbe ridotto di 40 volte. Simonetti riferisce anche dell’igiene ricordando come, ancora ai primi del Novecento, pochissimi avessero il bagno, come si vivesse in condizioni indescrivibili e come, in generale, ci fosse la convinzione secondo cui lavarsi nuocesse alla salute. L’autore ricorda come il galateo consigliasse di lavarsi le mani e la faccia, ma non il resto e racconta l’episodio dell’inviato del re Enrico IV che, recatosi nell’abitazione del ministro delle finanze Sully, lo trovò nel bel mezzo di un bagno. Al che l’inviato (la corte e il Re) ordinarono al ministro di coprirsi per bene e di non uscire da casa se non voleva mettere a repentaglio la sua salute. Il Re Sole, tra il 1647 e il 1711, si sarebbe fatto il bagno una sola volta e Samuel Pepys non si lavò fino al 1664 – cioè fino a quando sua moglie, accortasi del piacere dell’igiene, gli vietò di entrare nel suo letto se prima non si fosse lavato. In generale, nell’Inghilterra della fine del Seicento solo le case più ricche e alla moda avevano un bagno. Anche rispetto alla bellezza ci sarebbe stata una progressiva evoluzione perché in passato “un gran numero di uomini e donne avevano le bocche sdentate, i volti segnati da pustole andate in suppurazione o butterati dal vaiolo” (da qui la veletta delle donne); a quarant’anni si era già attempati e a 50 già vecchi. Pochi erano belli ed attraenti; malattie sessuali, alito pesante, ulcere, scabbia e altre malattie della pelle erano normali. L’autore ricorda inoltre nuovamente come negli ultimi cento anni il tempo di lavoro si sia ridotto di oltre la metà, come oggi si inizi a lavorare più tardi e si smetta prima. L’istruzione è più che raddoppiata rispetto all’epoca preindustriale e rispetto al periodo ancora precedente non ci sono possibili paragoni. Se questo è oggettivamente vero, fornirebbe una prova anche l’opinione dei diretti interessati, di quelli che hanno constatato sulla

loro pelle i progressi della civiltà ai quali mai rinunciavano e che sconfessano ogni teoria dei critici della modernità. Invero, ricorda ancora Simonetti, coloro che aborriscono la società moderna non si limitano a queste critiche ma, rispetto all'età moderna, parlano di disagio sociale, perdita della comunità, della solidarietà, parlano di solitudine, angoscia, alienazione e anomia. Tutti fattori, scrive Simonetti, "che non sono suscettibili di una confutazione altrettanto rapida e agevole". L'idea secondo la quale la Rivoluzione Industriale avesse abbassato i livelli di vita delle classi lavoratrici si sarebbe appalesata già ai tempi della Rivoluzione Industriale. Si tratterebbe di una polemica che ha mischiato dati oggettivi e soggettivi. A partire dal momento in cui, nel secondo Dopoguerra, è stato provato che il livello di vita materiale degli operai è gradualmente migliorato, la polemica si sarebbe trasferita alla qualità della vita dei lavoratori, aspetto soggettivo e non dimostrabile oggettivamente. In altri termini, poiché la realtà confutava le tesi dei pessimisti, questi avrebbero virato da aspetti misurabili (il livello di vita) ad aspetti non misurabili (la qualità della vita). Il motivo per il quale non si vuole ammettere che la Rivoluzione Industriale ha migliorato la vita da tutti i punti di vista, ha a anche fare con l'ambiguità della storia che consente diverse interpretazioni della stessa e con ragioni ideologiche. R. M. Hartwell elenca i miti ai quali si rifanno i critici della modernità: "la convinzione che la vita nelle campagne sia migliore della vita nelle città industriali; la credenza in una passata età dell'Oro" che possa manifestarsi ancora dopo l'era industriale; "la certezza che un criterio morale debba modellare la società e che il capitalismo sia immorale" soprattutto perché "si fonderebbe sull'avidità dei guadagni e condurrebbe alla disuguaglianza delle ricompense". Anche uno studioso di livello come E. P. Thompson scrive che con la Rivoluzione industriale gli operai avevano perso uno modo di vita più umano e comprensibile" e come questo fatto non potesse indurre a considerare positivamente tale evento. Il declino della vita comunitaria sarebbe stato una tragedia soprattutto perché questa sarebbe stata sostituita dalla squallida vita cittadina, dove avrebbe regnato la competitività e che sarebbe stata immorale rispetto alla società rurale e paternalistica. Eppure, scrive Simonetti, non si capisce perché, se ciò è vero, la gente sia felice dei progressi ottenuti e non vorrebbe tornare indietro; e non si capisce perché i contadini abbiano lasciato i campi per diventare proletari. Non solo, come mai, scrive Simonetti, i distruttori di macchine sono sempre stati una minoranza? Lo studioso crede che, semplicemente, i contadini abbiano preferito la mobilità sociale al paternalismo immobile, l'anonimato del mercato al servilismo delle gerarchie rurali, la città alla campagna. Molti autori, come ad esempio Dickens, avrebbero altresì romanticizzato il passato paragonando il presente (che ha i suoi problemi evidenti) "con un passato immaginario, i cui problemi sono stati dimenticati o sminuiti". Simonetti cita anche Carpentier che in *I passi perduti* si rallegra della presenza di popolazioni che preferiscono il ricordo della *Chanson de Roland* ad avere acqua calda in casa. Ci sarebbero stati cioè uomini poco disposti a barattare la "propria anima profonda con qualche apparecchio automatico che eliminando il gesto della lavandaia si portava via anche le sue canzoni e distruggeva di colpo un folklore millenario". Simonetti commenta che magari la lavandaia avrebbe preferito barattare la sua anima profonda con una lavatrice con la quale avrebbe alleviato il suo lavoro guadagnando il tempo per fare altro. Benché per Simonetti non sia facile replicare a questi discorsi che fanno riferimento a concetti vaghi, si può comunque cercare di rispondere tramite confronti di tipo indiretto fondati su dati oggettivi. Tra questi dati l'autore ricorda quello relativo alla violenza che sarebbe progressivamente diminuita in Europa dalle 10 alle 50 volte dal '500 al '900. In città come Oxford nel '200 c'era un tasso di omicidi che oscillava tra i 35 e i 70 casi ogni 100000 abitanti, si tratta di un tasso che supera da 4 a 7 volte il tasso rilevabile nelle città americane. Lo stesso vale per l'Inghilterra, dove il tasso di omicidi sarebbe sceso di 20 volte. Non solo, Simonetti nota anche come la violenza ancora oggi sia maggiore nei paesi poco industrializzati o agricoli (5 morti per 100000 abitanti) rispetto a quelli fortemente industrializzati (1 morto su 100000 abitanti). Nei paesi industrializzati il tasso di omicidi è inferiore fino a venti volte rispetto al tasso dei paesi in via di sviluppo. Allo stesso modo nell'800, quando la discrasia tra paesi industrializzati e quelli meno industrializzati era più netta, "l'indice statistico dei condannati per omicidio era all'incirca sei volte più elevato in Spagna che in Germania, sette volte più elevato in Italia che in Francia (...)". In altri termini, sulla base dei dati,

Simonetti può asserire che: “la violenza criminale è (...) inversamente proporzionale al livello di sviluppo economico-sociale”. Lo stesso si potrebbe dire per altre azioni violente come infanticidi o stupri. Considerato ciò, conclude Simonetti, le società tradizionali non erano più umane, ma lo erano di meno, anzi sarebbero state infinitamente più violente di quelle attuali. Lo stesso discorso vale anche per il senso di insicurezza: se l’incertezza della vita oggi può sembrarci angosciata, è “trascurabile se paragonata all’insicurezza degli individui nella società medievale”. Per N. Elias infatti il timore sarebbe stato talmente endemico da non poter essere esorcizzato se non tramite capri espiatori quali streghe, ebrei, eretici ecc. La ricchezza pertanto, rendendo la vita più piacevole e sicura, l’avrebbe resa anche più tollerabile e meno detestabile. Anche la vita familiare avrebbe avuto nel tempo effetti positivi perché si sarebbe abbandonata l’antica concezione del matrimonio che non considerava i sentimenti dei nubendi e perché sarebbe sorta una nuova concezione dell’affetto dei genitori verso i figli. Infatti prima non solo i matrimoni si stipulavano per affari legati alla sopravvivenza della famiglia (cosa che rendeva difficile sposarsi ai più poveri), ma la famiglia sarebbe stata considerata come centro di produzione economica e non come centro degli affetti. Dunque, per contrastare l’idea secondo cui la modernità abbia implicato la mercificazione della vita, si deve ricordare come l’avvento della borghesia e della società industriale abbia sottratto i matrimoni e il rapporto tra genitori e figli a considerazioni meramente economicistiche. La riduzione della famiglia al nucleo familiare e l’allentamento dei legami comunitari (villaggio) avrebbe altresì permesso il diritto alla riservatezza della vita privata e “la rivendicazione di uno stile di vita individuale e libero da conformismi coatti, dai controlli occhiuti e soffocanti della piccola comunità”. Molte ricerche dimostrerebbero anche che, dove il reddito non è cresciuto, altri indici di benessere sono invece cresciuti. L’idea secondo cui “la ricchezza non fa la felicità” per Simonetti è vera, ma non nel senso in cui la credono tale i decrescenti. Noi che siamo molto più ricchi di quanto non lo fossero i nostri antenati non saremmo meno infelici, ma più felici; e sarebbero più felici e soddisfatti anche gli abitanti del Terzo Mondo che pure non sono molto più ricchi di quanto lo fossero i loro antenati (ma sempre più ricchi). Eppure, ci saranno sempre quelli che evocheranno un’Età dell’Oro tramite motivi falsi o adducendo motivazioni di ordine morale. Altri, negando l’evidenza, continueranno a portare avanti motivi ideologici ammettendo da un lato che in passato non si viveva poi così bene, ma, dall’altro, ricordando come i nostri nonni avessero dei beni gratuiti che oggi non avremmo, per chiedere infine retoricamente se sia valsa la pena di impegnarsi così tanto “per poi ritrovarci a opprimenti condizioni di competizione, incertezza, qualità della vita, relazioni”.

## Capitolo nono

Simonetti descrive l’atteggiamento nostalgico e tradizionalista di molti decrescenti che condannano lo spreco ed esaltano la sobrietà. Tra questi ad esempio Antonio Galdo per il quale saremmo diventati tutti spreconi per “abitudine, indifferenza, distrazione”. Vivremo in una società “usa e getta” e ci saremmo dimenticati finanche della parola sobrietà. I genitori odierni non educerebbero alla moderazione ma allo spreco, la differenza tra il desiderio e il capriccio sarebbe svanita. Questa mentalità secondo Simonetti si basa sull’idea che la sobrietà sia una virtù contraddittoria rispetto alla società contemporanea, sull’idea che in passato essa fosse l’unico rimedio allo spreco e che fosse inculcata, al contrario di oggi, dalla famiglia. Lo studioso si chiede se sia il desiderio della sobrietà a condurre alla “nostalgia per i valori tradizionali” oppure se valga il contrario. In altri termini: sono gli aspetti degradanti di questa società a farci rimpiangere il passato o è il sentimento per i valori del passato a farci avversare la società attuale? Sembra che Simonetti creda che entrambe le soluzioni siano presenti. Per quanto riguarda Galdo certamente emerge la nostalgia per la società passata che va di pari passo con l’avversione verso le consuetudini moderne, in particolare quelle familiari. L’individualismo imperante avrebbe indotto i genitori a non essere presenti a casa, essi non parlerebbero più coi loro figli perennemente attaccati alla tv; le donne in carriera avrebbero abbandonato i figli e con essi le attività come quelle culinarie e, secondo Piero Bevilacqua, l’entrata delle donne nel mondo del lavoro avrebbe portato al “risucchiamento

dell'intera famiglia nella sfera dell'attività lavorativa" e al "trasferimento di tutte le attività familiari nel mercato". Molti decrescenti, mostrando toni reazionari, sarebbero contro il divorzio, vorrebbero che le donne facessero tanti figli, crederebbero che il lavoro della donna abbia frantumato la famiglia e sarebbero convinti che il valore più importante sia quello della famiglia composta da maschio e femmina. In altri termini, scrive Simonetti, si tratterebbe della vecchia dottrina sociale della Chiesa cattolica "riverniciata di un bel verde ambientalista". Per Simonetti i poveri sarebbero tali non perché i singoli individui sprecano, ma perché non hanno un reddito sufficiente per comprare ciò che serve per vivere. La risposta alla povertà dunque non sarebbe affatto quella di non sprecare. Servirebbe invece "una politica di governance globale", cioè la "famosa cooperazione", lo sviluppo, mentre parsimonia e cucinare avanzi non servirebbero a nulla essendo i problemi molto complessi e di livello globale. Idee simili a quelle esposte sarebbero fondate su "sentimenti generosi che mascherano idee confuse e molta retorica" nonché una lamentevole ignoranza della realtà". Simonetti cita F. Gesualdi per il quale la sobrietà dovrebbe fondare un progetto politico alternativo al sistema della crescita in grado di creare occupazione e di garantire diritti fondamentali per tutti. Per il decrescente italiano è giusto che i ricchi, per garantire la sostenibilità, si convertano alla sobrietà, cioè a "uno stile di vita personale e collettivo più parsimonioso, più pulito, più lento, più inserito nei cicli naturali". Gesualdi precisa come non si tratti di ritornare alla candela o di rischiare di morire nuovamente di tetano, ma di "eliminare gli eccessi e rimodellare il nostro modo di produrre, consumare e organizzare la società". Mentre il nostro sistema ci farebbe credere che abbiano valore solo le cose materiali, le cose importanti per il benessere sarebbero "affettive, sociali, intellettuali, spirituali". Tutte cose, commenta Simonetti, che la ricchezza non esclude. Per Gesualdi la sobrietà non è rinuncia ma "espressione di libertà" e "recupero di autonomia dai condizionamenti della pubblicità", "riappropriazione della libertà di scelta e di pensiero". Dovremmo riesumare i meccanismi che ci fanno sentire il senso di sazietà. Ancora una volta però non vengono individuati i criteri per sancire oggettivamente la sazietà – per stabilire la quale basterebbe il buon senso. Gesualdi pensa ad una società dove gli oggetti siano un patrimonio comune (lavatrice condominiale, cucina condominiale ecc.), cosa possibile solo in un sistema economico formato da piccoli gruppi di famiglie più o meno isolate e autosufficienti. Una società del futuro non dovrebbe chiedere ai cittadini denaro ma lavoro. In altre parole: tutti svolgerebbero diversi lavori a seconda delle esigenze, il pubblico e il privato non sarebbero distinti e, grazie alla solidarietà, si riuscirebbe a lavorare ognuno per pochi giorni alla settimana. La disoccupazione non ci sarebbe e lo stato non spenderebbe perché i servizi sarebbero assolti gratuitamente dai vari cittadini. Tutti sarebbero felici e nessuno sarebbe costretto a fare ciò non desidera. Si tratta per Simonetti di un'utopia anche perché non verrebbero forniti i criteri che permetterebbero di realizzare quanto esposto. Per Lorusso e De Padova bisognerebbe iniziare a imparare a produrre da soli tutto il necessario per vivere e a ridurre gli "atteggiamenti individualistici". Si andrebbe dall'elogio del principio cattolico della sussidiarietà alla pretesa che la povertà consista nel non sapere fare da sé le cose. Per Simonetti molte di queste idee nasconderebbero la noncuranza dei problemi reali. Per Gesualdi ad esempio l'assistenza e la previdenza sociale potrebbero essere abolite con grande risparmio e senza riduzioni delle prestazioni. Ciò sarebbe possibile se ogni famiglia si facesse carico degli anziani del quartiere non più autosufficienti, si tratterebbe cioè essenzialmente di "riattivare la politica del buon vicinato in uso nei caseggiati di una volta". Tale politica dovrebbe essere riconosciuta come un "servizio sociale" e lo stesso riconoscimento andrebbe esteso anche al lavoro svolto fra le mura di casa. Se però tale riconoscimento si attualizzasse attraverso contributi statali, osserva Simonetti, il problema dello stato sociale resterebbe irrisolto e avremmo ottenuto solo lo spostamento delle attività di servizio dal pubblico alle famiglie (cosa che non determinerebbe necessariamente un servizio migliore). Se viceversa tale riconoscimento statale non ci fosse, non si capisce come la politica del buon vicinato potrebbe imporsi senza che si modificassero i rapporti di produzione che hanno reso necessario per ora il Welfare pubblico. Gesualdi accuserebbe la società di non sapere risolvere quei problemi che però magicamente si risolverebbero – non si sa come – laddove la società dei consumi fosse superata.

Altre volte l'autore non si accorgerebbe neppure di contraddirsi come quando asserisce che la nuova società determinerebbe una maggiore occupazione rispetto a quella attuale per poi asserire che ciò che conta non è il lavoro (che sarebbe secondario) ma la sicurezza (magiare, bere, vestirsi, essere sani). Simonetti scrive che non si capisce come sia possibile che gli uomini possano vivere meglio lavorando di meno perché, se si lavora di meno, si produce di meno, cioè si è più poveri. È come se bastasse definire un diritto, scrive Simonetti, per “eliminare magicamente la necessità di produrre i mezzi che consentono a quel diritto di essere effettivamente accessibile a tutti”. Lo studioso registra delle affinità tra queste idee e la dottrina di Proudhon che parla di una società formata da piccole imprese con capitale locale possedute dagli stessi lavoratori. Anche in questo caso si dice che il pubblico dovrebbe supervisionare il funzionamento dell'economia così intesa, ma non si dice come. La proposta dei decrescenti di valorizzare le piccole realtà locali è tesa a difendere i prodotti locali. Ciò significa evitare di importare prodotti stranieri. Simonetti nota come il boicottaggio delle multinazionali determini però necessariamente il fallimento di molte aziende agricole straniere e il licenziamento conseguente di vari lavoratori. La domanda sarebbe allora la seguente: perché sfamare un contadino locale è preferibile a sfamarne ad esempio un contadino brasiliano che lavora in una multinazionale? Chiaramente non viene fornita alcuna risposta a questo interrogativo. Simonetti nota come trasportare un kg di verdura per 10 km consumerebbe più carburante che trasportare una tonnellata per 5000 km; per il bracciante brasiliano sarebbe inoltre una magra consolazione perdere il lavoro perché “il ricco consumatore in Italia preferisce pagare il doppio verdura forse meno buona solo perché prodotta localmente”. I paesi che, a causa delle nostre misure protezionistiche, non potrebbero più venderci i loro prodotti dovrebbero anch'essi perseguire un'economia dell'autoconsumo. In altre parole, si arriverebbe all'autarchia, alla fine o alla limitazione del commercio. I decrescenti credono che le nazioni del Sud si siano impoverite (invece che arricchite) quando hanno abbracciato il liberalcapitalismo e scrivono che il mondo ha conosciuto più guerre durante l'era dell'espansione dei mercati rispetto a tutta la storia precedente. Tuttavia B. Constant, già nel 1813, mostrò come nella misura in cui prevale la tendenza al commercio, cala tanto più necessariamente la tendenza alla guerra – verità questa, osserva Simonetti, affermata, dopo Elias, da tutti gli studiosi. Per Gesuladi non si può fare completamente a meno del mercato nel senso che il mercato può essere tollerato per beni che non intaccano la dignità delle persone (ad esempio collane o costumi da bagno). Non sarebbe invece tollerabile per “la sanità, l'istruzione, l'assistenza, l'alloggio”, cioè va bene per i desideri, ma non per i diritti, ai quali è invece adeguata la solidarietà. Ma, scrive Simonetti, chi decide la differenza tra desideri e diritti? Inoltre non si spiega da dove derivino tali diritti e desideri (sono un prodotto sociale?) e non si considera che per difendere i diritti è comunque necessario impiegare risorse né si spiega perché si dovrebbe escludere il mercato dalla produzione. Secondo Gesualdi il consumismo ha avuto successo perché il potere ci farebbe credere che la felicità sia proporzionale al possesso e ci farebbe trascurare così le cose più importanti quali la socialità, la spiritualità, la gratuità e l'affettività. La sobrietà sarebbe pertanto il rispetto delle cose finché durano. Infatti per Gesualdi i nostri nonni usavano le cose fino a che era possibile il loro utilizzo e, quando si rompevano, le aggiustavano. Oggi invece gli oggetti, sempre più difficili da aggiustare (e costruiti in modo tale che la rottura implichi la sostituzione), ci indurrebbero a comprarne sempre di nuovi. Se tornassimo ad aggiustare gli oggetti determineremmo localmente quella occupazione che invece è messa a rischio dalle multinazionali. Aggiustando gli oggetti diventeremmo anche padroni della nostra vita. Il fatto che non si sappia più aggiustare gli oggetti sarebbe quindi causato dalla “brama di profitto delle multinazionali, che deliberatamente producono beni destinati a rapida obsolescenza”. Galdo da canto suo crede che il capitalismo in quanto tale abbia bisogno “di un ricambio continuo delle cose, per produrle, venderle e sostituirle”. La società dei consumi, per far durare se stessa, deve “distruggere le cose durevoli”. Simonetti si riserva di confutare nelle pagine seguenti tali principi.

## Capitolo decimo

Simonetti cita una serie di articoli tratti da prestigiosi giornali italiani dove vengono elencate le cifre degli sprechi (ad esempio in Italia si perderebbero 24.230 tonnellate di pane al mese). Dopo aver riportato i dati, Simonetti si concentra sulle reazioni degli intellettuali della decrescita che ritengono tali sprechi un “insulto alla miseria”, un’offesa a tutte le persone in difficoltà. L’autore esamina una frase presente in uno dei tanti blog a favore della decrescita: “riciclo assolutamente tutto: non divento più ricca, ma ho almeno la coscienza di non prendere a schiaffi la miseria”. Per Simonetti l’idea secondo cui, non comprando i cibi che vorremmo, staremmo dando uno schiaffo alla miseria, si reggerebbe sul seguente (fallace) ragionamento: se ognuno di noi comprasse solo quello che poi realmente consuma ed evitasse di comprare il superfluo, ci sarebbe tantissimo cibo che potrebbe sfamare i più poveri. Tuttavia Simonetti ritorna sul concetto già espresso secondo il quale, laddove decidesse ad esempio di non comprare una rosetta, questa non andrebbe certamente ai più poveri. Il povero starebbe infatti realmente meglio solo se io gli dessi la rosetta o i soldi necessari per comprarla. Ma se mi limito a non comprarla, l’unico effetto sarà, al massimo, che in giro ci sarà una rosetta in meno (né io né il povero la mangeremo). Non si capisce quindi come tale risultato sia migliore di quello che avrei ottenuto comprandola. Non comprare qualcosa che vorrei non può tacitare alcuna coscienza (se non le coscienze che si accontentano di frasi fatte). Non sarebbe dunque vero che evitando di comprare metterei in atto un comportamento etico – come invece credono i decrescenti asserendo addirittura che tale comportamento ha un valore per tutti e non solo per la singola coscienza. D’altra parte, i negozianti potrebbero distribuire ad esempio il pane avanzato ai poveri, ma Simonetti dimostra come ciò non sia veramente utile né spesso possibile. Infatti, secondo il rappresentante dei panettieri presso l’Unione Artigiani di Milano, non è possibile distribuire il pane invenduto alle famiglie povere perché di sera il pane non interesserebbe più a nessuno, neppure ai cani (per essere utili ai cani andrebbe infatti integrato con altri alimenti e il processo sarebbe troppo costoso). Non si potrebbe neppure grattugiare perché si dovrebbero rispettare regole rigidissime. Anche munirsi di un camioncino col quale prendere il pane avanzato dalle varie panetterie costerebbe molto e, come rivela il direttore di Pane Quotidiano (associazione che a Milano distribuisce pasti a 660 mila persone all’anno), “i 2000 quintali di pane che abbiamo distribuito nel 2009 sono stati garantiti da Panem, un grande marchio della distribuzione industriale”. Anche i supermercati incontrerebbero le stesse difficoltà alle quali cercherebbero di far fronte producendo solo quello che va consumato oppure cedendo il pane ai produttori di mangimi (ma, non potendosi mescolare qualità diverse di pane, la strada sarebbe difficile e implicherebbe molto lavoro); alcuni invece abbassano i prezzi del pane dopo le 18. In ogni caso, “le difficoltà e i costi di ogni attività di riciclo” sarebbero ben documentati. Chiaramente, scrive Simonetti, benché difficile, anche riciclare il cibo è possibile. Egli cita ad esempio il *Last Minute Market* di Andrea Segrè che raccoglie il cibo scaduto o in procinto di scadere dai supermercati e poi lo distribuisce a organizzazioni caritatevoli. In questo caso, i cibi destinati alla discarica vengono realmente consumati dai poveri. Per riuscire però Segrè “ha dovuto superare (e ci sono voluti anni) notevoli problemi legali, fiscali, organizzativi e logistici”. Ciò significa che il riciclo richiede lavoro, organizzazione e fatica e che non è un’attività gratuita (occorrono “impegni, trasporti, energia, pianificazione”). Così, il mercato spesso non riciclerebbe perché “buttare gli avanzi costa meno che riciclarli”. Se ciò non implica ritenere che il mercato operi sempre efficientemente e che non sia mai ingiusto, non implica neanche che ci si debba indignare perché, secondo Simonetti, lo sdegno morale non serve a nulla e senza la comprensione dei problemi non si possono indicare soluzioni. Invece gli studi dei decrescenti si ridurrebbero spesso appunto a “meri sfoghi”. I decrescenti non considerano che per distribuire le risorse (in questo caso i prodotti in eccesso) sono necessari lavoro e organizzazione e soprattutto non considerano i costi né toccano il problema relativo a chi dovrebbe farsi carico di tali spese. Inoltre trasportare i cibi per chilometri, magari in contesti in cui mancano le infrastrutture, non solo sarebbe oltremodo costoso ma anche inutile perché molti cibi arriverebbero guasti a destinazione. Dunque non basta l’indignazione morale, né serve credere che i problemi si possano risolvere con la buona volontà. Serve invece un’analisi seria (scevra da moralismi e sentimentalismi) che sappia individuare i problemi e approntare soluzioni ragionevoli.

Una operazione mammut che trasferisca i prodotti sprecati in Occidente negli altri paesi, per i motivi analizzati, sarebbe assurda. Dalle analisi dei decrescenti si nota una chiara sottovalutazione della politica. Ci si limita a considerare la questione dello spreco e si ignora il problema della povertà che consiste per Simonetti nella “mancanza di reddito”. In altri termini, se volessimo aiutare davvero i più poveri dovremmo aiutare gli stati economicamente, magari tramite un Welfare internazionale. Ma soluzioni come queste (che mirano ad aumentare il reddito dei poveri e non a distribuire i cibi sprecati) appaiono poco affascinanti pur essendo le uniche “serie ed efficaci”; sono infatti operazioni che implicano “tempo, lavoro, burocrazie, uffici, corridoi squallidi, scartoffie” e che non danno il “brivido della conversione”. Le soluzioni dei decrescenti non badano ai mezzi e alle conseguenze perciò si crede che il mutamento non sia impedito da reali difficoltà ma dall’ignoranza, dall’egoismo, dalla smania di profitto o magari dal complotto. Si trascura di considerare “la relazione di identità tra consumi e risparmi da una parte, e produzione, e quindi reddito, dall’altra”. Secondo Simonetti se tutti producessimo e consumassimo di meno, saremmo semplicemente tutti più poveri. Il nostro mancato consumo infatti, se non si traduce in altri consumi o investimenti, determina una riduzione della produzione globale e dunque dei nostri redditi. La diminuzione della produzione implica che non ci sia più nulla da distribuire ai poveri e che non ci siano rifiuti – solo perché non producendo non avremmo nulla da buttare, tant’è che le società che non producono rifiuti sono quelle più povere. I decrescenti non vorrebbero veramente risolvere i problemi dello spreco, ma si occuperebbero del senso di colpa dell’uomo occidentale che appunto, considerati i poveri nel mondo, si sente colpevole per il suo consumo. I decrescenti credono che lo spreco sia uno scandalo che ci manderà verso un baratro dal quale non si potrà tornare. Essi ritengono inoltre che bisogna essere grati alla Terra e che sia necessario prendersi cura con amore dei suoi frutti perché, come si evince da un articolo di *Repubblica*, lo spreco ha conseguenze morali che “coinvolgono il nostro cuore, il senso più profondo e radicato del nostro esistere”. Se si distruggono montagne di cibo, non si possono avere “bravi figli”, “cittadini rispettosi”, “adulti responsabili e compassionevoli”. Invero, tale nesso non sarebbe così evidente e alcuni mettendolo in evidenza trasformerebbero problemi meramente economici (e di efficienza) in problemi morali. Così Galdo invita a vivere come i nostri nonni che non buttano nulla, senza chiedersi perché essi non buttino nulla, cioè senza considerare che i vizi e le virtù nascono in un quadro economico determinato. Secondo Simonetti insomma non ci comportiamo come i nostri nonni semplicemente perché il nostro modo di produzione è diverso. Lo stesso vale per coloro i quali, pur ritenendo conveniente e morale riparare i prodotti invece che comprarne di nuovi, non si chiedono perché i nostri nonni riparavano di più e noi invece di meno. Simonetti, sulla scorta di Chiara Frugoni, spiega che prima della Grande Guerra comprare un paio di scarponi costava ai contadini settentrionali tantissimi soldi (si racconta il caso di un ragazzo che, tornato da un periodo di lavoro svolto in Piemonte, si permise di comprare coi soldi guadagnati in due anni gli “scarponi a carrarmato” spendendo tutto i soldi guadagnati). Per gli scarponi, necessari al lavoro, sia arrivava persino a vendere il maiale e, a volte, si prendevano scarpe con numeri superiori affinché durassero più anni. Gli scarponi costavano così tanto perché richiedevano un lavoro di una settimana e se “il prezzo non era tale da arricchire il calzolaio”, era “sufficientemente alto da mettere a dura prova l’acquirente”. In altri termini, gli scarponi costavano tanto perché “il lavoro dei calzolai era poco produttivo”. Oggi invece, tramite le macchine, si producono tantissime scarpe in pochissimo tempo e per questo le scarpe costano molto meno: il lavoro degli operai è diventato assai produttivo. Simonetti nota anche come, al contrario, riparare le scarpe invece che comprarle oggi costi molto perché i mezzi e i modi che si adottano per ripararle sono necessariamente rimasti simili a quelli utilizzati un tempo (per quanto concerne la riparazione delle scarpe dunque la produttività è rimasta bassa). L’autore spiega questo fenomeno citando il “morbo di Baumol” scoperto dall’omonimo economista. Osservando il settore delle performance artistiche, Baumol notò come il costo dei servizi in questo settore invece che diminuire tende ad aumentare nonostante i progressi nella costruzione dei teatri, nell’acustica e nella tecnica delle luci. Ciò deriva dal fatto che il numero di cantanti e di attori necessario per uno spettacolo non può cambiare (non si può sostituire in uno

spettacolo un cantante con un registratore né si possono eliminare i personaggi delle opere da rappresentare). Il fatto che in questo settore il lavoro umano non possa essere sostituito dalla tecnologia (non possa essere cioè reso più produttivo), implica che i costi siano sempre alti – si deve considerare d'altronde anche che la remunerazione degli artisti non può corrispondere alla loro bassa produttività, ma sarà parametrata “sulla remunerazione corrente nei settori che invece hanno conosciuto significativi aumenti di produttività (altrimenti non avremmo più né attori di teatro né musicisti, che se ne andrebbero a lavorare dove i salari sono adeguati)”. In altre parole, in certi settori accade che, a causa della impossibilità dell'integrazione tecnologica, il lavoro sia poco produttivo – diversamente da quanto accade in quei settori dove la tecnologia ha permesso di rendere il lavoro progressivamente produttivo. Per questo i teatri spesso non riescono a coprire i loro costi e richiedono sovvenzioni e aiuti. Per il medesimo motivo la riparazione di una scarpa costa quanto una scarpa nuova e spesso si riparano solo scarpe di un certo valore. Lo stesso vale per altri settori come quello della riparazione di abiti o ombrelli. In questi settori la riparazione è antieconomica e tende quindi a scomparire. Secondo Simonetti lo sdegno dei decrescenti per lo spreco sarebbe causato da quello sterile moralismo che deriva dall'incapacità di capire i processi reali. Sprecare il cibo o riparare gli oggetti non sono dei vizi, né sono peccati, sono anzi comportamenti razionali. Per ridurli o eliminarli non serve l'indignazione, ma la creazione di alternative, le quali hanno però dei costi. Solo un “processo collettivo di discussione e di comparazione dei costi e dei benefici” potrà indurci a decidere se sia razionale o meno pagare questi costi. Così il problema dello spreco non sarebbe una questione morale, ma politica.

## Capitolo undicesimo

Simonetti passa ad analizzare i “decrescenti pratici”, coloro che hanno realizzato nella loro vita la decrescita, i cosiddetti *downshifters*. Alcuni di questi decrescenti pratici riducono il proprio tenore di vita (cambiando lavoro, passando al part-time, non facendo più lavori retribuiti o abbandonando la proprietà per darsi ad una sorta di neomonachesimo); altri riducono le spese tramite il riciclo, il risparmio, la riparazione dei vestiti, vivendo in comune o dandosi al consumo ecologico o ecosolidale. Alcuni, come Davide Mattiello, hanno aperto delle comunità dove insegnano ai ragazzi a non comprare cose inutili e dove si considera la lotta al consumismo come una cura. Il fenomeno del *downshifting* sarebbe in aumento (nel 1995 il 48% dei cittadini statunitensi ha deciso di ridurre le proprie ore di lavoro o di perseguire altri comportamenti simili) e molte imprese che un tempo giudicavano dannose tali forme ora inizierebbero a considerarle positivamente anche dal punto di vista economico (perché permetterebbero di accrescere la produttività e di ridurre l'assenteismo). Tra i *downshifting* italiani Simonetti cita Simone Perotti che ha abbracciato questa scelta rifiutando il posto di comunicatore aziendale e che è autore di 3 libri nonché curatore di un blog. Perotti ha fondato una “comunità di scollamento” e definisce la sua proposta come “nuovo Rinascimento”. Secondo Simonetti rinunce come quella di Perotti non sono in sé particolarmente strane nel senso che da sempre gli uomini hanno cercato la loro felicità personale e molti di questi hanno creduto di trovarla nella rinuncia alla vita che facevano prima (si va da San Francesco a Thoreau). Tuttavia chi fa queste scelte non sente la necessità di vantarsene con tutti quelli che incontra, né crede che la sua scelta soggettiva possa avere un valore rivoluzionario oggettivo, possa cioè ribaltare la società – ed è questo che Simonetti contesta, il fatto che tali scelte siano intese come foriere di una rivoluzione politica. Perotti scrive che “il vero rivoluzionario contemporaneo” in grado di far tremare il sistema è “un consapevole, cocciuto, equilibrato individualista”. Si tratta di un singolo eversivo che “interrompe in qualche punto vitale le sinapsi del consumismo e dell'assenza di senso”. Benché il suo comportamento sia individuale, ha effetti enormi sul sistema: “il suo esempio è emblematico e vale più di mille teorie sociali o programmi politici. Dieci, cento, mille uomini così e il sistema è spacciato”. Tuttavia, per Simonetti credere di poter ribaltare il sistema tramite l'esaltazione delle scelte individuali, è assurdo perché il sistema si basa appunto su queste scelte (contestare le mode del periodo precedente, lo stile artistico, letterario, musicale, la cucina troppo grassa ecc.) e perché enfatizzare l'individualismo conduce a trascurare l'unico fattore che potrebbe influire sul sistema,

cioè l'azione politica. Per Perotti invece la politica non potrà mai ribaltare il sistema e l'unico modo per metterlo in crisi starebbe nelle scelte individuali poiché gli ostacoli non verrebbero da fuori, ma da noi stessi. Il sistema ci libererebbe dalle nostre responsabilità poiché "lavorare, produrre, guadagnare, consumare per poi ricominciare da capo" è lo scopo delle nostre vite, in questo senso le scelte sarebbero ridotte al minimo. Il motivo di tale situazione sarebbe che la gente è debole e un movimento in grado di cambiare il sistema dovrebbe essere composto da "uomini forti". Non si può più credere ad un movimento costituito da "gente debole", scrive Perotti. Oggi infatti, prosegue lo scrittore, "è urgente diventare persone. Quelle che forse domani potranno partecipare". Simonetti, oltre a contestare la brutta espressione "uomini forti" e a dubitare che Perotti abbia lui stesso la forza che predica, scrive che non si può credere che l'uomo abbia la forza dentro di sé trascurando che la forza come la debolezza nascono all'interno di un contesto sociale, necessitano cioè di un'attività politica che è proprio quella esclusa da Perotti. Partire dalla forza che avremmo dentro di noi condurrebbe soltanto alla fuga dalla società e non al suo mutamento (in questo senso Simonetti nota un'affinità con i pensatori conservatori per i quali appunto ogni rivoluzione deve iniziare *in interiore homine*). Perotti descrive minuziosamente la sua vita vantandosi di riuscire a vivere con 800 euro al mese. Ma, scrive Simonetti, anche una colf immigrata ci riesce, solo che ha anche l'affitto da pagare e magari figli a carico. Infatti nessuna colf scrive libri che esaltano il *downshifting* come il nuovo campo della lotta anticapitalista. Perotti ad avviso di Simonetti non considera che la sua stessa individualità è un prodotto sociale. Anche Perotti cioè è stato educato, si cura, è tutelato dalle leggi, ha una casa di proprietà e c'è la pubblicità che esalta i suoi libri. Tale posizione per Simonetti sarebbe parassitaria dello stesso sistema che intende rovesciare e senza il quale lo stesso Perotti non sopravviverebbe. Infatti, annota Simonetti, Perotti si è potuto comprare e ha potuto ristrutturare un casa solo grazie al suo precedente lavoro per una azienda milanese, dove era stato assunto in virtù di una istruzione impartitagli dal sistema, composto da persone che hanno finanziato l'educazione culturale dell'autore con le loro tasse. Il diritto permette a Perotti di chiamare sua la casa dove abita, egli può vedere la sua ragazza in questa casa grazie ai mezzi pubblici utilizzati dalla stessa per recarsi e l'attività di skipper dello scrittore è possibile solo perché lui stesso aveva mezzi accumulati col precedente lavoro. Inoltre il lavoro presuppone che ci siano persone che si possano permettere di pagare i servizi di Perotti e i suoi libri necessitano di editori e di lettori. Se tutti facessero le scelte di Perotti, scrive Simonetti, lo stesso Perotti non potrebbe più fare quello che fa. In altri termini, Perotti non si renderebbe conto del fatto che senza la società neppure la sua "rivolta individuale" sarebbe possibile (si pensi solo alla sanità). Non si renderebbe conto neanche del fatto che la sua rivolta non nuoce al sistema – il quale contiene infinite altre rivolte simili. Non basta criticare il sistema per rovesciarlo perché si è comunque pienamente dentro il sistema e il sistema stesso permette che lo si critichi. La critica al sistema di Perotti sarebbe per questi motivi assai meno radicale e incisiva di quanto creda il suo autore. Egli non farebbe che banalizzare una legittima intuizione spirituale (la scelta individuale della rinuncia) in una scelta politica per Simonetti sostanzialmente reazionaria perché la politica è intesa dall'autore come manifestazione di una Personalità Superiore – e non come il frutto di un'azione collettiva che si manifesta nelle istituzioni. Così, conclude Simonetti, la posizione di Perotti non è una vera "intuizione spirituale", una onesta "scelta individuale", ma una mera "esibizione".

Altri autori come Schillaci e Savioli sono a favore della Decrescita Felice di Pallante, la quale contrappone una naturale e felice vita di campagna alla civiltà industriale. Simonetti mette in dubbio la felicità degli stessi decrescenti notando come essi siano sempre in guerra con gli altri. Ad esempio Schillaci dedica un libro ad un paradigmatico signor Rossi che vive tra la scrivania e il supermercato, che giudica bizzarre le posizioni dei decrescenti e che mai leggerebbe i loro libri. Tale Signor Rossi, osserva Simonetti, è una persona senza alcuna individualità, scopi, dignità, è una persona che vive una “vita grigia”. Di fronte a lui Schillaci si sentirebbe superiore tanto da scrivere che un treno carico di pendolari è uno spettacolo di volti deprimenti. Si tratterebbe di persone rese inespresse dalla banalità, persone che parlottano di “calcio e di soldi”, che non sorridono, che non sanno essere sociali, che non vivono. Per Savioli invece i turisti sono come tristi bestie che vanno al macello e per Mercalli le persone che non fanno le sue stesse scelte sono “poveracci”, “buoi”, “gente con pochi neuroni”. Secondo Simonetti il paradosso è che proprio autori di questo tipo, che chiaramente manifesterebbero una totale mancanza di empatia, rimproverino agli altri tale mancanza. Gli altri infatti non sarebbero più in grado neppure di pensare, vivrebbero alla cassa di un supermercato, alla scrivania di un ufficio, nella catena di montaggio. Schillaci non ritiene che anche queste vite sono appunto tali, cioè vite umane determinate da scelte, con soddisfazioni e dolori – come la vita degli stessi decrescenti. Simonetti nota come negare rispetto alla persona in virtù delle sue scelte, cioè non dare il rispetto ad ogni vita umana in quanto tale, sia tipico del pensiero reazionario che ha come base il disprezzo per il “volgo profano”. Un esempio di questo tipo sarebbe Zolla che appunto annovera tra i principi della “demonologia borghese” il rispetto di ogni vita umana. Se tale mentalità, che presuppone la superiorità dello scrivente, può essere capita in riferimento a Zolla, molto meno può essere giustificata per i *downshifters*. Perché, si chiede Simonetti, chi passa il tempo a contemplare le provviste della sua cantina o in internet dovrebbe avere una vita migliore rispetto a chi spende nei supermercati o guarda la tv? I decrescenti sarebbero infelici perché non farebbero altro che contrapporre la virtù della loro vita alla supposta miseria della vita altrui. Essi continuamente rimarcano la loro superiorità ed evidenziano che l’unico modo per essere felici sia vivere come dicono loro. In Schillaci ci sarebbe una ossessionante contrapposizione noi/loro – e “loro” non farebbero altro che sciupare energie e risorse; sarebbero egoisti, barbari, bestemmiatori e volgari. Anche in Schillaci – come in Perotti – si fa strada l’idea secondo la quale la felicità non consista nello scegliere ciò che si vuole, ma nel vivere del proprio, cioè nel non dipendere da altri economicamente. Eppure, come Perotti, anche Schillaci vive grazie al lavoro salariato che svolge in città. I decrescenti sarebbero inoltre avvezzi a “prendere se stessi, i propri gusti e casi personali a misura dell’universo”. Per Schillaci ad esempio le case dovrebbero avere solo oggetti utili – le donne che hanno tante borse o vestiti sono “sulla strada del possesso, dell’accumulare oggetti su oggetti”. Inoltre, a parere del decrescente italiano, dovremmo consumare solo frutti locali e non quelli importati o di origine esotica come il mango. Importare merci, ad esempio dal Canada, sarebbe infatti assurdo, ma tale assurdità non viene giustificata. Non dovremmo usare la plastica perché ritenuta artificiale e dovremmo imparare a costruire cestini con i giunchi come si faceva un tempo. Per Simonetti però Schillaci non spiega il motivo che farebbe della plastica un prodotto artificiale al contrario dei mattoni o degli stessi cestini fatti di giunchi – se lo facesse, le sue idiosincrasie crollerebbero. Se si tratta veramente di rispettare gli equilibri naturali, osserva Simonetti, non dovremmo coltivare neanche le tantissime piante e ortaggi che sono stati importati in Europa nei secoli passati (come le patate, i pomodori, il riso o le pesche) né dovremmo innestare le piante (tecnica importata dalla Cina) e ci dovremmo limitare soltanto a coltivare farro, avena e papaveri come i Romani. Schillaci risponde ad obiezioni simili così: “per una importazione azzeccata molte altre hanno fatto solo danni” – una risposta, scrive Simonetti, poco illuminante, come quelle che di solito danno tutti i decrescenti.

## Capitolo undicesimo

Secondo i decrescenti più un paese è ricco meno felici sono i suoi abitanti. Infatti le persone felici consumerebbero di meno e troverebbero la felicità negli affetti e nella condivisione. Per Simonetti invece chi è felice consuma quanto o più di chi non lo è. Inoltre la convinzione che la felicità non si trovi nelle cose materiali ma negli affetti o ad esempio nell'arte, si baserebbe sull'idea che nella società contemporanea si comprino gli oggetti non perché sono utili ma solo perché il loro mero possesso renderebbe felici in virtù dello status sociale al quale farebbero accedere (e di cui sarebbero l'evidenza). Per Simonetti viceversa, se si compra una lavatrice costosa e bella, la si compra comunque per il suo uso; d'altronde, non si potrebbe affatto essere felici senza una "adeguata base materiale" – cosa che mai è stata contestata nel periodo che va dai Greci alla rivoluzione industriale perché, prima di questo periodo, l'adeguata base materiale non era garantita a tutti. Secondo Latouche la società contemporanea caratterizzata dalla frenetica competizione produce una miriade di esclusi quando una società decente non ne dovrebbe produrre. Ma, scrive Simonetti, mai nessuna società esistente è stata capace di non produrre esclusi – anzi le società preindustriali ne producevano di più. Bruno Frey, ricorda lo scrittore, afferma che la felicità non deve essere lo scopo della politica perché, essendo il popolo sovrano, non gli si può imporre cosa debba e cosa non debba fare. Pertanto "bisogna rifiutare la dittatura della felicità". In altre parole, la felicità è qualcosa di soggettivo e ognuno ha il diritto di definirla come meglio crede. Inoltre l'idea che il reddito non dia la felicità sarebbe una leggenda perché gli studi effettuati dimostrerebbero che "più la gente è ricca e più si considera felice". Sarebbe d'altronde vero che "questo incremento della felicità in relazione all'aumento del reddito tende a decrescere", cosa che però per Simonetti sarebbe "ben diversa". In altri termini, a causa di una sorta di effetto di adattamento, la felicità aumenterebbe sebbene in modo decrescente all'aumento del reddito. In ogni caso il nesso tra la felicità e il reddito sarebbe solido. I decrescenti metterebbero in luce anche il nesso tra la crisi e la decrescita precisando però come la vera decrescita debba essere frutto di una scelta e non qualcosa di imposto dalla crisi – fattore esterno, involontario e osteggiato da tutti. Così, benché anche con la crisi ci sia un calo dei consumi, tale decrescita non andrebbe confusa con quella dei decrescenti. Eppure, molti di essi sono contenti della crisi appunto perché determina la decrescita – cosa che rende dubbia la distinzione di partenza. Simonetti comunque analizza siffatta distinzione attraverso l'interpretazione di Latouche, per il quale così come c'è differenza tra chi dimagrisce perché fa una dieta e chi dimagrisce perché è povero, allo stesso modo, c'è una differenza tra le società che decidono di decrescere e quelle sono forzate alla decrescita dalla crisi. Simonetti tuttavia crede che, poiché mangiare meno significa in ogni caso assumere meno cibo, la differenza tra chi decide di farlo volontariamente e chi vi è costretto non è che il primo lo faccia liberamente e l'altro no, ma che il primo possa smettere di digiunare e il secondo no. D'altronde, gli effetti della fame sarebbero in ogni caso uguali per tutti – sia che non si mangi per volontà sia che non si mangi per necessità. Poiché per i decrescenti alla riduzione dei consumi si arriverà comunque necessariamente a causa dell'esaurimento delle risorse e dell'inquinamento, non esiste alcuna scelta e la decrescita si impone come obbligatoria perché necessaria. Se è così, la distinzione tra crisi e decrescita scompare poiché, se smettere di mangiare è necessario, non c'è scelta: che lo si decida volontariamente o meno si tratta sempre di digiuno. Forse rendendosi conto della difficoltà o forse semplicemente autocontraddicendosi, Badiale, assertore di queste idee come Latouche, scrive che la "decrescita è un progetto politico ed economico di de-mercificazione della società" che consiste nel "produrre beni (beni materiali o servizi) non in forma di merce" e nel "farli circolare attraverso circuiti diversi dal mercato". Per i beni che continueranno ad essere prodotti come merce la decrescita prevede altresì che venga ridotta "la percentuale di istruzione ambientale che la loro produzione comporta". Saremmo così tornati alla distinzione di Pallante tra merci e beni. La differenza tra recessione e decrescita sarebbe che nella prima "tutti i beni che erano merci restano merci" benché la gente non abbia i soldi per comprarli; nella seconda "alcuni beni vengono prodotti e scambiati al di fuori del mercato, mentre le merci che rimangono nel mercato richiedono meno sprechi per essere prodotte". Badiale propone ad esempio di migliorare l'efficienza energetica delle abitazioni in modo da "far

nettamente diminuire il consumo per il riscaldamento”. Tale iniziativa alla fine farebbe diminuire il PIL perché “farebbe diminuire nettamente i consumi”. In questo modo la gente potrebbe abitare in “case comode e riscaldate spendendo di meno”. Con la recessione, prosegue Badiale, la gente invece non avrebbe i soldi per pagarsi il riscaldamento e resterebbe al freddo. Se in entrambi i casi diminuisce il PIL, nella recessione “si sta male perché si è senza soldi in un mondo in cui tutto si paga”; nella decrescita invece “si sta bene perché si può avere il benessere (quello di una casa riscaldata, ad esempio) pagando di meno in termini monetari e inquinando di meno”. Secondo Simonetti ridurre il consumo di energia per il riscaldamento non implica tuttavia una riduzione del reddito; tale riduzione non è determinata neanche dalla sostituzione delle merci con beni non merci. Infatti sostituire ad esempio la carne comprata con la carne donata non determina una diminuzione di reddito se non si intende, sbagliando, il reddito soltanto come soldi – errore tipico dei decrescenti incapaci di elaborare proposte in grado di condurre la società ad una reale decrescita e incapaci di dimostrare oggettivamente il nesso tra decrescita e benessere. Essi dicono ad esempio che “una società della crescita senza crescita porta inevitabilmente alla barbarie” (Latouche) senza spiegare perché con la società della decrescita le cose dovrebbero essere diverse, perché in questa società ci sarebbe meno disoccupazione e come, allo stesso tempo, il Welfare potrebbe riuscire a funzionare. Non si capisce alla luce di ciò come la decrescita possa essere definita “felice” visto anche che, secondo quanto detto, gli stessi decrescenti non danno l’impressione della felicità ma appaiono come dei tipi rancorosi i costantemente intenti a contestare gli altri. La decrescita inoltre appare come una religione che è in grado di sintetizzare l’avversione per il mondo (dell’economia) e la gioia per la vita come se la decrescita fosse “un’accettazione dell’essere” e l’uomo tramite essa fosse heideggerianamente il “pastore dell’essere”. La decrescita sarebbe la coincidenza degli opposti essendo ad un tempo ecocentrica ma, non accettando l’ecocentrismo radicale, antropocentrica, cioè ecoantropocentrica. La decrescita sarebbe un’oasi nel deserto della crescita, un’ascesi, una “conversione di se stessi e degli altri”, una forma di paidèia che rende “liberi da ogni preoccupazione di sopravvivenza, di lavoro e di mercato” dando ai giovani la possibilità di imparare a “padroneggiare le proprie passioni”. Si tratta di una saggezza che non è né religione né antireligione. Eppure, tale sedicente arte di ben vivere, scrive Simonetti, non sembra aver prodotto persone felici.

Secondo Simonetti ci sono tante decrescite quanti sono gli autori che sostengono la decrescita. Per Schillaci le strade verso la decrescita sarebbero due. Una implica la rinuncia a ogni componente economica e l’altra l’applicazione del principio dell’autoproduzione al lavoro. In questo secondo caso ognuno diventerebbe imprenditore utilizzando l’economia del sistema per costruire un altro sistema dove si produca per vivere e non si viva per produrre. Schillaci si riferisce ai “gruppi di acquisto solidale” che sarebbero l’esempio di una nuova reciprocità. Infatti il nuovo sistema implica che ognuno faccia qualcosa per gli altri senza aspettarsi nulla in cambio – visto che la decrescita non riconosce i concetti di debito e credito. La reciprocità sarebbe un “dono reciproco, il cui ritorno è fatto di qualità, senza contabilizzare la quantità”. Simonetti si chiede come la qualità possa determinare di per sé un ritorno di qualcosa. Per Illich si dovrebbe invece innescare un processo politico che, partendo dalla constatazione della limitatezza delle risorse naturali, sappia indicare il massimo che la popolazione può chiedere. Il filosofo pensa che si debba incoraggiare la ricerca solo quando è finalizzata alla costruzione di strumenti che permettano alle persone di fare sempre di più con sempre meno. Gli strumenti distruttivi come le autostrade multicorsia, le miniere a cielo aperto e la scuola dovrebbero essere aboliti perché aumenterebbero lo sfruttamento, l’impotenza, l’uniformazione e la dipendenza. Invece dovrebbero essere costruiti “strumenti miniaturizzati” in grado di determinare in ogni quartiere la possibilità dell’autoproduzione (ad esempio in ogni quartiere ci potrebbe essere uno strumento grande come un armadio che permette di compiere tutte le operazioni tessili, o un altro che permette di produrre carta...). Tuttavia, osserva Simonetti, Illich non analizza come dovrebbero cambiare in una situazione simile i rapporti di produzione e non dice

chi dovrebbe costruire tali strumenti. Simonetti ricorda anche la posizione di Latouche secondo il quale la decrescita sarebbe un'utopia concreta – una fonte di speranza e di sogno – in grado di progettare il mondo – perché, senza l'ipotesi di un altro mondo, non c'è politica. Il progetto sorto dall'analisi della situazione non è immediatamente finalizzato alla sua stessa applicabilità perché “ciò che conta è la coerenza teorica del disegno”, la quale tuttavia, commenta Simonetti, è ben lungi dall'essere delineata. Se per Latouche la decrescita è rivoluzionaria, non deve però essere perseguita tramite la violenza (i decrescenti di solito credono in una rivoluzione non traumatica). In altri termini, da un lato Latouche non vuole rinunciare al principio di responsabilità – la decrescita deve essere un processo di riforme – dall'altra non vuole rinunciare all'escatologia – la decrescita è un'utopia concreta. Se decrescita significa “uscire dal capitalismo”, non deve necessariamente significare rinunciare alle istituzioni capitaliste che invece devono essere reinquadrate in una logica differente. In altri termini, le istituzioni del capitalismo senza il capitalismo; allo stesso modo Schillaci voleva i rapporti sociali del Paleolitico senza però rinunciare alle comodità di oggi. Chiosa Simonetti: “la botte piena e la moglie ubriaca”. I governati della nuova società dovrebbero stabilizzare la popolazione mondiale, tassare le innovazioni, abolire il PIL, ridurre le ore di lavoro e garantire un salario minimo di sussistenza per tutti. Il nuovo mondo sarebbe inoltre centrato sulle piccole comunità rurali e autosufficienti e in generale emergerebbe un ritorno al socialismo piccolo-borghese di Proudhon. Si va dalla rivalutazione dell'autarchia mussoliniana alla esaltazione della rilocalizzazione, sino ad arrivare all'idea di M. Fukuoka secondo il quale bisogna che il 100% della popolazione coltivi la terra. Da canto suo, Peter Victor, assertore della diminuzione dell'orario di lavoro, crede che nella società nuova debbano essere attuati programmi di sostegno sociale, controllo della popolazione, controllo sulle risorse naturali. Ciò implica una pianificazione e una centralizzazione che invece altri decrescenti non ritengono necessaria. Affinché si spezzino le catene del “trasporto superpotente” Illich propone che gli uomini comincino nuovamente ad “amare come un territorio il loro circondario e a temere di allontanarsene troppo spesso”. In altre parole, chiosa Simonetti, la soluzione al problema dei trasporti sarebbe viaggiare meno e aver paura di allontanarsi dal proprio circondario. Allo stesso modo, Latouche ritiene che viaggiando meno scomparirebbe il bisogno ossessivo di andare sempre più lontano, “sempre più rapidamente e sempre più spesso”. Si riuscirebbe così a rivitalizzare il senso del luogo di vita, punto essenziale per la decrescita. Anche Mercalli è convinto che viaggiare sia un capriccio e non un bisogno. La localizzazione non è più il frutto delle condizioni economiche della produzione, ma un dato culturale che una rivoluzione dell'immaginario può mutare. Tutto ciò viene a volte predicato con una certa dose di snobismo, come nel caso di Antonio Pascale che vaticina il localismo viaggiando per tutto il mondo. Per quanto riguarda la povertà, i decrescenti ci tengono a precisare come non prospettino il pauperismo, ma allo stesso modo propongono di lavorare meno, di produrre meno e di consumare meno, cose che, per Simonetti, implicano un ridimensionamento del reddito (cioè anche la povertà). Essi d'altronde pensano che il problema non sia dato dai poveri ma dai ricchi e che finora l'uomo abbia lavorato ad “alzare il pavimento” anziché ad “abbassare il soffitto”. Contro l'unilateralità di questo approccio i decrescenti ritengono che per alleviare la povertà si dovrà alleviare la ricchezza. Simonetti cita nuovamente Pallante e Beppe Grillo – autore di una prefazione al libro di Pallante. Grillo afferma che ci si deve accontentare di “meno”: meno energia, meno materiali, meno lavoro, “meno economia”. Pallante mette in relazione la decrescita del PIL alla riduzione d'impronta energetica – benché Simonetti abbia dimostrato l'insussistenza di questo nesso. Tra l'altro Pallante propone una riduzione dei rifiuti e della quantità di merci e investimenti nonché la valorizzazione delle fonti di energia rinnovabili. Tali punti per i decrescenti non sarebbero né di destra né di sinistra perché sia l'una che l'altra sarebbero fautrici della crescita. La critica di Simonetti è ancora una volta la stessa: nel programma di Pallante non si trova quasi nulla che non sia compatibile con la stessa società capitalistica né ci sarebbe alcunché che possa condurre alla sostituzione delle merci in beni o alcuna indicazione sulle riforme strutturali necessarie. Certi autori vogliono imporre forti vincoli alle comunità locali mentre altri sono per una sempre maggiore decentralizzazione. Altre volte negli stessi autori ci sono intrinseche contraddizioni come quando si

propone da un lato il ritorno a comunità rurali più critiche e consapevoli e dall'altra si auspica la fine della scuola e della scrittura a favore di una cultura "orale, analogica, intuitiva" o come quando si auspica un ritorno alla campagna senza fornire agli agricoltori nuovi mezzi, capitali e formazione. Tali intuizioni contraddittorie confermerebbero l'idea di Simonetti secondo la quale in queste analisi, a parte la critica sferzante, non ci sarebbe nient'altro, cioè non ci sarebbe un programma razionale che indichi chiaramente come la società della decrescita dovrebbe essere strutturata (come potrebbe realmente risolvere i problemi che denuncia). L'atteggiamento semplicistico dei decrescenti sarebbe stato preconizzato dal romanzo del 1891 di Morris *Notizie da nessun luogo*, dove si racconta il sogno di un signore inglese. Nel sogno il personaggio va a dormire e si sveglia dopo 200 anni in un mondo totalmente mutato: tutti sono uguali, non esistono parlamento né governo né proprietà privata, tutti sono più belli, vestono meglio, vivono in case migliori e in un ambiente anch'esso abbellito dall'assenza di strutture in cemento; non esistono fabbriche e ci sono solo le macchine strettamente necessarie alla vita, i crimini sono diminuiti grazie all'eliminazione della proprietà, ognuno istintivamente sa come comportarsi per perseguire il bene di tutti e lo fa senza esservi costretto, ognuno fa il lavoro che vuole o anche più lavori a seconda della voglia, i lavori pubblici sono realizzati da gruppi di volontari in un tempo da loro deciso. Per Simonetti nel racconto i problemi reali sono ignorati o si suppongono come già risolti. Il libro – un'utopia decrescente ante -litteram – non ci dice come dovrebbe funzionare la produzione, come si possa produrre ciò che serve a tutti né chi decida, chi organizzi, chi lavori e come, né come il precedente sistema sia stato abbattuto. Dopo aver descritto tale romanzo come un'emblematica anticipazione delle dottrine decrescenti, Simonetti condivide la critica rivolta negli anni '80 da Alec Nove in *The Economics of a Feasible Socialism* a quei "marxisti dell'ultimo giorno" che "ascrivono tutti i mali del mondo al capitalismo, respingono l'esperienza sovietica come irrilevante, e sostituiscono alla dura fatica del pensiero un'immagine di un mondo postrivoluzionario in cui non ci sarebbe più alcun problema economico (o in cui ogni problema economico sarebbe risolto facilmente dai "produttori associati" della comunità mondiale)". Con ciò l'autore critica implicitamente i decrescenti e le loro utopistiche (spesso contraddittorie), sterili tesi.

## Capitolo dodicesimo

Simonetti esamina la posizione di Latouche per il quale la società moderna ha come unico fine la "crescita per la crescita". Simonetti ha già dimostrato come non si mai esistita – forse tranne nei paesi del socialismo reale – una società che abbia come scopo prioritario la sola crescita e constata come in ogni caso la crescita comporti necessariamente tutta una serie di altri effetti che migliorano la vita dei cittadini. Sarebbe appunto per questi fattori come avere case più belle, strade più comode, ospedali migliori (...) che la gente desidera la crescita – non la desidera cioè in se stessa. Per quanto riguarda la decrescita invece, Latouche crede che decrescere sia una necessità e che dunque sia meglio fare di necessità virtù. Tali vantaggi però non si potrebbero vedere restando in una società della crescita perché una "società della crescita senza crescita" sarebbe terribile e causerebbe solo disoccupazione e povertà (come accadrebbe ad una società del lavoro senza lavoro). L'autore francese crede che si debba porre fine alla "crescita per la crescita" per far decrescere il bene-avere statistico e far aumentare il benessere vissuto. Bisogna così abbandonare la fede dell'economia e costruire società autonome ed economie. Se non si può chiedere al Sud del mondo di non crescere, si possono però limitare le esternalità negative della crescita per organizzare circoli creativi di decrescita. Si dovrebbe così limitare il traffico di uomini e merci, riducendo o eliminando la pubblicità e abolendo l'obsolescenza degli oggetti usa e getta. Latouche non scrive però come tali proposte possano essere attuate; inoltre, annota Simonetti, se diminuire la pubblicità ha un senso, tale diminuzione non determina la riduzione dei consumi così come la limitazione dei trasporti non implica una vita di migliore qualità – Latouche come altri decrescenti crede, errando, che il consumo energetico e l'inquinamento siano dati soprattutto dal trasporto delle merci e non dalla loro produzione. Egli pensa, come si diceva, che si debba uscire dalla religione dell'economia, ma tale convinzione nasconderebbe un artificio retorico: accusando gli altri di credere in una fede, si

evita di analizzare il contenuto di tali “credenze” perché, essendo la fede irrazionale, diventa irrazionale anche ciò in cui si ha fede. Così, scrive ironicamente Simonetti, si potrebbe dire che i matematici “credono” nel teorema di Pitagora e medici “credono” negli antibiotici e per questo potrebbero essere tacciati di ingenuità. Dopo aver asserito che la crescita e lo sviluppo sono oggi una religione “un mito, un dogma, una superstizione”, Latouche propone una serie regole tra le quali spicca, a parere di Simonetti, la prima: rivalutare. Dovremmo rivalutare tutti i nostri valori (non egoismo ma altruismo, non lavoro ma gioco, non “globale” ma “locale”, non “efficienza produttiva” ma “gusto delle belle opere”). Tuttavia Simonetti osserva come i valori non siano idee metafisiche e come, derivando dalla storia (e dalle circostanze vitali), non possano essere meramente sostituiti con i valori opposti senza prima cambiare le basi della stessa società. La decrescita crede invece che l’unica cosa da cambiare sia l’immaginario. Latouche invero avrebbe intuito tale difficoltà scrivendo che i valori attuali sono sistemici e che dunque bisognerebbe modificare le strutture perché sia possibile invertire i valori. Egli propone che ci si riallacci “in qualche modo”, cioè senza sapere come, tramite una rivoluzione culturale alla abbondanza delle società primitive, le quali – ma Simonetti ha già confutato tale idea – non avrebbero vissuto alcuna penuria pur lavorando pochissimo. A Latouche, ricorda Simonetti, sarebbe stata anche rivolta l’accusa che le sue idee sarebbero reazionarie e l’autore francese avrebbe risposto osservando come la decrescita sia più a sinistra dello stesso marxismo in quanto quest’ultimo non avrebbe portato alle estreme conseguenze le proprie giuste intuizioni, come invece avrebbe appunto fatto la decrescita che non avrebbe avuto paura di pensare l’impensabile. La decrescita sarebbe “di sinistra” perché critica radicalmente il liberalismo riconnettendosi “all’ispirazione originaria del socialismo denunciandone l’industrializzazione” e “rimettendo in causa il capitalismo conformemente alla più stretta ortodossia marxista”. A tale critica al liberalismo, che in Latouche collimerebbe con la critica alla società dei consumi, segue la proposta di un mutamento di paradigma finalizzato a decostruire il “prometeismo illuminista-scientifico che ha caratterizzato l’Occidente da Bacone in poi”. Secondo Simonetti la critica di Latouche più che al liberalismo sarebbe una critica alla società tecnologica – così come, a parere di Colletti, era stata la critica di Marcuse e dei suoi seguaci. In altre parole, per Simonetti, con Latouche siamo in “pieno socialismo reazionario” – e lo stesso autore francese avrebbe ammesso ciò evocando le critiche dei precursori del socialismo all’industrializzazione e scrivendo che una rilettura di autori quali Willam Morris (cioè una rivalutazione del luddismo) permetterebbe di dare senso all’ecologia politica sviluppata da A. Gorz e da B. Charbonneau. Tuttavia, secondo Simonetti, tale “sedicente critica al liberalismo”, non avrebbe alcun bisogno di essere “di sinistra” perché il pensiero “di destra” “ha sempre criticato scienza e tecnologia (nonché il liberalismo), e con ineguagliabile vigore”. In generale per Simonetti la critica di Latouche al sistema sarebbe dunque una critica di marca chiaramente reazionaria.

Prima di proseguire con la decostruzione del pensiero di Latouche, Simonetti cita una serie di autori decrescenti italiani che, sulla scia del filosofo francese, credono necessario rifiutare il dominio dell’economia sulla politica e sulla società moderna. Essi pensano che l’uomo di oggi valuti ogni cosa in modo economicistico e che, come dice Schillaci, l’unico principio dominante sia quello edonistico: “il massimo reddito in minor tempo possibile prescindendo da qualsiasi altra considerazione”. Il prezzo della libertà sarebbe la distruzione dell’economico – prezzo non troppo alto, scrive Castoriadis, convinto che sia preferibile fare nuove amicizie piuttosto che comprare una macchina nuova. I decrescenti credono anche che l’economia nel futuro mondo della decrescita diverrà un “residuo e non la totalità del nostro fare”, “il mezzo e non il fine”. Non si tratta così di rinnovare l’economia ma di uscirne del tutto, di divenire degli “atei dell’economia” – economia che è una religione, un dio. La nuova società dovrebbe essere “non economica”. Per argomentare il retroterra che fonda queste idee, Simonetti analizza la seguente affermazione di Latouche:

(...) come ogni società umana, una società della decrescita dovrà organizzare la produzione della sua vita e, per questo, dovrà usare ragionevolmente le risorse del suo ambiente e consumarle attraverso beni materiali e

servizi, ma un po' come quelle società di abbondanza dell'Età della Pietra descritte da Marshall Sahlins, che non sono mai entrate nell'economico (Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, 2005).

Simonetti scrive che per analizzare questa frase è necessario premettere la distinzione tra economia sostanziale ed economia formale proposta da K. Polanyi. L'economia sostanziale, presente in ogni società, per Polanyi è un "processo istituzionalizzato di interazione tra l'uomo e il suo ambiente che dà vita a un continuo flusso di mezzi materiali per il soddisfacimento dei bisogni". L'economia formale, presente solo in alcune società, è invece quella che si riferisce alla scelta dei mezzi in un contesto in cui tali mezzi risultano insufficienti o che rimanda alla scelta della destinazione di tali mezzi insufficienti. In altri termini, l'economia formale sarebbe propria soprattutto delle società moderne e la sua applicazione alle società del passato darebbe luogo a fraintendimenti. Se l'economia formale consiste nella scelta fra usi alternativi per mezzi scarsi, segue che, se tale scarsità non c'è, non c'è neanche l'economia formale. La scarsità implicherebbe che la scelta "sia provocata dall'insufficienza dei mezzi" e tale fattore determinerebbe "la logica dell'azione razionale" nell'economia formale. Simonetti nota come nel testo citato Latouche si riferisca sia all'economia sostanziale che a quella formale. Ciò dovrebbe significare che anche la società della decrescita sarà costretta ad "utilizzare mezzi finiti per soddisfare i propri bisogni" e dovrà essere, per questo, una società economica. Così, deduce l'autore italiano, non si capirebbe come, essendo una società economica, possa anche uscire dall'economia. Inoltre Latouche scrive che la futura società non dovrà fare i conti con la scarsità. Ma ciò per Simonetti implica che si neghi quanto Latouche aveva ammesso in precedenza e cioè che tutte le società conoscono sia l'economia formale che quella sostanziale. D'altronde non ci sarebbe da stupirsi perché Latouche è capace di affermare prima che la scarsità è un'"invenzione dell'immaginario dell'economia" per poi asserire che la fine della crescita economica (da lui desiderata) sarà determinata dal "necessario esaurimento delle risorse naturali". Latouche parlerebbe anche di una economia che non sarebbe né naturale né universale per poi accettare la naturalità/universalità dello scambio. Simonetti registra altresì come il filosofo francese deplori la confusione tra le due accezioni del termine economia: quella che si riferisce alla disciplina che studia i fatti economici e quella che concerne il contenuto della medesima economia (cioè la scienza economica e l'oggetto di questa scienza). Latouche crede anche che sino alla Grecia classica, ci fosse l'economia intesa nel secondo senso (pratiche materiali), ma non l'economia intesa nel primo senso (scienza che studia le pratiche materiali). Infatti l'economia intesa come scienza presupporrebbe "l'autonomia relativa di un dominio concreto, e quindi determinate rappresentazioni". Benché le pratiche materiali ci siano in ogni società, fino a che non compaiono rappresentazioni adatte a costruirle come un "dominio" autonomo, l'economia intesa come scienza non ci sarebbe. Per Simonetti è però lo stesso Latouche a confondere i due significati di economia. Per il filosofo francese la riflessione economica si sviluppa soltanto "in seguito all'emergere di una prassi che acquista un senso propriamente economico solo progressivamente, e attraverso un processo di produzione teorica cui la stessa prassi contribuisce". In altri termini: "la realtà economica, come realtà sociale, non è mai un dato, e non è né un processo "naturale" ("un fatto" o un insieme di fatti) come credono gli autori classici né "una costante psicologica (un comportamento o un insieme di comportamenti "razionali")" come credono i teorici neoclassici. Si tratta invece di una "costruzione storica e in quanto tale eccipiente di senso". Latouche conclude scrivendo che le operazioni economiche (come ad esempio la produzione, il consumo o la vendita) "non sono in se stesse né naturali né universali né eterne né razionali". Simonetti ammette che i fatti economici, lungi dall'essere eterni, siano fondati socialmente e storicamente. Ammette cioè che se un'attività economica esiste in ogni tempo e in ogni società umana (si tratta dell'economia sostanziale) "le forme che in concreto questa attività assume, e il posto di essa nella società, variano". Tuttavia, scrive Simonetti, ciò non esclude che "le pratiche economiche non siano "razionali" né, soprattutto, che su di esse si possa operare una riflessione anch'essa razionale". La razionalità economica può esistere cioè anche nelle società precapitalistiche. Latouche pertanto sarebbe solo giunto a esplicitare un'ovvietà nota a tutti gli autori postmarxisti di qualsiasi orientamento: l'attività economica è sociale come la scienza che la

studia. Il fatto fondamentale che però gli sfuggirebbe è che la natura dell'indagine sull'attività economica non dimostra che l'attività economica non esiste senza l'indagine. Per Latouche la costruzione di una sfera economica, essendo un processo sociale e culturale, produce rappresentazioni, dunque le operazioni che definiamo immediatamente economiche possono manifestarsi come tali solo se anteriormente si è elaborato un discorso in virtù del quale siffatte operazioni ci appaiono appunto economiche. Ma Simonetti non crede che sia vero e che Latouche, anche in questo caso, stia confondendo i fatti economici con la loro rappresentazione (cosa che lui stesso aveva ammonito di non fare). Il fatto che ad esempio il risparmio si manifesti prima che si abbia l'idea dello stesso in grado di farcelo apparire "economico", non implica sostenere che il risparmio non esistesse prima che ci apparisse come economico o prima che lo potessimo analizzare con gli strumenti dell'economia. Allo stesso modo, "non appena questi strumenti vengono prodotti, nulla vieta di studiare con essi l'attività economica ante litteram". Tacito e Plinio descrivono ad esempio l'inflazione (che dunque esiste) della quale hanno una conoscenza pratica e il fatto che non esista una teoria economica nel senso odierno, non ha importanza perché, come dice Marx, anche i Romani avevano "un processo di produzione, quindi un'economia". Per Latouche il fatto che la scienza economica sia nata di recente implica che anche l'economia sia nata da poco (e che prima non ci fosse) – in questo modo, a detta di Simonetti, lo stesso filosofo cade nella confusione tra riflessione sull'economia e economia. Inoltre, per lo studioso italiano, Latouche proporrebbe una eliminazione dell'economia che tuttavia non farebbe venir meno i fenomeni economici, ma solo la scienza che li studia. Quando Latouche ricorda come un tempo l'economia fosse inglobata nella società e come ora invece sia autonoma, per Simonetti dice qualcosa di vero, ma di insufficiente perché resta da spiegare il motivo di tale antica subordinazione e il motivo dell'attuale posizione dominante o autonoma. Se non ci si chiede ciò, per lo scrittore italiano, non vi è alcuna possibilità di costruire una società dove l'economia torni ad avere un ruolo subordinato. Infatti, se il ruolo dell'economia nella società e delle istituzioni che la assorbono sono legati ai rapporti di produzione, per avere una economia *embedded* (incapsulata nel sociale), bisogna modificare tali rapporti e non basta, come vorrebbe Latouche, auspicare una decolonizzazione dell'immaginario. La critica di Simonetti riguarda sostanzialmente il fatto che Latouche, lungi dal voler mutare i rapporti di produzione, crede – dimostrandosi un anti-materialista – che si possa uscire dall'economico decolonizzando l'immaginario, cioè modificando la sovrastruttura (senza toccare la struttura, almeno inizialmente). Inoltre il filosofo non direbbe nulla sulla modalità che si dovrebbe seguire per passare a una società frugale. Latouche asserisce che la futura società, pur non abolendo i soldi, il mercato o il lavoro salariato, sarà gradualmente sempre meno capitalista perché abrogherà lo "spirito del capitalismo". Per giustificare come sia possibile che una società ancora capitalista sopprima lo spirito del capitalismo Latouche si affida nuovamente a Polanyi per il quale bisogna demercificare terra, lavoro e moneta – senza che però si spieghi come tale demercificazione potrebbe compiersi. Secondo Simonetti il fatto che la proprietà, il mercato, il salario (ecc.) non siano aboliti ma che, allo stesso tempo, si pretenda di abrogare lo spirito del capitalismo, rispecchia la mentalità dei decrescenti secondo cui vorremmo le istituzioni del capitalismo senza il capitalismo, le relazioni sociali del Paleolitico senza le palafitte. Per Latouche l'immaginario deve essere decolonizzato perché l'opposizione scarsità/abbondanza, sulla quale tale immaginario si fonda, è appunto del tutto immaginaria; infatti per il filosofo è l'economia a trasformare l'abbondanza naturale in scarsità tramite la creazione artificiale della mancanza e del bisogno – trasformazione che conduce alla mercificazione e al dominio sulla natura. Come ha già asserito, Simonetti pensa che tale idea si basi sul seguente sofisma: poiché i bisogni oltre una certa misura hanno una natura sociale e sono determinati storicamente, "se ne deduce che il bisogno in sé sarebbe esclusivamente una convenzione sociale". Lo studio dei bisogni non serve così a capire meglio le condizioni storiche che li determinano, ma per giungere a conclusioni astoriche e assurde: i bisogni non esistono. Invece per Simonetti l'abbondanza e la scarsità non sono dalle invenzioni artificiali, ma derivano da condizioni e vincoli oggettivi presenti ogni volta che gli uomini devono fare delle scelte tra i diversi usi delle risorse – ad iniziare dal tempo, risorsa più scarsa di tutte.

Latouche invece crederebbe che la natura sia di per sé prodiga e che “artificiale” sia solo la sovrabbondanza – la quale sarebbe creata dalla trasformazione delle risorse naturali e dallo scambio dei prodotti che hanno necessitato di uno straordinario sforzo di lavoro umano. La sovrabbondanza, di cui gli ipermercati sarebbero la vetrina spettacolare, condurrebbe alla “banalizzazione delle meraviglie” e al disincanto del mondo. Latouche pertanto ritiene che i prodotti sofisticati richiedano lavoro, mentre ad esempio il grano sia elargito dalla natura gratis e in modo abbondante – purché gli uomini non ne prendano più del dovuto. Si parte anche in questo caso, scrive Simonetti, “dallo storicamente determinato per arrivare di slancio nel Paese della Cuccagna” dopo aver dato a tutti lezioni di storicità. L’autore chiosa riportando le critiche di Marx all’utopismo con le quali il filosofo tedesco spiega che non si può cambiare la società se non si rivoluzionano i rapporti di produzione. Se non si attua il radicale mutamento della struttura, ogni aggiustamento si impone come la sognata trasfigurazione della forma esistente, la forma attuale della società capitalistica. (Cfr. K. Marx, *Miseria della filosofia*).

Latouche propone di sostituire il dono alla concorrenza sfrenata che caratterizzerebbe la nostra società. La vera ricchezza sarebbe quella “relazionale” e la miseria consisterebbe nell’isolamento al quale ci condanna la società del mercato. Ma per Simonetti è dubbio che si possa essere felici senza un’adeguata base materiale, come è dubbio che sia esistita una comunità veramente solidale. Infatti le comunità preindustriali erano semplicemente più piccole e, se questo permetteva che al loro interno si conoscessero tutti, d’altra parte impediva che gli uomini fossero del tutto liberi perché vi era un forte controllo sociale – d’altra parte, tali comunità erano assai diffidenti verso l’estraneo e in esse il livello della violenza era spesso maggiore rispetto ai livelli toccati nella società moderna. Per Latouche “l’ingresso del dono nella società si ha innanzitutto col riconoscimento di un debito, quello ecologico”. La società moderna, negando il “dono primario” dell’Essere tramite l’istituzione della scarsità, mercantilizzerebbe la fecondità della natura. L’uomo moderno avrebbe negato la generosità e, allo stesso tempo, la limitatezza del mondo. L’artificializzazione del mondo avrebbe a sua volta negato la condizione umana: “per non essere in debito con Dio o con la natura, rifiutiamo il dono”. Secondo Simonetti tali teorie non spiegherebbero in che senso avremmo rifiutato la condizione umana, sulla quale, per giunta, i vari filosofi sarebbero sempre stati in disaccordo. Per lo studioso inoltre la parola “artificiale” avrebbe senso solo se applicata a ogni cosa che l’uomo fa e non dovrebbe essere utilizzata per determinare ciò che si deve o non si deve fare. Sentirsi in debito, d’altra parte, non implica una condotta più appropriata. Latouche crede che il dono lanci una sfida all’immaginario democratico perché produce asimmetria e gerarchia. I decrescenti in questo senso sarebbero influenzati dalla teoria di Mauss e da quella di Polanyi. Mauss, attraverso una serie di circostanziati esempi (si veda la descrizione del potlatch a p. 172), oltre a tratteggiare la pratica sociale del dono in alcune società “primitive”, ritiene che lo scambio abbia luogo, secondo modalità differenti, anche presso le società preindustriali dove appunto i beni, i servizi e le donne circolerebbero nella forma del dono. Il dono in queste società sarebbe però diverso dal dono concepito in senso moderno perché oggi lo intenderemmo come atto individuale laddove una volta sarebbe stato inteso come atto collettivo. Inoltre, mentre il dono odierno sarebbe un “atto momentaneo”, prima sarebbe stato una “prestazione totale”, un “segno del legame perpetuo che legava tra loro i membri di una collettività”. Simonetti rileva sulla scorta di Mauss che prima, al contrario di oggi, il dono non era gratuito poiché era un atto che “impondeva a tutti i partecipanti precisi obblighi” (si pensi alla pratica per la quale il dono alle tribù vicine, pur restando un dono, era pressoché obbligatorio). D’altra parte, molti aspetti del dono inteso in senso originario sarebbero presenti anche nella società moderna – Mauss, tra gli altri, fa l’esempio del Welfare che si baserebbe “sulla convinzione che, con il lavoratore, il datore di lavoro e la società non si possano sdebitare semplicemente pagandogli un salario”. Dopo queste considerazioni Simonetti esplicita la sua tesi scrivendo che, se ammettiamo che le società primitive si basano su scambi non mercantili in cui prevale la forma del dono e in cui tale forma prevede i tre obblighi di “dare, ricevere e ricambiare”, si deve concludere che il dono svolgeva nelle società primitive le stesse funzioni che oggi sono svolte dagli scambi mercantili. Così, chiosa significativamente l’autore: “ il dono antico è

molto meno simile al dono attuale (questo sì che è veramente “gratuito”!) di quanto non sia simile al commercio odierno”. Ciò significa che, contrariamente ai dogmi della decrescita, il dono è veramente gratuito soltanto nella società moderna proprio perché qua viene inteso per lo più come atto individuale – e non, a parte alcuni residui come la previdenza e l’assistenza sociale, come atto collettivo – e non implica necessariamente obblighi sociali. In altri termini, sulla scorta di Godelier, si può asserire che nelle società primitive il dono tra amici occupava un posto minore, mentre oggi è un “paradigma forte dell’Occidente individualista” perché si manifesta come “atto individuale, spontaneo, soggettivo, altruista, che non obbedisce ad alcuna costrizione sociale oggettiva, che non serve dunque a riprodurre in profondità la società” (cfr. *L’enigme du don*, Parigi, 2004). Alain Caillé ribatte a questa osservazione affermando che il dono avrebbe piuttosto come connotazione “l’incertezza della prestazione del ricambiare”, cioè “l’apertura all’incertezza sulla restituzione che costituisce la generosità e il dono primari” (cfr. *Il terzo paradigma*, Torino, 2011). Tale risposta non sarebbe corretta poiché “l’incertezza sulla controprestazione” esiterebbe secondo Simonetti ovunque – finanche nello scambio mercantile. Inoltre, anche dire che il dono creava legami sociali mentre l’acquisto nel supermercato non li crea, non coglierebbe il vero perché tali rapporti sarebbero creati anche dallo scambio mercantile e perché, ribadisce Simonetti, “quel che è interessante non è dirci l’ovvio” (il legame sociale creato dal mercato è diverso da quello creato dal dono), ma cercare i motivi per i quali siffatti legami sono diversi e cercare di capire perché oggi prevalga non il dono ma lo scambio. Infine, anche la convinzione secondo cui il dono “non sia tanto rivolto a un trasferimento (di beni e di servizi) ma alla creazione di un legame sociale” – Godbout, Caillé – per Simonetti sarebbe insostenibile in quanto “ogni atto di trasferimento di beni/servizi (inclusi gli scambi commerciali) è al servizio di scopi che trascendono di molto il mero atto di trasferimento in sé e per sé”. Simonetti analizza anche la posizione di Polanyi secondo il quale “l’economia dell’uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali”. Secondo quest’autore l’uomo non agirebbe per “salvaguardare il suo interesse individuale nel possesso dei beni materiali”, ma per “salvaguardare la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali”. L’uomo valuterebbe “i beni materiali solo nella misura in cui questi servano a questo fine” (cfr. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino 2000). La divisione del lavoro sarebbe determinata dall’organizzazione sociale e, nella misura in cui la società è salda, “i bisogni economici della società saranno sempre soddisfatti, anche senza l’esistenza di un’economia di mercato”. Un altro punto importante dell’analisi di Polanyi sarebbe la *oikonomia*, cioè la “produzione per autoconsumo” – “l’organizzazione di gruppi sociali – e non di meri individui – economicamente autosufficienti”. Tale fattore implica “una certa dose di commercio” nella misura in cui non nuoccia alla autosufficienza. Molti decrescenti intendono “reincastare l’economico all’interno del sociale”, cosa che non implica l’abolizione del mercato e dello Stato, ma la loro introduzione in un “ordine sociale e politico che faccia senso”. Cioè il loro “*re-embedding*, direbbe Karl Polanyi”. Per fare ciò bisognerebbe basarsi sul paradigma del dono che sarebbe in grado di partecipare dell’essenza dello scambio e della redistribuzione; tuttavia, osserva Simonetti, non si capisce come tale reinserimento debba avvenire anche perché lo stesso Polanyi credeva che fosse possibile solo grazie a un’azione politica e cioè, come Mauss, tramite una “espansione collettivistica dello Stato – laddove i decrescenti puntano sull’“azione spontanea di tanti donatori indipendenti”. Dopo aver analizzato le riflessioni di Polanyi, Simonetti cita Alfredo Salsano, il quale propone una sorta di “terza via” tra lo stato liberamente scelto e la valorizzazione in esso di forme di reciprocità; terza via che si potrebbe attuare tramite scelte di carattere politico. Non si tratta di nostalgia, precisa Salsano, perché il cittadino che “dovrà far coesistere Mercato, Stato e reciprocità rimarrà “il moderno cittadino liberato dai vincoli comunitari” e dalla tradizione”. Per Simonetti però dalla disamina di Salsano non si evince come sia possibile riassegnare al dono il ruolo perduto senza mettere in discussione il modo di produzione esistente. D’altronde Salsano, oltre a non fornire una risposta a questa perplessità, interpreta il dono quasi misticamente scrivendo che è “una sospensione del calcolo immediatamente, anonimamente utilitaristico” o, ancora, “una fuoriuscita momentanea dall’universo dello scambio mercantile retto dalla ragione economica”. Per Simonetti tale teoria non

è in grado di spiegare perché il mondo attuale – dove comunque oltre al mercato ci sono anche reciprocità e redistribuzione – possa essere definito “universo dello scambio mercantile retto dalla ragione economica”. Inoltre non sarebbe chiaro neppure come un’uscita momentanea da questo mondo potrebbe cambiarlo. La proposta di Salsano che cerca di sintetizzare Stato, mercato e reciprocità, non sembra a Simonetti molto diversa dalle varie proposte di sostegno al volontariato e al terzo settore. La critica dell’utilitarismo e dell’economicismo sfocerebbe così nella “pura e semplice irrilevanza”.

## Capitolo tredicesimo

Nelle analisi dei decrescenti l’agricoltura di sussistenza è stata una panacea per i paesi sottosviluppati resi poveri dall’apertura al mercato. Invero, secondo Simonetti, tale tipo di agricoltura, lungi dall’essere la soluzione, è stata ed è un problema. L’autore cita P. George per il quale visto che l’agricoltura di sussistenza persiste oggi solo in alcuni settori molto rari e arretrati, si possono ritenere agricolture di sussistenza anche le “economie che dedicano più dei due terzi del loro suolo e lavoro a produzioni destinate all’autoconsumo”. Secondo Simonetti, d’altra parte, non sarebbero mai esistite agricolture integralmente di autoconsumo perché un minimo di surplus è sempre necessario per mantenere, magari tramite lo scambio, le categorie che non si occupano di agricoltura (per esempio gli artigiani o i soldati). Oggi comunque si parlerebbe di agricoltura di sussistenza nel caso in cui una la produzione destinata all’autoconsumo superi il 50% del totale. Altre classificazioni s’incentrerebbero sull’arretratezza tecnica e sull’impiego prevalente di lavoro familiare. Secondo Simonetti l’agricoltura di sussistenza non riesce a soddisfare il fabbisogno dei contadini a causa della povertà tecnica delle popolazioni che la applicano. Essa pertanto è “inefficiente, impiega poco capitale, sfrutta troppo i terreni (impoverendoli), spreca acqua e causa l’erosione e la desertificazione dei suoli”; inoltre spreca risorse perché non le sa adeguatamente conservare. Tutto ciò implica che tali tipi di agricoltura siano minacciati di sovente da carestie. In altre parole, la caratteristica principale di questo genere di agricoltura sarebbe la “sottoutilizzazione delle possibilità di produzione e la perdita di potenziale o di risorse”. Non solo, la produzione dei paesi che si basano sulla produzione locale risulta “ridicolmente inferiore” alla produzione che si ottiene “su una superficie equivalente in Paesi a economia evoluta”. Infatti, nel 1959, la FAO ha dichiarato che “i metodi primitivi di coltura non si traducono soltanto in una debole produttività, ma molto spesso anche in un deterioramento dei terreni e delle altre risorse naturali”. L’allevamento e l’agricoltura resterebbero non integrati e i semi sarebbero mal conservati e quindi sterili. In questi paesi, come si è detto, la fame, la carestia e ogni calamità rimangono, molto più di quanto accada nel mondo sviluppato, non come una mera minaccia, ma come la realtà. Sono paesi in cui si mangia a sazietà solo pochi giorni all’anno – quando c’è il raccolto o se si caccia un grande animale. Mentre gli altri giorni si cerca di ingannare la fame. Inoltre si mangia ciò che di tanto in tanto cresce e la decantata stagionalità dei prodotti determina spesso carenze alimentari nonché l’impossibilità di mangiare in modo equilibrato tutto l’anno. In questi paesi non ci sarebbe alcun incentivo alla produzione di surplus e, per incrementare la produttività, sarebbero necessari capitali che il contadino non ha. Così la necessità di capitali che incrementino la produzione e la necessità di accedere al credito, implica che l’efficienza di queste società passi per l’apertura all’economia di mercato o che i contadini, privi di incentivi alla produzione e dei mezzi per ottenerli, scelgano di lavorare meno. Non si tratta però, come vorrebbero alcuni, di “preferenza per il tempo libero” o di “assenza di bisogni” perché, quando a questi contadini si presentano altre possibilità, in genere le colgono come, d’altra parte, fuggono dalla campagna verso le città. Sarebbe così la storia a dimostrare che i contadini non hanno una razionalità diversa da quella degli altri (in altri termini, essi, come gli altri, cercano il loro utile). Non si persegue l’agricoltura di sussistenza perché la si sceglie liberamente, ma perché non si è in grado di produrre più di quanto basti per sopravvivere (il superfluo non è una scelta ma una necessità). Tale agricoltura non è perseguita perché si è sobri e non si ha la tendenza a tesaurizzare; al contrario, queste due qualità sono frutto del fatto che non si riesce a produrre un surplus. Spesso, scrive Simonetti, mirando alla sufficienze si ottiene

l'insufficienza e varie calamità trasformano l'agricoltura della sussistenza in agricoltura che non è in grado di sussistere. Le risposte dei decrescenti alle difficoltà segnalate non ispirano per Simonetti molta fiducia: se la peste distrugge il raccolto la risposta di Savioli è: "pazienza. Abbiamo messo in vaso un buon ottanta chili di pomodori per i sughi e per le pozze invernali: possiamo lasciarne un venti per cento alle dorifore". Questo però sarebbe l'atteggiamento tipico del cittadino che ha l'hobby della campagna e che si può permettere perdite che invece il contadino non può tollerare. I decrescenti vedono nella monocoltura il male più grave perché distruggerebbe milioni di ettari di terra fertile e perché produrrebbe più cibo di quello che serve (distruggendo la biodiversità), ma si scordano degli aumenti di produttività e del risparmio di terra fertile che sono consentiti dall'agricoltura industriale. Infatti un'agricoltura più produttiva "diminuisce il fabbisogno di terra da mettere a coltura, rispetto ad una agricoltura meno efficiente". Per Simonetti dunque alla antistorica esaltazione dell'agricoltura di sussistenza corrisponde una sottovalutazione "dei risultati dell'agricoltura industriale" che, a sua volta, si accompagna all'idea secondo la quale la Rivoluzione verde sarebbe stata un fallimento. Tuttavia per l'autore ciò non sarebbe vero e, anzi, abbandonare l'agricoltura industriale, assai produttiva, sarebbe un disastro che "imporrebbe, per poter continuare a sfamare adeguatamente anche una popolazione assai inferiore all'attuale, disboscamenti di proporzioni inimmaginabili e – questo sì – del tutto insostenibili".

Simonetti registra che i decrescenti recepiscono la produzione solo come una parola ignorando quanto scoperto da Ricardo e Smith – senza lavoro non vi è produzione – e credendo, come J. Robert, che la natura sia "spontaneamente produttiva". Essi ritengono che oggi la produzione sia intesa solo come "una creazione puramente umana – risultante nel valore di scambio e nella sua espressione monetaria – su cui ciascuno sarà dipendente per la sopravvivenza". L'economia sarebbe allora "la dipendenza della concreta sussistenza dell'uomo dal valore astratto". Se per l'uomo tradizionale il lavoro è un atto propiziatorio, per l'uomo moderno la terra diventa una "input passivo della produzione". Tuttavia, osserva Simonetti, nessun atto propiziatorio ha mai impedito di operare nella terra per utilizzarla come input nel processo di produzione e di ricavarne dei frutti. Per i decrescenti le merci sarebbero "la forma dei beni sradicati" trasportati altrove" e il trasporto un "assioma nascosto della nostra rappresentazione dei beni". Il trasporto non sarebbe cioè un bisogno ma "un requisito per la costruzione sociale di un ordine produttivo ad alta intensità di merci". Per i decrescenti il trasporto dei beni non è giustificato dal fatto che servono a gente che si trova altrove, ma è finalizzato a costruire un "nuovo ordine produttivo". Eppure i beni si sono sempre spostati e, scrive Simonetti, se questo non ne ha fatto delle merci sin dall'inizio, dovrebbe conseguire che "le merci non hanno niente a che fare col trasporto". Nella prospettiva dei decrescenti l'agricoltore di sussistenza crede che il mondo giaccia nelle mani di Dio; l'agricoltore moderno invece identifica, isola e controlla tutti i fattori produttivi. Il primo spera, l'altro quantifica per il profitto; il primo coltiva grano ed è parte di un dramma naturale, l'altro è con la mente fuori dalla natura e cerca di controllarla. Il primo riceve, il secondo giudica la produzione alla luce dei costi/benefici. I doni del contadino di sussistenza sono concreti e vari, sensibili al gusto e socialmente godibili nelle feste che tale agricoltura sollecita. L'agricoltore moderno crede invece nel valore astratto, nel denaro che oscura ogni altra considerazione della produzione. Simonetti nota come i decrescenti non abbiano dubbi a schierarsi col contadino che spera e contro quello che calcola e come non abbiano remore a scrivere cose assurde quali quella secondo cui i prodotti moderni non avrebbero sapore, non potrebbero essere goduti socialmente e sarebbero in grado di fornire un unico tipo di appagamento. Simonetti rileva che, contrariamente al verbo decrescente, non si può fare a meno della produzione – se non nelle fiabe. In queste teorie mancherebbe la ovvia constatazione che la produzione reale (scopo reale dell'agricoltura da sempre) è difficile, che la natura non regala nulla senza il nostro lavoro, che il miglior terreno non produce se è mal coltivato o se è aggredito ad esempio da invasioni di insetti. Inoltre resta da chiedersi perché ci si dovrebbe accontentare con fatalismo di credere come migliore quanto Dio ci manda piuttosto che lavorare per avere un raccolto abbondante e regolare tutto l'anno. Secondo Latouche, ricorda Simonetti, la società dei consumi sarebbe sorta nel 1950 con l'invenzione del marketing basato sulla pubblicità che crea il desiderio di consumare,

sul credito che dà i mezzi per consumare anche a chi non ha denaro (grazie al sovraindebitamento) e sull'“obsolescenza programmata, che assicura il rinnovamento obbligato della domanda”. Per Simonetti però la pubblicità non riuscirebbe a creare il desiderio di consumo perché, se fosse così, basterebbe investire sulla pubblicità per avere un successo sicuro (mentre nella realtà molte aziende falliscono nonostante la pubblicità). Essa infatti serve solo a far conoscere ai consumatori nuovi prodotti che vengono incontro a desideri già presenti in essi e non a creare tali desideri. Rispetto al credito Latouche non considererebbe che nessuna società potrebbe esistere a lungo se chi prende il credito non è in grado di ripagarlo, così il credito non può essere il fondamento della società dei consumi. Tale società (benché Latouche non se ne accorga) non è stata imposta da pochi plutocrati alla maggioranza, ma deriva da un lento processo economico che dai più è stato accettato in virtù dei vantaggi che ha determinato. Dopo aver criticato la superficialità delle tesi che esaltano utopisticamente l'agricoltura di sussistenza dimenticandosi del vero fine dell'agricoltura, Simonetti si chiede cosa sia il consumismo attraverso la definizione di Bauman per il quale il consumismo contraddistingue quella società in cui il consumo assume un ruolo centrale divenendo da mezzo fine dell'esistenza e nella quale è questo a determinare la differenziazione sociale (il nuovo emarginato sarebbe chi non ha il desiderio di consumare sempre di più). Quella di oggi sarebbe una società dei consumatori e i cittadini verrebbero interpellati appunto come tali e non come produttori. Il lavoro sarebbe stimolato per il solo fine di consumare di più e si avrebbe una concezione puntinistica del tempo (immediata, senza profondità). A ciò si aggiungerebbero la mercificazione della vita e la materializzazione dell'amore, l'incremento della velocità del processo acquisto-consumo-scarto nonché dello spreco (è importante soltanto che i soldi passino da mano a mano con estrema velocità). Anche l'insoddisfazione verrebbe incentivata con la finalità di spingere a comprare sempre di più; la libertà sarebbe intesa come libertà di scegliere tra più beni e prevarrebbe l'idea che “vi sia una alternativa radicale tra avere ed essere o tra avere più cose e avere più legami”. Le teorie sul consumo si baserebbero sulle idee di Baudrillard per il quale il vero valore degli oggetti sarebbe quello simbolico (e non quello d'uso). Si tratterebbe di una iperrealtà dove le immagini pubblicizzate dai mass media non rappresentano altro se non se stesse. Si consumerebbero così non beni utili a soddisfare bisogni, ma i segni. Secondo Simonetti però l'autore dimentica che il consumo non può essere separato dalla produzione e che le funzioni simboliche degli oggetti erano presenti anche nelle altre società; Baudrillard dimenticherebbe altresì che il consumo si basa in gran parte sull'utilità degli oggetti e che non è spiegato, se non in parte, dal senso simbolico degli stessi oggetti. Facendo inoltre del mondo del consumo “un sistema di oggetti il cui significato si riduce al posto di ciascuno nel sistema”, tale teoria non valuta “il ruolo della produzione” che non sarebbe solo quello di “produrre oggetti” ma quello di “riprodurre gli stessi consumatori e l'intera società”. Per Simonetti il fatto che la società moderna venga intesa come caratterizzata dalla frammentazione e dall'individualismo (società polverizzata in individui isolati; disgregazione di ogni legame sociale e di ogni coesione collettiva), sarebbe di una gravità tale che dovrebbe indurci a ritenere certa la morte di una simile società determinata appunto dalla fine della vita sociale – tuttavia la società esiste ancora e la teoria risulta falsa. Inoltre, ad avviso di Simonetti, la società cosiddetta “dei consumi” sarebbe sorta ben prima (secondo alcuni addirittura nel '600) e potrebbe essere intesa, come fa Max Weber, in un altro modo, cioè come quella società nella quale buona parte dei bisogni quotidiani è soddisfatta grazie al mercato. Per Simonetti, che non condivide le definizioni di Bauman e dei suoi accoliti, il consumismo è “la convinzione che la produzione, i processi produttivi, siano privi di importanza e che il mondo possa essere compreso prescindendone completamente”. In altri termini, sarebbe la posizione di chi crede che “le pesche sciropate crescano nei barattoli del supermercato”; è la posizione di chi pensa che, laddove tutti fossimo produttori autonomi, ognuno comprenderebbe dall'altro i beni necessari e di chi crede che, in un mondo fatto in tal modo, potrebbero ancora esistere la ricerca scientifica, il progresso e il Welfare; di chi infine crede che un mondo così sia un mondo felice, sano e provvisto di tanto tempo libero. Il altre parole, chiosa Simonetti, i veri consumisti sono quegli stessi autori come Bauman, Baudrillard e

Latouche che immaginano di poter comprendere il mondo prescindendo utopisticamente dalla produzione e dal suo fine reale: il soddisfacimento reale di bisogni concreti.

### Capitolo quattordicesimo

Simonetti spiega che chi odia la scienza spesso parte da premesse simili a quelle dalle quali prendono le mosse i razzisti (che si vergognano di esserlo): “non sono razzista ma...”. Chi esecra la scienza infatti di sovente premette di non odiarla in se stessa, ma di contestare solo il progresso cieco; premette altresì di riuscire a inserire la scienza nella sua visione filosofica o teologica del mondo nonostante sia contro la deriva che la scienza avrebbe assunto. Invero, tali premesse sono propedeutiche ad un’analisi che mira paradossalmente a confutarle. Altre volte, come accade nei relatori del *Rapporto Meadows*, vengono premessi i titoli accademici che dimostrano appunto come non si rifiuti la scienza in sé. Lo stesso Latouche scrive che la decrescita non è contro la scienza e che si esprime solo contro il “progresso cieco”. Egli afferma che il culto della scienza è “sempre meno sostenibile quando la scienza viene trasformata in merce sotto forma di tecnoscienza da consumare”. Si dovrebbe così decretare una moratoria sull’innovazione tecnoscientifica che giochi a favore di una scienza “non prometeica”. Partendo da questi presupposti, chi nega che la scienza debba avere dei limiti diventa un seguace del culto della scienza, cioè uno che crede nello scientismo (parola simile alla parola laicismo con la quale i reazionari cattolici intendono una deformazione della laicità). Latouche, per il quale il problema non sarebbe la scienza ma il fatto che sia stata posta sul piedistallo, sarebbe talmente ossessionato dall’accusa di essere un tecnofobo da giustificarsi ripetutamente dedicando all’argomento un intero capitolo di un suo libro. Tuttavia, osserva Simonetti, altri autori come Schillaci e Savioli non sentono il bisogno di produrre alcuna premessa e non si vergognano di condannare la medicina moderna come inutile (aliena alla vera salute) e anche l’istruzione istituzionale alla quale deve essere contrapposto per Savioli un “felice pregiudizio” in grado di “mettere in guardia verso qualsiasi idea o informazione ci giunga dal potere”. Cosa possibile solo se si ha una “cultura forte”, la quale, a sua volta, è propria solo di una “comunità forte”, cioè di una comunità contadina. Ciò che emerge, scrive Simonetti, è soprattutto l’elogio del pregiudizio. Anche autori come Latouche se la prendono con la scuola scrivendo che essa trasmette la religione della crescita, che è propedeutica alla “banalità del male” e che, a causa della specializzazione, non inculca la ricerca del bene comune. Tale modo di pensare parte sempre dalla critica di una istituzione che poi tracima non nella proposta di una riforma, ma nella pretesa di eliminare l’istituzione radicalmente. Simonetti si chiede però perché si dovrebbe fare a meno della scuola, infatti, osserva, se fossimo tutti ignoranti, avremmo ancora meno possibilità di trovare il bene comunque. Inoltre, a suo avviso, non si potrebbe rifiutare la specializzazione senza parimenti regredire e la parcellizzazione del sapere potrebbe essere risolta tramite l’attività interdisciplinare che, a sua volta, implica più istruzione. Per quanto concerne la scienza, per Savioli fa solo danni, crea sostanze nocive e teorie commisurate alle tasche dei padroni. Le medicine sono dannose come i diserbanti, l’automobile, i telefonini e videogiochi sono inutili. Gli OGM sono mostri partoriti da incoscienza criminale, causano allergie e resistenze, malattie e calamità di ogni genere. Anche l’elettronica con la sua velocità sarebbe negativa perché aumenterebbe il controllo del centro sulla periferia, determinerebbe l’annullamento delle facoltà sensoriali e nuocerebbe alla comunicazione. Il culmine di questo “radicalismo da operetta”, verga Simonetti, sarebbe toccato da Bizzocchi per il quale la tecnologia non può risolvere i problemi poiché agirebbe alterando i ritmi naturali; così, per curare il cancro, basterebbe smettere di inquinare. Ma, scrive Simonetti, il cancro esiste dal I secolo a. C. e l’uomo si allontana dalla natura da sempre (non soltanto oggi). Per Claude Alvares scienza è un prodotto occidentale che si esporta come si esporta un tubetto di dentifricio, un prodotto dunque di cui si può fare a meno come si può fare a meno del tubetto di dentifricio. Simonetti nota come Alvares da un lato ritenga la scienza come una costrizione artificiale imposta dal colonialismo e dall’altro consideri positiva l’espansione del buddismo in tutto l’Oriente dando l’idea che l’espansione, la diffusione, il meticcio culturale siano negativi solo se perorati dall’Occidente. La scienza e lo sviluppo andrebbero di pari passo, essendo lo sviluppo “solo l’ultimo socio della

scienza moderna nell'esercizio della sua egemonia politica". La scienza, spiega Alvares, fu amica dell'illuminismo, poi del razzismo, del sessismo, del colonialismo e oggi dello sviluppo che, in buona sostanza, sintetizza le precedenti eredità. La scienza si sarebbe sviluppata a partire dalla esperienza industriale e la seconda legge della termodinamica sarebbe nata allo scopo di migliorare la macchina a vapore. Tale legge sarebbe "etnocentrica" e, "a causa delle sue origini industriali", avrebbe "sistematicamente favorito la definizione di energia in modo calcolato per incentivare l'allocazione di risorse solo per scopi industriali (invece che artigianali)". Simonetti non crede che definire l'energia in un determinato modo significhi incentivarne l'uso in una maniera piuttosto che in un'altra e pensa che, in un mondo ancora non toccato dallo scientismo, la legge della termodinamica varrebbe allo stesso modo. Alvares pensa che come l'economia ha inventato la scarsità per ampliare il suo dominio, parimenti "la scienza ha assunto l'idea di efficienza termodinamica per scacciare la concorrenza" delle pratiche tradizionali. Ancora una volta si viene applicata una logica manichea secondo la quale da una parte c'è il bene (natura pacifica e non distruttiva) e dall'altra il male (scienza, dominio, artificio). Secondo Simonetti in questo modo ogni sfumatura si perde in una "contrapposizione escatologica". La scienza infatti per autori come Alvares illumina alcuni aspetti della realtà oscurando tutti gli altri e conduce a enfatizzare i valori sbagliati – non ci si pone tuttavia il problema di chi debba stabilire quali siano i valori giusti. La scienza sarebbe sbagliata perché avrebbe come fine il mutamento della realtà e sarebbe intrinsecamente totalitaria perché avrebbe svalutato tutti i processi naturali e le tecniche tradizionali come inferiori pretendendo di essere superiore a qualunque altro approccio bollato come soggettivo e arbitrario. Il fatto che essa abbia costruito un metodo che le permette di arrivare a certezze assolute come quelle della Bibbia, minerebbe i diritti naturali dell'uomo nonché la democrazia perché l'uomo, a causa di questa nuova totalitaria oggettività, non sarebbe libero di non essere d'accordo con le sue proposizioni (ad esempio non può dire che  $2+2$  non fa 4). La fallibilità umana contraddistinta dalla manchevolezza della ragione per Alvares avrebbe paradossalmente ideato un metodo infallibile per generare e certificare la conoscenza in modo esclusivo. La stessa razionalità sarebbe stata ridotta alla razionalità scientifica e nel tempo la scienza sarebbe diventata elitaria e inaccessibile all'uomo comune. Da un lato la scienza crescerebbe al suo interno tramite il dissenso tra le varie ipotesi, dall'altra impedirebbe che gli altri possano contraddirla. Tale mito potente avrebbe fatto sì che tutti "soccumbessero alla tentazione totalitaria della scienza". Alvares, prosegue Simonetti, considererebbe la scienza alla pari della magia degli stregoni e crederebbe che la medicina sia preferita al "sistema di cure indiano" in modo ingiustificato. L'autore avrebbe una visione relativistica e crederebbe altresì che sia meglio credere che  $2+2$  fa 5 piuttosto che "essere costretti ad ammettere che la somma di  $2 + 2$  dia sempre e solo un risultato". Ciò significa che la "libertà" di continuare a credere nell'errore è di per sé preferibile alla "schiavitù" di conoscere la verità". In altre parole, poiché "ogni impero genera violenza", "l'arroganza della scienza circa la sua epistemologia l'ha condotta a rimpiazzare attivamente le alternative, imponendo sulla natura processi nuovi e artificiali". Come gli europei hanno sterminato milioni di indiani, la scienza moderna ha "tentato di ridicolizzare e cancellare ogni altro modo di vedere, fare e avere (sopprimendo ogni altro) diverso modo di interagire con l'uomo, la natura e il cosmo". Così, dire ad esempio che il DNA ha un certo numero di elementi, equivarrebbe sul piano culturale al genocidio di milioni di indiani. La scienza inoltre non avrebbe esteso la conoscenza, ma ampliato solo certe frontiere chiudendo tutte le altre e avrebbe creato "informazione", ma non vera conoscenza "se non in una forma degradata e distorta". Simonetti nota come siffatte analisi diano per scontato che la scienza sia un "tutt'uno indivisibile, senza differenze, contrasti, contraddizioni". D'altra parte, si crede che le altre scienze siano migliori, liberatorie, ugualitarie e rivoluzionarie – cosa che, per lo studioso italiano, è smentita dalla storia perché le conoscenze tradizionali non hanno mai dato luogo a società veramente libere, egualitarie, rivoluzionarie. Invero, afferma Simonetti, la base di queste critiche sarebbe l'idea che l'essenza della realtà possa essere colta non con la razionalità ma con l'intuizione. Ad esempio, per M. Fukuoka, Einstein avrebbe dovuto essere denunciato per "aver disturbato la pace dello spirito umano" visto che la relatività non esisterebbe in natura. L'autore

giapponese si chiede anche come sia possibile che la gente creda che la scienza faccia il bene dell'umanità quando invece rende il mondo astratto e distante. La scienza sarebbe una "verità discriminante" che non può raggiungere la verità assoluta (studiare non aiuterà a capire). La natura dovrebbe essere concepita nuovamente come un Mistero (alla stregua della vita e della Terra che sono "al di là della compressione umana"). Tale concezione può assumere forme diverse (idealismo, anti-idealismo, filosofie della vita, fenomenologia) ma, in tutti i casi, secondo Simonetti, avrebbe quale essenza la "svalutazione della conoscenza razionale e scientifica". La conoscenza razionale e scientifica infatti, a detta di siffatte dottrine, "cristallizza, inaridisce, fossilizza, reifica, astrae, estrapola dal fluire della vita elementi esteriori e irrilevanti, occultata la realtà viva, dimentica l'importanza dei valori della vita, del piacere, della solidarietà, della bellezza, del coraggio". Essa significa "alienazione perdita del senso, occultamento della soggettività, incapacità di trascendere i fatti bruti". Il primo in età moderna ad aver negato valore conoscitivo alla scienza, scrive Simonetti, è Hegel per il quale questa si occupa del finito senza riuscire a cogliere il senso totale delle cose (cioè, esplicitiamo, senza scoprire l'idealità del finito, cioè la sua verità: il finito in quanto tale non esiste, esiste solo come ideale). Ciò significa accusare la scienza di occuparsi di cose finite e di studiarle con un metodo non filosofico, astratto. Si tratta della critica al "fondamento materialistico della scienza". Solo la filosofia sarebbe in grado di cogliere il Tutto (e non solo gli aspetti particolari della realtà che in sé non avrebbero senso avendone, dialetticamente, solo nell'organismo, nell'"Intero"). Verso la fine dell'800 tali idee sono riemerse con l'irrazionalismo. Simonetti cita in questo senso Croce (la scienza opera per "pseudoconcetti"), Bergson, Husserl e Heidegger. Nel Novecento molti intellettuali furono dell'idea che la scienza si occupa di questioni futili e materialistiche che non toccano nulla di ciò che l'uomo è. La filosofia è intesa come la vera scienza che "ricomprende in sé tutta la conoscenza". Si tratterebbe di una posizione esposta perspicuamente da Evola (per Simonetti "un signore un tempo piuttosto noto che oggi, giustamente, nessuno legge più"), il quale in *Rivolta contro il mondo moderno*, scrive che la scienza è una "morta cognizione di cose morte" che ha "costruito il miraggio di evidenze a tutti accessibili" degradando e democratizzando la stessa "nozione del sapere" tramite il "criterio uniformistico del vero e del certo basato sul mondo disanimato dei numeri e sulla superstizione del metodo positivo, indifferente verso tutto ciò che nell'esperienza ha carattere qualitativo". Evola prosegue asserendo che la scienza "ha distrutto progressivamente e oggettivamente ogni possibilità di rapporto sottile con le forze segrete delle cose"; da ciò la necessità di una rivolta contro la società moderna "materialistica, scientistica, democratica, profana e individualistica". Tali idee diffusissime nei primi del '900 soprattutto nell'alveo della destra radicale, per Simonetti sarebbero tornate in voga però tramite i decrescenti così da rendere attuali le parole di Post e Schmidt (di 40 anni fa) secondo cui "il materialismo continua ad avere una brutta fama" – e con esso il meccanicismo, il riduzionismo e, sintetizzati, il riduzionismo meccanicista. Un'altra tipica convinzione degli autori anti-moderni è che la vera conoscenza è indicibile e che, per essere accostata, richieda illuminazioni e iniziazioni – restando comunque inaccessibile alla ragione e al discorso. Per Simonetti tale principio nega l'idea che fonda la scienza moderna definito da Paolo Rossi come "uguaglianza delle intelligenze". La scienza infatti è sorta proprio come un sapere che, grazie al suo semplice metodo, poteva essere accessibile a tutti e in ogni luogo indipendentemente dalle differenze culturali. Con la scienza per conoscere non era più necessario appartenere ad un gruppo di iniziati o essere uomini eccezionali come i maghi. Se si nega ciò, osserva l'autore, si nega anche la vocazione universalistica della scienza ed è appunto questo che si fa quando, come accade in Alvares, si crede che ogni cultura abbia un modo originale e differente di avvicinarsi alla natura. Non esisterebbe infatti "una verità unica, nello studio della natura" e ogni contatto tra culture non sarebbe auspicabile. Secondo Simonetti ciò ci farebbe capire come il vero pericolo per i reazionari alla De Maistre non sia la scienza in sé ma l'uguaglianza, ossia le idee dell'illuminismo. La scienza cioè sarebbe pericolosa perché induce gli uomini a contestare le gerarchie tradizionali rendendo arroganti gli umili e ambiziosi gli ignoranti. Così i reazionari auspicherebbero che la scienza resti segreta e inaccessibile ai più. Tali idee ritornano in pieno '900 con Giuliotti e Zolla e vengono affermate, in modo non

molto diverso, da Ruskin secondo cui la scienza è utile solo se non ce n'è troppa poiché, come accade coi cibi, "il troppo fa male" (stavolta allo spirito). Inoltre la scienza ucciderebbe l'immaginazione e l'energia originale dell'uomo ed, essendo la conoscenza infinita, non renderebbe lo scienziato più dotto di un qualsiasi analfabeta. Di fronte alla scienza così intesa (e fraintesa) l'unica cosa che conta è che gli uomini abbiano "quella scienza di cui hanno bisogno per le gioie e i doveri della loro vita" nel rispetto delle rispettive condizioni. Così la pensavano anche molti romantici come Schiller, per il quale la facoltà analitica spoglia la fantasia del suo fuoco, il pensatore astratto ha un "cuore freddo" e l'uomo d'affari angusto. La scienza insomma blocca l'immaginazione e impedisce all'uomo di estendere la sua rappresentazione impedendogli altresì di vedere il mondo nel suo intimo (cfr. in questo senso anche Goethe). Tali idee, oltre ad essere state riprese da autori del calibro di Gadamer, Rorty e Latour, sono presenti anche in scrittori italiani come Galdo che parimenti denuncia la moderna mancanza di empatia. L'avversione per la scienza sarebbe stata propria anche del pensiero di sinistra rappresentato ad esempio da Missiroli che, nel 1919, scrive su *Ordine nuovo* un articolo intitolato *Il socialismo contro la scienza* dove la scienza è intesa come "una concezione essenzialmente borghese" e come un "privilegio di classe", una "conquista di classe", il più valido e potente strumento d'azione della modernità e come "la corazza e la scure con cui la borghesia si difende e offende". Per questo il proletariato dovrà creare una sua scienza in grado di dare al proletariato stesso la "coscienza della propria classe e del proprio dominio". Missiroli crede che "la liberazione dello spirito" possa darsi solo "nell'attimo tragico e muto dell'intuizione". L'obiettività delle leggi finisce per essere una schiavitù e un sostegno al sistema autoritario che "scinde l'individuo dallo Stato e impone il sapere come risultato". Tale concezione dunque svaluta l'elemento universale della scienza al quale contrappone l'intuizione; attribuisce la scienza al campo del nemico di classe e conclude che la scienza debba essere rifiutata in nome di una nuova scienza che però ha lineamenti imprecisati. Simonetti, concentrandosi sul secondo punto, lo giudica come il modo attraverso cui la critica della scienza, di chiaro sapore irrazionalistico, sarebbe entrata in ambito progressista. All'interno di questo ambito i maggiori divulgatori di tale idea non furono Missiroli (criticato già nella prefazione dell'articolo citato da Togliatti) né i marxisti dell'anteguerra ma Adorno e Horkheimer (*Dialettica dell'illuminismo*). Sarebbero stati loro a rinnovare nella cultura progressista (non ancora dimentica degli afflitti irrazionalistici dei primi del Novecento e dell'idealismo) l'idea che la scienza in sé e per sé (e non già soltanto il suo uso capitalistico) fosse "coazione e gerarchia". Furono loro a sostenere che "nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi, e solo l'esistente trova il suo segno neutrale". Secondo i due filosofi la scienza non avrebbe "alcuna coscienza di sé", sarebbe un mero strumento che, imponendosi come forma della verità, farebbe della stessa una "esercitazione tecnica" sancendone l'inutilità. La scienza, criticata in ogni suo impiego, sarebbe così un mezzo utile solo a opprimere. Attraverso tali suggestioni negli anni '60 e '70 in Italia molti autori hanno visto la scienza come alleata del capitale, strumento di dominio e alienazione, espressione della borghesia e del suo mito (l'uomo deve asservire e dominare la natura). Eppure nessuno degli autori ricordati avrebbe risposto alla domanda di Paolo Rossi e di Colletti: che cosa porre al posto della scienza? In che cosa potrebbe consistere la scienza del proletariato? Come sarebbe stata ad esempio la termodinamica liberata dai suoi principi? Secondo Simonetti sarebbe grave che oggi simili posizioni si stiano nuovamente manifestando e che, come un tempo, non siano appannaggio della destra reazionaria ma appunto – anche oggi – della sinistra. L'autore si riferisce alla "ridiscesa sul piano arcaico dell'esperienza magica", al "primitivismo", all'esaltazione della immediatezza, della verginità naturale, al "rifiuto della storia" e del controllo sulla natura, alla nostalgia per il paradiso perduto di un'"umanità non repressa". Tali suggestioni sarebbero riproposte come "pretesi strumenti di liberazione dalle alienazioni presenti nel mondo moderno". La scienza e la tecnologia, ha scritto Gilberto Corbellini, sono considerate da molti intellettuali e politici minacce per la libertà e per la dignità dell'uomo. In altri termini, sarebbero riaffermate come novità le tematiche, per Simonetti già ampiamente sconfessate, espresse nei primi del Novecento e sarebbero collegate a tematiche serie come quelle dell'inquinamento o

dell'esaurimento delle risorse. Il motivo per il quale tali tematiche abbiano potuto attecchire presso autori di sinistra è per Simonetti la seguente: tali temi, tra gli anni '60 e '70, grazie ai francofortesi, "hanno saputo camuffarsi da anticapitalismo mediante l'identificazione tra scienza e industria, e tra scienza, capitalismo e società borghese". L'odio per il capitalismo si sarebbe così trasformato in odio per la scienza e la tecnica tout court. Di conseguenza, come scrive Eco, "discorsi a volte affrettati sulla natura della cultura e della ricerca scientifica hanno spinto a identificare la scienza con il pensiero borghese" e, per far fronte a questo attacco, bisogna rivendicare "una idea dello sviluppo scientifico tecnologico che (anche se apparsa nel seno della cultura borghese) è patrimonio della classe operaia e delle classi subalterne, perché costruisce un mezzo per la liberazione dell'uomo" (cfr. U. Eco, *Il costume di casa*, 2012). Simonetti in sostanza denuncia come la nuova critica della scienza si basi su una contrapposizione aprioristica che vede da una parte il Sistema e dall'altra, senza alcuna gradazione, gli Oppositori del sistema (e della scienza). La scienza non è legittimamente criticata per depurarla dei suoi aspetti eventualmente deleteri, ma per negarla in quanto tale. Così "anatemi, sdegni, rifiuti, profezie, sostituiscono analisi, previsioni, progetti, trasformazioni". (Rossi, *Immagini della scienza*, 1977). Essa deve essere rifiutata "nel suo complesso e senza eccezioni". Simonetti, respingendo tale conclusione e distanziandosi da ogni interpretazione "metafisica" della tecnica, si appoggia a Koyré per il quale la macchina, cioè "l'intelligenza tecnica dell'uomo", "ha mantenuto la sua promessa" e sta all'intelligenza politica e all'intelligenza umana "decidere per quali fini egli impiegherà la potenza che essa ha messo a sua disposizione" (cfr. Koiré, *Dal Mondo del pressappoco all'universo della precisione*).

## Capitolo quindicesimo

Simonetti si inoltra nell'analisi del concetto di progresso tramite un racconto sentito in prima persona dal suo stesso protagonista: alla fine dell'800, in un piccolo villaggio sul Weser, il penultimo figlio di una famiglia di artigiani venne cresimato. Una volta a casa, il padre gli diede un forte schiaffo e dopo, per la prima volta, gli fu permesso di sedersi a tavola per il pranzo – la tradizione infatti imponeva che prima della cresima i bambini mangiassero in piedi. L'ultimo figlio (colui che racconta la storia) fu invece ammesso a sedere intorno alla tavola prima della cresima – e senza ceffone. La madre chiese che cosa volesse significare tale mutamento e il padre rispose: "è il Progresso". Il figlio andò per il villaggio a chiedere presso le poche fattorie del villaggio cosa fosse il progresso e nessuno gli seppe rispondere. Tale vicenda metterebbe in luce come il progresso non sia un concetto univoco e chiaro e contribuirebbe a farci capire perché di esso siano state date nei secoli tante spiegazioni. Tra i decrescenti, scrive Simonetti, prevarrebbero due interpretazioni. La prima è quella che nega il progresso asserendo che nel tempo l'uomo non sia migliorato e che, anzi, a causa del materialismo, dell'egoismo e del profitto, sia peggiorato. La seconda è quella che critica il concetto stesso di progresso visto come una "ideologia" "imperialistica e occidentale", come una "fede", una "religione" "impermeabile ad ogni confutazione" e intenta a spazzare via "ogni visione alternativa del mondo e della storia". Dopo aver ricordato alcune delle critiche al progresso, Simonetti osserva come i due temi della negazione del progresso e della critica del suo concetto fossero già presenti in Zolla (autore reazionario dei primi del Novecento). Secondo il filosofo infatti il progresso vorrebbe l'eliminazione di ogni cosa che si decreti come vecchia; il "sacramento progressista" starebbe nel "trucidare, come fa il dio, coloro che lo ostacolano"; l'idea del progresso avrebbe pertanto "giustificato (e rimosso dalla coscienza) l'eccidio, che fu ora fisico, ora spirituale, a seconda dell'occasione". Il progresso avrebbe così determinato lo sterminio degli indiani americani, e non importa, osserva Simonetti, che non siano le idee ma gli uomini a sterminare, che si abbiano idee diversissime di progresso e che gli indiani siano stati trucidati anche prima della diffusione di questa idea. Da questi autori (come poi dai decrescenti) il progresso viene visto come "qualcosa di unitario, monolitico, indifferenziato, privo di sviluppi". Così i decrescenti attribuiscono al progresso e all'illuminismo ogni genere di atrocità (colonialismo, totalitarismo, inquinamento, degrado morale). Secondo J. M. Sbert, un allievo di Illich, il progresso è l'unica fede dell'uomo moderno alla quale sarebbe collegata la "nostra profonda riverenza per scienza e

tecnologia". Il progresso è il "destino moderno", l'uomo moderno è definito da esso. Il progresso, che "ha il lustro del trascendente", è una fede perché giustifica come il cristianesimo le manchevolezze del presente con la "promessa di una futura perfezione". Il progresso, legatosi al potere per rendersi accettabile nonostante le atrocità perpetuate, ha bisogno di "trasformare l'intera visione del mondo". Solo per questo pensa la storia come unilaterale, la religione come una "superstizione spregevole". Esso, promettendo un futuro mondo di abbondanza, libertà e giustizia, rifiuta parimenti ogni concezione trascendente e sconfessa le "nozioni tradizionali della limitatezza umana". Così l'umiltà da virtù dei santi divenne un'eresia e l'avidità, condannata dal cristianesimo e della saggezza, fu trasmutata in "tolleranza" divenendo "approvazione verso tale peccato, che è ora percepito come il vero motore psicologico del progresso materiale. Il progresso avrebbe cercato di sradicare tradizioni culturali e religiose, avrebbe ridicolizzato "il genere vernacolare" – cioè "la divisione comprensiva del mondo interno ed esterno della persona nella complementarità asimmetrica di uomini e donne – in quanto irrazionale, sciovinista e ingiusto". Ciò contro cui la modernità ha lottato (povertà, malattie, differenza tra i sessi) è visto come una "realtà immutabile" che non deve essere modificata. A causa del progresso l'uomo sarebbe stato sradicato dalla sua comunità per essere trasformato in un essere che si preoccupa solo di se stesso "libero dalle fedi e dalle paure dei suoi anziani". Avendo imparato a non rispettare gli insegnamenti dei propri avi, gli uomini "potranno solo diventare lavoratori per l'industria, consumatori per il mercato, cittadini per la nazione e umani per l'umanità". In effetti, scrive Simonetti il progresso ha privato l'uomo di alcune certezze conferendogliene però altre che prima non aveva. Bisognerebbe allora chiedersi se per caso non sia valsa la pena di perdere "i mezzi tradizionali di sussistenza autonoma" che, a detta di Simonetti, non garantivano la stessa sussistenza – per questo non ci si dovrebbe lamentare della perdita delle vecchie concezioni del mondo. In ogni caso, secondo Sbert la fede del progresso paradossalmente modellata sull'escatologia cristiana ha sostituito alla fede nel mondo eterno la volontà di riformare il mondo "qui e ora". Così il progresso sarebbe una "sovversione del cristianesimo" poiché quest'ultimo rifiutava le "passioni materialistiche dell'accumulazione di ricchezza e potere" senza le quali il progresso non avrebbe successo. Il progresso, negando le idee di destino, fortuna e provvidenza, avrebbe anche "negato l'importanza della saggezza come esperienza esistenziale e culturale". Infatti, se prima "la pratica della virtù e la fedeltà a sacri principi abbracciava e dava significato alla conoscenza intellettuale", ora si avrebbe fede "in una conoscenza puramente intellettuale, matematica, scientifica, "liberata" da ogni restrizione morale e contesto etico". Anche in questo caso, secondo Simonetti, si pretende di porre i valori e le ideologie come "motore della storia". Sbert infatti non si chiede perché concetti come quello di Provvidenza siano stati superati e, qualora se lo chiedesse, dovrebbe ammettere che ciò è potuto avvenire grazie al mutamento dei rapporti sociali ed economici (cioè proprio a causa di quei processi materiali che rigetta). Lo studioso non si chiederebbe neanche se la stessa saggezza sia stata davvero concepita nel tempo allo stesso modo. Simonetti nota come le idee di Sbert siano simili a quelle di Latouche perché anche il filosofo francese mette in dubbio che l'uomo attuale abbia superato la saggezza di Socrate o di Buddha e non crede che il mondo sia oggi veramente più democratico di ieri concludendo che del progresso non resta nulla se non "l'aumento del PIL pro capite". Simonetti scrive che, se fosse stato coerente, Latouche avrebbe dovuto confrontare Socrate ad esempio con Kant e non con l'uomo comunque di oggi e avrebbe dovuto paragonare l'uomo attuale col contadino del trecento (e non con Socrate). Analizzando ancora la riflessione di Sbert, Simonetti nota come per il filosofo il progresso sia una "falsa coscienza", un "autoinganno etnocentrico, classista e interessato". Tale falsa coscienza nasconderebbe una "disperata ricerca di trascendenza che, sempre di nuovo, annichilisce il mondo così com'è" sostituendo a "ogni reale senso di luogo, ritmo, durata e cultura un mondo di astrazioni, un non-mondo di spazio omogeneo, tempo lineare, scienza e denaro". L'uomo così proietterebbe il suo appagamento in un "mondo immaginario" convertendo ogni cosa e costruzione in "valore", in una "cifra nella nostra testa", in una "registrazione su carta o nel computer". È infatti solo in un "registro astratto di valori" che buona parte del progresso materiale si trova, del tutto avulso da ogni vera gioia concreta. Per quanto

invece concerne il progresso spirituale, “l’accumulazione di conoscenza scientifica e di realizzazioni tecniche sembra ignorare il suo stesso significato e direzione ed è soggetta ad essere abusata” essendo “distaccata dalla carne, dal cuore e dall’anima”. Tale critica al progresso, la solita abbellita dal gergo marxiano della falsa coscienza, per Simonetti non avrebbe però nulla a che fare con l’idea progresso così come si è sviluppato in Occidente – visto che tale idea non fu mai “unitaria, trionfalistica o intollerante”. Se si considera ciò, si scopre che molti illuministi non consideravano il progresso come “costante evoluzione verso il meglio” e che, al contrario, ad esempio Nietzsche, pur pensando insensato credere che il progresso proceda necessariamente, riteneva impossibile negare che è esso è possibile (cfr. *Umano, troppo umano*). Per Simonetti quindi l’idea di progresso ha cambiato foggia varie volte nel tempo, la fiducia nella necessità del progresso ha contraddistinto solo una fase “assai breve della modernità” e nulla di simile è mai esistito tra gli illuministi prima di Condorcet. Il concetto di progresso per l’autore è invece storicamente legato alla scienza “intesa come processo retto da regole pubbliche ed aperte a tutti” ed è connesso con l’idea di “uguaglianza delle intelligenze”. D’altronde, osserva Simonetti, finanche Adorno ha messo in luce come i nemici del progresso credano nel fallace ragionamento secondo il quale “poiché nessun progresso si è finora avverato, nessun progresso di conseguenza sarà possibile in futuro”. Se ne deduce che “il ritorno desolato all’identico” venga presentato come un “messaggio dell’essere che dovrebbe essere appreso e rispettato”. Si tratterebbe per Adorno di un “esecrabile” travestimento della dottrina del peccato originale secondo la quale “la corruzione della natura umana legittima il potere” e il male radicale legittima il male. Accadrebbe anche che coloro che criticano la fede nel progresso mostrino un atteggiamento altrettanto positivista ma di segno opposto. Si dice che il piano universale non ammetta il progresso e che chi non desiste dal progresso commette un “delittuoso peccato”. L’idea di progresso sarebbe così calunniata dicendo che ciò che non riesce agli uomini è “loro negato ontologicamente”. In altri termini si critica il determinismo del progresso e al suo posto si pone un altro determinismo. Se è irrazionale la fede nel progresso, lo è anche la fede nella decadenza o nell’apocalisse. Si tratta infatti, come dice E. H. Carr, di una “costruzione teorica astratta” che si basa sulla pretesa di “fatti incontrovertibili” ma che viene smentita dal comportamento della gente che “continua a fare l’amore, a concepire e a mettere al mondo dei figli” e a educarli – dimostrando di non credere all’apocalisse. Non solo, si tratterebbe di una visione tipica delle classi dirigenti che hanno perso, a causa della crisi, parte dei loro privilegi e dei paesi che, un tempo prosperi, sono stati superati dagli altri. Così, scrive Simonetti, si potrebbe ricordare la frase di uno storico inglese secondo il quale i discorsi sulla decadenza della civiltà significano che “i professori universitari avevano in passato delle donne di servizio, mentre ora si devono lavare i piatti da soli”. E, come dice un altro storico, è naturale che tale fatto sia un progresso per le donne di servizio e un regresso per i professori. Coloro che criticano il progresso farebbero tutti parte di quel settore del mondo che un tempo ha avuto una “funzione decisiva di guida nel progresso della civiltà” e che non sono consolati dall’idea che il loro ruolo è stato ora assunto da altri gruppi. Simonetti scrive che chi si rallegra del naufragio del Titanic (avvenuto oltretutto non certo in modo fatale) perché questo dimostrerebbe i fallimenti del progresso, dimentica che dopo quella tragedia sono state perseguite delle modifiche che hanno impedito ad altre navi di affondare. Con ciò l’autore vuole ribadire che l’ambiguità del progresso (il fatto che determini spesso anche conseguenze negative) non deve indurre a ritenere che sia giusto tornare indietro o criticare la ragione e perorare l’irrazionalità perché lo stesso progresso di volta in volta trova le soluzioni dei danni che causa. Invece per autori come Sonia Savioli bisogna tornare indietro, tornare “alla accettazione della responsabilità”, insomma tornare a “essere umani” – senza che si indichi cosa questo possa significare. Secondo l’autrice, che per Simonetti oltrepassa l’utopia sfociando nel fantasy, mentre noi ci crogioliamo nel lusso, una buona parte del mondo muore nella miseria e si tratterebbe – cosa già smentita da Simonetti – delle facce della stessa medaglia. Se noi smettessimo di vivere nell’agio, gli altri smetterebbero di vivere nel disagio. Non è lecito a chi muore di fame desiderare i nostri confort perché la paura, la fame, la povertà (etc.) non si debellano con i ritrovati del progresso ma tornando ai tempi in cui si moriva di fame e di freddo. La scrittrice

crede anche che sarebbe meglio se non ci fossero più industrie, né grandi né piccole. Le critiche al progresso hanno per Simonetti una radice antica: la “radicale sfiducia nella ragione e nella scienza, e conseguentemente nell’uguaglianza”. Tale avversione è difesa tramite posizioni diverse: si va dalla posizione reazionaria (superiorità di istinti e tradizione su ragione), a quelle rivoluzionarie (critica alla modernizzazione e nesso tra illuminismo e colonialismo), a quelle che rivendicano la superiorità dell’Essere sull’Avere (critica al progresso, al materialismo e all’economicismo), a quelle che, sulla scia dei francofortesi, se la prendono con “il progetto di dominio della modernità illuminista” dando dell’illuminismo una interpretazione “arbitraria e astorica”. Per Simonetti la critica al progresso si basa su una serie di errori. L’autore spiega come il fatto che il progresso non sia una “necessità fatale” e il fatto, da alcuni supposto, che l’uomo sia in sé immutabile non implicano che il progresso sia impossibile e che l’uomo non possa conoscere di più e trasformare la realtà nella quale vive. Chi crede che il progresso sia impossibile deve anche ammettere che non esiste la conoscenza per accumulazione (cosa chiaramente insostenibile e smentita dalla storia). Seguendo tale via si va a difendere un’idea di vita e di società “astratta e mitologica”. Simonetti con ciò non vuole dire che il progresso sia irreversibile e mette in evidenza come effettivamente l’umanità sia minacciata da gravi problemi. Tuttavia la soluzione non è un ritorno al passato anche perché se oggi si rinunciassero al progresso non si tornerebbe al mondo di ieri (tanto lodato dai decrescenti), ma ad un mondo di cui non possiamo dire molto e che, ad avviso di Simonetti, non sarebbe certo migliore di quello attuale. Un’altra considerazione tesa a smontare la posizione della decrescita è la seguente: anche se si accetta che i miglioramenti materiali non sono tutto, resta da spiegare “perché sarebbero peggio che niente”. Cioè bisognerebbe chiarire perché essere poveri sia meglio che essere ricchi e perché non sia giusto sottrarre la gente alla fame e alle malattie. Negare la possibilità del progresso e la sua desiderabilità implicherebbe inoltre “confondere un assetto sociale tra i tanti possibili (cioè lo stato presente delle cose) con la necessità” e credere che l’odierno assetto della società non possa essere trasformato. Per spiegare questo concetto Simonetti cita Eco che nel 1972 definisce “reazionari di sinistra” coloro i quali confondono “l’idea di profitto con l’idea di progresso, il capitalismo con la tecnologia, lo sviluppo ad ogni costo con lo sviluppo scientifico”. Si tratterebbe della stessa confusione che induce molti rivoluzionari a identificare tout court il rifiuto della natura borghese con il rifiuto all’idea di progresso. Su una base simile i decrescenti ritengono che la rivoluzione significhi tornare indietro di 50 anni e che l’idea di progresso abbia provocato “l’inquinamento dell’aria e dei cibi” laddove, scrive Eco, è stata l’idea di profitto. L’idea di profitto e di progresso non sono la stessa cosa e, chi lo asserisce, non è un rivoluzionario ma un reazionario. Secondo Eco “non si tratta di distruggere le macchine” ma di “chiedersi in che modo restituire le macchine all’inventività operaia che le ha originate”. La scienza e il progresso sarebbero un patrimonio dell’umanità (e non della sola borghesia) e servirebbero a liberare l’umanità stessa dal dominio dell’uomo e dal dominio di una natura vergine che i “padroni vorrebbero vergine ancora non per amore dell’uomo, ma per amore dei vasti spazi tranquilli in cui essi soli dovrebbero avere il diritto di passeggiare” (cfr. *I reazionari di sinistra*, 1972). Diversamente, si arriva a definire l’attuale struttura della società e dei rapporti economico-politici come l’unica possibile “sulla base dello sviluppo delle forze produttive”. In altre parole si tratterebbe della stessa premessa da cui prendono le mosse i conservatori. Sia questi ultimi che i rivoluzionari di cui si è detto credono infatti che ci sia un nesso inestricabile tra società industriale e capitalismo a tal punto che l’una non può esistere senza l’altra. Infatti i conservatori vogliono che il sistema industriale venga conservato perché vogliono mantenere la società capitalistica e i rivoluzionari che sia distrutto perché vogliono con ciò distruggere il capitalismo. Per questo sono contro l’illuminismo che invece, a parere di Simonetti, contemplava sia il progresso materiale che la riforma della società. I conservatori vedono il passaggio alla società del futuro con tinte apocalittiche (luddismo e primitivismo) e i rivoluzionari vi vedono un’“arcadia agreste di uomini liberi e felici”. Per questo gli stessi decrescenti vedono molto negativamente ogni riforma e scomodano per opporvisi concetti sorti in ambito chiaramente conservatore. Essi, come i conservatori, alla fine appoggerebbero la seguente idea: “le cose vadano come devono andare, ma

guai a pretendere di dirigerle”. I decrescenti attaccano l’illuminismo con argomenti antichi: intellettualismo, universalismo, cosmopolitismo, fiducia smisurata nella ragione, materialismo, separazione tra soggetto e oggetto. Simonetti cita a riprova di tale atteggiamento critico ancora una volta Latouche che, pur non volendosi far classificare come anti-moderno, presenta giustificazioni che invece ci inducono a definirlo proprio così. Egli da un lato rifiuta di definire la decrescita come critica anti-moderna e dà ad essa l’illuministico compito di emancipare l’umanità (e di realizzare una società autonoma); dall’altra, nota l’ambivalenza dell’illuminismo che emancipa l’uomo dalla trascendenza, dalla tradizione e della rivelazione (scardinando così gli assi portanti del feudalesimo) e che parimenti, per perseguire tale liberazione, persegue il “controllo razionale della natura attraverso l’economia e la tecnica”. Così la società moderna sarebbe diventata la “società più eteronoma della storia dell’umanità, sottomessa alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell’economia” e della tecnoscienza. In altri termini l’artificializzazione del mondo avrebbe finito per “compromettere l’identità stessa dell’essere umano”. Simonetti si chiede retoricamente quale società invece sarebbe stata scevra da condizionamenti economici e quale non avrebbe tentato un “controllo razionale della natura”. Latouche scrive anche che la strada della decrescita è quella della libera critica e dell’“autolimitazione” e non quella dello “scatenamento senza freni delle passioni tristi”. La decrescita vorrebbe “riprendere il programma di emancipazione della modernità” risolvendo i problemi implicati dalla sua attuazione. Egli ritiene che “l’esperienza autenticamente democratica” possa instaurare “un’esperienza di trascendenza dell’uomo nell’uomo” che permetterebbe di “uscire dalle aporie dell’egualitarismo”. Latouche precisa anche che “se la decrescita e il progetto di costruzione di una società autonoma realizzano il sogno di emancipazione dei Lumi e della modernità”, non lo fanno mediante “uno svincolamento dal legame con la natura e dal radicamento nella storia” ma “riconoscendo la doppia eredità della nostra naturalità e della nostra società”. Simonetti si chiede come si possa attuare il “sogno di emancipazione dei Lumi” negando allo stesso tempo la razionalità e “contrabbandando il misticismo”; come si possa accrescere la libertà e l’autonomia tramite la “cultura dei limiti” e come si possa costruire la democrazia uscendo dalle “aporie dell’egualitarismo”. Simonetti per argomentare questa idea cita Zeev Sternhell che, parlando di Herder, mette appunto in luce come con la critica al materialismo dell’illuminismo si vogliano contestare invero l’uguaglianza, il liberalismo, l’autonomia dell’individuo e la “società concepita come un insieme di individui retti da leggi che essi stessi si sono date”. Dopo aver criticato tutte le istituzioni della società moderna che ledono i legami tradizionali e violano i suoi valori, Herder dà avvio alla sua “campagna contro l’uguaglianza” che “si maschera di campagna contro “l’uniformità” e di richiamo al pluralismo”. Sternhell scrive che Herder “attaccando l’uniformità, facendosi apostolo del pluralismo” “entra in guerra contro l’unificazione della legislazione e l’abolizione dei privilegi, compresi quelli più odiati cioè l’ineguaglianza di fronte alla legge e l’ineguaglianza fiscale”.(cfr. *Contro l’illuminismo*). I decrescenti, annota Simonetti, la penserebbero appunto così. Un autore come Mercalli ad esempio – che critica i costumi dell’uomo moderno con parole tronfie di disprezzo e che in generale critica “chiunque non condivida le (opinabilissime) abitudini e idiosincrasie di Mercalli stesso” – rivela in tutta evidenza il disprezzo per l’uguaglianza. E Simonetti trova sorprendente il fatto che siffatta antichissima concezione sia ripresa da personaggi che ambiscono ad essere il primo nucleo dell’avanguardia rivoluzionaria. Simonetti risolve l’enigma ipotizzando che si tratti solo della “buffa pretesa di una autonominata “élite” immotivatamente fiera delle sue scelte e delle sue opinioni, di prendere il proprio ombelico come misura di tutte le cose”. Eppure, scrive ancora Simonetti, “non sempre ciò che appare ridicolo oggi si rivelerà innocuo domani”. In chiusura, per dare forza a questo concetto, l’autore cita B. H. Lévy che ricorda come sembrassero ridicoli e grotteschi i primi raduni nazisti nel retro di una birreria di Monaco “attorno a un chiacchierone mezzo stracciato” che aveva intorno a sé nazional-bolscevichi, rivoluzionari-conservatori, leninisti di destra, vecchi combattenti di estrema sinistra”. L’autore conclude ironicamente così: “Che ridere, non è vero?”.

## Conclusione

. Tirando le somme del suo lavoro Simonetti registra come i decrescenti criticano la scienza, il capitalismo, l'industria, la tecnica, il progresso in se e per sé – non criticano cioè il loro appalesamento eventualmente negativo ma questi stessi fenomeni e concetti nella loro essenza. Tra questi, come abbiamo detto, ci sono anche i concetti di uguaglianza e di libertà. I decrescenti secondo Simonetti rifiutano il marxismo e difendono il socialismo “in nome della diversità e pluralità delle voci del socialismo originario” annullate “dal pensiero unico del materialismo storico, dialettico e scientifico”. Il loro principale bersaglio sarebbe “il progetto razionale di cambiamento delle relazioni umane e delle condizioni di vita”, ossia “il lascito principale dei Lumi”. Simonetti, riportando una serie di citazioni, rileva come i decrescenti siano ostili alla politica e a ogni riforma che miri a cambiare il sistema (senza rivoluzionarlo). Essi inoltre non accetterebbero che la gente faccia ciò che vuole e vorrebbero che tutti facessero ciò che loro stessi dicono; in questo modo confonderebbero continuamente la politica con la morale – giudicando moralmente anche temi che non si prestano al giudizio morale come quello delle scelte del consumo. Soprattutto, vi sarebbe il rifiuto della politica intesa come “dialogo, come arricchimento reciproco e come ricerca della soluzione pratica e fattibile” – che comporta altresì il rifiuto del compromesso. Essi, rifiutando il compromesso, resterebbero “sul piano dell'astrattezza e del moralismo vociferante ma praticamente innocuo” nonostante, a parere di Simonetti che cita ancora Rossi, sarebbe una “vecchia constatazione quella che il rifiuto radicale si trasforma inevitabilmente nell'accettazione dell'ordine esistente e la critica delle illusioni del progresso apre la strada a illusioni nuove”. Una volta defunta la politica, resterebbe solo l'individuo e ciò implicherebbe che le scelte individuali diventino l'unico modo possibile per salvarci – “ogni nostro gesto quotidiano spingerebbe la vita verso il baratro o la tratterrebbe” (Savioli); l'attivismo dei consumatori e la crescita sarebbero il “sintomo del crescente disincanto nei confronti della politica” (Bauman). L'idea che la politica nelle sue forme tradizionali sia inservibile o quella secondo cui il consumo appare oggi come un'arma più affilata del voto (Becchetti), non possono considerarsi un caso. Secondo Simonetti fare a meno della politica, della mediazione e del compromesso non solo è impossibile, ma è anche pericoloso perché determinerebbe l'illusione che “eliminando le istituzioni si renderebbe l'uomo più autentico e socievole”. Secondo l'autore tali attacchi potrebbero condurre ad un appello alla Tradizione, alla Natura o a un Dio che (solo Lui) sia in grado di salvarci. E tale Dio, come suggerisce Ruffolo, potrebbe essere anche un Führer. L'ostilità per la politica potrebbe trascinare nel rifiuto della democrazia che si basa sulla partecipazione politica dei più. Infatti, come scrive Marco Deriu, pur essendo la democrazia il “migliore dei sistemi possibili”, non si deve scordare che si può “democraticamente inquinare e perfino provocare modificazioni climatiche”. In altre parole, la democrazia non è un bene in sé ma “dipende dalle politiche che mette in atto” e la sua diffusione in altre culture, alla stregua di quanto affermato da Pallante, contrasta con i “valori e gli equilibri sociali consolidati” confermandosi come “il lasciapassare” sbandierato “per conto dell'economia globalizzata” (Bizzocchi). In altre parole ancora, i decrescenti credono che il “mondo occidentale grasso e lardoso” non rinuncerà a nulla spontaneamente e che dunque, per cambiare rotta, si dovrà arrivare a una imposizione, la quale, tuttavia appare impossibile fino a che i politici, per racimolare voti, non la smetteranno di assecondare i desideri degli elettori. In questa prospettiva la libertà non servirebbe a nulla perché sarebbe usata solo per “andare al supermercato o al centro commerciale”, si ridurrebbe cioè alla libertà di essere consumatori. I decrescenti, come ad esempio Perotti, negano pure che la democrazia occidentale sia una vera democrazia perché il 90% delle persone sarebbe controllato dalle TV – tutti tranne i decrescenti. Tutto ciò conduce anche al rifiuto della differenza tra destra e sinistra. La sinistra infatti, in modo diverso dalla destra, perorerebbe oramai i suoi i suoi stessi obiettivi: il capitalismo, il liberismo, la crescita economica. Sia destra che sinistra sarebbero materialiste e, scrive Simonetti, “volte alla politica anziché all'unione delle anime o alla rivolta astratta”. Simonetti, citando peraltro Zeev Sternhell, ricorda come lo slogan “né destra né sinistra” sia stato alla base dei fascismi europei che, non a caso – anticipando i decrescenti – lottavano contro l'individualismo borghese, ma anche contro il materialismo borghese e che

avevano come principale nemico la civiltà borghese e la società industriale. Sarebbe stato infatti l'odio per i principi di tolleranza, libertà e democrazia espressi dall'illuminismo, il movente originario di quegli autori che tra la fine dell'800 e la Prima guerra mondiale hanno dato vita alle idee fondamentali delle quali successivamente si appropriò il fascismo – tra questi ad esempio Sorel, Lagardelle, Arturo Labriola, Enrico Leone, Alceste De Ambris, Robert Michels). Tali idee sarebbero state elaborate, scrive Simonetti, “proprio a sinistra”, più precisamente nel contesto di quella “revisione del marxismo” sviluppatasi nello stesso momento in cui avveniva “la svolta irrazionalistica e anti-positivistica del pensiero europeo” alla fine dell'800. Simonetti, sviluppando queste premesse, scrive che inizialmente la sinistra aveva creduto che il proletariato adeguatamente guidato avrebbe distrutto la società borghese, ma dopo, essendosi resa conto che “il proletariato non voleva la palingenesi” e che, volendo l'accomodamento con la borghesia, non era veramente contro la democrazia parlamentare, il suffragio universale, l'uguaglianza dei sessi, l'aumento dei salari e la previdenza sociale, cercò un “altro soggetto rivoluzionario” che si decidesse finalmente ad abbattere la società borghese – e trovò tale soggetto dove già l'aveva visto la destra radicale, cioè nella nazione. Secondo Simonetti questa sinistra non voleva sostituire la borghesia col proletariato per dare vita da una società più progredita, sviluppata, ricca e giusta, ma voleva un mondo “molto simile all'immagine che i nostalgici si erano fatti dell'antico regime” – ossia un mondo in cui fossero rivalutati l'eroismo, la virilità, lo spirito di sacrificio e “dove i beni materiali e la sicurezza economica venissero disprezzati, dove l'individuo fosse nettamente subordinato alla collettività (le donna all'uomo) e dove regnassero ordine, disciplina, gerarchia, uniformità, unanimità” e non le infinite chiacchiere parlamentari. Si tratta di una “ideologia comunitarista e anti-materialistica” la quale prevede che l'uomo si possa realizzare davvero solo dentro una comunità organica fondata su “legami storici e concreti”, fondata cioè su tradizioni, suolo, religione, sangue, razza e non su “vuote astrazioni borghesi come i diritti universali dell'uomo e del cittadino, la pace perpetua”. Simonetti nota così le somiglianze tra l'ideologia appena descritta e molte correnti odierne (tra le quali cita il grillismo e tutti gli -ismi). Egli precisa come non stia affermando che oggi stia per nascere qualcosa di simile al fascismo o che le correnti che interpretano tali idee vogliano dare vita ad una esperienza simile. Il suo intento invece è quello di indagare il motivo che ha permesso che tali idee potessero avere un nuovo successo. Egli sostiene anche che comunque ci siano “tutti gli elementi culturali necessari per la nascita del fascismo, a cominciare dalla sensibilità estetica fondamentale” (si veda Benjamin in tal senso). Ciò che manca, osserva l'autore, è soltanto un “nazionalismo aggressivo e guerrafondaio” ma, aggiunge, “anche questo potrebbe non essere così lontano”. Benché il pensiero sul quale si basa la decrescita sia (a parere di Simonetti) incoerente e pieno di contraddizioni, l'autore osserva che tale critica non basti ad “andare realmente al cuore del problema” perché l'esperienza avrebbe mostrato come “una posizione teorica alla quale si annette grande valore e a cui si aderisce sinceramente non verrà abbandonata neppure di fronte alla confutazione”. Tale convinzione si rafforza se si considera che tali idee e atteggiamenti sono portati avanti tramite un linguaggio e dei concetti del tutto antitetici rispetto a quelli della cultura e della politica attuali. Si tende infatti ad oltrepassare le antinomie vero/falso, utile/inutile, fattibile/possibile, progresso/reazione in direzione di altre antitesi tipo puro/corrotto, integrato/sradicato, materiale/spirituale, avere/essere. Simonetti ipotizza che sia appunto tale radicale differenza di linguaggio a rendere frustrante, se non impossibile, ogni dialogo coi decrescenti. Per capire il successo di queste posizioni si dovrebbe rilevare ogni volta (cioè per ogni singola idea dei decrescenti) il retroterra culturale dal quale deriva. Dopo che si capisce come molte delle idee dei decrescenti sono in sostanza una riproposizione delle idee di pensatori del calibro di Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Bergson e Spengler, si tratta di capire come sia possibile che posizioni del genere stiano avendo una reviviscenza. B. Geremek, puntando su una spiegazione psicologista, notava che “negli anni Sessanta e Settanta l'archetipo della rinuncia ai beni materiali e di elogio della condizione povera costituiva una delle risposte alla crisi ideologica della “civiltà del benessere””. Tale elogio della povertà e le critiche agli aiuti ai Paesi sottosviluppati sembravano a Geremek simili ai fenomeni sviluppatasi nel Medioevo e nella prima fase della civiltà moderna. In

altri termini, pur mutando le proporzioni, il mondo, come in passato, sarebbe ora popolato da sostenitori della povertà e, d'altro canto, da assertori della ricchezza, da “fautori della politica di repressione” e da “maestri di carità”. Simonetti però rimarca come spiegazioni di questo tipo (cita anche Odo Marquard e G. Easterbrook) non lo convincano perché non spiegano il motivo che ha permesso agli stessi fenomeni di svilupparsi in tempi differenti. Infatti gli stessi fenomeni si manifestano in Italia e non in altri paesi simili al nostro per ricchezza. Né tali teorie spiegano perché l'Italia e la Francia siano la culla della rinascita di questa “ideologia” così come lo furono tra l'800 e il '900 – in Francia in effetti qualcuno se lo starebbe chiedendo, in Italia no. Non sarebbe insomma ozioso domandarsi il motivo per il quale in alcuni paesi ricchi (dove la ricchezza si esprime a livelli mai precedentemente raggiunti) si sia sviluppato un movimento come la decrescita proponente un modello di vita che non sarebbe attuabile se non lasciando intatte le stesse strutture della società che, a parole, si intendono ribaltare. Un movimento che, alla tregua di altri moventi anti-politici e anti-individualistici contemporanei, agli occhi di Simonetti, vorrebbe “calmare il senso di colpa che molti abitanti del Primo Mondo provano per la povertà del Terzo Mondo e per i mali dell'inquinamento globale” tramite la creazione di una alternativa illusoria. Un'alternativa che proprio tracimando nell'antipolitica (e dunque impedendo che si cerchino soluzioni concrete ai problemi) favorisce le stesse forze del sistema. Ancora una volta citando Marx, l'autore nota come si tratti di una vera e propria “ideologia” (nel senso appunto marxiano) che stimola gli uomini a fare ciò che è contrario ai loro interessi e a fare l'opposto di quello che essi stessi (i decrescenti) avrebbero voluto. Simonetti, a conclusione del suo saggio, precisa come sia cosciente dei problemi che affliggono oggi il mondo (tra i quali l'inquinamento, la fine di alcune risorse, la povertà e la disuguaglianza). Ammette così che alcune tematiche dei decrescenti sono attuali. Contesta però le soluzioni dei decrescenti che, limitandosi spesso a meri slogan, propongono soluzioni poco feconde e a volte peggiori dei mali che si vogliono debellare. Uno studio approfondito su queste tematiche ci permetterebbe appunto di rilevare tale superficialità e ci indurrebbe a cercare soluzioni più adeguate. Non si capisce perché il problema dovrebbe dipendere dalla crescita e non ad esempio dai modi di produzione o perché, per superare la povertà e la disuguaglianza, dovremmo rifiutare altre importanti conquiste come la democrazia o la stessa uguaglianza o ancora perché la risoluzione dei problemi debba passare semplicemente da “pensose (ma purtroppo non pensate) denunce del “materialismo””. La sintesi della posizione di Simonetti ci pare contenuta nella seguente frase: “Non si può (...) progettare un futuro migliore prendendo a modello un passato peggiore”. Né si può pretendere di cambiare il mondo senza prima tentare di capirlo veramente (non tramite meri slogan accattivanti). Ma la decrescita diffiderebbe appunto di quelle discipline come la scienza, l'economia e la politica che consentirebbero tale comprensione funzionale ad un mutamento non utopistico della società. La decrescita interpreterebbe tali discipline in modo drasticamente unilaterale dimenticando come non c'è un unico modello di razionalità e di speranza nel progresso. Invero, osserva Simonetti, la storia ha visto alternarsi “visioni molto differenziate, in cui alle speranze si univano le disillusioni, ai successi si contrapponevano i limiti della ragione”. Gli stessi illuminismo e positivismo non sono stati né monolitici né ingenui. Ma i decrescenti dimenticano ciò e costruiscono un “bersaglio di comodo” facendo della civiltà moderna un “prodotto tutto d'un pezzo, privo di contrasti e di contraddizioni, frutto di una evoluzione lineare e ininterrotta senza arretramenti o incertezze”. Tuttavia, poiché “fare di tuttata l'erba un fascio” non serve a nulla, le posizioni dei decrescenti sarebbero inevitabilmente sterili. Così avrebbe colto nel segno E. De Martino scrivendo, in *Furore Simbolo Valore*, che “si “mette in causa” un certo patrimonio culturale per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguere chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente” – come invece farebbero i decrescenti. Pertanto Simonetti crede che sia necessario “reimparare l'arte di fare delle distinzioni” per la quale a sua volta c'è bisogno della ragione, della conoscenza, della simpatia e della tolleranza. Solo così potremo “scegliere dal retaggio del passato, ciò che ci può servire per edificare un futuro migliore, scartando allo stesso tempo tutto ciò che sarebbe inutile e dannoso”. Per questo non possiamo far altro, scrive Simonetti, che riporre la nostra fiducia nella ragione, nella consapevolezza che, anche se è poco, “è

pur sempre tutto quello che abbiamo”. Per l’autore di *Contro la decrescita* rifiutare l’idea che la ragione sia stata definitivamente messa in scacco dalle critiche al positivismo e all’illuminismo oggi di nuovo in voga, può significare riaffidarsi alle parole scritte da Calvino nel 1963: “l’uscita da una condizione di minorità è avvenuta per noi quando abbiamo capito che di scacchi alla ragione continueranno ad essercene magari uno ogni dieci minuti, ma il bello è vedere ogni volta quale ponte sei capace di costruire per passare dall’altra parte e continuare la tua strada. Solo con questo atteggiamento si potrà ancora riuscire a veder nuove le cose che saranno nuove; con l’altro (con l’atteggiamento di chi critica la scienza e la ragione in quanto tali) si continuerà a ripetere lo stesso discorso come un organetto, e a vedere grigi tutti i gatti”.

## Appendice

### Simonetti e Bruckner contro la decrescita.

Concludendo il capitolo dedicato all’analisi dell’opera di Luca Simonetti, vogliamo proporre un breve – e non esaustivo – confronto tra l’autore italiano e il filosofo francese Pascal Bruckner. Infatti, quantunque Simonetti in *Contro la decrescita* non citi Bruckner, le tesi dei due autori sembrano spesso collimare – per quanto lo scrittore italiano si concentri maggiormente – ma non solo – sui “decescenti” nostrani e lo studioso francese focalizzi la sua attenzione sull’ambientalismo e sulla decrescita in generale. Entrambi gli autori muovono ai cosiddetti decrescenti, tra le altre, una critica fondamentale: l’utopismo. Entrambi infatti giudicano assai superficiali e sterili le tesi di quasi tutti i decrescenti finanche, su molti punti, le tesi degli autori più acuti e celebri come Latouche – il quale crede che il mutamento del sistema debba passare per una decolonizzazione dell’immaginario moderno che avrebbe come fondamento la “crescita per la crescita”. A questa decolonizzazione che smonta le pretese del progresso e quelle della razionalità tecnoscientifica, Simonetti e Bruckner contrappongono la genealogia e la decostruzione dell’immaginario della decrescita dimostrando come questo si fondi su concetti desunti da una ben precisa tradizione antiprogressista spesso in se stessa contraddittoria e su soluzioni bizzarre, inconsistenti, paradossali – Bruckner approfondisce questo discorso anche attraverso un’analisi del gergo ambientalista che tende ad abbellire la realtà perché non può cambiarla. Entrambi gli autori, come si diceva, ritengono in primo luogo che la decrescita sia un’utopia perché non è in grado di spiegare in modo perspicuo come si possa passare dallo stato attuale (crescita) a quello auspicato (decrescita); in secondo luogo, essi pensano che, laddove ciò avvenisse e il capitalismo fosse abbattuto, con esso probabilmente cadrebbero anche i valori indubbiamente positivi che da sempre lo caratterizzano – quali ad esempio la democrazia, la libertà di pensiero e la libertà di acquistare e consumare ciò che si desidera. Come Bruckner, Simonetti contesta la “dittatura della felicità” e l’idea che esista un modello di vita talmente superiore da essere esente da critiche. Il motivo della contestazione non risiede soltanto nella constatazione che il paradigma dei decrescenti risulta invero agevolmente attaccabile, ma anche nel fatto che, se c’è un modello che si ritiene superiore, ci deve essere anche qualcuno che, forte di questa superiorità, decide di imporlo agli altri – la conferma di questa ipotesi sarebbe data dagli stessi decrescenti che, immaginando di essere in assoluto dalla parte della ragione e della ovvietà, disprezzano tutti coloro che non pensano e non agiscono come loro. In altri termini, il rischio sarebbe quello della costruzione di una società autoritaria e non democratica dove i valori vengono imposti acriticamente dall’alto in nome della morale e dove, invece, non sono forgiati democraticamente dal basso come dovrebbe accadere nelle società occidentali. Bruckner – ma anche Simonetti – nota come la decrescita sia una sorta di paradossale religione che propone un nuovo mondo contrapponendolo nettamente al vecchio. Non solo, difatti, gli autori decrescenti divulgerebbero dei principi presentandoli essenzialmente come dogmi inattaccabili (oggetto più di fede che di ragione), ma tenderebbero a contrapporre – alla stregua dei manichei o, come dice Bruckner, degli gnostici – il Bene (decrescita e tutti i valori connessi) al Male (società della crescita, capitalismo, scienza, tecnica, liberalismo, Occidente) dimenticando che la realtà non è mai unilateralmente cattiva o buona. Tale metodo impedirebbe ai decrescenti di

vedere le sfumature che inevitabilmente caratterizzano la realtà e con essa una possibile – e sempre perfezionabile – verità; così, non considerando legittima alcuna via di mezzo, essi arriverebbero a delle soluzioni assurde perché sorte da presupposti altrettanto assurdi, potremmo dire ideali – e, a dispetto della critica degli stessi decrescenti alla ragione astratta, astratti. Anche per questo Bruckner e Simonetti osservano come le previsioni degli ambientalisti, che puntualmente non si verificano e che vengono infinitamente spostate in avanti, tendano a consolidare la situazione presente invece che a cambiarla – Bruckner, facendo un passo in più rispetto a Simonetti, denuncia anche il metodo degli ambientalisti che criticano la scienza per poi affidarsi allo scimmiettamento del suo stesso metodo presentando a riprova delle loro errate tesi ceterve di dati e affidandosi continuamente alla statistica. Se, in virtù del loro amore per il periodo preindustriale, i decrescenti tendono per lo più a rifiutare la tradizione illuministica e, soprattutto, il concetto di progresso, i due autori analizzati si richiamano, anche se in misura diversa, al pensiero dei Lumi, auspicando il ritorno a una forma di libera razionalità che sia in grado di valutare con imparzialità la realtà e i gravi problemi del nostro tempo. In questo senso, se Simonetti scrive che “dobbiamo reimparare l’arte di fare delle distinzioni, che presuppone l’impiego della ragione, della conoscenza, della simpatia e della tolleranza”, Bruckner, sulla stessa linea, scrive che “solo un aumento delle ricerche, un’esplosione di creatività, un salto tecnologico inedito potranno salvarci” e che “dobbiamo sostenere un nuovo tipo di progresso, autocritico e cosciente della propria ambivalenza” – un progresso che, come crede anche Simonetti, non sia inteso alla stregua di una infinita e necessaria marcia trionfale ma che contempra, insieme alle vittorie, anche varie sconfitte e spesso momenti di pericoloso “regresso” materiale e morale (questa stessa possibilità, d’altronde, giustifica nuovamente il necessario ricorso alla ragione critica in grado, di volta in volta, di saper indicare all’uomo, se non la via del meglio, quella del “meno peggio”). I due autori, in molti casi, non negano i problemi posti in campo dai decrescenti, ma il modo acritico (potremmo dire dogmatico) tramite cui tali problemi sono presentati (spesso ad esempio se ne esagera la portata) e soprattutto le soluzioni vaghe, quasi sentimentistiche, “romantiche” che i decrescenti sono soliti proporre. In questo senso, da Simonetti viene spesso citato Marx, non tanto per riaffermarne le tesi rivoluzionarie, quanto probabilmente perché le critiche che il filosofo tedesco mosse ai socialisti utopisti possono essere rivolte, in buona sostanza, anche ai decrescenti. Si tratta della constatazione secondo la quale il mondo non si può trasformare radicalmente (come, ma solo a parole, vorrebbero fare i decrescenti) se non attraverso il mutamento della struttura, cioè del modo di produzione capitalistico. Tale critica non è rievocata con l’intento di auspicare l’avvento di una forza che sappia rivoluzionare la società partendo da un’analisi scientifica delle sue basi materiali, ma per mettere in luce l’insussistenza di una dottrina (quella della decrescita) che si definisce rivoluzionaria senza poterlo concretamente essere, di una dottrina che vorrebbe realizzare la decrescita e, allo stesso tempo, conservare le istituzioni del capitalismo o che vorrebbe, come dice Simonetti, far risorgere lo stile di vita del Paleolitico senza tornare alle palafitte (infatti Simonetti nota come molte delle proposte dei decrescenti siano compatibili con le istituzioni del sistema capitalista e come, laddove i decrescenti propongono improbabili ritorni al passato, parimenti non abbiano il coraggio di ideare un possibile scardinamento della struttura sulla quale il presente è saldamente fondato). Sia Simonetti che Bruckner citano non a caso Voltaire contro Rousseau e denunciano l’antropomorfizzazione della natura operata da autori come Shiva, per la quale la natura è una Madre generosa che l’uomo, suo ingrato figlio, a partire da Cartesio e da Bacone, ha deciso di spogliare, di dominare e di sfruttare per i suoi abietti fini materiali (per realizzare desideri che l’uomo primitivo, più puro, non avrebbe mai neanche immaginato). In questo modo l’uomo, che con l’illuminismo si era liberato dall’autorità e dai dogmi della tradizione, secondo Bruckner torna ad essere posto sul banco degli imputati e, da essere limitato e perfettibile qual era diventato con l’illuminismo, diviene una creatura demonica talmente potente da essere capace di sovvertire, da sola, l’intero ordine naturale. In questo modo, asserisce Bruckner, l’antropocentrismo che gli ambientalisti contestano è paradossalmente riaffermato ed esaltato. Ma, per tale via, si arriva alla colpevolizzazione dell’uomo, inteso come un essere malvagio che ha avuto la tracotanza di

violentare sua Madre e si provoca in lui un sentimento di colpa nonché un desiderio di escatologico riscatto, realizzabile, come accadeva nel primo cristianesimo, solo attraverso la rinuncia – l'unica via che potrà condurre in un futuro indefinito, su questa stessa Terra e non nell'Aldilà, gli uomini di domani (e non quelli di oggi) ad un nuovo Paradiso Terrestre. Tale dinamica ingenera l'onnipervasiva sensazione di paura che caratterizza il nostro tempo e che ha il suo oggetto nella preconizzata imminenza della catastrofe finale: se l'uomo non ritroverà il perduto rapporto con la Natura inevitabilmente sarà da questa schiacciato. Come si diceva, se prima l'uomo trovava nella preghiera e nelle opere buone la possibilità di riscattarsi in un Aldilà nel quale credeva, ora il riscatto può avvenire (paradossalmente solo per gli uomini del futuro e non per quelli di oggi) solo attraverso il suo impegno concreto; si arriva in questo modo a paradossi di questo tipo: se non compro la lattuga, se non vado in ascensore, se produco da me i miei prodotti e se viaggio poco, il mondo potrà rimettersi sulla giusta via e l'Apocalisse sarà evitata, altrimenti ci si deve preparare al peggio. L'ansia generata da questa teoria non solo impedisce agli stessi decrescenti di essere felici (anche per Simonetti essi sarebbero infatti infelici e pieni di rancore per il prossimo), ma condurrebbe alla lunga all'immobilismo, alla conservazione – anche perché è evidente che il sistema capitalista non potrà mai crollare a causa di questi, per giunta ancora isolati, comportamenti individuali. La decrescita che critica l'individualismo propone, ancora una volta utopisticamente, una rivoluzione a partire dall'individuo e non a partire dalla collettività, una rivoluzione, insomma, impossibile. Ecco come, secondo Bruckner, è sorta la mistica della rinuncia che va di pari passo con la paura e con l'idea, a suo dire falsa e bislacca, secondo cui ognuno di noi possa con le sue privazioni quotidiane (non comprare ma autoprodurre, non buttare ma riparare, non sprecare) contribuire alla salvazione del mondo. Bruckner, in questo – forse – oltrepassando Simonetti, parla nietzscheanamente di una sorta di infiacchimento della gioia di vivere e contrappone a siffatto indebolimento (“avvelenamento”) una nuova antropologia fondata sul coraggio e sul recupero dei valori vitali dell'uomo quali lo spirito di dominio inteso come volontà di creare e di scoprire sempre nuovi orizzonti sia in ambito pratico che gnoseologico. Sia Simonetti che Bruckner, distanziandosi da ogni inutile idealizzazione, mettono in evidenza l'indifferenza naturale riaffermando la falsità del mito di una natura prodiga e generosa con l'uomo – se vista alla luce dei criteri umani, la natura è per i due autori assolutamente immorale e ingiusta: seguirne i “comportamenti” sarebbe perciò irrazionale nonché, ovviamente, immorale. Essi riaffermano la durezza della vita e la necessità del lavoro come fatti essenziali, veri in ogni epoca (anche nell'epoca dei cacciatori-raccoglitori spesso mitizzata dai decrescenti: anzi, oggi si lavora meno di ieri, scrive Simonetti). Entrambi considerano la sobrietà della vita primitiva dettata dalla povertà e non dalla scelta morale e credono che l'unico modo per risolvere i problemi del mondo passi per uno sviluppo razionale dell'industria e della tecnologia (la tecnica, spogliata dal rivestimento che le aveva cucito addosso Heidegger, torna ad essere insomma uno strumento – potenzialmente pericoloso ma anche salvifico e insostituibile – nelle mani dell'uomo). I due scrittori sono certi che la povertà (un male e non una virtù) non possa essere sconfitta non producendo o valorizzando l'autoconsumo, ma elaborando strategie di sviluppo illuminate dalla razionalità pragmatica di cui si diceva che coinvolgano gli Stati e gli organismi internazionali essendo i problemi da risolvere di carattere globale – anche in questo senso è sconfessata ogni teoria che intenda rivoluzionare il sistema sulla base di scelte meramente individuali come non andare al supermercato, non comprare la lavatrice o produrre pochi rifiuti. Tale richiamo al realismo è proporzionale al rifiuto di quell'atteggiamento tipico dei decrescenti che consiste nel ripudiare in blocco ogni soluzione politica che non vada nella direzione indicata dai decrescenti stessi. Simonetti ricorda come anche il fascismo nacque dal rifiuto radicale della politica e soprattutto volle essere ideologicamente “né di destra né di sinistra”. Come i decrescenti pure i fascisti – attraverso l'irrazionalismo e il revisionismo marxista – furono contro la ragione astratta, i diritti universali, la “società” (alla quale venne contrapposta la Comunità, l'Organismo), contro il dominio del materiale e dell'economico, contro il liberalismo. E se questo non implica che i decrescenti siano fascisti o che vogliano ricostituire qualcosa di simile al fascismo, allo stesso modo i presupposti perché qualcosa di non molto diverso possa ripresentarsi ci sarebbero quasi tutti –

mancherebbe solo il nazionalismo guerrafondaio. Sia Simonetti che Bruckner denunciano come la sinistra, abbracciando l'ambientalismo (nuova frontiera di ogni avanguardia pseudorivoluzionaria), tenda ad accettare idee che in altri tempi furono portate avanti dalla destra radicale – o che furono, già in passato, elaborate dai socialisti rivoluzionari come Sorel o da politici come Missiroli e come lo stesso Mussolini, cioè da chi poi, implicitamente o esplicitamente, contribuì alla sconfitta del riformismo e all'avvento del fascismo. Il fatto che i decrescenti non perseguano alcun concreto cambiamento e che invece prendano le mosse dall'interiorità dell'uomo o dal vagheggiamento di una scomparsa Età dell'Oro, implicherebbe inoltre un loro apparentamento con i reazionari come Zolla o Evola. Come questi i decrescenti, disprezzando il mondo moderno, l'uguaglianza, la scienza e la tecnica, fomenterebbero la conservazione, se non la reazione, elaborando modi di fare e dottrine che non hanno la minima possibilità di trasformare lo status quo (si veda l'analisi di Perotti o di Schillaci). La critica è relativa ancora una volta al fatto che, appoggiando tali dottrine, la sinistra rinuncia a mutare concretamente la realtà e, così facendo, rinuncia a risolvere i problemi quali la fame nel mondo, l'ingiustizia sociale, l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali e lo spreco di beni che potrebbero essere gestiti meglio – importante in questo senso la confutazione dell'idea secondo cui, se ad esempio evito di sprecare il pane o di comprare in eccesso, questo atto possa contribuire a risolvere la fame nel mondo. Se Simonetti cita Marx nel senso in cui si è detto, d'altra parte, si distanzia decisamente da quelle interpretazioni del pensiero di Marx che tendono a oltrepassare lo stesso filosofo criticando, insieme al capitalismo, anche la razionalità moderna tout court, il progresso e la tecnica moderna. In altri termini, Simonetti non pare apprezzare l'analisi della Scuola di Francoforte (e poi neanche la disamina di Bauman) proprio perché colpevole di condannare la razionalità tecnoscientifica e di spianare così la strada a dottrine apparentemente rivoluzionarie ma sostanzialmente conservatrici – in quanto in nessun modo orientate a cambiare veramente la società. Anche in questo senso si spiegano varie considerazioni di Simonetti e Bruckner, ad esempio quella secondo cui la scarsità, contrariamente a quanto affermato da Latouche, non sia affatto sorta col capitalismo o quella secondo cui il passato, dati alla mano, non fosse affatto migliore del presente (non fosse cioè più giusto e l'uomo non fosse più felice) o ancora quella secondo cui la sobrietà non sia stata in passato una libera scelta dettata dalla superiorità morale dei primitivi venuta meno con la società tecnoscientifica, ma il frutto di esigenze meramente materiali (la virtù è determinata dalla mancanza di risorse e non è vero il contrario come invece credono i decrescenti) o ancora quella secondo cui non sia affatto vero che esistano merci che non siano anche beni (come invece credono i decrescenti). I due autori contestano punto per punto ogni proposta dei decrescenti dopo averne svelato il retroterra ideologico e dopo aver dimostrato come, ancora una volta, sia in atto la stessa lotta tra chi difende la ragione (e con essa la scienza moderna) e chi la nega in nome dell'intuizione, dell'iniziazione, della Comunità, dell'Armonia, della Vita, del Tutto. Sia Simonetti che Bruckner mettono dunque spesso in ridicolo le soluzioni dei decrescenti asserendo ad esempio come non sia affatto dimostrato né sia dimostrabile che decrescere sia meglio che crescere, come non sia d'altronde vero che il capitalismo, a causa del paradosso di una crescita infinita in un mondo finito, navighi verso il suo oltrepassamento, come ancora non sia storicamente vero che l'illuminismo abbia perorato in ogni suo autore una dottrina che veda nel progresso qualcosa di univoco e di assolutamente necessario e come la differenza tra recessione e decrescita non sia così chiara come invece i decrescenti vorrebbero far credere preferendo la prima alla seconda ma, augurandosi spesso il consolidamento della stessa recessione. Pur avvicinandosi paradossalmente a Marx, Simonetti (come Bruckner) contesta ogni determinismo e non crede che la crescita nel sistema capitalismo sia necessaria: spesso il PIL degli stati risulta infatti inferiore rispetto agli anni precedenti e lo scontro-incontro degli interessi particolari non conduce per necessità (non vi è necessità alcuna) alla crescita. Per i due autori il fatto che nella società moderna ci siano più bisogni rispetto al passato è giustificata semplicemente tramite la considerazione che la società odierna, proprio grazie alla tecnologia, permette all'uomo di soddisfare più desideri. Dunque i nuovi bisogni corrispondono a nuove esigenze soddisfabili e non sono bisogni artificiali creati fatalmente da un sistema che ha come fine la crescita per la crescita. Senza avere la pretesa di aver

esaurito con queste poche righe le profonde convergenze tra le riflessioni degli autori analizzati, possiamo concludere asserendo che sia Simonetti che Bruckner lavorino per la rivalutazione di una ragione concreta che, grazie allo sviluppo economico e al progredire delle scoperte tecnoscientifiche, possa attenuare, per quanto possibile, i mali che ancora affliggono – e che in parte sempre affliggeranno – l'uomo – un essere limitato, ma ricco di risorse, imperfetto ma perfettibile, debole ma in grado di determinare con la sua ragione, almeno in parte, il suo stesso futuro.

#### Bibliografia

P.Bruckner,*Il fanatismo dell'apocalisse*,Guanda,Parma 2014

M.Heidegger,*Sentieri ininterrotti*,La Nuova Italia,Firenze 1968

S.Latouche,*L'occidentalizzazione del mondo*,Bollati Boringhieri,Torino1992

S.Latouche,*La Megamacchina*,Bollati Boringhieri,Torino 1995

V.Shiva,*Campi di battaglia*,Edizione Ambiente,Milano 2001

L.Simonetti,*Contro la decrescita*,Longanesi,Milano 2014

