



Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Studi Umanistici
Corso di Laurea Magistrale in Filosofia

LA TEORIA DELLA DECRESCITA A PARTIRE DA SERGE
LATOUCHE

Tesi di Laurea di Giulia Bordonaro

Relatrice: Serena Feloj

Correlatore: Luca Vanzago

Anno Accademico 2013/2014

Indice

Introduzione	3
---------------------------	---

Capitolo primo: alternativa decrescita

1. Serge Latouche: il filosofo della decrescita	12
1.1. Il manifesto della decrescita: le otto R	14
1.2. Filosofia, economia, politica: i sentieri della decrescita	19
1.3. La critica al capitalismo	26
1.4. Decrescita e fraintendimenti	29
2. Confronto a più voci	35
2.1. L'origine del concetto: Ivan Illich e André Gorz	36
2.2. Un'altra via: Cornelius Castoriadis	44
2.3. E in Italia? Maurizio Pallante e Paolo Cacciari	46
3. Decrescita e marxismo: due teorie a confronto	54

Capitolo secondo: la scelta della crescita

1. Le forme della dismisura	65
2. La deformazione della dimensione spaziale	71
2.1. Paesaggi naturali, paesaggi artificiali	75
2.2. Luoghi e non luoghi	79
2.3. Città e megalopoli	82
3. La deformazione della dimensione temporale	87
4. La deformazione della dimensione umana	92

Capitolo terzo: per una società della decrescita

1. Le prospettive future: decrescita e affini -----	99
1.1. Geofilosofia e decrescita -----	101
1.2. Territorialismo e decrescita -----	106
2. Esempi virtuosi -----	112
2.1. GAS: gruppi di acquisto solidali -----	113
2.2. Ecomusei -----	114
2.3. Slow Food -----	117

Intervista a Maurizio Pallante -----	124
---	-----

Conclusioni -----	130
--------------------------	-----

Bibliografia -----	138
---------------------------	-----

Sitologia -----	146
------------------------	-----

Introduzione

La teoria della decrescita, sviluppata da Serge Latouche, è una filosofia di critica all'ideologia del produttivismo e del consumismo, si pone l'obiettivo di evidenziare le fallacie del sistema capitalistico vigente e propone un'alternativa concreta di sviluppo. Secondo Latouche, il capitalismo, l'economicismo, il tecnicismo e la globalizzazione sono i fenomeni che caratterizzano la società dell'oggi, una società della crescita che nel ciclo produzione-consumo ha fondato i suoi presupposti. Se il capitalismo ha consentito di pensare le risorse umane e naturali come merci di scambio, valori d'uso quantificabili, estendendo la dimensione economica a ogni ambito del vivere umano, favorito dal costante utilizzo di tecniche sempre più sofisticate, la globalizzazione ha unito l'intero cosmo mutandolo in un grande mercato globale¹. Ogni nazione obbedisce allora ai dettami imposti dalla politica economica globale, incrementando la produzione, generando nuovi bisogni e stimolando il consumo: la volontà di crescita, di profitto economico e di potere governativo, alimenta ogni Paese. Secondo Latouche, se l'economia capitalista detta le regole, la tecnica e il fenomeno della globalizzazione rendono possibile la loro attuazione. Il progresso tecnico e tecnologico, infatti, genera nuovi mezzi per incrementare la ricchezza, produce innovazione e razionalizza ogni dimensione del vivere umano, scomponendole in unità calcolabili: «poiché la tecnica è diventata l'ambiente dell'uomo moderno, è quest'ultimo che deve adattarsi a lei (e non lei a lui); essa costituisce il suo quadro di vita»². In particolar modo, la tecnica si insinua e opera nell'immaginario degli individui, generando bisogni e desideri da soddisfare e influenzando sul ciclo produttivo: mediante mezzi e metodi sempre più efficienti determina l'offerta e incrementa il consumo, agendo direttamente sulla domanda. Con la globalizzazione il mercato è divenuto unico e totale: le innovazioni tecniche attraversano il globo e lo uniformano, omologando anche le richieste dei singoli individui accomunati dai medesimi desideri³. Le risorse del pianeta sono sfruttate per accontentare ogni Paese e le vie del commercio tagliano gli emisferi: garantendo la commercializzazione degli stessi prodotti in ogni punto del pianeta, la conquista del libero mercato, le rivoluzioni tecniche, industriali e informatiche hanno, infatti, abbattuto ogni frontiera e legato, tramite rapporti economici, l'intero mondo. Secondo Latouche, il capitalismo si è realizzato appieno nella nostra società: oggi ogni nazione misura il proprio benessere tramite indicatori che tengono

¹ S. Latouche, *La Megamachine. Raison techno-scientifique, raison économique et le mythe du Progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, La Découverte, Paris, 1995; *La megamacchina. Ragione techno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 124.

² Ivi, p. 62.

³ Come afferma Latouche, la globalizzazione è la «mercificazione totale del mondo» (ivi, p. 32).

conto unicamente dell'ammontare della loro ricchezza economica, stilando bilanci e accordandosi sulla linea migliore da seguire affinché aumenti il capitale.

Crescere per continuare a crescere, progredire economicamente e tecnicamente affinché aumenti la ricchezza di ogni Stato, ecco lo scopo finale del paradigma capitalista perseguito dalle potenze mondiali: la crescita fine a se stessa⁴.

Questa prospettiva viene tuttavia messa in discussione nel momento in cui la società della crescita smette di crescere. Negli ultimi anni, le maggiori potenze mondiali stanno affrontando una grave crisi economica che ha provocato dissesti nelle finanze pubbliche statali e il fallimento di piccole e grandi società private. Nonostante la grave depressione e la riduzione dei consumi, l'ideologia neoliberista domina ancora le scelte e le azioni economiche e politiche: la società attuale, benché non sia più in grado di crescere, è a tutti gli effetti ancora una società della crescita, votata alla produzione e al consumo⁵.

Secondo gli autori della decrescita, la crisi economico-finanziaria è tuttavia solamente un aspetto della situazione critica in cui versa la nostra società: strettamente legata alla sfera economica, anche la dimensione politica è stata trasformata⁶. Uniformando gli obiettivi degli Stati e allineandoli sull'imperativo della crescita e dello sviluppo, anche le azioni dei differenti governi sono state conformate.

Cancellando le eterogeneità e il pluriversalismo, la politica della crescita traccia una linea di condotta unica, annienta le distanze e abbatte le frontiere: la globalizzazione è anche politica⁷. Segue un livellamento culturale che prevede la dominazione dello stereotipo occidentale e l'annientamento delle culture altre: la crisi culturale e antropologica corrisponde alla perdita di senso, non riconoscendo più il diverso, non si è nemmeno in grado di riconoscere se stessi⁸. Perdendo le tradizioni e i saperi e creando, commercializzando ed esportando un'unica cultura, si è persa così la dimensione umana: «non soltanto la società è ridotta a mero strumento e mezzo della meccanica produttiva, ma l'uomo stesso tende a diventare lo scarto di un sistema che punta a renderlo inutile e a farne a meno»⁹. Infine una grave crisi ecologica e ambientale si è acuita sino a raggiungere esiti drammatici: lo sfruttamento intensivo delle risorse del pianeta, la bonifica assidua delle zone vergini, l'uso incontrollato di solventi chimici, dannosi per il terreno e per l'atmosfera,

⁴ S. Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une Nuits, Paris, 2007; *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 13.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. C. Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits, Paris, 2010; *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, tr. it. di C. Milani, Elèuthera, Milano, 2010.

⁷ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 41.

⁸ S. Latouche, *Limite*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 40.

⁹ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 17.

sono sintomo di incuria e di mancanza di rispetto nei confronti della Terra¹⁰. Le radici dell'uomo perciò sono state sradicate: la sua cultura, i suoi valori e lo stretto legame che lo univa alla terra sono stati rimossi per favorire la nuova cultura della crescita economica. Quest'ultima promuove il consumismo, la competizione e l'individualismo e la Terra è considerata merce, da comprare, rivendere e dominare.

Secondo Latouche, le crisi economica, finanziaria, politica, culturale ed ecologica sono determinate dalla volontà di crescita fine a se stessa: capitalismo e globalizzazione hanno travolto i rapporti umani e i valori sociali, non considerando all'interno del calcolo costi-benefici gli effetti delle loro azioni. Perseguire con questi paradigmi non fa che acuire e rendere sempre più drammatiche le condizioni umane, spaziali e temporali dell'intero cosmo.

Perché rinnovare nuovamente la fede nel capitalismo, nell'economicismo e nel tecnicismo, al fine di salvare un modello di sviluppo che ha annientato l'individualità umana?

L'astrattezza e il conformismo hanno sostituito le singole identità e la loro autonomia, le categorie dell'identico e del diverso non sono più leggibili all'interno della nostra società globalizzata che ha imposto un unico modello da seguire¹¹: lo stereotipo dell'uomo occidentale, produttore e consumatore, dedito al lavoro, ma anche utente, cliente e compratore dei servizi offerti per sanare i suoi continui bisogni. Secondo Latouche, l'uomo contemporaneo è un uomo nuovo che ha perso la propria dimensione spirituale, estetica, creativa e contemplativa; gli alti ritmi della società gli impongono, infatti, una vita frenetica, non più atta al godimento della lentezza ma dedita a massimizzare la produzione e a incrementare le vendite di merci pronte all'uso. La vendita di *comfort* provoca la perdita delle culture e delle tradizioni, il saper fare è stato sostituito dalla compravendita di merci standardizzate¹².

Il tempo del conoscere è stato soppiantato dal tempo della produzione, anche i valori di solidarietà, fiducia e convivialità sono stati annientati e sostituiti dai nuovi valori di competizione e individualismo, sono stati recisi i legami con l'altro, interrompendo lo scambio di cultura e di dialogo¹³. Si è persa quindi l'identità dell'uomo, le sue peculiarità sono state annientate e conformate al modello unico dell'uomo-consumatore: il singolo è diventato massa sperduta.

¹⁰ Ivi, p. 34.

¹¹ Cfr. L. Bonesio, *La terra e le identità*, in «*La società degli individui*», Franco Angeli, Milano, 1999, p. 27.

¹² Come afferma Maurizio Pallante: «il recupero dell'autoproduzione oltre ad avere un valore in sé come strumento di liberazione dalla subordinazione alle merci, si carica di una valenza in più poiché comporta il recupero della manualità come strumento del saper fare e di rapporto diretto tra l'uomo e il mondo naturale» (M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, Editori Riuniti, Roma, 2007, p. 115).

¹³ Cfr. I. Illich, *La convivialité*, Seuil, Paris, 1973; *La convivialità*, tr. it. di M. Cucchi, Mondadori, Milano, 1974, p. 11.

Secondo Luisa Bonesio, è stato trasformato anche il legame intrinseco fra uomo e Terra: se un tempo ogni individuo dipendeva dai frutti e dalle stagionalità del territorio che abitava, vigeva il rispetto e il prendersi cura della propria terra, oggi, l'uomo è indipendente dalla Terra, la usa, la sfrutta, la trasforma e la calpesta, non curante delle limitate risorse del pianeta, la considera merce¹⁴. L'uomo non è più un essere della Terra, ma piuttosto si considera il suo padrone: la perdita delle radici con il proprio territorio, la sradicatezza e lo smarrimento definiscono l'uomo contemporaneo. Da abitante della Terra si è infatti trasformato in un viaggiatore distratto, che attraversa e sorpassa sempre più velocemente i luoghi della sua esistenza. L'appartenenza e l'identità territoriale sono state sostituite dalla categoria dello spostamento pratico, veloce e incapace di creare legami, che si sposa perfettamente con l'ideologia dello sviluppo che pretende la solitudine umana per meglio plasmare gli individui e renderli prigionieri di loro stessi¹⁵.

Perché rinnovare nuovamente la fede nel capitalismo, nell'economicismo e nel tecnicismo, al fine di salvare un modello di sviluppo che ha annientato anche la dimensione spaziale? Come sostiene la geofilosofia, se l'identità territoriale è stata rimossa, la percezione dello spazio è stata modificata: la Terra è divenuta un uni-verso omologato, la diversità dei luoghi, la molteplicità degli spazi e la cultura dell'edificare sono state rimosse e sostituite da uno spazio unico e vuoto, esteso oltre i limiti antichi, garanti dell'ordine e della bellezza¹⁶.

Il nuovo spazio generico è spazio di azione umana, è dominio dell'uomo e come tale non presenta caratteristiche naturali, ridicolizza tipicità e originalità e abbatte le frontiere per estendersi anche virtualmente: «tutto il mondo è subito disponibile, con un semplice tocco del *mouse* o del telecomando, su quello che è diventato la più importante soglia delle nostre case e dei nostri luoghi di lavoro, quel magico portale che scandisce, nel chiuso di una stanza, nella luce artificiale e nel brillio di migliaia di punti sullo schermo, per ognuno e per tutta una società, l'entrata e l'uscita dal mondo: lo schermo della televisione o del computer»¹⁷. È spazio artificiale in quanto completamente prodotto e costruito dall'uomo secondo i suoi scopi e i suoi bisogni, è sintetico, atto ad accogliere il crescente numero di popolazione, non è più uno spazio legato alla Terra. I limiti spaziali sono stati varcati al fine di superare l'orizzonte e consentire all'uomo di estendere il suo potere, la sua forza e il suo dominio ovunque. Secondo Rosario Assunto, il funzionalismo è sia lo scopo, sia la regola del nuovo modo di costruire e di abitare; le megalopoli odierne, non curanti

¹⁴ È quello che Bonesio definisce «una rapina di identità» (L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, Arianna, Casalecchio, 2002, p. 46).

¹⁵ Cfr. C. Norberg-Schulz, *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, University of Michigan Press, 1979; *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, tr. it. di A.M. Norberg-Schulz, Electa, Milano, 1986, p. 20.

¹⁶ Cfr. C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Pellicani, Roma, 1999.

¹⁷ L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, cit., p. 43.

della morfologia del territorio, sottomettono infatti la naturalità e con essa anche la qualità della vita a favore della quantità: un maggior numero di servizi offerti, di merci prodotte, di strade che collegano ogni punto del globo¹⁸. Non sono più luoghi a misura d'uomo, ma piuttosto a misura delle macchine che invadono tutto lo spazio, tramutandolo in una immensa megalopoli costruita per incrementare gli scambi commerciali e quindi per accrescere il capitale economico. Secondo Latouche, assoggettando a sé la Terra, l'uomo ha perduto la sua naturalità: la conquista dei territori, anche di quelli proibiti, il superamento delle frontiere geografiche e il prelevamento forzoso e continuo delle risorse rinnovabili e non rinnovabili hanno reso la Terra incapace di ospitarci¹⁹. Se non si cambiano i ritmi di produzione e di consumo, se non si torna a rispettare il proprio mondo, ristabilendo l'equilibrio fra la dimensione umana e quella naturale, allora, secondo gli obiettori della crescita, l'uomo sarà costretto a fare i conti con le conseguenze dell'assurda volontà di progresso tecno-economico. Le ripercussioni indotte da questo paradigma sulla biosfera sono gravi e urgenti, la stessa sopravvivenza dell'uomo è a rischio²⁰.

Secondo i sostenitori della decrescita, ipotecare il futuro della razza umana e del nostro pianeta esclusivamente per rispondere al bisogno di crescita, indotto dalla nostra società, e sostituire la quantità alla qualità, la tracotanza alla morigeratezza e il benessere al ben-avere è quanto attualmente si sta praticando, nonostante le crisi che si susseguono dimostrino la fallacia di questo sistema.

Perché rinnovare nuovamente la fede nel capitalismo, nell'economicismo e nel tecnicismo, al fine di salvare un modello di sviluppo che ha annientato anche la dimensione temporale?

La razionalizzazione della realtà si evince anche dalla razionalizzazione del tempo, infatti, esso è stato contabilizzato, quantizzato e misurato, al fine di corrispondere alle esigenze e ai ritmi dell'uomo contemporaneo: il tempo è stato monetizzato, come scrive Assunto «*time is money*»²¹.

Come lo spazio, anche il tempo è divenuto virtualità; passato, presente e futuro sono stati annullati nell'unica dimensione della sparizione. La fuga in avanti costringe l'uomo a cancellare il passato, inutile simulacro di un tempo che non c'è più, appiglio a tradizioni e culture ormai surclassate; il ricordo è osteggiato dalla perenne voglia di novità; la storia è dimenticata, trasformata in evento

¹⁸ R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, Jaca Book, Milano, 1997, p. 61.

¹⁹ S. Latouche, *Limite*, cit., p. 18.

²⁰ Ivi, p. 61.

²¹ R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 197.

commerciabile, ma vuotata di significato; la memoria, avvertita come inutile fardello al processo di crescita e di innovazione, è trascurata e infine negata²².

Allo stesso modo, il presente è considerato un tempo astratto, generico, da vivere proiettandosi nel domani: nell'oggi si programma il futuro, il presente è sacrificato alla produzione del nuovo, è tempo lavorativo votato all'arricchimento personale e allo sviluppo tecnico²³.

Nonostante l'obiettivo sia raggiungere il futuro, prepararsi al domani e costruirlo secondo le proprie esigenze, anche la dimensione futura è negata. L'accelerazione che domina il presente, supera anche il domani: «quand'è che il tempo ha smesso di muoversi in avanti, ha cominciato ad avvolgersi in tutte le direzioni, come un nastro fuori controllo?»²⁴. È il tempo a essere stato negato in un attimo di simultaneità, tempo vuoto, incompiuto, non vissuto nella lentezza e nella bellezza che regala la vita, ma continuamente superato nell'enfasi dell'ottenimento del sempre nuovo. Come afferma Ivan Illich: «nel sistema attuale di obsolescenza programmata su larga scala, alcuni centri di decisione impongono l'innovazione all'intera società e privano le comunità di base del potere di scegliersi il loro domani; in tal modo è lo strumento a imporre la direzione e il ritmo dell'innovazione»²⁵.

Il tempo, così come lo spazio, è usato dall'uomo al fine di produrre e consumare, è sfruttato per una crescita economica e non spirituale, ma eliminando le dimensioni spazio-temporali, egli annienta anche se stesso, infatti, non è più in grado di orientarsi nel mondo, non ha coordinate, è un uomo disperso, succube della sua stessa volontà di crescita. Secondo Latouche, le crisi che la nostra società sta attraversando, la perdita di spazialità e temporalità e l'annullamento dei valori umani sono le drammatiche conseguenze della scelta di votarsi alla crescita fine a se stessa.

Sin dall'avvento dell'era capitalistica sono state numerose le critiche mosse ai suoi modi produttivi, al degrado, umano e ambientale, e al crescente divario indotto all'interno di una società e fra differenti società. Fondamentale e pedagogica la critica marxista ha studiato e messo in luce le aporie del nascente capitalismo, evidenziando il malessere sociale e l'alienazione indotta sulla classe dei lavoratori, costretti a un lavoro avvilito per incrementare i profitti dei capitalisti²⁶.

²² Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen Band II: über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 1980; *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 276.

²³ Cfr. M. Augé, *Le temps en ruines*, Galilée, Paris, 2003; *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, tr. it. di A. Serafini, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 57.

²⁴ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, tr. it. di F. De Pieri, Quodlibet, Macerata, 2006, p. 72.

²⁵ I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 121.

²⁶ Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, Meissner, 1867; *Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1989.

Per Karl Marx, quindi, la critica al capitalismo è lotta di classe, è la rivalse di coloro che, sfruttati dalla nuova logica del mercato, ribellandosi riescono a rivoluzionare la moderna società, dichiarando la fine del capitalismo e l'inizio di una nuova società socialista.

Secondo Latouche, attualmente il modello capitalista è ancora l'ideologia dominante e ha trovato nuova linfa dal fenomeno della globalizzazione e dalla recente rivoluzione informatica, le quali hanno consentito all'economia e alla tecnica di progredire ed espandersi in ogni punto del globo, con la massima efficienza, velocità e potenza, persuadendo ciascun Paese e ogni individuo a obbedire alle sue regole. Nonostante oggi siano evidenti e risaputi i rischi di una politica votata al produttivismo e al consumismo, le maggiori potenze mondiali ricusano i malumori e le crisi che attraversano, chiedendo maggiori sacrifici alla popolazione mondiale al fine di preservare e rilanciare il modello capitalista²⁷. Se la crisi in cui versa la società mondiale è quindi considerata dai sostenitori del modello capitalista una temporanea instabilità di un sistema proficuo e dinamico, i suoi obiettori, invece, leggono nella crisi il primo segnale di un punto di non ritorno: o si cambia direzione oppure il peggioramento delle condizioni umane, spaziali e temporali condurrà la società mondiale al suo epilogo. Come afferma Paolo Cacciari è giunto il momento di scegliere: «decrecita o barbarie»²⁸. Valutare perciò la crisi come un'opportunità da cogliere è necessario per adoperare scelte diverse e garantire un futuro ricco di senso anche alle prossime generazioni. Considerare la crisi un'opportunità di cambiamento, di vita e di futuro è quanto fa la decrecita²⁹.

Secondo Latouche, la filosofia della decrecita è quindi sia una critica al modello capitalistico, sia un'alternativa e una risposta all'esigenza di cambiamento invocata dalla Terra. Riequilibrare il rapporto fra uomo e uomo, ristabilire il legame con la terra e riscoprire il dialogo con l'altro, abbattendo le barriere create dall'economicismo, dal tecnicismo e dalla globalizzazione sono gli obiettivi della decrecita³⁰. La decrecita è una scelta volontaria, non imposta, non è quindi un modello unico di vita applicabile incondizionatamente in ogni Paese del mondo, ma è piuttosto un'alternativa economica, filosofica e politica da realizzare concretamente e in maniera autonoma e diversificata nelle molteplici realtà territoriali che formano il pianeta³¹. La decrecita, infatti, apre lo sguardo su di un nuovo mondo, racconta una diversa realtà, più equa e più vera, possibile da concretizzare sin d'oggi, che tutela le culture, le autonomie e i saperi dei molteplici popoli affinché

²⁷ S. Latouche, *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les liens qui liberent éditions, Paris, 2010; *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrecita*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2011, p.31.

²⁸ Cfr. P. Cacciari, *Decrecita o barbarie*, Carta, Roma, 2008.

²⁹ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrecita*, cit., p. 165.

³⁰ Latouche presenta nel suo «circolo virtuoso di otto "R"» i principali obiettivi che la teoria della decrecita si è posta (S. Latouche, *Breve trattato sulla decrecita serena*, cit., p. 44).

³¹ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrecita*, cit., p. 183.

rinasca il pluriverso cancellato dalla logica omologante della globalizzazione. L'obiettivo è comune, i modi per realizzarlo sono unici e propri di ogni nazione.

Decrescita è in primo luogo una nuova economia: vuole rompere con il paradigma liberista e scardinare la logica della crescita per la crescita, vuole considerare all'interno dei processi produttivi la Terra come soggetto fondamentale dell'equazione, rispettandone i limiti³². In secondo luogo decrescita è una nuova visione politica, un nuovo governo a base locale che permetta la partecipazione diretta dei cittadini nelle decisioni dei governi, risvegliando la coscienza sociale e riabilitando il compito e il dovere dei cittadini alla cura del proprio Paese³³. Infine decrescita è filosofia di vita, infatti, è una vera e propria rivoluzione mentale: è un cambiamento radicale dell'immaginario e delle azioni dell'uomo contemporaneo, che, risvegliandosi dal torpore indotto dalla società massificata, diviene un uomo nuovo, che ha in sé l'animo creativo dell'artista, lo spirito riflessivo del filosofo e la natura rivoluzionaria dell'obiettore della crescita³⁴.

Secondo Latouche, la dimensione umana sarà riabilitata e troverà nuova identità: decrescere significa per l'uomo riscoprire il senso estetico, godere della lentezza della vita e riappropriarsi del saper fare, delle proprie tradizioni e delle proprie origini e radici territoriali. La riscoperta dei valori genuini di solidarietà, convivialità e partecipazione, consentiranno all'uomo della futura società decrescente di vivere in armonia con l'altro e con il diverso, costruendo rapporti di confronto e di dialogo, un'apertura che rispetti le singolarità di ognuno, ma che, al contempo, consenta uno scambio di idee, di saperi e di cultura³⁵. Una nuova forma di globalizzazione non più delle merci, bensì dei valori, che permetta di ristabilire l'identità territoriale di ciascun popolo.

Analogamente, la dimensione spaziale sarà rispettata e protetta: la decrescita, infatti, obbedisce alla regola della sobrietà, limitando innanzitutto la tracotanza umana e condannando l'eccesso e la sovrapproduzione. La frugalità proposta dalla decrescita non è paragonabile al sacrificio e all'austerità proposte dagli attuali governi delle potenze occidentali, ma è piuttosto la preferenza della qualità e non della quantità, del benessere e non del ben-avere³⁶. Modificare le nostre scelte di vita quotidiane, usando ragionevolezza e misura, consentirà anche di ridurre l'impatto sulla biosfera, rispettando i limiti e la finitezza della Terra.

Nella visione decrescente, anche la dimensione temporale tornerà a essere governata dall'uomo, che cadenerà le sue giornate secondo i ritmi e la stagionalità della Terra: l'economia non guiderà più le

³² S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 23.

³³ Ivi, p. 56.

³⁴ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 188.

³⁵ «La via della decrescita è una conversione di se stessi e degli altri» (ivi, p. 189).

³⁶ S. Latouche, *La megamacchina. Ragione techno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 145.

sue azioni e le sue scelte, il tempo non sarà più solamente dedito al lavoro e alla produzione, ma diverrà tempo lento della contemplazione, tempo libero di creazione e di pensiero³⁷. Il passato sarà riabilitato, memoria e storia saranno fondamentali per ricostruire il presente secondo la saggezza degli antichi, guardando a un futuro che permetta di accrescere le potenzialità dell'uomo, nel rispetto del pianeta. Una temporalità circolare e non più lineare, che non determini una fuga in avanti, senza approdo, ma che rappresenti l'essenzialità di ognuna delle tre dimensioni temporali per educare l'uomo e formarlo a una vita virtuosa, ricca di esperienza, di senso e di opportunità.

La decrescita è quindi un'alternativa al sistema socio-economico odierno, rappresenta una possibilità di crescita che non sia fine a se stessa, ma che sia il progresso umano, una crescita spirituale, etica ed estetica, nonché culturale, politica ed economica. Solamente rispettando se stessi e la Terra che ci ospita, sarà possibile crescere davvero³⁸.

La decrescita non è la sola teoria filosofica che sposa i principi della valorizzazione umana e territoriale, infatti, geofilosofia e territorialismo condividono l'impianto critico della decrescita e pensano a un domani diverso, fondato sulla cura e il rispetto nei confronti della Terra. Queste teorie descrivono un nuovo abitare determinato da una nuova sensibilità estetica dell'uomo, anch'egli diverso, unico e virtuoso³⁹.

Infine, anche nel concreto, esempi virtuosi di decrescita si sono attivati in tutto il globo, dimostrando come piccoli gruppi solidali, reti e associazioni virtuose, manifestazioni, iniziative e progetti locali possano, a partire dal basso, influenzare, cambiare e decretare la fine dei vecchi sistemi di crescita: gruppi di acquisto solidali, ecomusei e Slow Food dimostrano come i principi della decrescita siano condivisibili e realizzabili ovunque.

La società della crescita ha dimostrato le sue contraddizioni e la sua intrinseca pericolosità, scegliere l'alternativa decrescente può essere la giusta risposta al richiamo invocato dalla Terra.

³⁷ Cfr. A. Gorz, *Écologie et liberté*, Galilée, Paris, 1977; *Sette tesi per cambiare la vita*, tr. it. di G. Comolli, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 69.

³⁸ Decrescita, per Latouche, è «scegliere il progresso dell'uomo» (S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecnologica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 177).

³⁹ Cfr. A. Magnaghi, (a cura di) *Il territorio bene comune*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

Capitolo primo

Alternativa decrescita

1. Serge Latouche: il filosofo della decrescita

La decrescita è, secondo Latouche, uno sguardo sul mondo e su noi stessi: uno sguardo filosofico, critico che mette in discussione le presunte verità raggiunte e smuove l'animo degli individui. La decrescita è una possibilità di vita nuova e diversa:

la via della decrescita [...] si fonda sul postulato [...] condiviso dalla maggioranza delle culture non occidentali: per misteriosa che sia, la vita è un dono meraviglioso. È vero, l'uomo ha la facoltà di trasformarla in un dono avvelenato e, dall'avvento del capitalismo, non ha fatto altro che esercitare una tale facoltà. Tuttavia, arrivati in fondo al vicolo cieco, non è troppo tardi per fare marcia indietro e cercare una via d'uscita praticabile, guidata da voci diverse da quelle del pensiero unico e dei discorsi progressisti dell'economia e della tecnica. In questo quadro, la decrescita è una sfida e una scommessa⁴⁰.

Secondo Latouche, uscire dalla crisi economica, sociale, politica ed ecologica è possibile soltanto se si abbandona la mentalità tecnocratica e capitalistica che ha governato l'Occidente sin dall'età dei Lumi.

La decrescita, come l'ha delineata Latouche, vuole essere sia sfida all'autorità, alla mentalità votata al progresso a tutti i costi, alla globalizzazione e all'occidentalizzazione del mondo, sia scommessa, essenziale ma incerta su di una nuova società estranea al culto delle scienze e dei consumi, nella quale sobrietà, frugalità e «ben-essere»⁴¹ si fondono e si realizzano.

Le crisi che la nostra società sta affrontando da anni, da ultima quella economico-finanziaria scaturita nel 2008, sono il segno del declino dell'impostazione capitalistica, sono le conseguenze di un sistema incapace di crescita e di miglioramento, nonostante il suo scopo ultimo sia proprio il progresso: «oggi la strada che stiamo seguendo è questa. Una società della crescita *senza* crescita porta inevitabilmente alla barbarie»⁴². Seguire la via offerta dalla decrescita, abbandonare perciò la crescita fine a se stessa, priva di miglioramento e di sviluppo, è un'esigenza urgente, una necessità

⁴⁰ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 8.

⁴¹ Latouche parla di «ben-essere» per distinguerlo in modo netto dal concetto di «ben-avere» e critica la società odierna che invece utilizza in maniera intercambiabile i due concetti: «l'utile diventa il criterio per eccellenza del buono, e l'utile è concepito come il «miglioramento» materiale. Si scivola così successivamente dalla felicità al benessere e dal ben-essere al *ben-avere*» (S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 145).

⁴² S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 171.

non soltanto per uscire dalle crisi, ma soprattutto per ritrovare noi stessi, insieme al senso etico ed estetico dell'uomo e della natura.

Abbandonare la «crescita senza crescita» per una decrescita con crescita significa ragionare con una nuova logica, vuole dire credere in una nuova fede: «decolonizzare il nostro immaginario»⁴³ usando il gergo latouchiano. Decrescere implica la creazione di una nuova società eco-socialista che dia importanza ai valori ecologici, umani e sociali e in cui questi principi non siano commerciabili, ma siano riscoperti e consentano alla decrescita di essere serena. La decrescita, affinché sia serena, deve possedere tre peculiarità fondamentali. Innanzitutto la decrescita deve essere voluta, scelta, non può essere imposta poiché ha in sé uno spirito rivoluzionario che parte dalle viscere della società per trasformarla dal suo interno. Inoltre, decrescere significa riscoprire il presente senza proiettarsi in un futuro vuoto, è perciò la capacità di saper vivere il proprio tempo ritrovando i momenti contemplativi e di riflessione oggi abbandonati. Infine, decrescere è un rieducarsi alla vita, una conversione etica ed estetica, una lotta non contro i propri limiti ma contro la propria illimitatezza, contro l'*hybris* e la tracotanza umane.

La decrescita è scelta di qualità, libertà e autonomia: non obbedendo più alle richieste sempre più pressanti del mercato che genera i bisogni e produce merce in quantità per soddisfarli, l'uomo della società della decrescita torna a essere il padrone della propria vita:

nella resistenza al consumismo, complice della banalità del male economico, l'obbiettore di crescita trova la gioia di vivere⁴⁴.

La decrescita è, secondo la definizione di Latouche, un'«utopia concreta»⁴⁵.

Con le parole di Latouche, lasciare il «teorema dell'alga verde» a favore della «saggezza della lumaca» è quanto ci è richiesto per formare una società della decrescita⁴⁶: una piccola alga verde posta sotto l'utilizzo di fertilizzanti chimici prospererà sino a ricoprire l'intero grande stagno in cui vive nell'arco di trent'anni, la progressione di crescita è molto alta ma le conseguenze, giudicate su lungo periodo, vengono ignorate: «noi siamo arrivati esattamente al momento in cui l'alga verde ha colonizzato la metà del nostro stagno. Se non agiamo con la massima rapidità e la massima efficacia, quello che ci attende nel futuro prossimo è la morte per asfissia»⁴⁷. Nel nostro stagno

⁴³ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 22.

⁴⁴ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 188.

⁴⁵ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 13.

⁴⁶ Ivi, p. 31.

⁴⁷ Ivi, p. 32.

serve un cambiamento radicale, un nuovo modello di pensiero e di vita: «sarebbe urgente riscoprire la saggezza della lumaca»⁴⁸.

Secondo Latouche è proprio la lumaca descritta da Illich⁴⁹ che ci insegna la decrescita: le spire del suo guscio, via via più larghe e concentriche, interrompono la propria espansione al culmine della crescita, dopo il quale si genererebbero soltanto conseguenze negative. Rispettando il limite, l'equilibrio e il benessere della lumaca stessa, le spire iniziano a decrescere tramite involuzioni. Siamo a un bivio: o si sceglie la morte per asfissia o si sposa il criterio della lumaca, è un *aut aut*, il compromesso è impraticabile⁵⁰.

Scegliere la decrescita significa non adottare un modello immediatamente applicabile, ma trasformare la propria mentalità e cercare di superare quest'era *surmoderna*, in base ai differenti contesti e rispettando le diversità di ogni situazione, la decrescita infatti non è un dogma calato dall'alto, ma è innanzitutto un «reincanto del mondo»⁵¹. Ogni uomo è chiamato a riappropriarsi della meraviglia, della curiosità e della sorpresa, virtù proprie dell'animo umano seppellite dalla logica dei consumi: è l'animo dell'artista che ammira e crea, del filosofo che contempla e riflette, è l'animo dell'obiettore della crescita, dell'abitante della società della decrescita.

1.1. Il manifesto della decrescita: le otto R

Per esporre il proprio progetto teorico Latouche racchiude il significato della decrescita in otto obiettivi, otto comportamenti virtuosi. Senz'altro questi punti non esauriscono il discorso decrescita e nemmeno vogliono essere dei dogmi calati dall'alto: si tratta di spazi d'azione in cui ogni attore della decrescita può apportare il proprio contributo, fornendo nuove idee e creando nuovi campi di lavoro.

Questi otto obiettivi sono un «circolo virtuoso di decrescita serena, conviviale e sostenibile»⁵², non sono ordinati su di una scala di priorità né classificati in alcuna gerarchia, ma sono interdipendenti e reciproci. Gli otto obiettivi sono: rivalutare, ridefinire, ristrutturare, rilocalizzare, ridistribuire,

⁴⁸ Ivi, p. 33.

⁴⁹ Cfr. I. Illich, *Le Genre vernaculaire*, Seuil, Paris, 1982; *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, tr. it. di E. Capriolo, Mondadori, Milano, 1984.

⁵⁰ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 33.

⁵¹ Ivi, p. 123.

⁵² S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006; *La scommessa della decrescita*, tr. it. di M. Schianchi, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 98.

ridurre, riutilizzare, riciclare⁵³: «questo programma delle “otto R” sostituisce formalmente quello che qualcun altro⁵⁴ utilizzava per descrivere il mondo attuale come un mondo di “sovra”»⁵⁵.

È necessario innanzitutto riconoscere i valori che dominano la società dei consumi, rendersi conto di quanto è stato sacrificato al progresso, alla tecnica, al denaro, all’egoismo e alla velocità. Ciò che Latouche definisce «colonizzazione dell’anima»⁵⁶ è avvenuto a causa di una cattiva educazione, civile e scolastica, dell’attività mediatica pubblicitaria e della propaganda politica. Queste annichiscono il senso critico a favore di un’omologazione stereotipata, disinformano, sfruttano i bisogni esistenti e ne creano di nuovi fornendo finte soluzioni. Gli individui non sono più considerati persone ma diventano consumatori, potenziali clienti, investitori da convincere e da manipolare. Formare le menti e sottoporle all’influenza e al condizionamento dei *mass media* è la tattica del capitalismo.

Riconoscere i meccanismi del capitalismo è il primo passo a cui deve seguire una rivendicazione dei valori genuini e autentici: «l’altruismo dovrebbe prendere il sopravvento sull’egoismo, la cooperazione sulla competizione sfrenata, il piacere del divertimento e l’ethos del ludico sull’ossessione del lavoro, l’importanza della vita sociale sul consumo illimitato, il locale sul globale, il gusto per il bello sull’efficienza produttivista, il ragionevole sul razionale, il relazionale sul materiale ecc.»⁵⁷.

L’esigenza di sradicare dall’immaginario collettivo i valori dettati dal capitalismo richiede anche un ridimensionamento dei concetti stessi che lo definiscono. Occorre, ad esempio, ridefinire i concetti di ricchezza e povertà: ricco è colui che ha il superfluo o colui che è felice? Analogamente si tratta di comprendere il binomio di abbondanza e rarità: l’abbondanza di beni di cui oggi godiamo non è piuttosto depredazione e rarità delle risorse naturali?⁵⁸

Parallelamente, occorre ridefinire quei concetti che sono stati rifiutati dall’opinione comune: sobrietà, frugalità, diversità, lentezza, ma anche solidarietà, fiducia, partecipazione devono riacquistare senso e trovare posto in una nuova società. La regolazione del consumo e la

⁵³ «Il cambiamento reale di prospettiva può essere realizzato attraverso il programma radicale, sistematico, ambizioso delle “otto R” [...] Si potrebbe allungare ancora l’elenco delle R con radicalizzare, riconvertire, riconcettualizzare, ridimensionare, rimodellare, ripensare ecc., ma questi concetti sono in sostanza già presenti nelle prime otto R» (*ibidem*).

⁵⁴ Cfr. J.-P. Besset, *Comment ne plus être progressiste... sans devenir réactionnaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2005; *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, tr. it. di B. Sambo, Dedalo, Bari, 2007, p. 182.

⁵⁵ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 98.

⁵⁶ Ivi, p. 104.

⁵⁷ Ivi, p. 102.

⁵⁸ Ivi, p. 103.

moderazione non sono indici di povertà, ma comportamenti rispettosi dei limiti e dell'equilibrio naturali.

Secondo Latouche, scegliere la semplicità equivale a vivere meglio assaporando il gusto della vita: significa riscoprire il proprio tempo, non più votato alla massimizzazione del profitto, emancipandosi dai canoni imposti e dai prodotti artificiali. Con ciò sarà possibile riscoprire il valore dell'altro, non considerandolo più cosa ma persona.

Oltre a ridefinire i concetti della società capitalistica, il compito pratico della decrescita investe i sistemi specifici su cui la società della crescita è fondata. Riformare l'apparato economico e di produzione e ricostruirli in accordo con i nuovi valori riscoperti è infatti prioritario per dare corpo al progetto della decrescita. Si tratta quindi di dare nuova importanza ai rapporti di produzione e nuova logica ai mercati e al capitale introducendovi l'aspetto umano ed ecologico. Secondo Latouche è essenziale, ai fini di concretizzare l'utopia decrescente, ridistribuire, bilanciare equamente e dare a ciascuno il proprio, in termini di ricchezza e di diritti, ridistribuendo anche le responsabilità. In ogni società, così come tra Nord e Sud del mondo, vi deve essere equità: ogni attore sociale e mondiale è contemplato nel sistema e ciascuno deve parteciparvi ricevendo e restituendo secondo le proprie capacità⁵⁹. Grazie alla decrescita si avranno maggior uguaglianza e uguali opportunità di accesso alle risorse, tutti potranno partecipare alla ricchezza prodotta rispettando i limiti naturali e la regola della sobrietà: è questa l'«abbondanza frugale»⁶⁰ di cui parla Latouche.

Affinché ciò sia possibile Latouche è convinto che sia necessario rilocalizzare economia, politica e cultura, riappropriarsi della dimensione vernacolare e riallacciare il rapporto con il territorio di appartenenza. Un ritorno al locale farà rinascere i piccoli centri che offriranno opportunità lavorative e culturali; questo però non deve trasformarsi in una corsa allo sviluppo e la valorizzazione del patrimonio delle piccole realtà deve restare al di fuori della logica del progresso e del profitto, poiché esse non devono mutare in megalopoli.

⁵⁹ Parlando di giustizia e responsabilità sociali, Latouche è vicino al pensiero marxista: «ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni» (K. Marx, *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, 1875; pubblicato da F. Engels con il titolo *Kritik des Gothaer programms* in «*Die Neue Zeit*», X/1, Stuttgart, 1891; *Critica del programma di Gotha*, a cura di G. Sgrò, Massari, Bolsena, 2008).

⁶⁰ S. Latouche, *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Mille et une Nuits, Paris, 2011; *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 13.

Rilocalizzare è allora un nuovo modo di vivere lo spazio, di riscoprire il territorio, di valorizzarlo e di inserirlo nella quotidianità di ciascuno: il motto «pensa globalmente, agisci localmente»⁶¹ degli ecologisti è più che mai valido in una prospettiva della decrescita.

Il processo di rilocalizzazione trasforma due settori basilari della società. In primo luogo quello economico: rilocalizzare significa produrre in loco tutti quei prodotti atti al soddisfacimento dei bisogni primari degli abitanti. Autoprodurre beni e servizi di prima necessità a livello locale consente la nascita di un nuovo modo di fare economia che si poggia sulla relazione di fiducia e di convivialità tra produttore e acquirente, sulla riscoperta di prodotti tipici e sull'offerta di nuovi servizi di cura e di incentivazione ambientale. In secondo luogo l'ambito politico: rilocalizzare vuol dire partecipare ai consigli comunali, essere parte attiva della democrazia del proprio paese. Favorire una politica non più calata dall'alto, con decisioni prese da esterni, ma fatta da chi vive e conosce il luogo è senz'altro il primo modo per aiutarne la rinascita e per affrancarsi dalla dominazione dell'omologazione e del decentramento, difendendo la propria diversità e tipicità.

Rilocalizzare rappresenta dunque la rivincita del localismo e l'autopromozione dei beni e dei valori autoctoni, ma non per questo è sinonimo di chiusura e di incomunicabilità: anche tra le differenti realtà locali si promuoveranno infatti relazioni di solidarietà e di reciprocità.

Promuovere la cultura del luogo, riscoprire le tradizioni, incoraggiare il senso di appartenenza dei suoi abitanti: questo è ciò che vuole fare il processo di decrescita. Ritrovare il locale per ritrovare la ragion d'essere dell'uomo che finalmente è in grado di emanciparsi dal globale, ritrovando il proprio luogo d'elezione e la propria identità.

Come sostiene Latouche, per riscoprire i limiti persi non si può semplicemente abrogare lo sviluppo né quanto esso comporta, ma si deve cercare di ridurre i consumi, l'intossicazione visiva, sonora e alimentare della sovrapproduzione e occorre ridimensionare il profondo divario socio-economico tra Nord e Sud del mondo. Per ridurre i consumi è necessario ridurre i bisogni ed eliminare la domanda del superfluo indotta dalla società della crescita. Uscire dalla logica consumistica prevede infatti un cambiamento nell'atteggiamento del consumo e nell'uso dei beni. Ridurre il consumo al fine di combattere la strategia dell'obsolescenza programmata, riparare, riutilizzare e riabilitare quanto già si possiede sono esempi virtuosi di uscita dalla dipendenza al consumo. Rinunciare alla quantità e puntare sulla qualità, che spesso è sinonimo di durevolezza e continuità, è la decisione che permette una decrescita serena.

⁶¹ «*Think globally, act locally*» pronunciato per la prima volta dall'ambientalista René Dubos durante una conferenza presso le Nazioni Unite, nel 1972.

Quando il prodotto sarà usurato e logoro non verrà semplicemente buttato, non aumenterà il già drammatico tasso di rifiuti, ma sarà riciclato nelle sue componenti, re-inventato e recuperato: in questo modo si otterrà un risparmio non soltanto delle risorse prime, ma anche economico poiché si ammortizzeranno i costi della produzione *ex novo*.

Secondo Latouche, il progetto di decrescita e le sue “otto R” coinvolgono il mondo intero, ma troveranno applicazioni diverse al Nord rispetto che al Sud del pianeta. Se al Nord vi è un bisogno impellente di uscire dalla frenesia del progresso senza limiti, nelle regioni del Sud si tratta invece di seguire il giusto ritmo, non già decrescere ma crescere rispettando gli equilibri naturali e umani. L’inversione di marcia dei Paesi del Nord porterebbe giovamento non solo a loro stessi ma anche ai Paesi meridionali i quali non dovrebbero più subire la rapina delle loro risorse né l’aggressione del consumismo globalizzato, riuscirebbero cioè a riprendersi il territorio e la propria identità autoctona, elementi che, se ben gestiti e rispettati, consentiranno a questi Paesi di crescere serenamente.

Nuove e specifiche “R” del progetto decrescita per il Sud possono quindi completare e integrare il circolo virtuoso delle “otto R” presentate: rompere, rinnovare, ritrovare, reintrodurre, recuperare ne sono alcuni esempi⁶². Rompere con l’omologazione, col deturpamento ambientale e psicologico, riappropriarsi dell’autonomia, della creatività, dell’identità e delle tradizioni, riprendersi il proprio terreno, le proprie usanze, la propria lingua e il proprio culto, reintrodurre la specificità e il folklore, rinnovare le usanze, i saperi e le radici di appartenenza: sono questi gli obiettivi dettati dalle “R” del Sud.

Oltre alla questione meridionale, Latouche si occupa anche dei Paesi “in via di sviluppo”. Le nuove potenze economiche emergenti, quali Cina, India e Brasile, sono società dell’*iper*crescita: depredando dei diritti fondamentali i propri cittadini, costruiscono veri e propri colossi del capitalismo, attuano politiche di imperialismo, invadono i mercati mondiali e si votano al culto del progresso illimitato. Oggi che i rischi di una simile politica sono noti, nemmeno le potenze emergenti sono esenti dalla crisi e la via d’uscita è indicata da una logica differente da quella del profitto.

Infine sottesa a ogni “R” vi è quella di “resistere”⁶³ al capitalismo.

Come sostiene Latouche, la decrescita è un ideale possibile da realizzare, bisogna avere il coraggio di intraprendere questa strada con la consapevolezza che la fatica e le sofferenze che si

⁶² S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 161.

⁶³ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 56.

incontreranno all'inizio del cammino saranno ripagate con un compenso maggiore: una nuova e migliore vita, un futuro assicurato e tutelato.

1.2. Filosofia, economia, politica: i sentieri della decrescita

La decrescita è stata definita da Latouche un'«utopia concreta», in quanto racchiude in sé un ideale di vita possibile da attuare: è un concetto immerso nelle realtà quotidiane, è un nuovo sistema economico e un programma politico. La decrescita non è, infatti, una nozione intellettualistica, di poche *élite* colte, ma è presente nel tessuto sociale.

Il successo mediatico e la popolarità del termine sono oggi indiscussi, ma è necessario che il suo successo si misuri con la prassi: parlarne serve per divulgare le idee e i contenuti a patto che non nascano fraintendimenti e non vengano travisati, deformati o mal utilizzati i concetti che la definiscono. È quindi prioritario attualmente applicare queste idee alla consuetudine di ognuno di noi⁶⁴.

Il termine “decrescita” è stato coniato di recente, ma i concetti che esprime e sottende sono più antichi. Sin dall'avvento dell'era termodinamica, l'industrializzazione emergente ha mostrato i suoi due volti: progresso scientifico ed evoluzione tecnica da un lato, disumanizzazione, inquinamento e degrado dall'altro. Questo modello fu denunciato in ambito filosofico, sociologico, antropologico, ma solo alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso il concetto di “decrescita” è stato teorizzato da alcuni pensatori, appartenenti ad ambiti di studio differenti: André Gorz, François Partant, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Cornelius Castoriadis e Illich ne sono considerati i padri fondatori⁶⁵.

Essi denunciano la crisi umana e culturale della società moderna occidentale, imputandone la responsabilità al capitalismo sfrenato e illimitato: un'idea teorica di decrescita è necessaria non soltanto per riacquistare i diritti e i valori umani perduti, ma anche per sanare la crisi ambientale.

L'uso del termine “decrescita” non si è diffuso soltanto nei Paesi occidentali, dove l'imperialismo tecnoeconomico continua ad avanzare, ma l'esigenza e la denuncia della decrescita si levarono anche nel Sud del mondo, in particolare in Africa: «da più di quarant'anni una piccola “internazionale” anti- o doposviluppista analizza e denuncia i misfatti dello sviluppo in Africa,

⁶⁴ «Nel giro di alcuni mesi, il tema della decrescita ha fatto un balzo politico e mediatico notevole. [...] La comparsa di questa tendenza, un “ufo” nel microcosmo, ha messo i media in subbuglio. Giornali, radio e televisioni hanno dovuto occuparsene» (S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 15).

⁶⁵ Cfr. A. Gorz, *Sette tesi per cambiare la vita*, cit.; cfr. F. Partant, *Que la crise s'aggrave*, Parangon, Lyon, 1978; cfr. J. Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable prolétariat*, Seuil, Paris, 1982; cfr. B. Charbonneau, *Le Feu vert. Autocritique du mouvement écologique*, Karthala, Paris, 1980; cfr. C. Castoriadis, *Une société à la dérive, entretiens et débats 1974-1997*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris, 2005; Cfr. I. Illich, *La convivialità*, cit.

dall'Algeria di Boumediene alla Tanzania di Nyerere»⁶⁶. Purtroppo questo primo momento di accusa di tossicità al capitalismo per le piccole realtà sociali fallì nella corruzione, restituendo al Nord capitalista le redini del loro destino. La crisi petrolifera degli anni Settanta e la mancanza di investimenti esteri provocarono un crescente discontento che i governi locali non riuscirono a sanare e ciò favorì un ritorno all'economia ultraliberista: le *élite* dei Paesi africani rinnovarono l'appoggio alle potenze occidentali, riportando il continente sotto l'influenza dei Paesi del Nord del mondo. L'esperienza decrescente del Sud rende consapevoli sul disastro alienante del modello produttivista:

i pericoli della crescita sono ormai planetari. È così che è nata la proposta della decrescita. [...] è chiaro che la decrescita nel Nord è una condizione per la realizzazione di qualsiasi forma di alternativa nel Sud. Finché l'Etiopia e la Somalia saranno costrette, mentre infuria la carestia, a esportare alimenti per i nostri animali domestici, finché noi ingrasseremo il nostro bestiame con la pasta di soia prodotta sulle ceneri delle foreste amazzoniche, noi soffocheremo qualsiasi tentativo di reale autonomia nel Sud⁶⁷.

Decrescita è innanzitutto un'espressione economica, che vuole scardinare dall'interno l'economia mercantile vigente, cambiandone le basi: non si tratta di un concetto anti-economico ma di una soluzione economica alla crisi finanziaria. Riconoscere i limiti della crescita economica è essenziale ed è quanto vuole fare la decrescita: l'economia deve cioè riconoscersi "bioeconomia", ovvero il modello economico reale, differente da quello teorico, deve tener conto delle limitate risorse della biosfera. Già agli inizi dell'Ottocento l'economista Thomas Robert Malthus riconosce i limiti della scienza economica: una crescita illimitata e costante non è possibile⁶⁸. Ma la vera rivoluzione concettuale avviene solo agli inizi degli anni Settanta del Novecento grazie all'intuizione di Nicholas Georgescu-Roegen di applicare alla scienza economica la seconda legge della termodinamica di Carnot, la quale recita la non completa reversibilità delle trasformazioni di energia⁶⁹. L'economia perciò deve considerare anche gli scarti, le conseguenze e i prodotti della sua attività e deve comprendere il fenomeno dell'entropia: il suo processo non è reversibile e lascia dietro di sé inquinamento e rifiuti che devono rientrare nell'equazione economica. Da questa intuizione consegue che la crescita economica non può essere illimitata perché deve fare i conti con la limitatezza delle risorse che ha a disposizione. Il mondo è finito e perciò anche la crescita

⁶⁶ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 71.

⁶⁷ Ivi, p. 72.

⁶⁸ Cfr. T.R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, Johnson, London, 1798; *Saggio sui principi della popolazione*, a cura di G. Maggioni, Einaudi, Torino, 1977.

⁶⁹ Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia. Verso un'economia ecologicamente e socialmente sostenibile [1974-1989]*, a cura di M. Bonaiuti, tr. it. di G. Ricoveri, E. Messori, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

economica è limitata: biosfera ed economia non sono argomenti diametralmente opposti ma si trovano in un rapporto di dipendenza reciproca; per questo motivo si può tradurre col nuovo e più appropriato termine “bioeconomia” la scienza economica classica⁷⁰.

Oltre a includere la biosfera, la logica economica deve anche cercare di realizzare il ben-essere del maggior numero di individui. Indicatori quali PIL (Prodotto Interno Lordo) e Isu (Indice di Sviluppo Umano) non sembrano prendere in considerazione il vero tasso di benessere e felicità delle società dei Paesi considerati. L’Organizzazione Non Governativa britannica *New Economics Foundation* ha quindi elaborato un nuovo indice, l’*happy planet index*, che valuta il tasso di felicità di ogni nazione stilando una classifica frutto della sintesi degli indicatori del benessere, dell’aspettativa di vita e dell’impronta ecologica rilevati in ogni Stato, dando spesso esiti curiosi in quanto ribaltano la classifica basata sulla crescita del PIL. Ad esempio, i dati del 2014 vedono in testa, come Paese più felice e il cui tasso di benessere è il più elevato, il Costa Rica, soltanto al 105° posto gli ultrasviluppati Stati Uniti, l’Italia al 51°⁷¹.

Produrre e consumare non è perciò sinonimo di felicità. Il prodotto interno lordo di un Paese non basta a decretarlo un buon Paese, l’economia come scienza dell’amministrazione del capitale non è sufficiente a valutare la felicità pubblica⁷². È per questi motivi che in Italia è stata concepita una nuova scienza, chiamata “economia della felicità”, la quale non vuole più concepire l’uomo come un freddo calcolatore volto all’accumulazione di beni e ricchezze, ma come animale socievole legato agli altri da rapporti di solidarietà e convivialità. L’economia della felicità sposa l’etica del dono ed è in perfetto accordo con la prospettiva di una società della decrescita⁷³.

L’etica del dono non ha nulla a che fare con l’elargire beni materiali, ma col dono dell’essere, con la cura dell’essere umano e degli esseri viventi, propone quindi di rispettare la biosfera e i valori umani riconsiderandoli anche all’interno di una dimensione economica (bioeconomia o economia della felicità) che intende donare l’essere mediante rapporti di cooperazione. Come delinea Latouche, nell’economia della società della decrescita lo spirito del dono occuperà il posto del

⁷⁰ Il legame tra economia ed ecologia venne esaminato dal Club di Roma che, nel 1972, pubblicò il celebre e fondamentale “Rapporto sui limiti dello sviluppo” nel quale si denunciava la responsabilità dei danni all’ecosistema, in termini di inquinamento ed esaurimento delle risorse naturali, all’incontrollata crescita economica.

⁷¹ Dati rilevati dal sito www.happyplanetindex.org

⁷² S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 76.

⁷³ I maggiori esponenti della scuola italiana dell’“economia della felicità” sono: Luigino Bruni (*L’economia, la felicità e gli altri. Un’indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2004), Stefano Zamagli (*L’economia del bene comune*, Città Nuova, Roma, 2007), Leonardo Becchetti (*Oltre l’homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma, 2009). La scuola trae ispirazione dal pensiero di Antonio Genovesi e dalla sua teorizzazione del concetto di “pubblica felicità”: l’economia è lo strumento per realizzare la pubblica felicità, i rapporti che crea e stabilisce sono rapporti di mutua assistenza e reciprocità, capaci perciò di generare il benessere collettivo. Come afferma Genovesi: «primo oggetto dei nostri desideri è senza fallo l’umana felicità» (*Delle lezioni di commercio, o sia di economia civile*, a cura di M.L. Perna, Economisti meridionali, Napoli, 2005).

profitto, l'economia non sarà la base su cui costruire il sociale, bensì una forma di rapporto sociale, di scambio, di solidarietà e di aiuto reciproco:

per noi, uscire dall'imperialismo dell'economia e costruire una società della decrescita comporta un versante teorico – uscire dall'economia politica come discorso dominante – e un versante pratico – rompere con l'economia della crescita. [...] non si tratta di uscire da una *cattiva* economia per entrare in una problematica “altra economia” che sarebbe *buona*, ma di uscire dall'economia per ritrovare la società, l'etica e la politica⁷⁴.

Un'economia così ripensata e rivoluzionata sarà capace di aumentare il vero benessere dei cittadini e di dar loro gioia di vivere e felicità, di dare loro ricchezza.

Decrescita non è dunque unicamente una soluzione economica, ma è anche ideologia politica e rifondazione della politica⁷⁵. Il fenomeno della globalizzazione e quello del produttivismo procedono da un governo politico a un altro, più o meno democratici, di destra o di sinistra, i quali accolgono i principi di un neoliberalismo⁷⁶ rafforzato dalla logica deculturalizzante e consumistica del progresso a tutti i costi: «si è addirittura arrivati a pensare che l'unico rimedio alla tragedia della scomparsa di numerosi beni *comuni* fosse la loro completa eliminazione. Secondo i convinti

⁷⁴ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 76.

⁷⁵ La decrescita fa il suo ingresso anche in alcuni programmi politici elettorali, in Italia dal 2006 e in Francia dall'anno successivo. (S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 15).

⁷⁶ La corrente neoliberista si afferma negli anni Ottanta del Novecento nei Paesi anglosassoni, durante i governi Thatcher e Reagan. Sostituendo la teoria economica classica keynesiana, la quale fu usata per sanare la crisi del 1929 e attuata mediante il celebre piano di risanamento “*New Deal*” dal presidente statunitense Roosevelt, il neoliberalismo cambiò rotta effettuando una nuova politica monetaria per far fronte alla drammatica inflazione. I suoi maggiori teorici, riuniti presso l'organizzazione internazionale *Mont Pelerin Society*, elaborarono questa nuova teoria economica basata sul liberalismo classico. Milton Benjamin Friedman (*Capitalism and freedom*, in «*Journal of Political Economy*», University of Chicago Press, 1962; *Capitalismo e libertà*, tr. it. di R. Pavetto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1987), Friedrich August von Hayek (*Economic freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1991), George Joseph Stigler (*The economics of information*, in «*Journal of Political Economy*», University of Chicago Press, 1961) sono solo alcuni dei padri fondatori di questa nuova visione economica che vuole esaltare il libero mercato, riducendo il peso dello Stato nelle trattative pubbliche, favorendo quindi l'ascesa e l'intraprendenza delle singole imprese e dei singoli individui. Questi ultimi, non dovendo più sottostare all'egida governativa e non dovendo più rispondere né farsi carico della responsabilità sociale d'impresa, possono soddisfare i loro interessi e costruire un nuovo mercato privato. Diversamente dalla teoria liberalista classica, teorizzata, tra gli altri, da John Locke (*Two Treatises of Government*, Awnsham & Churchill, London, 1690; *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 2010), David Hume (*A Treatise of Human Nature*, Noon, London, 1739; *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001), Adam Smith (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan & Cadell, London, 1776; *La ricchezza delle nazioni*, tr. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Newton Compton, Roma, 2006) e John Stuart Mill, (*Principles of Political Economy*, Parker, London, 1848; *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, UTET, Torino, 2006), per il neoliberalismo il ruolo dello Stato non è limitato soltanto alla difesa dei diritti umani e civili, non vige la dottrina assoluta del *laissez-faire*, ma consente l'intervento statale quando è necessario ai fini di un miglioramento dell'efficienza dei sistemi economici e sociali.

Oggi la teoria neoliberale ha assunto nuove e differenti sfumature, sostenendo tesi più o meno radicali mutando nelle forme di libertarianismo e miniarchismo. Se quest'ultima teoria prevede uno “Stato-minimo” presente e pronto a intervenire qual'ora ve ne fosse necessità, il libertarianismo, invece, fondendo gli ideali di anarchia e socialismo libertario, nega la presenza dello Stato affidando ai privati la gestione non soltanto del mercato ma anche della giustizia e della difesa.

sostenitori della *deregulation*, solo l'interesse privato e la rapacità degli individui potrebbero limitare la sua dismisura!»⁷⁷. Nonostante la decrescita non sia nemica dell'iniziativa personale, dell'autoproduzione e dell'autogoverno, essa nega la logica monetarista e mercantile che il neoliberismo sottende e rispetto ad esso considera le conseguenze prodotte nella società: lo scopo del neoliberismo è il profitto, quello della decrescita è il ben-essere.

È necessaria allora una nuova politica che faccia proprio il progetto decrescita e cerchi di realizzarne gli obiettivi:

il cambiamento di rotta oggi necessario non è del tipo realizzabile semplicemente con delle elezioni, mandando al potere un nuovo governo o votando per una nuova maggioranza. Ci vuole qualcosa di ben più radicale: né più e né meno che una rivoluzione culturale, che porti a una rifondazione della politica⁷⁸.

La decrescita è sia rivoluzionaria sia riformista. La liberazione dell'uomo dall'alienazione materiale, la volontà di cambiamento, la critica alla situazione economico-sociale, l'esigenza di una rivoluzione sono aspetti comuni del pensiero decrescente e della teoria marxista. Infatti per Marx, così come per Latouche, la società capitalistica va modificata e rivoluzionata.

Se però per il primo l'obiettivo è cambiare i modi di produzione del capitalismo, abolire la proprietà privata e ristabilire l'uguaglianza fra tutti gli uomini eliminando le classi e l'ingiusta ripartizione dei profitti, per Latouche invece il capitalismo è da rivoluzionare in quanto lo sviluppo e la produzione senza limiti, che ne sono gli obiettivi principali, hanno dato esiti negativi, degradando l'ambiente e disumanizzando la società. Per Marx non è tanto la produzione continua di merci e di profitto a generare malcontento, quanto la sua ingiusta ripartizione: se la produzione e il lavoro sono opera di tutti, il guadagno è soltanto di pochi, è privato. L'ineguaglianza e il profondo divario tra la classe lavoratrice degli operai e la classe borghese dei capitalisti verranno sanati esclusivamente all'interno di una nuova società. Sarà proprio la classe proletaria a rivoluzionare e seppellire il capitalismo e a fondare una nuova società comunista, in cui la proprietà privata sarà abolita così come i mezzi e i rapporti di produzione. Per Latouche la vera rivoluzione è quella contro il consumismo e il produttivismo senza limiti, la decrescita perciò non è una lotta di classe ma una lotta di tutti, non soltanto per una giustizia e un'equità sociali, ma per la mera sopravvivenza. Benché entrambi tratteggiano il sogno di una nuova società post-capitalistica, essi lo fanno in maniera assai diversa, sia nei modi di ottenerla sia nella forma da darle. Nonostante gli obiettori della crescita non usino il gergo marxista, condividono con Marx la critica al rapporto travolto fra

⁷⁷ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 14.

⁷⁸ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 42.

“struttura” e “sovrastuttura”: la prima rappresenta il mondo economico-produttivo che sta alla base della società e influenza e inficia la sovrastuttura, cioè quell’insieme di idee e di pensieri che formano la coscienza sociale, politica e spirituale degli uomini. Questo rapporto è da ribaltare, l’economia deve essere contenuta ed essere al servizio dell’umanità, favorendo rapporti di condivisione e solidarietà fra uomini.

La decrescita però va oltre le tesi marxiste: non è soltanto autosufficienza, autonomia e autogoverno, ma è anche valorizzazione dell’essere umano ed equilibrio con la natura. La decrescita non vuole essere un nuovo modello politico ed economico, ma vuole essere un nuovo modo di vita che prima ancora di rivolgersi alla collettività conquista i singoli individui, da cui parte la rivoluzione decrescente. La presa di coscienza, cara a Marx per risvegliare la classe proletaria, secondo i sostenitori della decrescita deve essere di tutti, di ogni singolo individuo affinché si realizzi l’utopia. Ad una prima fase rivoluzionaria è quindi necessario far seguire la fase riformista, di realizzazione concreta degli obiettivi e degli ideali che inevitabilmente si devono scontrare con i compromessi che la realtà richiede. Latouche propone allora un programma politico, elettorale, composto da nove punti⁷⁹:

1. «Recuperare un’impronta ecologica uguale o inferiore a un pianeta», che significa ridurre i consumi e diminuire gli sprechi del 75 per cento.
2. «Integrare nei costi di trasporto, con le opportune ecotasse, i danni provocati da questa attività»: il settore dei trasporti è uno dei più corrosivi e per questo va ridimensionato e opportunamente tassato.
3. «Rilocalizzare le attività», riducendo in questo modo il danno sull’ambiente dato l’enorme movimento di merci e uomini.
4. «Restaurare l’agricoltura contadina», favorendo il locale, il naturale e il tradizionale a scapito di agenti chimici tossici oggi in uso nella coltivazione.
5. «Trasformare gli aumenti di produttività in riduzione del tempo di lavoro e in creazione di posti di lavoro, finché ci sarà disoccupazione», ridurre il tempo dedicato al lavoro significa aumentare il tempo libero, il tempo qualitativo, favorendo l’occupazione generale.
6. «Stimolare la “produzione” di beni relazionali, come l’amicizia o la conoscenza, il cui “consumo” non diminuisce le scorte esistenti ma le aumenta», riscoprire cioè i valori veri e genuini della vita per accrescere il proprio ben-essere.
7. «Ridurre lo spreco di energia», migliorare l’efficienza energetica e ridurre gli sprechi e l’inquinamento.

⁷⁹ Ivi, p. 84.

8. «Penalizzare fortemente le spese pubblicitarie», la pubblicità è responsabile del condizionamento al consumo, è la mano destra del capitalismo e per questo va sfavorita e indebolita.
9. «Decretare una moratoria sull'innovazione tecnico-scientifica»: riorientare alcuni settori della ricerca scientifica e rispettare i limiti naturali e umani.

Un simile programma riformista è anche rivoluzionario poiché prima di poter essere attuato deve sovvertire l'ordine esistente, abbattere i poteri forti del capitalismo (lobby, multinazionali, Borsa, banche, ecc.) e modificare la mentalità comune. Prima di attuare le riforme è bene preparare il terreno e le condizioni per farlo fiorire, l'utopia è concreta solo se rivoluzionaria.

Come ribadisce Latouche, questo non significa fondare una società senza mercati, senza moneta né capitale, ciò sarebbe assurdo e impensabile, ma significa piuttosto ripensarli alla luce della logica decrescente. Abbattere il capitalismo è un impegno da assumersi, abbattere il capitale e l'economia è un suicidio che provocherebbe il caos. Il demone da sconfiggere è mentale: è la dipendenza da crescita, decolonizzare l'immaginario significa dunque disintossicarsi dal progresso.

Benché il progetto della decrescita non abbia un carattere partitico, alcuni pensatori⁸⁰ hanno voluto dargli una forma e un carattere politico precisi, definendo il progetto di decrescita come "ecofascismo", cioè come un potere totalitario, una "buona" dittatura in grado di impartire la retta via, e altri⁸¹ ancora hanno parlato di "ecodemocrazia", integrando l'elemento ecologico con la visione democratica. Di certo è auspicabile una democrazia piuttosto che una dittatura, ma non per questo la decrescita deve essere considerata una forma di governo universale poiché non farebbe altro che andare contro i principi di diversità e multidinamismo che gli sono propri: «la democratizzazione si realizzerà molto probabilmente nella dimensione locale. La rivitalizzazione della democrazia locale rappresenta certamente un aspetto della decrescita serena, molto di più dell'utopia di una democrazia universale»⁸².

Come Latouche ha dimostrato, è possibile stilare un programma politico che si ispiri ai principi della decrescita, attuabile da governi di destra e di sinistra, ma la decrescita non si riduce a un'agenda, a un elenco di proposte; nel progetto della decrescita, piuttosto, la sfera governativa è simile alla politica degli antichi, quella del saper amministrare e del prendersi cura della *polis*. La

⁸⁰ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt, 1979; *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino, 2009; cfr. J.-P. Besset, *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, cit.

⁸¹ Cfr. C. Castoriadis, *Une société à la dérive, entretiens et débats 1974-1997*, cit.; cfr. T. Fotopoulos, *Towards an inclusive democracy*, Cassell Continuum, London, 1997; *Per una democrazia globale*, tr. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini, Elèuthera, Milano, 1999.

⁸² S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 176.

decrecita non è infatti un insieme di leggi pronte all'uso ma è una rivoluzione concettuale, un cambiamento di stili di vita. Soltanto quando questa trasformazione sarà avvenuta si potrà concretamente elaborare la fase programmatica e stilare il calendario delle azioni da intraprendere.

1.3. La critica al capitalismo

Capitalismo, produttivismo, consumismo, economicismo, liberismo, globalizzazione sono i fattori che dominano le nostre società. La critica al capitalismo operata dagli obiettori della crescita si sposa con la denuncia marxista e ne condivide il giudizio sulle dinamiche di produzione e sull'alienazione e disumanizzazione operate sull'uomo.

La decrecita critica il sistema economico che basandosi unicamente sulla maggior produzione e il maggior consumo, sfrutta uomo e ambiente al fine di incrementare il profitto dei Paesi, dando ad ogni cosa un prezzo, oggettivo e calcolabile, mutando tutto in merce e trasformando il valore in disvalore. Contraria alla globalizzazione, la decrecita vuole valorizzare il locale, difendendo la particolarità e la diversità, rimuovendo l'omologazione di massa. Confutare la società attuale non basta, non è sufficiente: «contestare la società della crescita implica la messa in discussione del capitalismo, ma l'inverso non è automatico»⁸³.

Uscire dalla logica del progresso, dello sviluppo, della crescita priva di limitazioni è altro e supera la critica al produttivismo:

in realtà oggi dare un volto all'avversario è problematico, perché le entità economiche come le imprese multinazionali, che detengono il vero potere, sono per natura nell'impossibilità di esercitare questo potere direttamente. Da una parte il Grande Fratello è anonimo, e d'altra parte la servitù dei sudditi è più *volontaria* che mai, in quanto la manipolazione della pubblicità commerciale è infinitamente più insidiosa di quella della propaganda politica. In queste condizioni, come affrontare "politicamente" la megamacchina?⁸⁴.

Contro cosa lotta dunque la decrecita? Secondo Latouche, la decrecita contesta i principi che stanno alla base del capitalismo: lo sviluppo senza limiti e la crescita del capitale. Decrecita è perciò lotta contro l'immaginario della crescita, non si ferma a una critica formale dei sistemi in atto, come invece compie Marx. Quest'ultimo infatti denigra i mezzi e i rapporti di produzione con cui il capitalismo si attua, ma non denuncia i drammatici effetti che il capitalismo ha sull'ambiente.

⁸³ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrecita serena*, cit., p. 108.

⁸⁴ Ivi, p. 107.

Immaginare una nuova società e una nuova economia compatibili col capitalismo è possibile, ma questo non è quanto vuole la decrescita che invece desidera superare la *surmodernità* capitalista, abbatte l'immaginario e distruggerne lo spirito. Lo «spirito del capitalismo»⁸⁵ di cui parla Max Weber spiega la perdita dei valori etici e religiosi a favore di una razionalizzazione e personalizzazione della società. Argomentazione condivisa da Latouche e dagli obiettori di crescita: «il principio del calcolo costi-benefici si insinua negli angoli più reconditi dell'immaginario, mentre i rapporti mercantili si impadroniscono della vita privata e dell'intimità»⁸⁶.

La lotta della decrescita non è perciò contro l'economia, la decrescita, come spiega Latouche, è volontà di cambiamento:

quando noi sosteniamo la necessità di uscire dallo sviluppo e dalla crescita, sosteniamo innanzitutto la necessità di rifiutare l'immaginario della società della crescita e la religione dello sviluppo economico illimitato. Questa decolonizzazione dell'immaginario precede qualsiasi costruzione di una via alternativa⁸⁷.

Occorre dunque rieducare le nostre menti, ritrovare il senso dell'essere, riportare l'equilibrio tra uomo e natura, ripensare la società civile e infine realizzare concretamente una nuova società umana.

Secondo Latouche, si uscirà così dall'economia del calcolo e dei bisogni, dei mercati e del denaro, riscoprendo l'economia solidale di cui già Aristotele parlava quando si riferì all'«amministrazione dell'*òikos*», ossia la gestione dei beni e delle risorse atte al mantenimento e al soddisfacimento delle necessità primarie del nucleo familiare. Questo tipo di economia è ben distinta dalla *crematistikè* («amministrazione delle ricchezze»), ossia l'economia che sfocia nell'usura, che ha come scopo principale l'acquisizione e l'accumulazione delle ricchezze fine a se stessa⁸⁸.

Decrescere non significa però regredire: «crescita» e «sviluppo», interpretati come indicatori specifici di alcuni settori della società e delle realtà umane, sono essenziali e auspicabili, ma «Crescita» e «Sviluppo», intesi come sostantivi generici, eretti a divinità del capitalismo socioeconomico, verranno ridimensionati, limitati e controllati. Decrescita è perciò sinonimo di

⁸⁵ Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1905; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, BUR, Milano, 2009.

⁸⁶ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 169.

⁸⁷ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 51.

⁸⁸ Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1993.

“crescita”, ma l’esatto opposto di “Crescita”. Latouche utilizza il concetto hegeliano di *Aufhebung*⁸⁹ per sottolineare che non si tratta di un semplice annullamento dello “Sviluppo”, ma di un suo superamento conservandone lo “sviluppo”⁹⁰.

Decrescere, nelle lingue latine, ha la stessa radice del termine “decredere”: prima di decrescere bisogna quindi decedere, smantellare i falsi miti e l’ossessione del progresso fine a se stesso. Latouche propone perciò di definire l’opposto della crescita utilizzando la “a” privativa: *a-crescita*; così come l’a-teismo è la mancanza di religione, l’a-crescita è la mancanza di fede nell’economicismo, nel capitalismo e nella globalizzazione⁹¹:

decrecscita è uno slogan che raccoglie gruppi e individui che hanno formulato una critica radicale dello sviluppo e interessati a individuare gli elementi di un progetto alternativo per una politica del *dopo sviluppo*⁹².

Come sostiene Latouche, decrescere è fornire possibilità di futuro e ognuno può quindi essere obiettore di crescita nei modi e coi mezzi che meglio ritiene: non ci sono dogmi o regole da seguire ma un’unica idea condivisa che ogni individuo può realizzare a partire dalle proprie e differenti condizioni. Anche in questo senso la decrescita si oppone alla globalizzazione e all’omologazione. Decrescere non è allora sinonimo di regressione, ma vuol dire costruire un futuro anche per le generazioni successive. Non è una recessione bensì un rovesciamento delle attitudini odierne. Il progresso, nella futura società della decrescita, sarà il progresso dell’etica e dell’estetica: riscoprire il giusto, l’equità e la responsabilità, così come il bello, il gusto e l’armonia segnerà il vero sviluppo e miglioramento della società, dando senso e dignità all’uomo:

qui si tratta di reclamare il progresso della bellezza delle città e dei paesaggi, il progresso della purezza delle falde freatiche che ci forniscono l’acqua potabile, il progresso di avere fiumi trasparenti e oceani puliti, si tratta di esigere un miglioramento dell’aria che respiriamo e del sapore degli alimenti che mangiamo⁹³.

⁸⁹ All’interno del processo dialettico della filosofia hegeliana l’“*Aufhebung*” è il momento del superamento delle posizioni intermedie e parziali, è la loro contemporanea negazione e conservazione in uno stadio successivo e superiore. Togliere l’opposizione, superare la scissione e mantenere l’unità: l’*aufhebung* è il momento speculativo. (G.W.F. Hegel, *Erster Theil die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807; *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008).

⁹⁰ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 51.

⁹¹ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 18.

⁹² S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 12.

⁹³ Ivi, p. 62.

Vi sarà anche il progresso della politica e della tecnica: tutti i cittadini potranno applicarsi nell'esercizio degli affari pubblici mediante strumenti di condivisione e partecipazione; anche il progresso nelle scienze e nelle tecniche sarà desiderabile, a patto che siano socialmente ed ecologicamente giuste.

Come dimostra Latouche, è questo il vero progresso: lento, ragionevole e in armonia con l'uomo e con la natura. Mantenere il senso del limite è fondamentale e non è contrario né inibitorio al progresso: limitare i bisogni e quindi i consumi è infatti sintomo di sobrietà, austerità e di semplicità, ma non per questo di infelicità. Avere meno non significa essere meno soddisfatti, possedere meno cose materiali consente di liberare la fantasia, l'ingegno e la creatività. È una rinuncia al *comfort* delle merci confezionate, pronte all'uso, una rinuncia all'apatia generata dagli apparecchi televisivi, rinunzie queste, seppur faticose, necessarie e appaganti poiché privano l'uomo di merci e al contempo gli restituiscono una vita virtuosa.

«Non si tratta di sostituire un imperativo compulsivo di consumo con un altro imperativo non meno compulsivo di austerità, ma di operare una vera e propria “catarsi”⁹⁴: catarsi non vuole essere sinonimo di ascetismo, essere virtuosi è un impegno prima di tutto personale, ma lo scopo finale è formare una collettività retta, una società migliore.

1.4. Decrescita e fraintendimenti

Sfidare il sistema economico e sociale vigente, proponendo la teoria della decrescita, genera inevitabilmente scompiglio: «il progetto di uscita dalla società dei consumi per costruire una società di “abbondanza frugale” non può non creare malintesi, suscitare obiezioni e scontrarsi con resistenze, quali che siano i corsi e i percorsi della decrescita»⁹⁵. Abbandonare l'economia della crescita fine a se stessa e cambiare l'immaginario collettivo è quanto vuole fare il progetto della decrescita: non è una teoria economica che vuole sanare la crisi, ma una pratica di vita che sfrutta la crisi per smantellare e ricostruire la società stessa. È per questo che la teoria decrescente si differenzia da tutte le altre teorie proposte per risolvere lo stallo in cui vige la società della crescita e con le quali non deve essere confusa.

Come delinea Latouche, i piani di risanamento e di rilancio che le potenze mondiali hanno messo in atto per affrontare la crisi non sono un mutamento di registro né un cambio di rotta, cercano invece di uscire dalla crisi applicando qualche piccolo accorgimento che consenta loro di tornare ai ritmi di sempre. Si tratta, tuttavia, di soluzioni superficiali: «per i governi in carica lo slogan “sia rilancio sia

⁹⁴ Ivi, p. 67.

⁹⁵ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 21.

austerità” significa il rilancio per il capitale e l’austerità per tutti gli altri»⁹⁶. L’austerità proposta dalle potenze mondiali come soluzione è ben diversa dall’austerità che Latouche indica e delinea all’interno del progetto di decrescita: l’austerità, nella società della decrescita, assumerà il senso di frugalità e moderazione; non sarà privazione per pochi, ma limitazione di tutti:

quando “la crescita non c’è” in una società della crescita – più o meno la nostra situazione attuale – lo Stato si trova legato mani e piedi, alla mercé dei suoi creditori, che finiscono sempre per imporgli di attuare una politica di feroce austerità: in primo luogo austerità salariale, abbinata alla distruzione dei servizi pubblici e alla privatizzazione di quello che ancora resta da vendere dei gioielli di famiglia. [...] È proprio per scongiurare il pericolo di entrare in questo ingranaggio che bisogna iniziare a uscire dalla società della crescita e a costruire una società della decrescita⁹⁷.

Latouche fa uso dell’ossimoro «abbondanza frugale» per spiegare la sua visione di austerità in una società *postsviluppista*: tutti godranno del benessere prodotto limitando i consumi ed eliminando il superfluo. Oggi, però, sono numerose le forme retoriche e i giochi verbali che vengono utilizzati non tanto per affrontare la crisi e delineare un futuro diverso, quanto per celare lo stato di difficoltà in cui versa la società attuale. I nomi strategici e metaforici con i quali vengono proposte le soluzioni anticrisi sembrano dunque nascondere il pericolo della crescita senza freni e al più ne contengono le tragiche conseguenze: “stato stazionario”, “crescita zero”, “crescita negativa” e “sviluppo sostenibile” ne sono alcuni esempi.

La teoria dello stato stazionario è una teoria economica classica e afferma che in maniera autonoma e graduale il capitalismo raggiungerà la soglia massima di capitale e si assesterà su di essa. Raggiunto lo stato stazionario si vivrà delle ricchezze prodotte, non si avrà più crescita ma al contempo si rimarrà all’interno di una società capitalistica: «il dinamismo della vita economica “inciampa” sulla soglia dei rendimenti decrescenti, che non sono nient’altro che la finitezza della natura»⁹⁸. I limiti delle risorse del pianeta provocheranno una naturale cessazione della crescita del capitale, su cui si assesterà la società⁹⁹. Latouche ci ricorda che il massimo teorizzatore di questo

⁹⁶ Ivi, p. 14.

⁹⁷ Ivi, p. 18.

⁹⁸ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 20.

⁹⁹ L’arresto spontaneo della crescita e il conseguente equilibrio prodotto da e nella società mercantile, previsti dalla teoria di stazionamento, sono fenomeni oggi esclusi dalle teorie economiche moderne per le quali risulta impensabile un blocco della sfera economica. Esse propongono invece il “principio di sostituibilità” tra capitale naturale e capitale artificiale: «una maggiore quantità di macchinari, di conoscenze e di competenze subentrerà a quantità minori di capitale naturale [...] e assicurerà il mantenimento nel tempo delle capacità di produzione e di soddisfacimento del benessere degli individui. Dunque [...] l’economia non avrebbe più limiti alla propria crescita né al proprio sviluppo» (S. Latouche, *Per un’abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 31).

modello, John Stuart Mill¹⁰⁰, non considerava lo stato stazionario come una condanna alla povertà e al degrado, ma, al contrario, leggeva nel raggiungimento di questa soglia la possibilità di liberarsi dall'ossessione per la crescita e di dedicarsi quindi ai piaceri della vita¹⁰¹. La società che tratteggia Mill, raggiunto lo stato stazionario, è simile alla visione di Illich di una società conviviale, così come all'utopia latouchiana di una società decrescente: tutti loro teorizzano una società in cui la dimensione sociale e culturale prevalga a scapito della dimensione economica, la quale, ridimensionata, servirà solo per il sostentamento dei bisogni primari. La crescita non sarà più crescita di capitale, bensì progresso civile. Nonostante i punti di contatto tra la teoria decrescente e la teoria dello stato stazionario è evidente che quest'ultima, rispetto al progetto di decrescita, non esclude la società capitalistica e nemmeno prevede di uscirne. Inoltre, se la decrescita è una scelta consapevole e volontaria, la società *postsviluppo* descritta da Mill si raggiungerebbe in maniera autonoma, sarebbe cioè una conseguenza diretta del capitalismo stesso.

Alcuni economisti moderni¹⁰² hanno sostituito la nozione di “stato stazionario” con quella di “stato di stagnazione”. Questa prevede una stagnazione del processo economico, un rallentamento e un arresto della crescita di capitale, ma non in maniera spontanea come affermava la precedente teoria: se la limitatezza delle risorse naturali avrebbe portato il sistema economico a una soglia di stazionamento, lo stazionamento del capitale sarebbe invece provocato da fattori come la diminuzione della crescita demografica, l'incompetenza tecnologica e la scomparsa di zone vergini quali fonti di investimento. Nonostante le due teorie propongano differenti modalità di raggiungimento della soglia di massimo sviluppo, tuttavia entrambe prevedono l'arresto della crescita di capitale e la nascita di una nuova società capitalistica dedita non all'arricchimento, ma al benessere sociale. Secondo Latouche, il progetto di decrescita seppur condividendo l'analisi dei limiti della crescita economica va oltre le teorie proposte: uscire dalla logica della crescita non significa assestarsi su di una certa soglia raggiunta dal sistema capitalistico stesso, ma vuol dire rompere con l'ideologia e l'immaginario della crescita e fondare una società *postcapitalistica*.

“Crescita zero” è un concetto recente che riprende la teoria dello stato stazionario affermando però l'esigenza di un impegno per mantenere costante il capitale, ad esempio tramite la sostituzione di attività produttive con attività sociali. La società della crescita con crescita nulla è un controsenso,

¹⁰⁰ Cfr. J.S. Mill, *Principi di economia politica*, cit.

¹⁰¹ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 29.

¹⁰² I maggiori sostenitori della teoria dello stato stazionario sono: Alvin Harvey Hansen (*Economic stabilization in an unbalanced world*, Harcourt, Brace, 1932), Paul Marlor Sweezy (*Monopoly Capital. An essay on the american economic and social order*, Monthly Review Press, New York, 1966; *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana*, tr. it. di L. Occhionero, Einaudi, Torino, 1978) e Benjamin Howard Higgins (*Economic Development: Principles, Problems and Policies*, Norton & Co., New York, 1959).

questa nozione «non rinuncia né al modo di produzione, né al modo di consumo, né allo stile di vita prodotti dalla crescita precedente. Ci si rassegna a un immobilismo che conserva, ma senza mettere in discussione i valori e le logiche dello sviluppismo e dell'economicismo»¹⁰³.

Come spiega Latouche, decrescita non è nemmeno “crescita negativa”: questa soluzione pretende la riduzione del progresso e dell'innovazione, al fine di trovare un equilibrio tra la società capitalista e le risorse del pianeta. I sostenitori della decrescita, invece, non auspicano un futuro privo di crescita o addirittura in recessione. Decrescere è altro ancora: «come non c'è niente di peggio di una società del lavoro senza lavoro, non c'è niente di peggio di una società della crescita in cui la crescita si rende latitante. Questo regresso sociale e civile è esattamente quel che ci aspetta se non cambiamo la nostra direzione di marcia»¹⁰⁴.

Anzitutto, dunque, la decrescita non è recessione: è desiderio di crescita. Il progetto decrescente, infatti, non ha come scopo ultimo quello di rifondare una società arcaica e non vuole regredire, ma vuole proporre un nuovo modello di vita che consenta a ciascuno di noi di godere del futuro. Nonostante il romantico sguardo al passato e il rimpianto per quanto è andato perduto, la proposta degli obiettori di crescita è avanguardista: «quel che è certo è che volenti o nolenti non si tornerà indietro, ma devono essere invertite delle rotte e dei cicli devono essere percorsi in senso inverso»¹⁰⁵. Inoltre decrescita non è nemmeno tecnofobia: è volontà di progresso. Come spiega Latouche, il progetto di decrescita non è ostile alla scienza né alla tecnica, ma al cattivo uso che l'uomo contemporaneo ne sta facendo; è contrario all'idolatria della tecnica e alla fede incondizionata nella scienza:

la tecnica non è più soltanto un mezzo, allora: è l'universo dei mezzi; ma questo universo diventa necessariamente esclusivo e totale. *Le* tecniche sono ormai soltanto al servizio *della* tecnica. Non ci sono più fini. Servendosi della tecnica, l'uomo diventa il servitore della tecnica e viceversa, servendola, diventa veramente atto a servirsene, ma per uno scopo che non è altro che la tecnica¹⁰⁶.

Secondo Latouche, vi sono nella società contemporanea due binomi inscindibili. Il primo è quello tra tecnica e scienza: è soltanto alla fine del XIX secolo che la tecnica diventa scientifica e si tramuta in tecnoscienza¹⁰⁷. Le invenzioni non sono più opera di ingegnosi e abili fabbri, ma sono frutto di ricerche di laboratorio realizzate da scienziati specializzati. La tecnoscienza, divenendo un

¹⁰³ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 22.

¹⁰⁴ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 18.

¹⁰⁵ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 52.

¹⁰⁶ S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 49.

¹⁰⁷ Ivi, p. 51.

vero e proprio sistema, pervade ogni ambito umano e diviene l'ambiente in cui l'uomo vive e a cui egli si deve adattare¹⁰⁸. Il sistema tecnoscientifico è perciò indipendente dalle singole macchine e indipendente dalla mano umana, è autodinamico e sempre più efficiente: si tramuta cioè in una megamacchina globale¹⁰⁹. Il secondo binomio vigente è quello tra progresso e tecnica: nell'immaginario collettivo la tecnica produce progresso e vicendevolmente il progresso migliora e ottimizza la tecnica¹¹⁰. La tecnoscienza è perciò considerata lo strumento primo che consente all'uomo di perfezionarsi e di raggiungere il benessere e che gli permette di proiettarsi nel futuro:

il progresso è esattamente al di là del bene e del male. Soltanto un fallimento storico della civiltà fondata sull'utilità e sul progresso può far riscoprire che la felicità dell'uomo forse non consiste nel vivere molto ma nel vivere bene¹¹¹.

Latouche delinea una società della decrescita in cui la tecnica che sarà promossa è quella che tiene conto delle risorse del pianeta e che ne garantisce il rispetto: è l'arte del sapere fare e non la tecnica prometeica¹¹². Scienza e tecnica saranno dunque gli strumenti dell'uomo, il quale da mezzo tornerà a essere il padrone della sua vita; l'illusione del progresso sarà svelata e vigerà solamente il progresso dell'uomo. Scopo del progetto decrescente è l'educazione al vivere bene e perciò al corretto uso delle tecnologie: solamente questo renderà possibile il progresso della civiltà umana. Un'altra soluzione proposta negli ultimi anni è quella dello "sviluppo sostenibile", declinata nelle molteplici varianti di "ecosviluppo", "crescita autosostenuta", "ecocapitalismo" e "crescita verde". Tutte queste formule stanno a indicare la volontà di proseguire nell'ideologia della crescita illimitata, prestando però maggior attenzione a ridurre l'impatto negativo sull'ecosistema: «è un mito pensare di poter raggiungere una compatibilità tra sistema industriale produttivista ed equilibri naturali senza compiere sforzi, in modo indolore e guadagnandoci del denaro affidandoci solo alle innovazioni tecnologiche o ricorrendo semplici correttivi sul piano degli investimenti»¹¹³.

¹⁰⁸ «Che noi si sia sempre maggiormente dipendenti dagli innumerevoli dispositivi tecnici che ci rendono possibile la sopravvivenza, senza peraltro conoscerne o poterne controllare neppure in minima parte il funzionamento, è un luogo comune, il quale però segnala che in un mondo tanto massicciamente orientato all'efficienza pratica gli individui posseggono meno competenze vitali di quanto non ne possedesse l'uomo paleolitico nella sua presunta selva primordiale» (L. Bonesio, *La terra e le identità*, cit., p. 29).

¹⁰⁹ S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 62.

¹¹⁰ Ivi, p. 137.

¹¹¹ Ivi, p. 166.

¹¹² Latouche condivide l'interpretazione allegorica descritta da Assunto del mito di Prometeo: «come emancipazione dell'uomo, padrone ormai di energie che gli consentiranno di artificializzare il mondo, dalla terra che per dargli i suoi frutti lo obbligava ad essere docile ai cicli stagionali e alle vicende climatiche della natura» (R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 193).

¹¹³ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 76.

Come sostiene Latouche, lo sviluppo sostenibile è un inganno: «il concetto di sviluppo sostenibile rappresenta un ingannevole tentativo per salvare la crescita»¹¹⁴. Queste formule sono meri slogan pubblicitari per vendere più merci, sono una maniera per intensificare la distribuzione di prodotti medesimi nella sostanza e in apparenza *ecofriendly*. Aggiungere un prefisso che richiama una dimensione ecologica e culturale non basta, bisogna affrancarsi dall'ideologia stessa di sviluppo fine a se stesso. Per i sostenitori della decrescita serve una rivoluzione semantica prima ancora della rivoluzione decrescente: è necessario ripulire il concetto di sviluppo dalle svariate qualifiche che se ne sono date, non meno di quanto è necessario abbandonare l'idea del progresso senza limiti e lasciare cadere l'illusione di una crescita serena¹¹⁵. Il concetto di decrescita, quindi, non deve essere frainteso con l'idea di una “crescita verde”, in quanto il progetto latouchiano rompe ogni legame con l'immaginario sviluppista e, a dispetto delle teorie ecoefficienti, promuove in maniera concreta un ritorno alla terra: vuole rispettare il territorio e vivere con e di esso, senza sfruttarlo.

Stagnazione, regressione o sostenibilità non fanno parte né sono richiesti dalla decrescita, la quale prevede e include nel suo progetto una progressiva evoluzione, concepibile però solo all'infuori dalla logica capitalistica: la decrescita non è recessione ma nemmeno incremento.

In primo luogo è un'alternativa alla stagnazione o alla decrescita forzata; infatti la decrescita è scelta consapevole, volontaria e coraggiosa di liberarsi dall'impostura del PIL: «siamo stati “formattati” a considerare questo indicatore come misura del benessere in quanto direttamente proporzionale al nostro consumo di merci»¹¹⁶. Questo indice, utilizzando una scala di valore quantitativa, fornisce i bilanci per aumentare la produzione e detta i ritmi alla crescita, la decrescita, al contrario, è un cambiamento radicale di prospettiva e di senso: è la scelta della qualità.

In secondo luogo, la decrescita non è un'altra crescita, un altro sviluppo, un'altra economia, ma è un progetto diverso, è altro dalla logica sviluppista: ciò che la decrescita vuole spezzare è il legame indissolubile che le altre proposte mantengono con l'idea di crescita illimitata, presentandosi così come l'unica soluzione capace di proporre un'altra via. Latouche afferma: «non siamo diventati degli atei della crescita, degli agnostici del progresso, degli scettici della religione dell'economia, per convertirci in adoratori della dea Natura [...] e trasformarci in grandi sacerdoti del vangelo dell'abbondanza frugale. [...] La scommessa della decrescita è anche una scommessa sulla maturità dei nostri contemporanei, sulla loro capacità di scoprire che c'è un altro mondo dentro quello in cui viviamo: è una scommessa arrischiata ma necessaria, e che vale la pena di essere accettata»¹¹⁷.

¹¹⁴ Ivi, p. 73.

¹¹⁵ Ivi, p. 81.

¹¹⁶ Ivi, p. 45.

¹¹⁷ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 138.

La decrescita, al di là dei possibili malintesi e fraintendimenti, è un progetto vivo e concreto, capace di modificare la visione e la realtà della società. Latouche non è il primo e nemmeno l'unico a sostenerlo: la decrescita è un confronto aperto a molteplici voci e ogni pensatore che si è misurato con essa ne ha arricchito il progetto.

2. Confronto a più voci

La denuncia all'illimitatezza sfrenata delle tecniche e alla disumanizzazione, la denuncia dello smarrimento dei valori socio-culturali più puri e della perdita delle radici con il proprio territorio sono antiche e risalgono al XIX secolo, successivamente allo scoppio della rivoluzione industriale.

Nuove tecniche e settori industriali, nuove figure professionali, maggiore progresso scientifico ed economico, nuovi trasporti e nuove città: queste innovazioni non convinsero l'opinione di attenti studiosi¹¹⁸ che criticarono sin da subito la nascente fase industriale. I nuovi macchinari sostituivano il lavoro umano, attribuivano nuove mansioni alienanti e avvilenti per i neo operai, garantendo un maggior arricchimento per la classe borghese di impresari, industriali e capitalisti. Le nuove e di numero sempre crescente industrie meccaniche, animate da petrolio e solventi chimici, sovente diventavano il fulcro delle moderne città che fiorivano tutt'intorno per ospitare i sempre più numerosi salariati che abbandonavano la campagna per dedicarsi alla fabbrica. Sorsero città legate tra loro da rapporti commerciali ed economici, intensificati grazie alla neonata ferrovia. Ed ancora, la rivoluzione industriale provocò l'abbandono delle terre e del settore agricolo, la perdita delle tradizioni e del "saper fare", il degrado ambientale e culturale, l'aumento del divario tra le classi e la diminuzione della qualità della vita: malnutrizione, descolarizzazione e diffusione di nuovi ceppi virali caratterizzavano la società industriale.

Oggi, dopo la rivoluzione termoidustriale e dopo la rivoluzione informatica, con l'avvento del fenomeno della globalizzazione, sono cambiate le tecniche, migliorati i mezzi e si sono ampliati i nuovi settori economici, ma rimangono immutate le denunce: l'aria è ancora irrespirabile, l'inquinamento in aumento, le città sempre più grandi e in espansione, le campagne abbandonate, il

¹¹⁸ Ne sono alcuni esempi gli scrittori Émile Zola (*Germinal*, Charpentier, Paris, 1885; *Germinal*, tr. it. di C. Sbarbaro, Einaudi, Torino, 1951), Charles Dickens (*Hard Times*, in «*Household Words*», London, 1854; *Tempi difficili*, a cura di M. Martino, Newton Compton, Roma, 2011), Giovanni Verga (*I malavoglia*, (1881), Mondadori, Milano, 2010), i filosofi Karl Marx (*Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, cit.) e Friedrich Engels (*Die Lage der arbeitenden Klasse in England: Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen*, Otto Wigand, Leipzig, 1845) e il sociologo Émile Durkheim (*Du la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Félix Alcan, Paris, 1893; *La divisione del lavoro sociale*, tr. it. di F. Airoidi Namer, Edizioni di Comunità, Torino, 1977).

culto del dio denaro ha attirato a sé nuovi adepti e bandito gli emarginati e i disadattati, generando spazi di malvivenza e povertà lasciati a loro stessi.

L'uomo moderno ha perciò disatteso le speranze e le promesse, divenendo piuttosto il «consumatore solistico di massa»¹¹⁹ di Günther Anders.

La denuncia alla crescita senza limiti ha perciò più voci: dai primi critici che si accorsero delle conseguenze nefaste di uno sviluppo accelerato e senza freni, a coloro che, più di recente, proposero la soluzione decrescente come unica alternativa alle barbarie: se Illich, Jean-Pierre Dupuy e Gorz ne sono considerati i primi teorici, Latouche è il maggior studioso a teorizzarne il progetto, il quale prende nuova linfa con l'apporto fondamentale del pensiero di Cornelius Castoriadis.

Oggi la decrescita è studiata in ogni Paese: in Italia, in particolare, le opere di Pallante e di Cacciari sono fondamentali non soltanto per una diffusione teorica delle idee decrescenti, ma anche per una loro attualizzazione in forme private di scambio e condivisione e in forme collettive, tramite l'adesione a programmi politici elettorali.

2.1. L'origine del concetto: Ivan Illich e André Gorz

Sia Illich che Dupuy, nella seconda metà del Novecento, sostengono la necessità di cambiare rotta e di modificare stile di vita poiché non è più sostenibile proseguire con i ritmi imposti dal produttivismo:

tuttavia, né Illich né Dupuy hanno utilizzato esplicitamente il termine “decrescita”, e in nessuno dei due si trova una descrizione sistematica dell’“utopia concreta” di una “società della decrescita”. Insomma, si può dire che i due autori sono dei “padri” della decrescita loro malgrado¹²⁰.

Entrambi non usano il vocabolo “decrescita”, né esplicitano un compendio di obiettivi simile alle “otto R” latouchiane, ma evincono tutte le tematiche chiave del progetto decrescente, manifestando con anticipo la necessità di rivalutare e ristrutturare il capitalismo, prima che la catastrofe produttivista provochi una crisi senza possibilità di ritorno.

I due pensatori criticano il proprio tempo facendo osservazioni sulle dinamiche di un sistema che inevitabilmente è destinato al fallimento, ma non pronunciano una rivoluzione né tematizzano una società post-sviluppista. Tutte le matrici che compongono il concetto di decrescita sono da loro

¹¹⁹ Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 1956; *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

¹²⁰ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 88.

delineate: il ritorno a un equilibrio con la natura, il rispetto della biosfera e la consapevolezza dei limiti delle risorse ambientali, la giusta attribuzione di valori e il recupero degli antichi saperi e delle radici, la restituzione di senso e di rilievo a concetti come “frugalità” e “sobrietà”. Illich e Dupuy annunciano, in maniera differente tra loro, la crisi incombente e ne denunciano le cause, descrivono quanto vi è da cambiare e da migliorare, ma senza ricorrere all’argomento rivoluzionario e riformista della decrescita, senza cioè progettare un futuro nuovo. La speranza di una metamorfosi del sistema è viva solo se accompagnata a una prassi rivoluzionaria, a un cambiamento drastico e opportuno dell’immaginario e della società: il sogno, l’utopia di Illich diventa «utopia concreta» in Latouche.

Illich esegue un’attenta analisi degli esiti negativi che la sovrapproduzione di beni e di servizi comporta all’interno di una società e afferma la necessità di imporre dei limiti, delle soglie massime di crescita oltre le quali i beni divengono dei mali e i servizi dei disservizi. È per lui urgente stabilire dei limiti allo sviluppo affinché l’uomo riesca ancora a governare la propria vita, a determinare le proprie scelte, prima di diventare succube della megamacchina produttivista:

per analizzare il rapporto tra l’uomo e il suo strumento, io propongo qui il concetto di *equilibrio multidimensionale* della vita umana. In ognuna delle sue dimensioni, questo equilibrio corrisponde a una certa scala naturale. Quando un’attività umana esplicita mediante strumenti supera una certa *soglia* definita dalla sua scala specifica, dapprima si rivolge contro il proprio scopo, poi minaccia di distruggere l’intero corpo sociale. Occorre dunque determinare con chiarezza queste scale naturali e riconoscere le soglie che delimitano il campo della sopravvivenza umana¹²¹.

Secondo Illich, dunque, è necessario rivalutare e ridisegnare una scala di valori per ogni mezzo a disposizione dell’uomo, fissando delle soglie limite per il loro utilizzo, affinché si ristabilisca un equilibrio tra tutti gli aspetti della vita dell’uomo: un «equilibrio multidimensionale», un ordine cosmico, un’armonia in cui tutte le dimensioni del globo, umane, spaziali e temporali convergono in un rapporto di rispetto e cooperazione reciproci.

I mezzi, le macchine, le scoperte e le innovazioni tecnico-scientifiche sono una risorsa per l’uomo solamente se rispettano questo equilibrio, se oltrepassano la «certa soglia», se superano cioè il limite massimo che gli è consentito allora il loro utilizzo diventa dannoso per l’uomo che ne fa uso e per la società intera: non soltanto divengono inutili ai fini di un miglioramento del benessere sociale, ma addirittura nocivi, provocano cioè un peggioramento delle condizioni di vita. Secondo Illich, non soltanto le attività produttive, ma anche i servizi sociali quali la sanità, l’educazione

¹²¹ I. Illich, *La convivialità*, cit., p. 11.

scolastica e il settore dei trasporti se in un primo momento hanno migliorato la vita dell'uomo concedendogli cure, istruzione e mobilità, superando i loro limiti hanno reso succube l'individuo e trasformato la società in un insieme di malati, sempre più analfabeti ma maggiormente specializzati, inghiottiti nel traffico immobile generato da automobili veloci.

Illich determina due momenti essenziali per la riforma della società: a una prima *pars destruens* di decostruzione dei beni e dei servizi affinché tornino al di sotto della soglia critica del loro utilizzo, segue una *pars costruens* di valorizzazione di quelle virtù capaci di restituire all'uomo la giusta dimensione:

passare dalla produttività alla convivialità significa sostituire a un valore tecnico un valore etico, a un valore materializzato un valore realizzato. *La convivialità è la libertà individuale realizzata nel rapporto di produzione in seno a una società dotata di strumenti efficaci*¹²².

Una nuova società conviviale per Illich è possibile se la sobrietà e l'austerità, i rapporti di solidarietà e di cooperazione riacquistano valore all'interno di un sistema produttivo riprogrammato e reso efficiente in quanto limitato e governato dall'uomo. La dignità e la libertà gli saranno restituite, egli riacquisterà vitalità e creatività e queste doti gli consentiranno di usare i mezzi per svolgere il suo lavoro, che da alienante diverrà conviviale.

La convivialità deve essere scelta liberamente, non può essere imposta dall'alto, così come la scelta decrescente deve essere libera, spontanea e consapevole. Illich non fornisce i modi di attuazione della scelta conviviale e nemmeno ne descrive i contenuti normativi di organizzazione sociale: suo scopo non è fornire un manuale d'uso contenente le indicazioni da applicare al problema, il suo scopo è invece quello di denunciare la situazione vigente. I fini si sono tramutati in mezzi e i mezzi in fini: l'emergenza da sanare è questa. L'equilibrio multidimensionale e la convivialità sono gli obiettivi da porsi e da raggiungere se si vuole uscire dal pericolo del baratro tecnocratico.

Secondo Illich, così come per Latouche, l'essere, la creatività e l'intenzionalità, la libertà, l'uguaglianza e la partecipazione devono prendere il posto dell'avere, dell'abbondanza e della strumentalizzazione, della schiavitù, della massificazione e della classificazione.

Anche il rapporto con la natura e con le risorse della Terra otterrà valore in una società conviviale e il consumo e l'impoverimento delle risorse sarà regolato: sarà la natura a dettare il ritmo e la cadenza delle giornate lavorative umane e ne soddisferà i bisogni, il tempo personale non sarà più denaro ma tempo qualitativo, le risorse non saranno più beni standardizzati ma prodotti della terra, capaci di soddisfare i bisogni primari e il gusto dell'uomo.

¹²² Ivi, p. 31.

Come descrive Illich, la convivialità non riguarda soltanto il rapporto reciproco tra persone, ma anche i rapporti che si instaurano fra uomo e mezzi di produzione e fra uomo e natura. La convivialità è perciò un aspetto universale che coinvolgendo l'uomo stravolge le sue certezze, ne modifica il modo di vivere e ricostruisce la società e le sue istituzioni.

Se oggi la parola d'ordine è "decrescere", per Illich è "limitare"¹²³. Soltanto la limitazione e l'individuazione delle soglie critiche danno la possibilità di fondare una società conviviale. Essere capaci di frenare la produzione e la volontà di eccesso delle istituzioni, stabilendo il confine oltre il quale l'efficienza si tramuta in oppressione è l'unica opportunità di sopravvivenza e di futuro. Stabiliti i limiti si godrà della convivialità.

Illich scrive negli anni Settanta del secolo scorso, dopo il boom economico e l'espansione industriale. Nonostante il progresso scientifico e tecnologico, l'incremento demografico, la diffusione dei servizi assistenziali e la commercializzazione del lusso, Illich è in grado di prevedere la catastrofe che ancor oggi e in maniera ancora più grave attanaglia il nostro pianeta.

Illich riconosce il suo tempo e definisce la società in cui vive, una «società dell'accelerazione» e sconsiglia una «società della stagnazione» in quanto, con un vocabolario moderno, la "crescita zero" non è sintomo di miglioramento: non distrugge l'immaginario capitalistico ma ne ferma soltanto la produzione e il progresso¹²⁴. Piuttosto l'alternativa vincente è la società conviviale. Fissare i limiti e mutare l'immaginario comune: questi sono i compiti della nuova società. Anche se non parla di rivoluzione semantica e di rivoluzione politica, Illich è consapevole che la convivialità, se vuole essere fondamento di una società post-sviluppo, dovrà fare i conti con la realtà giuridica e politica del suo tempo e cambiarla: «solo un'attiva maggioranza di individui e di gruppi che cerchino, con una procedura conviviale comune, di recuperare i propri diritti, può strappare al leviatano il potere di stabilire i confini che, per sopravvivere, bisogna imporre alla crescita, e quello di scegliere i limiti che ottimizzano una civiltà»¹²⁵.

Illich elabora la "cronaca di una morte annunciata", quella dell'umanità, e prova a prevedere cosa accadrà in un futuro prossimo se la crisi si accentuerà sino a scoppiare e divampare in tutto il globo: «credo che lo sviluppo si arresterà da solo. [...] In un tempo brevissimo, la popolazione perderà fiducia non soltanto nelle istituzioni dominanti, ma anche in quelle specificamente addette a gestire la crisi»¹²⁶ e ancora «la maggioranza silenziosa oggi aderisce totalmente alla tesi dello sviluppo, ma

¹²³ Ivi, p. 32.

¹²⁴ Ivi, p. 29.

¹²⁵ Ivi, p. 156.

¹²⁶ Ivi, p. 162.

nessuno può prevedere il suo comportamento quando la crisi esploderà. [...] L'inversione diventa realmente possibile»¹²⁷.

Perciò, secondo Illich, l'arresto della megamacchina sviluppatista, se non è voluto e ricercato, avverrà spontaneamente, come diretta conseguenza dello scoppio della crisi globale giunta al culmine. Questo provocherà la nascita negli individui di un sentimento comune di sfiducia verso le organizzazioni e gli enti che li hanno governati e manipolati sino ad allora. Perciò il crollo istituzionale e il mutamento sociale saranno terreno fertile per ricostruire una società del ben-essere e conviviale.

Illich, in questa previsione, è molto distante dalla visione latouchiana, infatti, secondo Latouche la crescita fine a se stessa non si fermerà naturalmente, bisogna anzi che la volontà umana determini con le proprie scelte il suo arresto. Comune a entrambi è la considerazione della crisi come opportunità di cambiamento: quando essa esploderà disvelerà l'inganno della crescita e sarà l'occasione di riscatto, spontaneo o ricercato. Crisi assume il significato forte del termine greco "*crysis*": è decisione di cambiamento, è la scelta conviviale di Illich e quella decrescente di Latouche:

un programma del genere può ancora apparire utopistico al punto in cui siamo: se si lascia aggravare la crisi, lo si troverà ben presto di un realismo estremo¹²⁸.

Oggi la crisi è esplosa ed è globale. Forse la previsione di Illich era sbagliata, o forse la crisi che lui ha delineato deve ancora venire, di certo né lui né Latouche hanno perso la speranza di una inversione di tendenza, della possibilità concreta di realizzazione della loro utopia.

Che sia decrescente o conviviale il domani lo si deve costruire a partire da oggi: aspettare che l'ipotetica crisi illuminante di Illich o la crisi annientante di Latouche giungano all'apice è una decisione perdente, bisogna impegnarsi a cambiare le abitudini personali e il modello produttivo globale affinché si ritorni a essere padroni della propria vita e artefici del proprio destino.

Come Illich, anche Gorz è considerato uno dei padri fondatori della teoria decrescente, in particolare, la sua visione della scienza ecologica ha influenzato il pensiero latouchiano.

L'ecologia nasce come scienza riconosciuta e indipendente negli anni Settanta del Novecento, distinguendosi dall'ecologia ottocentesca, indagine geografica, biologica e culturale della natura, l'ecologia moderna è lo studio dell'ecosfera e delle interazioni presenti in essa. Essa nacque come reazione all'impatto che la produzione capitalistica e le sempre più complesse forme tecnologiche

¹²⁷ Ivi, p. 163.

¹²⁸ Ivi, p. 160.

avevano sull'ambiente. Nel corso degli anni, la scienza ecologica si è sviluppata, distinguendosi e specializzandosi in differenti campi di applicazione, sposando sempre diverse e nuove correnti teoriche al fine di rispondere al meglio alle esigenze che la società contemporanea richiede.

Se talvolta l'ecologia è stata accusata di mero protezionismo, a difesa di specie o zone a rischio, ma incapace di criticare e ribaltare l'ordine socio-economico vigente¹²⁹, altre volte l'ecologia ha dato vita a indirizzi di studio e di ricerca completi, in grado di considerare all'interno della visione ecologica l'intera società globale. Ad esempio, tramite un approccio interdisciplinare, l'ecologia, legandosi all'antropologia, ha creato quella che oggi prende il nome di ecoantropologia: «essa guarda e studia con occhio antropologico, ossia insieme umanistico e assiologico, olistico e globale, l'ecologia presa come disciplina pur essa globale devoluta ai rapporti pensati e praticati nei comportamenti delle società e culture umane verso la natura nei suoi molteplici aspetti: vegetali, animali, geofisici, paesaggistici, ecc.»¹³⁰. L'ecoantropologia è quindi uno studio globale che racchiude in sé i presupposti antropologici, con i quali esamina, approfondisce e critica la scienza ecologica. L'ecoantropologia è perciò uno studio sulla complessità del sistema socio-culturale e ambientale, che fa interagire ogni ambito umano sociale e cerca, ripercorrendo le azioni e le teorie ecologiche, una possibile soluzione all'emergenza ambientale contemporanea.

Un ramo dell'ecologia che ha sviluppato un pensiero onnicomprensivo della società umana, cercando una soluzione concreta al degrado e alla distruzione ambientale attraverso un cambiamento radicale della società intera, non delegando a terze discipline questo compito, è quello dell'ecologia politica. Questa particolare forma di ecologismo, che deve i suoi presupposti a Gorz, vuole essere una trasformazione politica e istituzionale del pensiero capitalistico moderno e dell'economicismo. L'ecologia politica vede nella rifondazione governativa, a favore di un'amministrazione capace di regolarsi autonomamente e in grado di valorizzare le risorse del territorio, la soluzione al degrado non solo ambientale, ma anche culturale e politico addotto dal capitalismo e dalla logica dello sviluppo senza limiti. È proprio questa peculiare forma di ecologia e la sua teorizzazione da parte di Gorz ad aver influenzato la visione latouchiana e la teoria decrescente.

La riflessione di Gorz non si ferma alla volontà di difendere la natura, ma vuole comprenderla, rispettarla e tutelarla mutando le fondamenta su cui è eretta la società capitalista. La critica che muove all'illimitatezza di tecnicismo ed economicismo e l'analisi della società capitalista, votata alla produzione e al consumo, si ritrovano in Latouche, ma la peculiare attenzione all'elemento

¹²⁹ Cfr. L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007, p.105.

¹³⁰ V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari, 2003, p.11.

ecologico e la specifica interpretazione della natura fanno dell'ecologia di Gorz un arricchimento e un punto di partenza per la teoria decrescente latouchiana.

La natura non è interpretata come un ente da proteggere, non è una riserva chiusa da preservare, ma è piuttosto il mondo nell'interezza e nella specificità di ogni essere umano. La natura non è un qualcosa di esterno all'uomo, non è un mero ambiente razionalizzabile, né un contenitore per la specie animale, ma rappresenta il senso dell'uomo, non è calcolabile ma puramente contemplabile. La natura è perciò il «*mondo vissuto*»¹³¹, è ciò che permette all'uomo di comunicare, muoversi, orientarsi e interagire. Gorz riempie di significato anche l'esigenza di tutelare la natura, infatti, difenderla implica riconoscersi parte di essa e rispettarne i limiti. L'ecologia gorziana non è una fredda imposizione di vincoli scientifici affinché si preservi la naturalità del globo, ma è una nuova logica di vita che per questo investe ogni campo sociale. Suo scopo principale è sovvertire la razionalità economica e riportare entro i giusti limiti la produzione materiale: secondo Gorz è questo l'unico modo per avviare il cambiamento della società e sviluppare la cooperazione e l'autosostenibilità delle differenti comunità umane. La sua ecologia perciò non soltanto riscopre il significato profondo della natura, ma vuole essere una soluzione al degrado ambientale e umano prodotto dalla logica produttivistica; si tratta di una proposta concreta per mutare la società: essa pone le basi da cui si svilupperà la decrescita latouchiana.

Gorz sostiene che il presupposto fondamentale, affinché il mutamento sociale avvenga, è l'autogestione delle comunità; solamente autosostenendosi, le piccole comunità potranno liberarsi dal giogo della produzione illimitata su scala globale, interessandosi invece alla produzione in loco, rispettando l'ecosistema e creando rapporti di condivisione e cooperazione fra i membri della stessa comunità e fra le diverse società:

l'autogestione presuppone necessariamente la presenza di unità economiche e sociali abbastanza piccole, in modo che le attività produttive di queste, come pure la divisione e la definizione dei compiti, possano assicurare a una stessa comunità territoriale la presenza di capacità e intelligenze diversificate fra loro; e insieme a ciò, la ricchezza degli scambi umani, la possibilità di adattare almeno in parte la produzione ai bisogni e ai desideri della comunità locale, e con questo quindi un minimo di autarchia locale¹³².

Una proposta, questa, fatta propria e sviluppata da Latouche. La rilocalizzazione esprime la necessità di partire dalle piccole comunità locali, valorizzandone il territorio, gli usi e i costumi e producendo in loco le risposte ai bisogni primari. La rinascita delle comunità territoriali permette

¹³¹ A. Gorz, *L'ecologia politica tra espertocrazia e autolimitazione*, in *Écologica*, Galilée, Paris, 2008; *Ecologica*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2009, p. 50.

¹³² A. Gorz, *Sette tesi per cambiare la vita*, cit., p. 65.

quindi di uscire dalla logica capitalistica, massificante e consumistica. Rilocalizzare la produzione significa ridimensionare i consumi e ricavare maggior tempo libero da dedicare a se stessi: «un modello di vita che miri a *fare di più e meglio con meno* [suppone] la rottura con una civiltà in cui non si produce niente di ciò che si consuma e non si consuma niente di ciò che si produce; in cui produttori e consumatori sono separati e in cui ognuno si oppone a se stesso in quanto è sempre l'uno e l'altro allo stesso tempo»¹³³. Secondo Gorz, perciò, ricreare piccole comunità autogestite legate alla terra è quanto serve per mutare il sistema economico, modificare la qualità della vita umana e risanare il degrado ecologico. Egli immagina una società futura, capace di abbandonare il sistema economico capitalistico e di diminuire la produzione e i consumi, scegliendo la qualità e non la quantità, capace di ridurre gli orari lavorativi in modo da offrire a tutti un'occupazione e consentire a ciascuno di avere maggior tempo libero: una società in grado di sanare le disuguaglianze sociali e di rispettare l'ecosistema¹³⁴. È una società simile a quella immaginata da Latouche, un primo ritratto di una società decrescente.

Gorz sottolinea come la sua proposta di un avvenire diverso non sia un'utopia, la vera utopia è, secondo lui, proseguire con l'ideologia della crescita a ogni costo, «credere che lo sviluppo continuo della produzione sociale possa ancora portare a un miglioramento delle condizioni di vita e che tutto ciò sia materialmente possibile»¹³⁵. L'uscita dal capitalismo è inevitabile e, secondo Gorz, può avvenire in maniera consapevole, attuando un altro stile di vita, altri rapporti sociali e un'altra economia, oppure può avvenire in maniera incontrollata, provocando il crollo della civiltà. Scegliere la via della decrescita significa perciò scegliere la sopravvivenza. La decrescita, secondo Gorz, è la decrescita della produzione delle merci, è quindi la limitazione del sistema capitalistico: è la scelta dell'autogestione. Scegliere i bisogni e i desideri in maniera incondizionata e produrre in modo autonomo le risposte alle nostre esigenze permette di fondare una società autogovernata, limitata e, usando il lessico di Latouche, serena.

I capisaldi della società futura, tratteggiata da Gorz, sono la riduzione del lavoro, un consumo migliore, cioè di qualità e duraturo e un incremento della cultura, la sua valorizzazione ed estensione: «il lavoro sarà produttore di cultura e l'autoproduzione un modo di sviluppo»¹³⁶. L'ecologia di Gorz supera perciò la sola difesa ambientale, promuovendo anche uno stile di vita sociale e politico differente che individui nella solidarietà e nella sobrietà i suoi principi fondanti. Limitare la razionalità economica permetterà quindi di avviare il cambiamento e rifondare la

¹³³ A. Gorz, *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, in *Ecologica*, cit., p. 37.

¹³⁴ A. Gorz, *Sette tesi per cambiare la vita*, cit., p. 67.

¹³⁵ Ivi, p. 14.

¹³⁶ A. Gorz, *L'uscita dal capitalismo è già cominciata*, in *Ecologica*, cit., p. 42.

società: Gorz vede in una forma di ecosocialismo il futuro civile. Solamente un governo simile potrà realizzare l'autolimitazione, la stabilizzazione, l'equità e l'autonomia sociali¹³⁷, ma prima di imporsi come governo politico dominante, il cambiamento deve coinvolgere i singoli individui e le piccole comunità. Scegliere l'«autoproduzione comunitaria cooperativa»¹³⁸ significa adottare un diverso stile di vita che comporti la centralità dell'essere nel rispetto della natura: «contribuirà a cambiare il nostro sguardo su ciò che è illustrando ciò che può essere; aiuterà a far perdere, nella coscienza, nel pensiero e nell'immaginario di tutti, la sua centralità a questo “lavoro” che il capitalismo abolisce massicciamente esigendo al contempo da ognuno che si batta contro tutti gli altri per averlo a ogni costo»¹³⁹.

Sia Illich, sia Gorz hanno quindi compreso l'esigenza di un cambiamento radicale dell'intera comunità globale, tratteggiando una società futura diversa e ispirando i moderni teorici della decrescita.

2.2. Un'altra via: Cornelius Castoriadis

Castoriadis, così come Illich e Gorz, ha anticipato la visione decrescente sviluppando un pensiero critico nei confronti della società contemporanea e proponendo un modello alternativo di società autonoma:

in Europa c'è stato il totalitarismo, e dopo il totalitarismo ora c'è il potere dei media e dei politici corrotti e dei grandi uomini d'affari¹⁴⁰.

È proprio l'“autonomia” (dal greco *autos-nomos* “governa con le proprie leggi”) la parola chiave del filosofo Castoriadis: lui auspica una nuova società autonoma dalle leggi del mercato e dell'economia, una società libera dall'asservimento alla tecnoscienza, capace quindi di autoregolarsi e governarsi: «che cos'è l'autonomia? [...] Si tratta semplicemente di garantirsi la possibilità – ma la possibilità effettiva – che le istituzioni possano essere alterate, senza che per questo ci debbano essere barricate, fiumi di sangue, sconvolgimenti e tutto il resto»¹⁴¹.

Secondo Latouche, nel progetto di una società della decrescita, è essenziale affiancare al concetto di autonomia il concetto illichiano di convivialità, affinché la libertà conquistata non si tramuti in

¹³⁷ A. Gorz, *Crescita distruttiva e decrescita produttiva*, in *Ecologica*, cit., p. 96.

¹³⁸ A. Gorz, *Crisi mondiale, decrescita e uscita dal capitalismo*, in *Ecologica*, cit., p. 113.

¹³⁹ Ivi, p. 114.

¹⁴⁰ C. Castoriadis, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, cit., p. 47.

¹⁴¹ Ivi, p. 76.

anarchia e nemmeno in una nuova dittatura, affinché quindi l'autonomia sia rispettosa delle libertà di ogni cittadino, stabilendo tra di essi una relazione di simmetria e reciprocità.

L'autonomia in Castoriadis si distingue in tre differenti ambiti: in primo luogo è l'autonomia da un sistema economico che schiavizza l'uomo rendendolo un mero produttore e consumatore; in secondo luogo è l'autonomia da un sistema tecnoscientifico votato al progresso senza limitazioni, che devasta la biosfera e sottomette la natura alle sue leggi; in terzo luogo è l'autonomia da un sistema politico corrotto, divenuto strumento della volontà produttivista. L'autonomia è perciò l'autonomia dei cittadini a livello economico, culturale e politico.

Castoriadis propone un modello politico di democrazia diretta, dove i cittadini si autogoverneranno dando forma a nuove società politiche ed economiche locali. Nonostante la concezione politica di Castoriadis sia molto più forte e presente rispetto che nel pensiero latouchiano, egli condivide con quest'ultimo la necessità di rilocalizzare le società, abbandonando la logica della globalizzazione e ristabilendo il legame con il proprio territorio. È fondamentale perciò valorizzarlo a livello culturale e ambientale, dargli una nuova economia e governarlo in maniera diretta, partecipando attivamente alle scelte politiche:

la presa di coscienza delle contraddizioni globali suscita dunque un'azione locale che avvia il processo di cambiamento, all'interno del quale le attese e le aspirazioni dei cittadini si manifestano nel loro vissuto *in situ*¹⁴².

La decrescita prende vita nel pensiero di Castoriadis nella forma di una democrazia diretta, radicale, locale ed ecologica. Affinché questa democrazia si realizzi è necessaria una presa di coscienza, una riflessione su se stessi, un risveglio dell'umanità: è essenziale, con le parole di Latouche, la «decolonizzazione dell'immaginario». Il sogno sviluppatista è ancora saldo nelle menti degli individui che lo considerano la via migliore per realizzare il benessere privato e comune. Come ci ricorda Latouche¹⁴³, nell'opera *L'institution imaginaire de la société*, Castoriadis si proclama «obiettore di crescita»¹⁴⁴: la razionalizzazione del mondo e lo sviluppo senza limiti sono ancor prima che evidenze reali, espressioni mentali frutto di una volontà umana contaminata a questa logica ed è da qui che si deve partire.

Allineandosi ai teorici della decrescita, Castoriadis sostiene l'esigenza primaria di rieducare l'uomo:

¹⁴² S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 136.

¹⁴³ Ivi, p. 141.

¹⁴⁴ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975; *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. 157.

il cittadino non è, non deve essere e non può essere, se è un vero cittadino, un essere disincarnato. Non è una coscienza politica che si mette in discussione, che mette in discussione quel che gli sta intorno. È un essere umano, appartiene a una comunità, e questa comunità ha dei valori [...] che attengono alla vita umana¹⁴⁵.

L'educazione dell'uomo a diventare un buon cittadino, a formarlo e a renderlo capace di prendersi cura e responsabilità della propria città è il primo passo per allontanarsi dalla logica capitalistica: «cosa significa la libertà o la possibilità per i cittadini di partecipare, il fatto di ergersi contro l'anonimato di una democrazia di massa, se non c'è nella società di cui parliamo qualcosa [...] come la *paideia*, l'educazione del cittadino?»¹⁴⁶.

Il passo successivo è la rivoluzione. Così come Latouche, anche Castoriadis teorizza la necessità di una rivoluzione: in *Une société à la dérive* egli afferma che la rivoluzione è l'ingresso della maggioranza della comunità in una fase di attività politica, quindi costituente, è cioè il lavoro dell'immaginario sociale il cui scopo è la trasformazione delle istituzioni esistenti e non il loro annullamento¹⁴⁷.

Ancora in linea con il pensiero latouchiano e con la critica da lui svolta all'ideologia marxista, per Castoriadis non sono i mezzi di produzione il problema fondante della società odierna e nemmeno con la loro eliminazione si sanerebbe la crisi che oggi imperversa su tutto il globo. Il problema è invece l'uso che se ne fa: l'immaginario collettivo è quanto bisogna cambiare affinché si possa ricostruire una nuova società, giusta ed equa.

La società conviviale di Illich e la società autonoma di Castoriadis sono complementari e si fondono nel progetto latouchiano di una società della decrescita.

2.3. E in Italia? Maurizio Pallante e Paolo Cacciari

La diffusione del progetto decrescita è giunta sino al nostro Paese, dove ha trovato attenti sostenitori che si contraddistinguono per la prassi e la volontà di applicare le idee decrescenti alla realtà. Sia Pallante sia Cacciari sostengono e attuano la decrescita: se il primo ha fondato il "Movimento per la decrescita felice" rivolto a singoli individui, gruppi e comunità solidali, il secondo ha elaborato un programma politico decrescente.

¹⁴⁵ C. Castoriadis, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, cit., p. 51.

¹⁴⁶ Ivi, p. 70.

¹⁴⁷ C. Castoriadis, *Une société à la dérive, entretiens et débats 1974-1997*, cit., p. 177.

Pallante sposa le idee di Illich e di Latouche e sostiene il progetto di una decrescita felice: quest'ultimo non soltanto darà la possibilità di uscire dalla crisi, ma sarà anche l'unico mezzo per ristabilire l'armonia tra uomo e Terra, tra essere e avere, tra fini e mezzi.

La sua idea di decrescita non si ferma alla teorizzazione ed esplicazione, ma vuole essere un invito a condurre una vita decrescente: contro le voci di televisioni e radio, contro le parole politiche e politicanti dei giornali che vogliono la crescita a tutti i costi e spingono gli ascoltatori e i lettori a produrre sempre più, la voce di Pallante affabilmente domanda: «cambieresti?»¹⁴⁸. Cambieresti ora che è palese che il tanto declamato progresso ha prodotto solamente miseria culturale ed economica? Cambieresti ora che è palese che l'uomo è servo e schiavo dello strumento tecnologico? Cambieresti ora che è palese che la quantità ha soppiantato la qualità? Cambieresti ora che è palese che i fini sono divenuti mezzi e i mezzi sono stati elevati a fini? Secondo Pallante è possibile cambiare affidandosi alla decrescita, attuando piccoli accorgimenti che avranno da subito effetti migliorativi sulla propria vita, sulla vita di piccole comunità e successivamente sulle relazioni tra i popoli. Il terremoto scatenato da questi semplici interrogativi smuove l'animo dei lettori: è in atto quello che Latouche chiama «decolonizzazione dell'immaginario». Scardinando i falsi miti del progresso e pulendo dagli equivoci il concetto di decrescita, Pallante invita i suoi lettori a provare la decrescita, a farla, a osare il cambiamento e a valutare se decrescita equivale a ben-essere oppure a decadimento.

Il "Movimento per la decrescita felice" [MDF]¹⁴⁹ vuole essere la guida di questo cambiamento: uno spazio aperto di iniziative e di scambio dove ogni singolo individuo che vuole attuare la decrescita, possa confrontarsi, scambiare idee e promuovere progetti ai fini di allargare la rete e dare origine a piccole e grandi comunità decrescenti.

Pallante sostiene che gli imperativi della decrescita sono due: innanzitutto l'autoproduzione dei beni di prima necessità e secondariamente l'erogazione di quei servizi che prima si affidavano a terzi sotto retribuzione:

la decrescita è il rifiuto razionale di ciò che non serve. Non dice: "ne faccio a meno perché è giusto così". Dice: "non so cosa farmene e non voglio spendere una parte della mia vita a lavorare per guadagnare il denaro necessario a comprarlo". La decrescita non si realizza sostituendo semplicemente il segno *più* con il segno *meno* davanti all'indicatore che valuta il fare umano in termini quantitativi. La decrescita si propone di ridurre il consumo delle merci che non soddisfano nessun bisogno [...] Si propone di ridurre il

¹⁴⁸ M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, cit., p. 111.

¹⁴⁹ «MDF vorrebbe quindi essere una sorta di catalizzatore in grado non solo di diffondere un pensiero, ma di fornire la possibilità a chi vi si riconosce di incontrarsi, di discuterne, di elaborarlo insieme, e soprattutto di metterlo in pratica, qui e ora!». Dal sito www.decrescitafelice.it

consumo delle merci che si possono sostituire con beni autoprodotti ogni qual volta ciò comporti un miglioramento qualitativo e una riduzione dell'inquinamento, del consumo di risorse, dei rifiuti, dei costi [...] Il suo obiettivo non è il *meno*, ma il *meno quando è meglio*¹⁵⁰.

Nonostante il capitalismo sia la logica dominante e l'ideologia mercantile e produttivista coinvolga ogni settore e ogni ambito dell'umano, la rivolta decrescente, teorizzata da Pallante così come da Latouche, ha già trovato i suoi primi adepti¹⁵¹.

Secondo Pallante, perciò, la rivoluzione è già partita: piccole e grandi comunità, più o meno organizzate, scelgono di fare la decrescita, scardinando il vecchio sistema e rendendosi indipendenti da esso. Questi obiettori di crescita hanno fatto una scelta di vita differente: uscendo e liberandosi dalla dipendenza al consumo sono tornati a essere gli artefici del proprio destino. Essi hanno scelto di incamminarsi sulla strada della decrescita il cui scopo ultimo non è una società della decrescita fine a se stessa, ma è il ben-essere collettivo, una vita migliore e felice con meno: «*la decrescita è la strada non la meta*»¹⁵².

Secondo Pallante, soltanto valutare attentamente i sistemi economico, lavorativo e sociale e riflettere sulla propria vita renderà possibile un risveglio dell'uomo e della sua facoltà di ragionare. Solamente così l'uomo si renderà conto che è divenuto un mezzo al servizio della tecnica, uno strumento atto a massimizzare la produzione e a far aumentare sistematicamente domanda e offerta. L'uomo contemporaneo non fa altro che produrre e lavorare: pensa e dice quello che gli suggerisce la pubblicità; osserva i nuovi prodotti, sempre più nuovi, migliorati e più costosi e li desidera, li deve avere e li compra; gusta merce scadente, industriale e confezionata; ascolta i *mass media* e si convince che le sue azioni aiutano il progresso e consentono la crescita. Perciò, per Pallante, riflettere criticamente e scegliere il cambiamento significa affrancarsi dai sistemi produttivi e consumistici, tornando a essere un fine e non un mezzo e tornando a far uso di beni e non di merci. Scegliere la decrescita significa autoprodurre, riscoprire il saper fare manuale e la creatività, significa dedicare maggior tempo alle relazioni solidali, di aiuto e scambio e vuol dire riconoscere e rispettare la natura, i suoi frutti e la sua bellezza:

in questa società gli esseri umani sono stati ridotti a *mezzi* di cui il sistema economico e produttivo si serve per raggiungere il *fine* della crescita.[...] Chiunque nell'attuale assetto politico ed economico può

¹⁵⁰ M. Pallante, *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, Mondadori, Milano, 2011, p. 6.

¹⁵¹ M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, cit., p. 21.

¹⁵² M. Pallante, *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, cit., p. 22.

liberamente orientare alla decrescita le sue scelte esistenziali, la sua ricerca culturale, la sua attività artistica e il suo lavoro: agricolo, artigianale, imprenditoriale, commerciale e professionale¹⁵³.

Il cambiamento a favore della decrescita è assai arduo perché somiglia a una vera e propria disintossicazione da un modo di pensare e di vivere che ha posto le sue radici nel profondo dell'uomo, ma, oggi più che mai, è possibile e necessario.

Le analisi di Illich e Latouche convergono e confluiscono nel pensiero di Pallante. Egli fa propri i concetti di sobrietà, responsabilità e convivialità: essere degli attenti consumatori capaci di diminuire il consumo sfrenato di merci inutili e di valutare i propri acquisti, scegliendo con attenzione solamente quei prodotti necessari e a basso impatto ambientale; essere consapevoli e coscienti non soltanto delle proprie scelte, ma anche delle proprie azioni, le quali influiscono sempre sugli altri e sull'ambiente; essere anche conviviali, capaci cioè di riallacciare legami di solidarietà, fiducia e condivisione con il proprio simile e con la natura, è quanto sostiene il suo "Movimento per la decrescita felice".

Se le critiche alla globalizzazione, alla sovrapproduzione, al sistema capitalistico e alle loro conseguenze sono comuni ai teorici della decrescita, Pallante in particolare focalizza l'attenzione su tre fattori che hanno reso possibile e concretizzato il sogno della crescita illimitata. Egli individua nella «con-fusione»¹⁵⁴ di tre coppie di concetti, operata attentamente dai settori di pubblicità, di ricerca e innovazione e di politica lo scaturire negli uomini di un nuovo immaginario volto alla produzione e al consumo, vede cioè in questa confusione architettata i germogli della rivoluzione culturale che hanno trasformato l'uomo in *homo oeconomicus*¹⁵⁵. In primo luogo, sostituire e confondere il concetto di "bene" con quello di "merce" ha consentito un'omologazione dei bisogni e una perdita della qualità a favore della quantità: non hanno importanza né gusto, durevolezza, bontà e bellezza, né il bisogno e la necessità, peculiarità queste che contraddistinguono il "bene", ma valgono l'immediatezza, il confezionato, l'omogeneità, la novità e l'inutilità della "merce"¹⁵⁶.

In secondo luogo, accomunare il concetto di "occupazione" a quello di "lavoro" ha generato la massa di individui dediti alla produzione remunerata: le occupazioni non pagate, di svago o di volontariato, non consentono la crescita né di offerta né di domanda, perciò non sono contabilizzate in una società della crescita i cui obiettivi sono raggiungibili solamente con attività lavorative e

¹⁵³ Ivi, p. 7.

¹⁵⁴ Ivi, p. 74.

¹⁵⁵ «L'uomo del mestiere, *homo faber*, è spesso pensato allo stesso tempo come *homo oeconomicus*, cioè un individuo astratto, razionale e calcolatore» (S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 26).

¹⁵⁶ M. Pallante, *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, cit., p. 73.

produttive. Soltanto in questo modo la massa di operai non ha più tempo da riservare alle occupazioni ricreative ed è costretta a comprare le merci pronte all'uso, stimolando la crescita¹⁵⁷.

In terzo luogo, vige l'ulteriore confusione fra i concetti di "ricchezza" e "denaro", o più in generale fra "benessere" e "tantoavere": accumulare denaro, comprare tanto, ammassare merce, avere e possedere sono oggi sinonimi di benessere e di ricchezza, rappresentano uno *status* sociale alto da invidiare e desiderare. Questa confusione consente alla società della crescita di progredire: generando sempre più numerosi, nuovi ed esigenti bisogni sanabili soltanto mediante denaro, essa procura ricchezza apparente e degrado sociale, accresce l'economia ma non l'essere né il suo benessere¹⁵⁸.

La denuncia alla confusione generata, di queste coppie concettuali, ricalca la necessità urgente del "rivalutare" latouchiano: serve la ridefinizione dei valori e serve ricondurli sotto la giusta prospettiva:

la vita è proiezione nel futuro. Per scegliere cosa cambiare, cosa conservare e come conservare cosa si ritiene di conservare, occorre valutare le *potenzialità di futuro* insite in ogni alternativa. Alcune innovazioni hanno meno potenzialità di futuro di quante non ne abbia la conservazione dello *status quo*. Altre si sviluppano dalla riscoperta delle potenzialità di futuro insite in realtà del passato che erano state abbandonate perché si era ritenuto che non ne avessero. Altre ancora hanno più potenzialità di futuro di quante non ne abbia la conservazione della realtà precedente¹⁵⁹.

Pallante affronta inoltre un'attenta analisi sul ruolo che l'arte ha avuto nell'influenzare il pensiero e il gusto umani. Egli afferma che l'arte, divenendo "arte contemporanea" e mutando i suoi canoni sotto l'influsso del sistema economico produttivo ne è diventata, essa stessa, uno dei suoi strumenti migliori per suggestionare le menti degli osservatori. La corrente futurista e gli avanguardisti sono esempi di come il sistema produttivistico sia entrato nel mondo delle arti e abbia trovato rappresentazione. Le avanguardie artistiche hanno guidato al cambiamento culturale e mentale la massa di individui che, prestando ascolto ai motti futuristici che elogiano velocità, progresso e potenza e osservando le loro città cambiare sotto la mano esperta di architetti innovativi, hanno reciso ogni legame con il passato perdendo la creatività, il senso del gusto e del bello e la capacità di contemplazione.

L'arte non soltanto si fa promotrice della moderna visione economica, ma diviene essa stessa merce, economia. La compravendita di opere, le loro quotazioni, gli incentivi, i prestiti e i sussidi,

¹⁵⁷ Ivi, p. 75.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, cit., p. 84.

gli investimenti a gallerie, musei e istituzioni; e ancora le figure di committenti, collezionisti e critici non fanno che rendere la sfera artistica un settore merceologico:

le loro quotazioni [degli artisti emergenti] non hanno ancora raggiunto il valore degli artisti *emersi*, ma lo raggiungeranno. Comprare le opere di artisti *emergenti* significa ottenere un'ottima plusvalenza quando saranno *emersi*. Nel passaggio dal participio presente al participio passato del verbo *emergere*, l'arte moderna e contemporanea passa dal ruolo di strumento della valorizzazione *culturale* del nuovo, di cui questo sistema economico ha bisogno per continuare a far crescere il consumo di merci, a un inserimento diretto nella dinamica mercantile della crescita: l'offerta dei prodotti nuovi degli artisti *emergenti* è indispensabile per mantenere intatta la domanda in questo settore merceologico¹⁶⁰.

Non è un caso se il mercato illecito dell'arte è terzo solamente dopo quelli di droga e armi, come ci ricorda Hugues de Varine¹⁶¹.

La decrescita perciò passa anche dalla rieducazione culturale: come afferma Pallante, serve un nuovo Rinascimento che consenta una vera e propria ripresa dell'arte bella, che permetta la contemplazione, che favorisca la creatività e riconosca all'uomo la possibilità di sentirsi in equilibrio con il cosmo.

Per Cacciari i temi decrescenti confluiscono anche nella prassi politica: l'utopia decrescente si manifesta nella sua attività politica, nella realtà italiana. Portare al governo la decrescita come un insieme concreto di obiettivi e scopi raggiungibili, al fine di superare la crisi e oltrepassare la società capitalistica che ha spinto nel baratro il mondo intero, è quanto egli si è preposto di fare, mediando con le altre forze politiche e trovando un giusto compromesso con una società intossicata e ancora troppo dipendente dalle forze economiche e produttivistiche.

Come gli altri teorici della decrescita, Cacciari ha evidenziato l'esigenza di un cambiamento socioculturale prima ancora che politico: è necessario un ripensamento dei valori, un ritorno alla Terra, un nuovo modo di vivere tali che consentano una possibilità di futuro per l'attuale e la

¹⁶⁰ M. Pallante, *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, cit., p. 114.

¹⁶¹ «La distruzione di siti archeologici o di edifici per la rivendita dei frammenti, il furto e la vendita di esemplari geologici, della flora e della fauna, il saccheggio di dimore o di luoghi di culto per alimentare la domanda crescente di opere d'arte, le reti internazionali tra antiquari, collezionisti e contrabbandieri che combinano speculazione e riciclaggio di denaro sporco sono tutti fenomeni causati sia dalla globalizzazione degli scambi sia dall'aggravarsi delle differenze di risorse tra paesi molto ricchi (che vogliono arricchire ancora di più il loro patrimonio culturale, quello della loro istituzione o del loro paese) e molto poveri (ricchi di patrimonio culturale inutilizzato) sia dall'avidità tradizionale dei ricchi» (H. de Varine, *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*, ASDIC, Paris, 2002; *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, a cura di D. Jalla, tr. it. di A. Serra, CLUEB, Bologna, 2005, p. 78). «Si rileva una concorrenza feroce tra collezionisti pubblici (i musei) e privati, alimentata dall'azione di galleristi e antiquari privi di deontologia e di etica professionale, ma anche, in certi paesi, da esenzioni fiscali specifiche; ciò fa lievitare i prezzi sul mercato e suscita richieste che direttamente o indirettamente provocano a loro volta furti su commissione o spontanei, scavi clandestini, esportazioni illegali. Il traffico dei beni culturali è così divenuto il terzo mercato internazionale illecito, dopo quelli della droga e delle armi» (ivi, p. 137).

successiva generazione. Allineandosi alle critiche svolte verso il capitalismo, la globalizzazione e il sistema liberal-economico, egli ripensa la società: «una idea di società (non un modello predefinito a tavolino da sedicenti avanguardie) aperta, autodeterminata e capace di autogovernarsi. Un mondo di relazioni volontarie, cooperanti, non mercificate. Un nuovo comunitarismo e un nuovo umanesimo che contempra la Terra, che superi il pensiero dualistico mente/corpo, uomo/natura. Una trasfigurazione della attuale condizione antropologica. Un capovolgimento della idea prevalente di civiltà, una radicale rottura di visione»¹⁶².

Cacciari delinea una società decrescente che valorizzi l'uomo facendolo diventare padrone del proprio destino, che riporti l'equilibrio tra gli uomini e tra uomo e natura e che induca al rispetto reciproco, alla solidarietà e all'equilibrio tra i popoli. Egli sogna una nuova società in cui vi sarà la globalizzazione, ma non di merci o di denaro bensì di idee, una società questa, estesa spazialmente all'intera umanità e temporalmente alle generazioni venturose. Se sulla carta, una società del genere, sembra ancora un'utopia, nelle piccole realtà locali con le esemplari reti di solidarietà e condivisione, con i gruppi partecipativi di protesta non violenta e con le nuove forme dell'abitare e del costruire, del comprare e del produrre la decrescita si sta concretizzando e si stanno diffondendo le idee e i valori che promuove.

Come per Pallante, anche secondo Cacciari più persone partecipano al progetto e all'idea di decrescita, più persone parteciperanno al processo di cambiamento che presto o tardi coinvolgerà anche le istituzioni, i poteri forti e le roccaforti del capitalismo. Rivoluzionare l'immaginario, quindi la società culturale ed economica, ai fini di costituire una nuova società sarà possibile soltanto se i cittadini si riappropriano della loro responsabilità, del proprio diritto e dovere di partecipare alla vita politica, amministrativa e gestionale delle città a cui appartengono.

È fondamentale, secondo Cacciari, smantellare le autorità imposte e partecipare alla cura del proprio luogo d'elezione, costituire una democrazia in cui il *demos* partecipi attivamente, compiendo scelte, creando possibilità e condividendo opinioni, al benessere proprio e della città: «ecco perché è possibile affermare che la crisi attuale, prima di essere ambientale, prima di essere economica e sociale, è una crisi di funzionamento della democrazia. È il blocco di ogni canale di collegamento tra i poteri costituiti, sempre più extra-parlamentari e a-democratici, e le domande sociali, di cittadinanza, di diritti, ma anche di senso, che è alla base del pericoloso impazzimento della nostra modernità»¹⁶³. Per Cacciari occorre cooperare per rendere propria la società in cui si abita, per fondare cioè un governo autogestito che sia autonomo dai poteri forti, dalle dispute delle

¹⁶² P. Cacciari, *Decrescita o barbarie*, cit., p. 15.

¹⁶³ Ivi, p. 52.

istituzioni statali, dal monopolio dei partiti e al di fuori dalla logica capitalistica della dialettica mercantile. Un progetto politico non partitico, ma civile che sia legato indissolubilmente all'etica della cura, del dono e della responsabilità è quanto vi è da costruire affinché la decrescita si realizzi genuinamente. Volere la decrescita significa perciò mutare anche il quadro politico e riappropriarsi dei propri diritti di cittadino, partecipando a una democrazia diretta¹⁶⁴.

Al concetto di “decrescita” Cacciari affianca quello di “nonviolenza”: essa esprime la totale rinuncia a qualsiasi forma di dominio, di sovranità e comando autoritario. La libertà, la reciprocità e la pariteticità sono i suoi canoni: la nonviolenza è partecipazione condivisa all'amministrazione sociale:

nonviolenza discende da una scelta di principio, da un pensiero immaginativo, da una visione del mondo, da una aspirazione ideale, etica e morale del fare umano, da una idea di *humanitas* fondata sulla condivisione, sulla compartecipazione, sulla complementarietà e sul mutuo sostegno. Di più, la nonviolenza ha bisogno di una predisposizione soggettiva coerente, quindi di una azione costante di perfezionamento spirituale. Il cambiamento avviene in modo contestuale, sia a livello di ogni singolo individuo, sia nelle relazioni comunitarie, sia nelle regole sociali. Non c'è un prima e un dopo, un afflato etico individuale “prepolitico” e una azione collettiva “a prescindere” dalla morale, ma una catena che tutto tiene assieme: l'indignazione e la ribellione che spinge ogni individuo a sottrarsi ad ogni autorità esterna, la voglia di rivoluzionare i rapporti sociali costrittivi, a partire da quelli produttivi, la volontà di costruire spazi pubblici di autogoverno¹⁶⁵.

La lotta nonviolenta e il movimento di decrescita non possono non essere estranei ad ogni forma di costrizione, poiché entrambi sono scelte volontarie e consensuali da parte degli individui: nessuno può imporre una società autogovernata, attenta al locale, partecipata e decrescente. Riacciandosi a Latouche, serve una «decolonizzazione dell'immaginario» che comporti la scelta e la volontà di cambiare lo stato attuale delle cose, non solo nel campo economico e sociale, ma anche e soprattutto in quello politico, mediante l'etica della nonviolenza. Come il profeta e teorizzatore della nonviolenza Gandhi afferma che bisogna essere il cambiamento che si vuole vedere nel mondo¹⁶⁶, così è anche per i teorici della decrescita che sostengono, innanzitutto, la necessità di una rivoluzione del pensiero e del modo di vivere e che soltanto successivamente si tramuti in una

¹⁶⁴ Una democrazia diretta nel senso di Castoriadis: «Ora, per me la democrazia [...] non è l'indeterminazione, è l'auto-istituzione esplicita. È il fatto di dire, come dicevano gli Ateniesi, “edoxe tè boulè kai tò dèmo”, cioè “sembra giusto al consiglio e al popolo”, o ancora, come si dice in alcune Costituzioni moderne, “la sovranità appartiene al popolo”» (C. Castoriadis, *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, cit., p. 65).

¹⁶⁵ P. Cacciari, *Decrescita o barbarie*, cit., p. 155.

¹⁶⁶ «Sono le azioni che contano. I nostri pensieri, per quanto buoni possano essere, sono perle false fintanto che non vengano trasformati in azioni. Sii il cambiamento che vuoi vedere avvenire nel mondo», Mahatma Gandhi.

«rivoluzione dolce»¹⁶⁷ dell'intera società umana, si converta cioè in azione e prassi nonviolenta che coinvolga il mondo.

Il confronto aperto intrapreso da precursori e sostenitori del progetto di decrescita si estende anche agli “obiettori della decrescita”, a coloro i quali non condividono la visione decrescente e ne criticano le basi filosofiche ed economiche. In particolare, la decrescita deve confrontarsi con l'eredità marxista di cui è, al contempo, complemento e affinamento.

3. Decrescita e marxismo: due teorie a confronto

La decrescita è una teoria recente di critica dello stato attuale della cose ed è azione concreta di modifica e trasformazione della realtà stessa. Il suo impianto ideologico si incontra e si scontra con la teoria più antica del marxismo.

Marx scrive nella seconda metà dell'Ottocento, ha perciò assistito alla rivoluzione industriale e ai cambiamenti che questa ha apportato nella società, ha notato la trasformazione del settore secondario e la conseguente nascita del settore terziario e con attenta analisi ha intuito in ciò l'origine di una nuova era, detta capitalistica. Nonostante non abbia assistito all'enorme progresso tecnico e scientifico, né alla cosiddetta rivoluzione informatica o all'espansione globale del fenomeno capitalistico, Marx ha saputo comprendere il suo tempo e anticipare le tendenze che le nuove forme politiche ed economiche avrebbero portato a termine negli anni successivi:

le più antiche industrie nazionali sono state e sono tuttora quotidianamente distrutte. Esse vengono soppiantate da industrie nuove, la cui introduzione diventa una questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili, da industrie che non lavorano più materie prime locali, bensì materie prime provenienti dalle regioni più remote, e i cui prodotti diventano oggetto di consumo non solo all'interno del paese, ma in tutte le parti del mondo. Ai vecchi bisogni, soddisfatti con i prodotti nazionali, subentrano nuovi bisogni, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra un commercio universale, una interdipendenza universale tra le nazioni. Ciò vale sia per la produzione materiale che per quella spirituale¹⁶⁸.

L'incredibile lungimiranza di Marx nel leggere il fenomeno del capitalismo e le sue attente critiche alle conseguenze da esso prodotte costituiscono, ancora oggi, terreno fertile e punto d'appoggio per

¹⁶⁷ M. Pallante, *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, cit., p. 10.

¹⁶⁸ K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Burghard, London, 1848; *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 10.

tutte quelle teorie filosofiche ed economiche che vogliono intraprendere una critica alla società capitalistica, compresa la teoria della decrescita.

Marx analizza e tratteggia la società a lui contemporanea: studia la nuova fase economica, gli elementi che la costituiscono e le relazioni e le fratture che questa genera all'interno di un Paese e tra i popoli. Secondo Marx, il capitalismo ha estremizzato le conseguenze prodotte dalla comparsa della proprietà privata e ha introdotto nel settore economico e produttivo le contraddizioni che questa genera. Infatti la dialettica dei mezzi di produzione e dei rapporti di produzione, che vede il confronto tra la classe borghese, proprietaria degli strumenti di lavoro e detentrica del capitale e la classe operaia, la quale offre il proprio lavoro in cambio di un salario, delinea la profonda incoerenza tra le forze produttive e le condizioni di produzione. Inoltre l'analisi del rapporto tra *pluslavoro* e *plusvalore* non fa che riconfermare la priorità data all'accumulazione e all'accrescimento di capitale nelle mani dei capitalisti¹⁶⁹.

Come spiega Nicolao Merker, la critica di Marx alla società capitalistica si distingue dalle altre, sue contemporanee, in quanto non vede la causa della povertà, del degrado e dello sfruttamento della classe operaia nelle innovazioni tecno-scientifiche: «ora, certo, in fabbrica il salariato lavora con macchine che appartengono al capitalista; ma di per sé la macchina è uno strumento di produzione neutro, le sue conseguenze sociali dipendono solo da chi ne ha la proprietà. Non la macchina è il vero nemico, bensì il suo proprietario»¹⁷⁰. Marx, quindi, non critica il progresso e l'innovazione: è il sistema travolto del capitalismo, che ha come suo unico scopo l'accrescimento di sé, che deve essere limitato e ricostruito. Lo sviluppo e il progresso sono vitali per la società.

In Marx, dunque, l'accusa all'ideologia capitalista si concretizza in un'accusa diretta alla classe borghese dei neocapitalisti e al loro diritto alla proprietà privata. È proprio la scissione tra le classi che, secondo Marx, sarà la causa della fine del capitalismo: l'acuirsi della differenza tra classe operaia e classe borghese porterà i primi a unirsi in una lotta che sfocerà in una vera e propria rivoluzione del proletariato, la quale farà cadere i capisaldi del capitalismo¹⁷¹.

L'alienazione del lavoratore, il suo sfruttamento all'interno della catena produttiva, il suo totale annullamento come persona e la sua mercificazione sono le numerose denunce che Marx apporta al neonato sistema industriale: gli operai sono sfruttati al fine di accrescere il capitale, i frutti del loro lavoro sono perciò un bene privato a loro recluso¹⁷². Ed è proprio la disumanizzazione dell'uomo e

¹⁶⁹ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, cit., p. 242.

¹⁷⁰ Cfr. N. Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 99.

¹⁷¹ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 57.

¹⁷² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre*, in *MEGA* (Marx-Engels Gesamtausgabe), vol. III, a cura di D. Riazanov, Frankfurt, 1932; *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1968, p. 300.

la disuguaglianza tra le classi che Marx studia e mette in luce: i proletari si uniranno e combatteranno allo stesso fianco contro il sistema corrotto e lo rivoluzioneranno sino a fondare una nuova società *post-capitalistica*. Per Marx questo è un «processo naturale»¹⁷³, inevitabile, che segnerà la fine dei soprusi e degli espropri e renderà giustizia a ogni individuo. Soltanto una prima fase armata e rivoluzionaria potrà rovesciare l'apparato capitalistico, seguirà una fase riformista che segnerà l'inizio di una nuova società comunista, nella quale la proprietà privata, con le sue contraddizioni, sarà abolita.

Il processo che delinea non è mera utopia, ma è prassi e rivoluzione sociale; non è una denuncia morale, ma è studio razionale e scientifico della realtà, intrapreso a partire da ciò che per Marx ne costituisce la base: l'economia¹⁷⁴.

Egli non si azzarda a possibili descrizioni della società *post-capitalistica* e critica fortemente la tendenza ad allontanarsi dalle leggi oggettive e razionali per dedicarsi alla pura fantasia, dal momento che nessuno è in grado di prevedere il futuro. Come ricorda Nicolao Merker, quanto si può dire sulla società comunista è che: «la società futura avrebbe visto non solo la liberazione dell'operaio dalla logica alienante del profitto capitalistico, ma anche lo sprigionarsi, a fini collettivi, di tutte le potenzialità delle forze produttive moderne ostacolate dall'assetto capitalistico della produzione»¹⁷⁵.

L'emancipazione dell'uomo dallo sfruttamento lavorativo e dall'ideologia stessa del capitalismo sarà realizzata nella società futura e l'economia continuerà a sussistere, ma radicalmente modificata nei suoi modi di produzione cosicché non si cadrà nuovamente nelle barbarie capitalistiche e nemmeno nella miseria dei bisogni e del sostentamento.

Per Marx rimane fondamentale la questione dell'abolizione della proprietà privata e del lavoro salariato: la comunione dei beni emanciperà l'uomo che da schiavo tornerà a essere un uomo libero. Il comunismo estinguerà ogni alienazione e realizzerà l'equilibrio tra gli esseri umani e ristabilirà l'armonia tra uomo e natura: «in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, [il comunismo coinciderà] con l'umanismo [...] in quanto umanismo giunto al proprio compimento, [il comunismo coinciderà] col naturalismo»¹⁷⁶.

Il rapporto uomo-natura-società in Marx è controverso: se da un lato elogia la società *pre-capitalistica* in quanto società fondata sulla natura, fulcro della vita sociale dell'uomo, in cui vige un'armonia generale priva di contraddizioni e scissioni, dove l'uomo è unito alla terra e la lavora in

¹⁷³ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, cit., p. 826.

¹⁷⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 331.

¹⁷⁵ Cfr. N. Merker, *Karl Marx. Vita e opere*, cit., p. 159.

¹⁷⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 111.

quanto suo strumento e mezzo di lavoro; d'altro lato critica questa società, omogenea e appiattita alla sola dimensione naturale, poiché relega gli uomini ad uno stato tribale, ovvero, come spiega Giuseppe Bedeschi, «non sono ancora divenuti propriamente individui»¹⁷⁷. Il capitalismo quindi, secondo Marx, ha inizialmente liberato l'uomo dall'asservimento alla natura e stimolandone le capacità e le facoltà lo ha posto al centro dell'universo: «il capitale spinge a superare [...] l'idolatria della natura»¹⁷⁸. Nonostante questa emancipazione da un modello di vita rurale, il capitalismo ha frantumato l'equilibrio campestre e in seguito ha immobilizzato l'uomo all'interno di una fabbrica alienante, in cui non è più proprietario dei mezzi di lavoro, facendogli nuovamente perdere la sua individualità. Per questo è necessaria la rivoluzione: soltanto nella società comunista si realizzerà il dominio dell'uomo sulla natura, come spiega Bedeschi, il «dominio di cui la società borghese ha posto per la prima volta le premesse, anche se lo ha di fatto impedito, rovesciandolo nel suo contrario»¹⁷⁹. Perciò, nonostante gli esiti negativi a cui è approdata la società capitalistica, essa ha il merito di aver risvegliato l'uomo dal torpore bucolico e di averne esplicitato le potenzialità intrinseche:

assoggettamento delle forze naturali, macchine, applicazione della chimica all'industria e all'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, fiumi resi navigabili, intere popolazioni come create dal nulla – quale dei secoli passati avrebbe mai immaginato che tali forze produttive sonnecchiassero nel grembo del lavoro sociale?¹⁸⁰.

Marx perciò sostiene che la natura non è immediata, ma anzi la definisce una produzione dell'uomo: essa è mediata dall'attività umana, usando il lessico di Bedeschi, la natura è per Marx una «categoria sociale»¹⁸¹. Proprio la tanto criticata società capitalistica ha il merito di aver mutato la visione idilliaca e romantica della natura capovolgendola in un rapporto di dominio: la natura è un prodotto da usare, modellare e plasmare. Tuttavia solamente nella società comunista l'egemonia dell'uomo sulla natura sarà portata a compimento: solo in essa ogni uomo sarà libero dalla schiavitù lavorativa e quindi padrone della terra, intesa come strumento di lavoro e come prodotto del lavoro di ciascuno. Perciò, nella visione comunista, oltre all'emancipazione dell'uomo sarà anche riconquistato l'equilibrio tra uomo e natura: non sarà l'armonia indifferenziata della società pre-

¹⁷⁷ Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 128

¹⁷⁸ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1857; *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 11.

¹⁷⁹ Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., p. 57.

¹⁸⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 12.

¹⁸¹ Cfr. G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, cit., p. 57.

borghese e nemmeno la proprietà privata della società capitalistica, bensì sarà la riappropriazione della terra come bene comune di tutti gli individui.

Seppur Marx elogia lo sviluppo tecnico e il progresso scientifico raggiunti dalla società borghese e quindi ne evidenzia i successi che hanno permesso il dominio dell'uomo sulla natura, egli, al contempo, critica il barbaro sfruttamento che il capitalismo ha messo in atto: per Marx l'uomo è un essere naturale, legato all'ambiente in cui vive, perciò il nesso stretto tra umanismo e naturalismo è vitale. Nella sua opera fondamentale e matura, il *Capitale*, egli chiarisce che lo sfruttamento improprio della terra, Marx parla di «distruzione dei boschi»¹⁸², il deturpamento ambientale, il degrado sociale, nella forme di distruzione della «salute fisica degli operai urbani»¹⁸³ e della «vita intellettuale dell'operaio rurale»¹⁸⁴ e il consumo delle risorse prime, Marx parla in questo caso di turbamento del «ricambio organico fra uomo e terra, ossia il ritorno alla terra degli elementi costitutivi della terra consumati dall'uomo»¹⁸⁵, sono i drammatici effetti della logica capitalistica:

la produzione capitalistica sviluppa la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio¹⁸⁶.

La terra è la base di ogni attività umana, anche produttiva e come tale deve essere tutelata: per Marx questo avviene con l'uscita dal capitalismo e con l'ingresso nella società comunista che, espropriando le terre ai privati, restituisce la natura alla dimensione umana e collettiva e non richiede più il suo sfruttamento ai fini dell'arricchimento del capitale:

la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui apparirà così assurda come la proprietà di un uomo da parte di un altro uomo. Anche un'intera società, una nazione, e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori, i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come boni patres familias, alle generazioni successive¹⁸⁷.

¹⁸² K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band, Buch II: Der Circulationsprozess des Kapitals*, a cura di F. Engels, Meissner, Hamburg, 1885; *Il capitale. Critica dell'economia politica, II: Il processo di circolazione del capitale*, a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 255.

¹⁸³ K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, cit., p. 551.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 553.

¹⁸⁷ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III: der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, a cura di F. Engels, Meissner, Hamburg, 1894; *Il capitale. Critica dell'economia politica, III: Il processo complessivo della produzione capitalistica*, a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 887.

La sorprendente capacità di Marx di leggere il suo tempo, di prevedere le nefaste conseguenze che il sistema economico capitalistico apporta all'ecosistema e di formulare il conseguente invito a considerarsi ospiti del pianeta al fine di preservarlo anche per le generazioni successive, sono temi vicini ai sostenitori della decrescita, sposati e sostenuti anche da Latouche.

Egli, infatti, riconosce i meriti dell'analisi marxista, ma ne evidenzia anche le ambiguità.

Latouche riconosce che il progetto della decrescita è sostanzialmente un progetto marxista, in quanto ne condivide il fondamento: la critica al capitalismo¹⁸⁸. Sia Latouche sia Marx affrontano infatti una serrata critica al sistema economico capitalista, considerandone il fine ultimo, la crescita smisurata e l'accumulazione di capitale, la causa principale dei mali della società. Latouche però si distanzia dall'impostazione marxista perché ne rileva, in primo luogo, l'ambiguità della denuncia alle forze produttive impiegate nella società capitalistica, in secondo luogo, la vaghezza di giudizio sulla tecnica e, in terzo luogo, critica di Marx la mancanza di riferimenti ai limiti ecologici del pianeta.

Latouche sostiene infatti che la critica marxista si sia fermata all'ineguale ripartizione dei benefici prodotti dal capitalismo: disapprova, cioè, l'ingiusta differenza di ricchezza tra le classi in cui è ripartita la società, ma non ne ricusa il principio di fondo: «il risultato è che la crescita, considerata dal punto di vista produzione/occupazione/consumo, viene accreditata di tutti i benefici o quasi, anche se, considerata dal punto di vista dell'accumulazione del capitale, viene giudicata responsabile di tutti i flagelli: la proletarizzazione dei lavoratori, il loro sfruttamento, la loro pauperizzazione, senza parlare dell'imperialismo, delle guerre, delle crisi (comprese beninteso anche quelle ecologiche)»¹⁸⁹.

Se Latouche condanna il nesso inscindibile tra tecnica, economia e progresso, dimostrando l'asservimento delle innovazioni tecno-scientifiche all'unico fine di incrementare il capitale, invece Marx, secondo Latouche, pur riconoscendo il ruolo importante giocato dalla tecnica all'interno della società capitalistica non ne ha saputo leggere le enormi conseguenze che essa ha prodotto. Come afferma Latouche, per Marx la tecnica ha viziato il modo di produzione capitalistico: «tuttavia, la meccanica “infernale” è riservata ai soli rapporti borghesi. La potenza della tecnica in quanto tale è sottovalutata»¹⁹⁰. Nonostante Marx riconosca e paragoni il sistema capitalistico a una macchina, capace di riprodurre la forza-lavoro proletaria, in grado di accrescere il capitale e, come ricorda

¹⁸⁸ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 86.

¹⁸⁹ Ivi, p. 79.

¹⁹⁰ S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecno-scientifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, cit., p. 64.

Latouche, avente «la concorrenza come motore e il profitto come fonte di energia»¹⁹¹, Marx non riesce a intravedere nella tecnica il responsabile dell'artificializzazione della società e la causa dell'immaginario del progresso e dell'efficienza senza limiti. Marx ha di fatto espresso un giudizio ambivalente sulla tecnica: se ne ha criticato l'alienante condizione procurata all'uomo-operaio costretto a lavorare con le macchine delle fabbriche, al contempo la esalta in quanto generatrice di progresso e capace di realizzare la supremazia dell'uomo sulla natura:

[la borghesia] per la prima volta [...] ha mostrato di cosa è capace l'attività dell'uomo. Ha realizzato ben altre meraviglie che le piramidi egizie, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; ha compiuto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le Crociate¹⁹².

Ancora una volta, secondo Latouche, Marx critica superficialmente la società capitalista, fermandosi alla disparità tra la classe borghese e quella operaia e non addentrandosi e smantellando i principi primi posti alla base di quella stessa società: «non basta mettere in discussione il capitalismo, bisogna contestare ogni società della crescita. E su questo terreno Marx non ci aiuta»¹⁹³.

La critica maggiore che Latouche apporta al marxismo è la mancanza di riferimenti alle conseguenze che il capitalismo provoca sull'ecosistema: «non tenendo conto dei limiti ecologici, la critica marxista della modernità è rimasta prigioniera di una terribile ambiguità»¹⁹⁴. Nonostante Marx critichi fortemente il degrado, l'inquinamento e la tossicità dell'aria e delle acque, non prospetta nella sua società comunista il superamento dell'emergenza ecologica e non prospetta soluzioni a favore di un minor impatto ambientale. Quanto propone è unicamente di sciogliere la proprietà privata, rendendo la terra un bene collettivo.

Latouche afferma che la visione di Marx, affinché sia valida, debba arricchirsi di alcuni elementi e oltre l'interesse ambientale: «l'elogio della qualità dei prodotti, il rifiuto del brutto, una visione poetica ed estetica della vita sono essenziali per ridare un senso al progetto comunista»¹⁹⁵.

Le contestazioni svolte da Latouche alla teoria marxista non sono passate inosservate e hanno suscitato le critiche di alcuni "obiettivi della decrescita" che hanno negato la conciliabilità e la complementarità delle due teorie, ricusando il progetto decrescente.

¹⁹¹ Ivi, p. 12.

¹⁹² K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 9.

¹⁹³ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 108.

¹⁹⁴ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 78.

¹⁹⁵ Ivi, p. 86.

Domenico Moro accusa i sostenitori della decrescita e primo fra tutti Latouche di aver travisato la teoria marxista: in primo luogo, afferma, il marxismo considera al suo interno l'elemento ecologico ed è «la forma più conseguente di ecologismo, perché va alla radice comune dello sfruttamento dell'uomo e dell'ambiente, unificandone la critica e le modalità di superamento»¹⁹⁶, contrariamente a quanto sostenuto da Latouche. In secondo luogo, secondo Moro, il marxismo è l'unica teoria in grado di comprendere il sistema economico vigente poiché riesce a interpretare la dialettica del movimento di capitale, diversamente dalla decrescita che, basandosi sulla contestazione della crescita smisurata e del consumismo, cade in errore, divenendo per di più «funzionale al capitalismo»¹⁹⁷. Per Moro «la vera questione da porre, invece, prima ancora di quanto si produce, è *per chi e in che modo* si produce»¹⁹⁸. Moro rifiuta perciò la teoria della decrescita perché la critica che apporta al sistema capitalistico è volta unicamente alla produzione di merci e non alla produzione di profitto.

In terzo luogo, Moro accusa Latouche di voler riportare la società a livelli primitivi, attuando tramite il progetto decrescente una vera e propria regressione¹⁹⁹.

Egli perciò nega la validità della teoria decrescente e la assimila alle utopie socialiste, reazionarie, già fortemente criticate da Marx stesso:

questo socialismo o vuole ristabilire i vecchi mezzi di produzione e di scambio e con essi i vecchi rapporti di proprietà e la vecchia società, oppure vuole nuovamente ingabbiare i moderni mezzi di produzione e di scambio nel quadro dei vecchi rapporti di proprietà, che essi hanno spezzato e che non potevano non spezzare. In entrambi i casi, esso è reazionario e utopistico al tempo stesso²⁰⁰.

A ragione Moro sottolinea l'importanza dell'elemento naturalistico nelle tesi marxiste, ma non per questo risulta possibile parlare di una vera e propria vena ecologista al loro interno: seppur le pagine del *Capitale* regalano importanti riferimenti all'inquinamento ambientale e al cattivo uso delle risorse, Marx non prospetta soluzioni dirette alla crisi ecologica in quanto tale. Il suo scopo primario è una riformulazione dei rapporti di produzione, che questa migliorerà anche l'equilibrio uomo-natura ne è solamente una conseguenza.

Accusare inoltre la decrescita di essere affine al capitalismo in quanto non riconosce la problematicità fondamentale nel capitale, ma concentra invece la sua critica sull'ideologia di una crescita priva di limitazioni, fomentata dalla smania di sviluppo, è quantomeno impensabile poiché

¹⁹⁶ D. Moro, *Cosa sono i teorici della decrescita e come lottano contro il marxismo*, dal sito www.resistenze.org, 2011.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ D. Moro, *Decrescita o socialismo?*, dal sito www.resistenze.org, 2011.

¹⁹⁹ D. Moro, *Cosa sono i teorici della decrescita e come lottano contro il marxismo*, cit.

²⁰⁰ K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 43.

il capitalismo stesso si basa su questa ideologia e proprio seguendo la regola della crescita a tutti i costi accumula il capitale:

la parola d'ordine della decrescita ha soprattutto lo scopo di sottolineare con forza la necessità dell'abbandono dell'obiettivo della crescita illimitata, obiettivo il cui motore è essenzialmente la ricerca del profitto da parte dei detentori del capitale, con conseguenze disastrose per l'ambiente e dunque per l'umanità²⁰¹.

La decrescita perciò non soltanto critica il capitalismo ma critica tutte quelle società votate alla crescita, oltrepassando così la visione marxista.

Infine, giudicare la decrescita come un'utopia reazionaria il cui unico risultato sarebbe una regressione della società è un malinteso. Latouche, infatti, afferma chiaramente che la decrescita è un'"utopia concreta", in quanto attuabile da ogni individuo e in ogni ambito umano²⁰², ed è vero che è reazionaria in quanto mira a una rivoluzione, ma a una rivoluzione dell'immaginario collettivo e successivamente prevede una fase riformista, al fine di mutare l'assetto della società²⁰³. Latouche è estremamente chiaro, inoltre, nel ribadire che la decrescita non è sinonimo di regressione, non è un «ritorno alla candela»²⁰⁴: sposare l'ideale di una società frugale e autonoma prevede la modifica della società attuale, ma questa trasformazione non vuole essere una ripresa dei sistemi antichi e feudali, vuole essere invece l'occasione di fondare una società nuova che rappresenti un'autentica prospettiva di futuro.

John Bellamy Foster critica anch'esso il progetto di decrescita: se non disapprova i principi su cui la decrescita si fonda, ne giudica però la possibilità di realizzazione. Foster accusa la decrescita di essere una teoria astratta, incapace di realizzarsi nella situazione attuale in cui versa il capitalismo e perciò incapace di rispondere concretamente alla crisi economico-finanziaria e sociale in cui la società si trova. Inoltre accusa Latouche di interpretare in maniera errata le problematiche del Sud del mondo, applicando, ugualmente al Nord come al Sud globali, la medesima soluzione astratta della decrescita²⁰⁵.

Latouche incentra la sua critica alla società odierna sulla volontà di crescita incondizionata, egli parla di una "società della crescita" incapace di limitarsi ed è questa la mentalità che la decrescita vuole modificare: non per questo però egli è contrario alla crescita e al progresso e nemmeno difende le istituzioni capitalistiche e, rispetto a quanto afferma Foster, la decrescita dichiara

²⁰¹ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 17.

²⁰² Ivi, p. 43.

²⁰³ Ivi, p. 82.

²⁰⁴ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 47.

²⁰⁵ J.B.Foster, *Capitalism and Degrowth: An Impossibility Theorem*, dal sito www.monthlyreview.org, 2014.

apertamente di voler rompere con l'ideologia capitalistica e realizzare concretamente una nuova società:

poiché la crescita e lo sviluppo altro non sono rispettivamente che crescita dell'accumulazione del capitale e sviluppo del capitalismo, la decrescita non può che essere una decrescita dell'accumulazione, del capitalismo, dello sfruttamento e della spoliazione. Si tratta non solo di rallentare l'accumulazione, ma di metterne in discussione il principio per invertire un processo distruttivo.[...] La nostra concezione della società della decrescita non è [...] un compromesso con il capitalismo. È un "superamento" (se possibile senza traumi) della modernità²⁰⁶.

Latouche è consapevole che la crisi in cui versa la società odierna è drammatica, non la nega e neppure cerca di camuffarne gli effetti, ma dichiara anche che essa è una grande opportunità per uscire dalla società della crescita, che attualmente non è nemmeno più in grado di garantire la crescita, a favore della soluzione decrescente²⁰⁷.

Per quanto riguarda la questione meridionale del mondo, Latouche non propone un programma di decrescita per il Sud indistinto da quello proposto per l'Occidente, né sostiene che i Paesi del Sud possano risolvere i problemi apportati dall'industrializzazione, dall'imperialismo e dalla globalizzazione semplicemente tornando ai loro usi e alle loro tradizioni, rendendosi indipendenti dal Nord capitalista. La decrescita essendo un sistema pluralista, si sposerà a ogni differente situazione, liberando dall'ideologia della crescita fine a se stessa l'Occidente e restituendo l'autonomia al Meridione. Latouche ribadisce che intrappolarsi nell'antica visione di un mondo diviso a metà, i ricchi del Nord e i sottosviluppati del Sud, ha perso senso in quanto: «non c'è più Terzo mondo, ma ci sono dei "Quarti mondi". Questo termine è utilizzato per designare tre insiemi distinti di esclusi: i marginali dei paesi ricchi, le minoranze autoctone, i paesi meno avanzati»²⁰⁸. Perciò il risultato più evidente della crescita perseguita dal capitalismo è di aver generato nuovi e ampi spazi di povertà in ogni parte del globo. Per questo la decrescita, seppur in forme diverse, è pensabile e possibile non soltanto nei Paesi occidentali, ma anche nei Paesi sottosviluppati e in quei Paesi emergenti, in via di sviluppo.

Nonostante le perplessità e le accuse che i sostenitori del marxismo portano avanti contro il pensiero latouchiano, io credo che la teoria marxista e la teoria della decrescita siano compatibili e, d'accordo con Latouche, credo che la decrescita sia il completamento, in termini etici ed estetici,

²⁰⁶ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 108.

²⁰⁷ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 171.

²⁰⁸ S. Latouche, *La Planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, La Découverte, Paris, 1991; *Il pianeta dei naufraghi: saggio sul doposviluppo*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 26.

del marxismo. Il progetto della decrescita è debitore alle teorie di Marx per quanto riguarda la critica al sistema economico capitalistico, ma arricchendosi di elementi ecologici e sociologici, supera la visione marxista poiché fornisce un'alternativa concreta all'ideologia capitalistica in ogni campo della vita umana. Latouche non si ferma a un'analisi economica della società, poiché ritiene anche fondamentale la “ristrutturazione” dei valori umani andati perduti: se Marx parlava di “comunione” solo in termini economici, come “condivisione dei beni”, Latouche invece promuove la fiducia, la solidarietà e la convivialità in quanto valori umani essenziali, utili per rifondare l'economia e per riformare la società²⁰⁹. Il metodo marxista di critica alla società contemporanea, fondato su basi puramente scientifiche e razionali, prescindendo quindi da ogni elemento soggettivo, si vuota proprio di quei principi che istituiscono una società serena.

A differenza di quella di Marx, la critica di Latouche al capitalismo e al sistema produttivo vigente non tratta della distinzione in classi del genere umano: oggi il capitalismo ha cambiato forma ed è divenuto globale, non soltanto perché è il sistema economico e produttivo mondiale, ma anche perché risponde ai bisogni e alle offerte di tutti i cittadini, a prescindere dal loro ceto sociale. Oggi il divario non è più tra la classe abbiente e quella meno agiata, ma, come Latouche dimostra, il *gap* è generazionale: l'attuale generazione ha il compito e il dovere di garantire un futuro alla generazione successiva²¹⁰.

Se Marx ideava il raggiungimento dell'equilibrio tra umanismo e naturalismo solamente all'interno della società comunista, la visione di Latouche invece concretizza quest'utopia nel progetto decrescente, descrivendolo come un ecosocialismo, nel senso datogli da Gorz: «la risposta positiva alla disintegrazione dei legami sociali sotto l'effetto dei rapporti mercantili e di concorrenza, caratteristici del capitalismo»²¹¹.

La decrescita è una teoria economica e filosofica che desidera realizzare l'ideale di una società umana più equa e in rapporto di armonia con la Terra che la ospita. Ad oggi rimane ancora un'utopia, poiché la decrescita è, almeno da principio, una scelta individuale e volontaria di trasformazione dei propri stili di vita. È dunque utile constatare quanto la scelta di votarsi alla crescita ha modificato la realtà umana in cui viviamo: solamente accorgersi dei limiti spaziotemporalmente valicati e della identità perduta potrà risvegliare le coscienze dei singoli.

²⁰⁹ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 45.

²¹⁰ S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., p. 188.

²¹¹ A. Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris, 1991; *Capitalismo, socialismo, ecologia. Orientamenti-disorientamenti*, tr. it. di A.M. Merlo, Manifestolibri, Roma, 1992, p.70.

Capitolo secondo

La scelta della crescita

1. Le forme della dismisura

L'alternativa proposta dalla decrescita può essere considerata valida solamente se si comprende quanto la scelta di votarsi all'*ipercrescita* abbia modificato radicalmente la realtà e il modo di percepirla. Se in origine, come afferma Latouche, il progetto della decrescita si presentava come un nuovo modo di pensare l'economia, capace di proporre una teoria diversa dal neoliberismo e dal capitalismo imperanti, oggi la decrescita si impegna su molteplici fronti per contrastare l'ideologia sviluppatista²¹². La volontà di crescita ha infatti influenzato e pervaso tutti gli ambiti della vita umana, fuoriuscendo dal campo economico. La decrescita perciò si è fatta vera e propria filosofia di vita, oltre che teoria economica, e i suoi otto principi basilari tentano di ristabilire l'equilibrio umano e spaziotemporale. Punto focale del progetto latouchiano è quindi la riscoperta dei limiti: avversare le molteplici forme di dismisura e prendere coscienza dei limiti valicati è necessario per il singolo individuo così come per l'intera umanità. Autolimitarsi e liberarsi dalla frenesia progressista per decrescere serenamente è la controintuitiva proposta di Latouche:

L'illimitatezza moderna è un mostro unico e proteiforme. Per afferrarlo nella sua globalità, per tentare di contrastarlo, bisogna descriverne e analizzarne le diverse sfaccettature: limiti geografici, limiti politici, limiti culturali, limiti fisici o ecologici, limiti economici, limiti della conoscenza, limiti morali²¹³.

Queste sono le dimensioni dove la scelta della dismisura ha scardinato ogni limite e in cui, secondo Latouche, è necessario applicare i principi decrescenti. Varcare ogni soglia e superare costantemente se stessi è stata ed è tutt'ora la norma, perciò proporre un nuovo e diverso stile di vita che reclama la limitatezza, la decrescita e la sobrietà è azzardato e rivoluzionario. Comprendere cosa si è perso e quanto si rischia di perdere continuando a percorrere la strada della crescita a tutti i costi è urgente: solamente così infatti l'uomo potrà riappropriarsi del futuro, vivere in armonia con la Terra e fondare una società dove cultura, politica ed economia siano strumenti di aiuto e condivisione, utili per il progresso umano.

Il limite territoriale è stato valicato. Come afferma Latouche, già a partire dai primi esploratori, quali Cristoforo Colombo e Vasco da Gama, l'uomo ambiva alla «mondializzazione»²¹⁴; con lo

²¹² S. Latouche, *Limite*, cit., p. 105.

²¹³ Ivi, p. 17.

sbarco sulla Luna, del 1969, i limiti terrestri scomparvero: l'uomo è diventato un essere interplanetario, senza confini. È un uomo virtuale che vive nello spazio virtuale, privo di orizzonti e privo di confini. Il sogno di dominare l'intero globo si è realizzato e la realtà umana non ha più frontiere: si è persa l'idea di avere un proprio territorio, un luogo d'origine e uno d'elezione. Superare i confini, oltrepassare la geografia globale ed estendere la supremazia umana in ogni spazio terrestre ed extraterrestre sono gli obiettivi raggiunti dall'uomo contemporaneo. Questa fuga verso uno spazio infinito non può terminare: «per definizione, non si raggiungono mai i limiti dell'infinito, e dunque si è sempre trattenuti all'interno dell'umanamente possibile del proprio tempo. E se l'affrancamento dalla sfera terrestre fosse tecnicamente possibile, a che prezzo avverrebbe il grande esodo nel cosmo [...]?»²¹⁵. Latouche perciò torna a proporre la rilocalizzazione come unica soluzione per ristabilire un equilibrio non solo geografico ma anche umano.

Strettamente legato alla scomparsa del limite geografico è l'annientamento del limite politico: «riguarda da una parte la cancellazione, per così dire *orizzontale*, delle frontiere e l'emergere di un caos planetario. E significa d'altra parte la trasgressione, per così dire *verticale*, rispetto al campo di esercizio *legittimo* della politica, nonché la minaccia di un potere totale e totalitario che grava sul cittadino»²¹⁶. Come afferma Latouche, la comparsa del fenomeno della globalizzazione ha provocato la scomparsa della sfera politica, fagocitata da quella economica. Un'oligarchia mondiale ha infatti sostituito i piccoli centri di potere nazionali e trova la sua ragion d'essere nelle leggi economiche: l'omogeneità politica vige dunque sia tra le differenti nazioni, sia all'interno di ogni singolo Paese. Un mondo senza frontiere pretende un governo globale che governi indistintamente su ogni Stato e su ogni cittadino. Latouche sostiene invece che il principio basilare di una buona politica sia il «pluriversalismo»²¹⁷, ossia una democrazia delle culture e delle diversità che cerchi l'equilibrio e l'armonia universali nel rispetto dell'identità di ogni singola nazione e nel coinvolgimento essenziale dei cittadini, veri detentori della sovranità.

Come egli afferma, le frontiere geografiche e politiche sono necessarie per formarsi un'identità ed essere quindi in grado di riconoscere e di comunicare con la diversità: serve una globalizzazione dei valori e una rilocalizzazione della politica.

Un'altra forma di dismisura è il superamento del limite culturale. Se per cultura si intende, in accordo con Latouche, l'insieme dei valori e dei principi che determinano le peculiarità e l'identità

²¹⁴ Ivi, p. 23.

²¹⁵ Ivi, p. 24.

²¹⁶ Ivi, p. 28.

²¹⁷ Ivi, p. 36.

di una specifica società, si può facilmente notare come il superamento dei limiti territoriali comporti di conseguenza la scomparsa di quelli culturali.

Se un tempo il processo di acculturazione, cioè di avvicinamento di due culture differenti, avveniva pacificamente con lo scopo di comunicare la diversità, di arricchirsi reciprocamente e conseguentemente di aumentare il tasso di cultura globale, oggi invece il predominio dell'Occidente scavalca i confini culturali, invade le culture diverse omologandole alla propria: si è passati dal fenomeno dell'acculturazione al fenomeno dell'imperialismo culturale²¹⁸. Quest'ultimo, usando le parole di Latouche, è delineato come «la circolazione *a senso unico* di immagini, gesti, rappresentazioni, pensieri, teorie, credenze, criteri di giudizio, norme giuridiche. [...] Questo processo porta a uno spossamento: la cultura invasa non si percepisce più attraverso le proprie categorie ma attraverso quelle della cultura che invade»²¹⁹. Il diverso non può esistere, la comunicazione si annulla: la cultura predominante si impone su tutte le altre, distruggendone l'identità e l'esistenza²²⁰. Così facendo, la cultura occidentale distrugge anche se stessa poiché, come afferma Latouche, le culture, anche quella egemonica, possono esistere solamente all'interno di una dimensione pluralista.

La globalizzazione e l'imperialismo economico hanno permesso il superamento delle frontiere culturali, trasformando la cultura in mero folklore e racchiudendo in musei opere e simulacri di un tempo passato: si è oggi realizzata una deculturalizzazione globale²²¹.

²¹⁸ Ivi, p. 40.

²¹⁹ Ivi, p. 41.

²²⁰ Il predominio della cultura occidentale e la sua imposizione ai popoli altri è un tema ricorrente anche in Slavoj Žižek. Egli, in particolare, ha analizzato la volontà della democrazia occidentale di affermare l'universalità dei diritti umani e la loro conseguente imposizione a tutte quelle nazioni che, per tradizioni, storia e ideologie politiche e religiose, non condividono i medesimi diritti. Žižek afferma quindi che l'Occidente ha reso universale una categoria particolare, i diritti dell'uomo «sono in realtà i diritti dei bianchi, maschi e benestanti, di operare liberi scambi sul mercato, di sfruttare gli operai e le donne e di esercitare il predominio politico» (cfr. S. Žižek, *Against Human Rights*, *New Left Review*, 2005; *Contro i diritti umani*, tr. it. di D. Cantone, Il Saggiatore, Milano, 2005, p. 67). L'imposizione dei diritti umani, condivisi dalle democrazie capitalistiche e ultramoderne, a tutto il globo è, secondo Žižek, un altro esempio dell'imperialismo culturale: non esistono diritti universali, ma molteplici nazioni, ognuna avente i propri diritti specifici. L'omogeneità e l'astrattezza raggiunti dall'Occidente trovano quindi ragion d'essere nell'universalità dei diritti umani, la quale è imposta a ogni altro Paese, in precedenza epurato dai «fondamentalismi» che lo definiscono: «i «diritti umani» sono, in quanto tali, una falsa universalità ideologica, che nasconde e legittima la reale politica dell'imperialismo occidentale, gli interventi militari e il neocolonialismo» (ivi, p. 63). Žižek perciò condivide le critiche latouchiane al superamento dei limiti culturali, allo sconfinamento delle frontiere altrui e alla standardizzazione dell'umanità intera.

²²¹ Il tema del patrimonio culturale e nello specifico il ruolo rivestito dai musei nella valorizzazione e nello sviluppo delle culture locali è stato approfondito da De Varine. Egli sostiene che il patrimonio culturale risulta fondamentale per il tanto agognato sviluppo della società: «la natura e la cultura sono vive quando appartengono a una popolazione e ne costituiscono il patrimonio» (cfr. H. de Varine, *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, cit., p. 6). Il patrimonio culturale è sia scenario, sia risorsa per lo sviluppo, non è rinnovabile ma trasformabile, non ha un valore quantificabile bensì intrinseco e contribuisce perciò alla crescita e allo sviluppo della comunità che lo possiede e di cui ne è il simbolo (ivi, p. 7). La rilocalizzazione latouchiana concerne perciò anche le tematiche culturali: significa cioè riabilitare le frontiere e far rinascere le molteplici culture locali affinché si possa realizzare lo sviluppo locale di cui parla De Varine. Le idee futuriste prima e l'avvento della globalizzazione dopo, hanno invece considerato

Rivalutare e ridefinire i principi primi della società di cui si fa parte, riappropriarsi della propria autonomia e dei propri usi e costumi è quanto la decrescita chiede di attuare affinché si ristabiliscano i limiti culturali.

Anche nel campo ambientale si assiste a una grave forma di dismisura: i limiti ecologici, dettati dalla biosfera, sono stati valicati dall'uomo. Le risorse del pianeta, rinnovabili e non rinnovabili, non sono più considerate beni preziosi della comunità umana, ma sono quotate dal mercato globale, sono valutate quantitativamente e mercificate: lo sfruttamento intensivo e la depredazione naturale sistematica sono oggi la norma.

L'ipercrescita economica deve però fare i conti con la limitatezza del pianeta: inquinamento, depredazione delle risorse, cambiamento climatico e modifica degli ecosistemi sono le molteplici conseguenze del comportamento umano. Non rispettare la biosfera e il pianeta che ci ospita significa mettere in pericolo la nostra stessa sopravvivenza: come riporta Latouche, gli esperti parlano di una possibile "sesta estinzione" della specie²²². Rispetto alla precedente estinzione, avvenuta nel Cretaceo circa 65 milioni di anni fa, questa nuova estinzione a cui andremo incontro, se non cambieranno i nostri stili di vita, già dal 2060, secondo le stime più negative, si caratterizzerà per la responsabilità diretta dell'uomo, per la velocità di estinzione di specie animali e vegetali e per il rischio di estinzione per la specie umana stessa²²³.

Secondo Latouche è fondamentale rispettare i limiti dettati dal pianeta e assumere un'impronta ecologica capace di preservare la Terra e le sue risorse: ridurre i consumi e gli sprechi e cambiare la logica economica della crescita smisurata è il solo modo per avere una possibilità di sopravvivenza²²⁴.

I limiti economici superati per inseguire il sogno di una crescita smisurata hanno dato adito a un'accumulazione e a un sovraconsumo senza confini. Le regole del mercato governano quindi ogni campo della vita umana e il predominio dell'economico ha imposto la logica della "crescita per la crescita" trasformando così il superfluo in necessario e il desiderio in consumo:

il patrimonio culturale come una natura morta, priva di qualsivoglia funzionalità, atto alla conservazione in edifici altrettanto futili quali i musei: «inserito in questo sistema [del consumismo], il museo difende, consapevolmente o inconsapevolmente, la supremazia di quel modello culturale infallibile e della potenza economica, tecnologica, ideologica che lo accompagna» (ivi, p. 227). Solamente ridefinendo il concetto di cultura, riaffermando le proprie tradizioni e rendendo il museo un luogo attivo, di partecipazione sarà possibile far rinascere le comunità locali e la loro cultura, restituendo all'istituzione museale la sua ragion d'essere: «il museo è la carta d'identità dell'essere sociale, in quanto individuo, membro di una comunità, cittadino, ed esprime questa identità non con le parole ma con le cose. È nel contatto sensoriale tra l'uomo e l'oggetto che il museo trova la propria giustificazione e, sempre di più, la propria necessità» (ivi, p. 229).

²²² Cfr. R.E. Leakey, R. Lewin, *The Sixth Extinction. Patterns of Life and the Future of Humankind*, Anchor Books, New York, 1996; *La sesta estinzione. La complessità della vita e il futuro dell'uomo*, tr. it. di I. Blum, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

²²³ S. Latouche, *Limite*, cit., p. 62.

²²⁴ Ivi, p. 63.

l'autogenerazione del capitale è il cuore della logica di accumulazione illimitata della nostra società. L'uso della moneta e del credito, che permette di spingere a consumare chi non ha mezzi sufficienti e di investire senza disporre del capitale necessario, è il potente "dittatore" della crescita²²⁵.

Come afferma Latouche, fondamentale per l'imposizione del capitalismo e della sua ideologia di base è l'assuefazione al consumo delle masse. Creare nuovi bisogni e provocare sempre nuovi desideri affinché si renda necessaria una maggiore produzione e un maggior consumo: la pubblicità e l'obsolescenza programmata sono elementi fondamentali per incrementare la crescita. Come la descrive Latouche: «la pubblicità ci fa desiderare quello che non abbiamo e disprezzare quello che abbiamo. La pubblicità crea e ricrea l'insoddisfazione e la tensione del desiderio frustrato»²²⁶.

Sovraproduzione e sovraconsumo intensificano la crisi ecologica e modificano la società, Latouche parla di crisi antropologica²²⁷, perciò la soluzione decrescente prevede il ritorno a un'economia localizzata, capace di soddisfare i bisogni primari e in grado di ristabilire le leggi del governo, oggi sostituite da quelle mercantili.

Latouche inoltre denuncia la scomparsa dei limiti della conoscenza, il superamento cioè dei confini della scienza e della tecnica. La matematizzazione e la tecnicizzazione della realtà sono le conseguenze del dominio della razionalità: tutto è misurabile e tutto è quantificabile, ogni fenomeno naturale può essere artificializzato e perciò migliorato. Secondo l'immaginario comune, dunque, limitare la scienza e la tecnica significa porre un freno al progresso e al miglioramento.

Superare i limiti tecnoscientifici significa anche superare i limiti naturali e umani, generando intelligenze artificiali superiori: «protesi, innesti, manipolazioni genetiche dovrebbero servire allo scopo, e permettere di raggiungere l'obiettivo: l'uomo nuovo, il *cyberman*»²²⁸.

Rivalutare la scienza e la tecnica come strumenti utili all'uomo e non come suoi sostituti è l'obiettivo del progetto della decrescita, riportare nei giusti limiti la volontà demiurgica e razionale significa sconvolgere l'immaginario progressista: «questo sogno demiurgico è probabilmente la principale fonte di resistenza al progetto della decrescita, sia a destra sia a sinistra»²²⁹.

In ultima analisi Latouche delinea il superamento dei limiti morali: ogni limite valicato è in realtà una questione morale poiché si eludono le norme etiche che accompagnano, in maniera esplicita o implicita, i confini da rispettare.

²²⁵ Ivi, p. 67.

²²⁶ Ivi, p. 72.

²²⁷ Ivi, p. 76.

²²⁸ Ivi, p. 86.

²²⁹ Ivi, p. 84.

Da un punto di vista morale oltrepassare i limiti significa abbandonare la virtù della prudenza, la *phrónesis*, a favore della tracotanza e della dismisura, cioè dell'*hybris*²³⁰. Come afferma Latouche, solamente la modernità ha elevato a virtù pubbliche i vizi privati, facendo dell'egoismo, dell'individualismo e dell'ambizione le principali qualità richieste dalla realtà tecnoeconomica odierna. Le virtù etiche e le norme morali sono superate dai valori e dalle norme economiche che non soltanto compromettono l'identità dell'uomo²³¹, ma rifondano anche la società intera: non più fondata sui valori condivisi, la nuova società è legittimata dai rapporti di forza e dalle dinamiche del potere, divenendo una mera società mercantile²³².

Il superamento dei limiti morali consente e avvalga perciò il superamento di ogni altro confine: «si tratta dell'abbandono del bene comune a vantaggio dell'efficienza, con la relativa perdita del senso dei limiti e il relativo culto del risultato, se possibile quantificato. Il razionale contro il ragionevole. La trasgressione generalizzata di ogni disciplina sfocia nell'imposizione paradossale della sola norma dell'illimitato»²³³.

Torna così il tema latouchiano della “decolonizzazione dell'immaginario”, fondamentale per ritrovare il senso della realtà, i limiti persi e i valori umani: unici elementi, questi, capaci di istituire una decrescita serena.

Il Futurismo, corrente artistica del Novecento nata come reazione alla cultura borghese ottocentesca, dichiarava nel suo “Manifesto” la volontà di ridefinire il modo di vivere della società. Il movimento, infatti, chiedeva di sostituire alla contemplazione del bello e dell'opera d'arte, simboli di un passato statico, l'esaltazione della dinamicità delle macchine, la glorificazione del progresso della tecnica e la celebrazione del futuro: «perché dovremmo guardarci alle spalle, se vogliamo sfondare le misteriose porte dell'impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente»²³⁴. La sfida futurista di abbattere le frontiere spaziali e temporali e di ridefinire la dimensione umana, obbedendo alla logica della crescita e del progresso, mostra oggi i primi esiti: capitalismo, globalizzazione, tecnolatria hanno permesso all'uomo di decretare la fine del vecchio mondo. La realtà che oggi si prospetta ha uno spazio nuovo, definito dall'assenza di frontiere, è uno spazio virtuale ed estendibile all'infinito; ha una nuova dimensione temporale che annulla passato e presente per proiettarsi nel futuro che, in quanto tale, non sopraggiunge mai; infine ha un nuovo abitante, un uomo anch'esso virtuale in quanto privato del suo retaggio culturale e perciò privato

²³⁰ Ivi, p. 91.

²³¹ Ivi, p. 95.

²³² Ivi, p. 97.

²³³ Ivi, p. 100.

²³⁴ Cfr. F.T. Marinetti, *Manifesto del Futurismo*, in «Le Figaro», 20 febbraio 1909.

della sua identità. La decrescita, con le “otto R” che ne costituiscono il progetto, si impegna a ristabilire la dimensione spazio-temporale e la dimensione umana affinché si possa godere davvero di un futuro, costruito nel presente, e di uno spazio limitato da confini e da frontiere utili per ridefinire l'identità e la diversità dei popoli: la decrescita vuole agire qui e ora per consentire all'umanità di vivere serenamente nel domani.

2. La deformazione della dimensione spaziale

La volontà di crescita ha modificato la percezione umana dello spazio: l'intera superficie spaziale, così come le sue partizioni, quali il paesaggio e il luogo, hanno subito una profonda trasformazione che ne ha stravolto il senso originario. In particolar modo, l'evoluzione della città è l'emblema dell'alterazione del legame tra l'uomo e lo spazio, dovuta al predominio della logica tecnicistica.

La dimensione spaziale è fondamentale in quanto definisce il rapporto fra uomo e Terra: in qualità di abitante del pianeta, l'uomo è caratterizzato dallo spazio in cui vive e, analogamente, lo spazio è plasmato dall'uomo. Come afferma Carl Schmitt, l'uomo è in grado, diversamente dalle piante e dalle altre specie animali, di scegliere quale elemento terrestre assoggettare al proprio dominio e quindi di organizzarsi e rinascere dove predilige²³⁵. Secondo Schmitt, a ogni epoca storica, così come a ogni differente popolo della Terra, corrisponde un determinato spazio di vita, uno specifico ambiente di azione: «perfino all'interno della stessa epoca l'ambiente dei singoli uomini è, rispetto alla prassi della vita quotidiana, diversamente determinato dalla loro diversa vita lavorativa. Un cittadino della metropoli si rappresenta il mondo diversamente da un contadino. Un cacciatore di pesce-balena ha un diverso spazio vitale da un cantante d'opera e ad un pilota vita e mondo si mostrano non solo in una luce diversa ma anche in altre dimensioni, profondità e orizzonti»²³⁶. Non vi è perciò un solo spazio, unico e omogeneo, ma una molteplicità di spazi plasmati dal vivere umano e di numero sempre crescente. L'orizzonte spaziale si modifica dunque di continuo ed è questo ciò che Schmitt denomina «rivoluzione spaziale»²³⁷. Una rivoluzione spaziale quindi non è semplicemente la scoperta di un nuovo continente o il mutamento della geografia del pianeta, ma è uno sconvolgimento dello spazio vitale umano: ogni dominio dell'uomo partecipa alla trasformazione spaziale, mutando anch'esso. Scardinare i vecchi limiti e superarli per generare un

²³⁵ C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig, 1942; *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, tr. it. di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano, 1986, p. 36.

²³⁶ Ivi, p. 55.

²³⁷ Ivi, p. 56.

nuovo orizzonte spaziale e umano è quanto realizzano le rivoluzioni schmittiane: «la storia del mondo è una storia di appropriazioni di terre»²³⁸.

Ogni nuovo assetto geografico e antropico è perciò un nuovo ordinamento, è un nuovo *nomos*²³⁹, un'appropriazione di territorio, la sua suddivisione e la sua valorizzazione in termini di produzione e di consumo:

si tratta del processo fondamentale della suddivisione dello spazio, che è essenziale a ogni epoca storica; si tratta della combinazione strutturante di ordinamento e localizzazione, nel quadro della convivenza tra i popoli sul pianeta nel frattempo scientificamente misurato. In questo senso si parla qui di *nomos* della terra. Poiché alla base di ogni nuovo periodo e di ogni nuova epoca della coesistenza tra i popoli, tra gli imperi e i paesi, i detentori del potere e le forme di potere di ogni specie, vi sono nuove suddivisioni dello spazio, nuove delimitazioni e nuovi ordinamenti spaziali della terra²⁴⁰.

Una fondamentale “rivoluzione spaziale” è quella che consentì all'uomo di muoversi nei mari, di solcare gli oceani e di abitare le acque: l'invenzione della nave, in particolare, permise all'uomo di tramutarsi da essere terrestre a essere marittimo. Egli divenne perciò capace di governare l'illimitatezza delle acque, che sino ad allora aveva suscitato quell'*horror vacui* che aveva frenato l'espansione umana, diventando quindi in grado di conoscere l'intero globo e ogni suo continente, di combattere nuove battaglie e di commerciare lungo nuove vie²⁴¹. Dopo il mare, la conquista umana del cielo, avvenuta grazie allo sviluppo e all'affinamento della tecnica che consentirono, a partire dall'invenzione dell'aeroplano, di raggiungerlo e di dominare dall'alto l'intero globo, è la “rivoluzione spaziale” che ha permesso all'uomo di modificare nuovamente il *nomos* della Terra²⁴². Cielo, mare e terra costituiscono lo spazio che, in quanto tale, non è vuoto, ma è spazio aperto di azione umana, di energia, di produzione e di dominio²⁴³: «in particolare la conquista dell'aria, come terzo elemento, trasformò il pesce, divenuto macchina, in uccello, cui si accompagnò un progressivo e capillare addentrarsi della scienza fin nei più riposti ambiti della natura»²⁴⁴. Schmitt dunque legge nello sviluppo tecnico il segno di una nuova civiltà in grado di assoggettare a sé l'intero cosmo e capace di generare nuovi spazi infiniti. Le rivoluzioni tecniche accompagnano e incentivano quelle spaziali, mutando la visione dell'uomo: il costante e sempre maggiore progresso

²³⁸ Ivi, p. 65.

²³⁹ Ivi, p. 63.

²⁴⁰ C. Schmitt, *Der Nomos der Erde, im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974; *Il nomos della terra, nel diritto internazionale dello “Jus Publicum Europaeum”*, tr. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991, p. 71.

²⁴¹ C. Schmitt, *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, cit., p. 46.

²⁴² Ivi, p. 80.

²⁴³ Ivi, p. 81.

²⁴⁴ Cfr. C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, cit., p. 38.

tecnico ha oggi consentito di superare persino i confini del cosmo, recando l'uomo in un nuovo spazio, quello virtuale. Come afferma Caterina Resta: «ciò che, agli occhi di Schmitt, rende la tecnica moderna assolutamente irriducibile a quella del passato non è la sua maggiore “artificialità”, ma il fatto che essa ha ormai del tutto perso il suo necessario rapporto con la Terra; scaturita da un essenziale disancoramento, essa non riconosce più vincolo alcuno»²⁴⁵.

Tramite il progredire tecnico e grazie all'occidentalizzazione e all'uniformazione del mondo, mediante il fenomeno della globalizzazione, oggi si obbedisce a un nuovo *nomos* che prevede il dominio assoluto dell'uomo sulla natura e che pretende uniformità e omogeneità. È un *nomos* astratto e universale che cancella le differenze, è annullamento e annichilimento della molteplicità. Come ricorda Resta, la visione schmittiana del cosmo è assimilabile a un «pluriverso»²⁴⁶ in cui le molteplicità dei popoli, delle lingue e delle culture convivono l'una accanto all'altra, rispettandosi e riconoscendosi reciprocamente; oggi, tuttavia, l'idea di un pluriverso è stata annientata dal sogno dell'uomo moderno: «quello di un ordinamento mondiale *univoco*, di un *uni-verso* senza più conflitti solo perché assolutamente indifferenziato»²⁴⁷. È il mondo moderno, uniformato e assoggettato alla tecnica, quello in cui la sfera politica e quella culturale sono state cancellate in quanto inutili in un cosmo pacificato e parificato:

colui il quale riuscirà a imprigionare la tecnica scatenata, a domarla e immetterla in un ordinamento concreto, avrà dato una risposta all'appello del presente più di colui che cerchi con i mezzi di una tecnica scatenata di atterrare sulla luna o su marte. Il soggiogamento della tecnica scatenata, questo sarebbe ad esempio l'atto di un nuovo Ercole²⁴⁸.

Lo spazio schmittiano è stato rivoluzionato più volte nel corso della storia umana, ma oggi sembra essersi assestato su di una nuova dimensione virtuale che uniforma l'intero globo.

È Rem Koolhaas che delinea e approfondisce lo studio dello spazio contemporaneo, evidenziandone le peculiarità e le ambiguità. Con uno stile diretto e audace, egli denuncia la scomparsa dei limiti e delle identità spaziali, definendo lo spazio in cui l'uomo odierno vive come «*junkspace*»²⁴⁹, cioè come spazio-spazzatura. È questo il lascito dell'umanità al pianeta Terra:

il *Junkspace* è ciò che resta dopo che la modernizzazione ha fatto il suo corso o, più precisamente, ciò che si coagula mentre la modernizzazione è in corso, le sue ricadute. La modernizzazione aveva un

²⁴⁵ Ivi, p. 70.

²⁴⁶ Ivi, p. 72.

²⁴⁷ Ivi, p. 53.

²⁴⁸ C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio in Terra e mare*, cit., p. 108.

²⁴⁹ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, cit., p. 63.

programma razionale: condividere i benefici della scienza, universalmente. Il *Junkspace* è la sua apoteosi, o il suo punto di fusione²⁵⁰.

Il *junkspace* è dunque creazione dell'uomo moderno, è il superamento stesso delle sue conquiste scientifiche e tecniche: se la sua peculiarità fondamentale è l'estendibilità, cioè la sua capacità di espandersi uniformemente ovunque, non avendo più frontiere, il suo scopo principale è il disorientamento. Secondo Koolhaas, infatti, l'omogeneità e la vacuità che lo contraddistinguono confondono i suoi abitanti, ancora più smarriti dalla sua additività: «lo spazio è stato creato accumulando materia su altra materia, cementando fino a dar forma a un nuovo insieme solido»²⁵¹. Ogni nuovo strato cancella il precedente e dà l'avvio alla costruzione di una nuova configurazione, in contrasto con quelle anteriori e in accumulo con esse. Annientando perciò il vecchio e il nuovo, cancellando contemporaneamente il passato e il futuro, il *junkspace* costringe gli uomini a vivere in un luogo disperso e in un momento imprecisato del loro presente. Il ricordo, così come l'intenzionalità sono distrutti: «il *Junkspace* prospera nel progetto, ma il progetto muore nel *Junkspace*. Non c'è forma, solo proliferazione»²⁵². Il *junkspace* è perciò provvisorio, pronto a superarsi e a estendersi all'infinito, è quindi informe, mantiene in sé gli opposti come in un ossimoro: è caotico è «spazio di collisione»²⁵³.

Come delinea Koolhaas, il *junkspace* è un nuovo spazio che ingloba in sé anche la dimensione politica ed economica. Esso è, infatti, un programma politico, in grado di dettare regole e norme: legge fondamentale è l'obbedienza al *comfort*²⁵⁴. La mentalità critica è soppressa dalla comodità e dal piacere venduti dal *junkspace* medesimo. Esso perciò promuove una politica del consumismo e della confusione, la politica del calcolo e dell'efficienza prende il posto della politica della cooperazione e dell'aiuto, determinando inoltre la mercificazione dell'essere:

il *Junkspace* finge di unire, ma in realtà divide. Crea comunità a partire non da interessi condivisi o dalla libera associazione, ma da statistiche identiche e dati demografici inevitabili, una trama opportunistica di interessi acquisiti. Ogni uomo, donna, bambino diventa un bersaglio individuale, viene seguito, separato da tutto il resto²⁵⁵.

Anche la sfera economica è inglobata dallo *junkspace*. Secondo Koolhaas, il nuovo spazio ha bisogno di un'economia impenetrabile, capace di promuovere finanziamenti e stringere patti

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ Ivi, p. 66.

²⁵² Ivi, p. 69.

²⁵³ Ivi, p. 75.

²⁵⁴ Ivi, p. 83.

²⁵⁵ Ivi, p. 85.

invisibili agli occhi delle masse ma in grado di garantire l'espansione e la sopravvivenza dello spazio stesso²⁵⁶. Spazio ed economia sono perciò uniti in una «ecologia»²⁵⁷, così come la definisce Koolhaas, cioè l'ecologia e la logica economica si fondono insieme generando un nuovo spazio capace di provocare nuovi bisogni e fornendo contemporaneamente infrastrutture atte a sanarli. Se perciò l'economia consumistica governa il *junkspace*, l'ecologia è presente in quanto ne fornisce la base, il materiale reale su cui costruire lo spazio virtuale. Ad esempio, come ricorda Koolhaas: «intere montagne vengono smembrate per fornire sempre più grandi quantità di autenticità [...] Il colore, nel mondo reale, sembra sempre più irreale, esausto. Il colore, nello spazio virtuale, è splendente, *ergo* irresistibile»²⁵⁸. Da una logica ambientale che preservava la naturalità dello spazio, che difendeva l'appartenenza a un territorio e garantiva il rispetto del pianeta, oggi, secondo Koolhaas, si è approdati in uno spazio-spazzatura virtuale e falso, dominato da un'ecologia che sfrutta il pianeta. *Junkspace* è perciò virtualità, contraffazione e artificialità: «il cosmetico è il nuovo cosmico»²⁵⁹.

Nonostante le differenti prospettive, sia Schmitt sia Koolhaas hanno studiato e descritto la nuova dimensione spaziale. In egual modo, Bonesio ha approfondito lo studio della spazialità, concentrandosi su quella porzione di spazio definita come paesaggio.

2.1. Paesaggi naturali, paesaggi artificiali

Il concetto di paesaggio è ambivalente poiché rappresenta una precisa parte di territorio geomorfologico ben delimitata, ma è anche rappresentazione dei valori estetici presenti in quella medesima porzione spaziale. Il paesaggio è perciò rappresentazione oggettiva e soggettiva insieme, è sia realtà fisica, sia interpretazione estetica, è sintesi di naturalità e cultura: l'elemento naturale è interpretato dal soggetto, il quale determina i valori che quella porzione di spazio acquisisce divenendo perciò paesaggio²⁶⁰.

²⁵⁶ Ivi, p. 86.

²⁵⁷ Ivi, p. 94.

²⁵⁸ Ivi, p. 100.

²⁵⁹ Ivi, p. 102.

²⁶⁰ Secondo Alain Roger l'origine del paesaggio è umana e artistica: è lo sguardo dell'uomo che modella la natura e la tramuta in paesaggio. Sono i molteplici filtri culturali, tramite cui l'uomo fa esperienza, a essere in grado di rivestire di senso estetico la natura, l'osservato. Roger parla di vero e proprio «potere estetico» nello sguardo dell'artista: la natura viene determinata dall'arte, così come il paese diventa paesaggio tramite il procedimento di «*artialisazione*», tramite cioè l'elaborazione condotta dall'arte (cfr. A. Roger, *Court traité du paysage*, Gallimard, Paris, 1997; *Breve trattato sul paesaggio*, tr. it. di M. Delogu, Sellerio, Palermo, 2009, p. 18-19).

Come ricorda Bonesio, il paesaggio non è solamente il volto, la mera immagine di una cultura, ma è anche espressività profonda, ha cioè «un proprio spessore ontologico»²⁶¹. Secondo Bonesio, perciò, vi sono due livelli che costituiscono il paesaggio: un primo strato superficiale, visibile, che denota la morfologia e l'aspetto naturale e uno strato più profondo, invisibile, composto a sua volta da differenti gradi di profondità, ognuno esprimente peculiarità culturali, storiche e simboliche del paesaggio:

nel paesaggio non si dà l'immediata coincidenza di profondità e superficie di un cristallo, ma l'"interno" si manifesta nel sembiante visibile secondo una logica fisiognomica: per questo si può dire che i paesaggi sono il volto spesso impietoso delle culture, sul quale rimangono "impressi(onati)" gli scompensi, le disarmonie, le violazioni, la sciattezza quotidiana che si inscrivono nel delicato e sensibile (perché estremamente complesso) palinsesto temporale, concreto e simbolico che ne costituisce la trama d'esistenza invisibile. Il che comporta anche la sottolineatura dell'*unità* espressiva del paesaggio, in quanto totalità, in una coerenza formale, di molteplici e singolarmente eterogenei elementi²⁶².

Il termine "paesaggio" viene coniato nel XV secolo, in campo artistico, per designare una nuova forma di pittura. La pittura di paesaggio nasce in ambiente fiammingo dove, per la prima volta, erano raffigurati nei dipinti scorci di spazio esterno: una raffigurazione, prevalentemente di stampo religioso, poteva allargarsi anche all'esterno tramite l'espedito della finestra, la quale consentiva di incorniciare lembi di territorio esterno nella tela, quasi a indicare la presenza di un dipinto nel dipinto²⁶³. Fondamentale per lo sviluppo di questa tecnica rappresentativa fu lo studio della prospettiva: infatti, solamente una giusta misurazione della distanza e della profondità consente allo spettatore di riconoscere l'elemento esterno e l'espansione spaziale racchiuse nel dipinto. Il paesaggio perciò, in origine, era inteso come una veduta pittorica, uno scorcio di spazio rappresentato in un quadro²⁶⁴. Augustin Berque ha approfondito lo studio del concetto paesaggistico e ha legato la nascita della nozione di "paesaggio" alla presenza di quattro condizioni fondamentali, che si riscontrano, come detto, nell'Europa moderna del XV secolo, ma ancor prima nella Cina del II secolo²⁶⁵. I quattro requisiti che determinano l'esistenza di una cultura di paesaggio all'interno di una determinata civiltà sono: la presenza di termini linguistici per definire il paesaggio, l'esistenza

²⁶¹ L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 161.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Come afferma Roger: «sarà sufficiente dilatarla [la finestra] alle dimensioni del quadro nel quale per il momento è inserita, come una miniatura, per ottenere il paesaggio occidentale. Ce ne convinciamo ogni volta che esaminiamo o riproduciamo isolatamente queste finestre, eseguite con una minuzia estrema, segno che il pittore è perfettamente cosciente di creare un quadro nel quadro» (cfr. A. Roger, *Breve trattato sul paesaggio*, cit., p. 59).

²⁶⁴ L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 15.

²⁶⁵ Cfr. A. Berque, *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Hazan, Paris, 1995, p. 34.

di una letteratura e di una pittura celebrativa del paesaggio e infine la presenza della particolare arte dei giardini, indicativa, secondo Berque, del riguardo nei confronti della natura. Berque evidenzia dunque il valore culturale del concetto paesaggistico, liberandolo dal nesso indissolubile con la sola pittura e restituendolo alla «mediazione culturale»²⁶⁶ che lo definisce. La civiltà, infatti, interpreta lo spazio che la circonda attraverso i propri schemi culturali e ne riceve a sua volta una specifica immagine che definisce il paesaggio: esso è perciò il prodotto di questa doppia interazione tra cultura e natura, deriva da questa mediazione culturale che, al contempo, amplifica e fortifica il senso estetico di quella civiltà. L'evoluzione del concetto paesaggistico è legato quindi all'evoluzione del senso estetico e culturale della società. Come delinea Bonesio, dal gusto per il bello si è passati al gusto per l'orrido, poi alla poetica del sublime e quindi del pittoresco; ognuna di queste poetiche culturali ha determinato l'evoluzione del paesaggio, ha cioè mostrato «la storia delle “invenzioni” dei paesaggi»²⁶⁷. Dalla campagna, soggetto principe delle prime raffigurazioni paesaggistiche, si sono scoperti nuovi paesaggi: le montagne, gli oceani, le foreste esotiche e i deserti²⁶⁸. Ogni mutazione che ha ridefinito e scoperto nuovi paesaggi è avvenuta grazie al superamento dei limiti che qualificavano le visioni culturali precedenti: aprire lo sguardo al di là dell'orizzonte ha consentito di allargare i propri confini e includere nuovi spazi all'interno della definizione di paesaggio.

Se in origine la dialettica tra finito e infinito si rispecchiava nel concetto di paesaggio, in quanto era l'immagine di una porzione di spazio delimitata, una parte finita che contemporaneamente rimandava al tutto, all'infinito che la comprendeva, con l'avvento della poetica del sublime si ebbe invece il superamento di ogni limite. Il paesaggio diventò perciò la volontà stessa dell'uomo di superare l'orizzonte, la bellezza paesaggistica lasciò il posto alla volontà e allo stato d'animo del soggetto, il quale diventò protagonista e caratterizzò esso stesso il paesaggio:

la stessa pulsione al travalicamento di ogni orizzonte e limite, che porta alla violazione di tutti i segreti della natura, si manifesta nel consumo estetico dei paesaggi. “Inventati” in rapida successione tra XVIII e XIX secolo, scoperti, fruiti e goduti in misura crescente e intensiva anche in virtù di una progressiva divulgazione letteraria, pittorica, iconografica, oltre che grazie alle nuove possibilità di spostarsi e di viaggiare che approderanno alle forme moderne di turismo e all'apertura di sempre nuove vie di comunicazione, i paesaggi finiscono col ridursi a icona o cliché, mentre la curiosità estetica spinge a scoprirne e a valorizzarne sempre nuovi. Anche in questo modo, il paesaggio finisce per entrare nella

²⁶⁶ Cfr. A. Berque, *La médiance de milieux en paysages*, Reclus, Montpellier, 1990.

²⁶⁷ L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 26.

²⁶⁸ Cfr. A. Roger, *Breve trattato sul paesaggio*, cit., p. 65.

temporalità propria della modernità, fatta di consumo e accelerazione crescente, e, in ultima istanza, di distruzione²⁶⁹.

L'allontanamento costante della linea dell'orizzonte e l'ampliamento della visuale provocano il passaggio dallo scorcio paesaggistico delimitato, alla illimitatezza del panorama: una visuale ad ampio raggio che apre allo sguardo l'intero globo e riflette la volontà di dominio dell'uomo moderno sulla natura.

Come spiega Bonesio, è nel Novecento che questa volontà si realizza appieno, delineando una nuova forma di paesaggio: alla poetica futuristica segue un paesaggio metropolitano. La logica meccanicistica, razionalizzante e funzionalistica, che invade la Terra con le sue invenzioni, le sue industrie e le moderne automobili, trasforma l'intero globo in un'immensa metropoli votata alla produzione e al consumo. Il paesaggio, quando sopravvive, è mercificato come contesto domenicale ed estivo, divenendo il perfetto *testimonial* pubblicitario²⁷⁰. È omologato al territorio, diventa uno spazio astratto da pianificare, sfruttare e commerciare, interamente assoggettato alla logica dell'efficienza e dell'utilità. Come ricorda Bonesio, anche le arti celebrano il cambiamento di immaginario e nei dipinti sono raffigurati i nuovi paesaggi: città grigie aventi come protagonisti gasometri, automobili e industrie, questi sono i nuovi soggetti della modernità. L'inespressività che caratterizza il Novecento cancella il senso estetico e deforma il rapporto fra uomo e terra e quindi quello fra cultura e natura che definisce il paesaggio²⁷¹.

Come afferma Bonesio, il paesaggio di oggi rispecchia ancora la vocazione futuristica, superandola grazie al progresso tecnologico:

il programma futurista non ha cessato, lungo molti decenni, di realizzarsi. Il paesaggio novecentesco è stato quello del titanismo tecnico, del sovvertimento di assetti naturali, geologici, climatici, dell'annullamento delle singolarità locali, delle culture tradizionali. La tecnica ha potuto spingersi fino a gareggiare con la natura nel rimodellare (quasi sempre con effetti disastrosi e spesso involontari) i paesaggi geografici²⁷².

Se, come detto in precedenza, il paesaggio è sintesi ed equilibrio di natura e cultura, oggi, secondo Bonesio, il paesaggio ha mantenuto la sola dimensione culturale, opprimendo e superando mediante la tecnica l'elemento naturale²⁷³. Non solo, l'elemento culturale di cui si riveste il paesaggio

²⁶⁹ L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 22.

²⁷⁰ Ivi, p. 97.

²⁷¹ Ivi, p. 93.

²⁷² Ivi, p. 88.

²⁷³ Ivi, p. 73.

contemporaneo è però spogliato di senso in quanto: «l'azione onnipervasiva e omologante della tecnica moderna, comporta assai minori possibilità di persistenza di segni culturalmente plurimi e complessi»²⁷⁴. Perciò il paesaggio è ridotto ad ambiente poiché vuotato di significato, è privato della sua specificità spaziale, in quanto non è più collocato e delimitato in un'area geografica propria, ed è privato di quella temporale, infatti la sedimentazione degli elementi storico-simbolici viene banalizzata o al più commercializzata²⁷⁵. La mutazione del paesaggio in ambiente mostra la tendenza, della società contemporanea, a voler rivestire con un'aurea di scientificità e oggettività l'elemento paesaggistico intrinsecamente fondato su valori socio-culturali²⁷⁶.

2.2. Luoghi e nonluoghi

Un'evoluzione analoga a quella del paesaggio è quella che ha subito il luogo. Come afferma Bonesio, luogo e paesaggio sono simili in quanto sono entrambi porzioni di spazio caratterizzati da: «delimitazione, riconoscibilità e individualità, qualificazione spaziale, intervento umano, appartenenza, differenzialità»²⁷⁷. Il luogo è perciò un territorio ben delimitato, scelto e organizzato da una comunità che lo plasma trasmettendogli la propria cultura.

Il luogo non è solamente una posizione spaziale, ma è quanto vi è racchiuso in quella determinata porzione di spazio ed è perciò caratterizzato dalle realtà esistenti in quella parte di territorio e dalle loro peculiarità. Il luogo è quindi una sintesi di forma e materia, è la totalità²⁷⁸ e, al contempo, il dettaglio dello spazio:

è uso comune dire che gli atti e gli eventi *hanno luogo*; infatti è impossibile immaginare qualunque avvenimento senza riferirlo al luogo. Il luogo è evidentemente una parte integrale dell'esistenza. Ma allora cosa intendiamo con la parola "luogo"? Ovviamente qualcosa di più di una astratta localizzazione. Intendiamo un insieme, fatto di cose concrete con la loro sostanza materiale, forma, testura e colore. Tutte

²⁷⁴ Ivi, p. 74.

²⁷⁵ La perdita della dimensione temporale è ben visibile, come spiega Bonesio, dal gusto moderno per le rovine. Esse perdono il loro significato intrinseco, il loro elemento temporale e commemorativo, non fungono più da *memento mori*, divenendo piuttosto «la patina del paesaggio» (ivi, p. 51), meri oggetti nostalgici in grado di testimoniare, con la loro presenza, la storia della civiltà, ma una storia vuota in quanto le rovine sono rappresentazioni di ricordi astratti senza un vero contenuto: se le rovine esistenti non bastano se ne creano di artificiali.

²⁷⁶ Cfr. A. Roger, *Breve trattato sul paesaggio*, cit., p. 100.

²⁷⁷ L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 158.

²⁷⁸ Il luogo, infatti, è qualcosa di più di una delimitazione spaziale, non è solamente una parte di territorio o la sua conformazione, ma è anche quanto vi è racchiuso al suo interno, il luogo si identifica con ogni sua caratteristica e peculiarità. La definizione di luogo non può prescindere dalle coordinate spaziali astratte e generiche e neppure da ogni specifico elemento che gli appartiene: il luogo è perciò sintesi di forma, intesa come configurazione spaziale, e di materia, intesa come essenza, suo contenuto; il luogo è quindi la realtà nella sua interezza, è espressione del territorio, dei suoi elementi e delle sensazioni che trasmette: come afferma Christian Norberg-Schulz il luogo è «atmosfera» (C. Norberg-Schulz, *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, cit., p. 6).

insieme queste cose definiscono un “carattere ambientale”, che è l’essenza del luogo. In generale il luogo è definito dal suo carattere o “atmosfera”. Un luogo perciò è un fenomeno “totale” qualitativo, che non può essere ridotto a nessuna delle sue singole caratteristiche, come ad esempio quella delle relazioni spaziali, senza perdere di vista la sua natura concreta²⁷⁹.

Secondo Norberg-Schulz il luogo è una totalità composta di spazio e carattere, è il senso che completa un ambiente trasformandolo in luogo, esso s’identifica perciò con il *genius loci*²⁸⁰ che rappresenta. È proprio lo spirito del luogo che dà significato all’ambiente che delimita: il *genius loci* è quindi espressione dell’identità del luogo, ricorda e mantiene stabili le sue peculiarità e ne rappresenta anche la dinamicità e il mutamento, è cioè l’essenza del luogo che trova sempre nuove espressioni per esprimersi. Secondo Norberg-Schulz scopo principale dell’architettura è quello di disvelare il senso intrinseco del luogo, comprenderne il suo spirito e renderlo esplicito mediante edifici e costruzioni che hanno il fine di creare un’identificazione reciproca fra luogo e società.

Norberg-Schulz distingue fra luogo naturale e luogo artificiale: se il primo è definito come quella parte di spazio caratterizzata dagli elementi di terra e cielo, che fungono rispettivamente da base e da limite per il luogo naturale, il secondo invece è un luogo costruito dall’uomo che plasma la natura secondo i suoi fini per «esprimere l’essenza dell’essere»²⁸¹. L’uomo traduce lo spirito del luogo e lo palesa costruendo un luogo dotato del significato e del valore che egli stesso gli fornisce. Se il luogo naturale ha come unico limite l’orizzonte terrestre, il luogo artificiale si caratterizza invece per la sua chiusura: «la locuzione *luogo artificiale* indica una serie di livelli ambientali, a partire dalle città e dai villaggi fino alle singole case e ai loro interni. Tutti questi “luoghi” cominciano a farsi “presenti” (ad essere) dalle linee di demarcazione»²⁸². Il luogo artificiale di Norberg-Schulz è l’analogo del luogo antropologico di Marc Augé: «è il luogo del senso iscritto e simboleggiato»²⁸³ che rappresenta la volontà e la dinamicità dell’uomo.

I luoghi a noi contemporanei hanno perso identità e, secondo Norberg-Schulz, non sono più definibili mediante la spazialità e il carattere poiché i profondi e i continui mutamenti hanno reso i luoghi, sia naturali sia artificiali, adattabili e realizzabili ovunque in quanto generici e astratti:

in senso *spaziale*, i nuovi insediamenti risultano privi di chiusura e di densità. Consistono in genere di edifici collocati “liberamente” entro spazi erbosi; mancano le piazze e le strade tradizionali, ed il risultato

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 18.

²⁸¹ *Ivi*, p. 50.

²⁸² *Ivi*, p. 58.

²⁸³ M. Augé, *Non-lieux*, Seuil, Paris, 1992; *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano, 1993, p. 76.

generale è quello di assembramenti sparsi di unità. Ciò implica la scomparsa del rapporto preciso figura-sfondo, l'interruzione della continuità del paesaggio e la mancanza di conglomerati o gruppi di edifici [...] Il *carattere* predominante dell'ambiente moderno è monotono: se una qualche varietà ancor persiste, dipende in genere da elementi ereditati dal passato²⁸⁴.

Norberg-Schulz la definisce una «perdita di luogo»²⁸⁵: il rapporto con la naturalità, con la terra e il cielo sono perduti, così come il senso dell'agglomerato urbano, del vivere comune perde di significato. I luoghi moderni sono il simbolo della razionalità tecnica predominante, la quale impone di vivere in uno spazio omologato e astratto, geometrico, dove la qualità della vita è stata soppiantata dalla quantità. Ad esempio, se la finestra, citata da Bonesio, era considerata lo strumento capace di aprire lo sguardo dello spettatore verso l'esterno e perciò di palesare porzioni di spazio sino ad allora non considerate, oggi, come afferma Norberg-Schulz: «la finestra si è ridotta ad un espediente standardizzato per l'ingresso di una quantità calcolabile di aria e di luce»²⁸⁶. La perdita di luogo comporta anche la perdita dell'identità fra uomo e ambiente, la crisi del luogo perciò implica una crisi umana: l'uomo odierno non è più in grado di orientarsi nei luoghi e considera le cose come merci e la natura come risorsa da sfruttare. Egli non riconosce e non rispetta il *genius loci* caratteristico di ogni luogo e ignorandolo determina il collasso dei luoghi stessi poiché ne cancella le peculiarità e ne appiattisce i valori.

Anche Augé descrive la perdita dei luoghi, definendo la modernità come produttrice di nonluoghi: «se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario né relazionale né storico, definirà un *nonluogo*. L'ipotesi che qui sosteniamo è che la *surmodernità* è produttrice di nonluoghi antropologici»²⁸⁷. La ridefinizione dello spazio, in termini di nonluoghi, è per Augé la peculiarità dell'epoca contemporanea. Questa, infatti, genera luoghi privi di senso, nonluoghi di passaggio, provvisori, creati per accogliere le masse, ma da vivere individualmente in qualità di clienti, utenti e passeggeri: aeroporti, stazioni, strade, centri commerciali, centri divertimento sono solo alcuni esempi dei nonluoghi descritti da Augé.

Egli definisce il nonluogo un «fuoriluogo»²⁸⁸ dove il locale è annullato nell'universale e l'identità è persa nel generico e nell'omologato. Una doppia relazione delinea il concetto di nonluogo: se da un lato è caratterizzato dal rapporto che intercorre tra determinati spazi e le loro funzioni, dall'altro deriva dal rapporto che gli uomini intrattengono con questi spazi. Secondo Augé, quindi, i

²⁸⁴ C. Norberg-Schulz, *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, cit., p. 189.

²⁸⁵ Ivi, p. 190.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, cit., p. 73.

²⁸⁸ Ivi, p. 102.

nonluoghi assumono determinati scopi e li comunicano all'uomo, coinvolgendolo e tramutandolo in un consumatore di passaggio, in un estraneo da convincere, consigliare e regolamentare, instaurano pertanto un nuovo modo di comunicare e fondano un nuovo vocabolario:

possiamo opporre le realtà del *transito* (i campi *di* transito o i passeggeri *in* transito) a quelle della residenza e della dimora; lo *svincolo* (dove non ci si incrocia) all'*incrocio* (dove ci si incontra); il *passeggero* (definito dalla sua destinazione) al *viaggiatore* (che s'attarda lungo il suo tragitto) [...]; l'*ensemble* (nuovo insediamento periurbano [...]), dove non si vive affatto insieme e che non si situa mai al centro di nulla [...], al *monumento*, dove si condivide e si commemora; la *comunicazione* (i suoi codici, le sue immagini, le sue strategie) alla *lingua* (che si parla)²⁸⁹.

I nonluoghi sono perciò il frutto della *surmodernità*, sono l'esito della logica tecnicistica e razionalizzante. Essi non sono solamente spazi vuoti e astratti ma rappresentano anche un nuovo modo di vivere, di comunicare, di viaggiare e di abitare: lo spazio è stato stravolto sino a mutarlo in *junkspace*. Allo stesso modo il paesaggio e il luogo si sono trasformati da porzioni di spazio, con un preciso significato e un compito educativo primario per la società che li contemplava e che li abitava, a meri simboli di un passato remoto, vuotati di senso, mercificati o riadattati alla nuova realtà.

2.3. Città e megalopoli

La città, analogamente, ha visto la sua mutazione da piccola *urbs*, in armonia con ogni sua parte, a megalopoli, estesa spazialmente e senza più confini, dove l'equilibrio è stato soppiantato dalla funzionalità e dall'organizzazione razionale dello spazio.

L'evoluzione della città è stata analizzata e descritta da Assunto, il quale ha rilevato il passaggio dalla città antica, immagine e rappresentazione dell'infinito, alla città odierna, immagine del *logos*: «la contraddizione è fra la città di Anfione, nella quale *cuore poetico* e *mente operativa* coincidevano, attorno a sé raccogliendo le abitazioni dei cittadini, in socialmente promiscua contiguità di sontuosi palazzi e modeste e umili case, e la città di Prometeo: nella quale il primato sempre più esclusivo delle attività pratico-produttive facenti capo alla mente operativa, non può tollerare che sopravvivano le vestigia delle antiche età»²⁹⁰. La città antica, in quanto rappresentazione terrestre dell'infinito, era una città sacrale e la bellezza era la sua caratteristica

²⁸⁹ Ivi, p. 98.

²⁹⁰ R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 193.

predominante, era, con le parole di Assunto, una «città estetica»²⁹¹ votata al bello in quanto immagine del divino. Essa era edificata per durare nel tempo e ben limitata e circoscritta spazialmente, a questo servivano le mura²⁹² che racchiudevano la città, utili non solamente per la difesa, ma anche per l'ornamento e la sua regolazione estetica. Ogni città antica doveva rispecchiare l'ordine cosmico, per questo esse erano idealmente fondate sul "Groma", cioè sul punto d'intersezione dei due assi cosmici che unificavano l'universo: il "Cardo", asse celeste che congiungeva il Nord e il Sud, e il "Decumano", il quale univa l'Est e l'Ovest²⁹³. La traslazione terrestre dell'ordine cosmico permetteva di edificare le città in uno spazio quadripartito e limitato, perciò equilibrate in ogni loro parte e in armonia con l'universo. Secondo Assunto, scopo principale della città figurale era infondere gusto e senso estetico e il compito dei cittadini era perciò quello di contemplare il bello urbano: l'ordine e l'armonia costituivano la città e scandivano la quotidianità dei cittadini. L'ideologia della città come immagine del divino e rappresentazione del bello cosmico lasciò il posto, come spiega Assunto, alla città del *logos*, votata al bello geometrico: all'ordine divino si sostituirono le proporzioni matematiche e la razionalità rimpiazzò la bellezza ideale dell'infinito:

bellezza di figure geometriche e di geometrici volumi che armoniosamente fra loro relazionano corpi ottagonali e cilindrici e cubici, su tutti imperando la copertura semiconica dell'adornissimo fabbricato centrale. Bellezza nella quale immaginiamo dovessero, vivendola, trovare, gli abitatori della città del Logos, ristoro all'umano affaticarsi giornaliero, dalla sua quiete traendo conforto nei travagli e nelle pene della condizione finita e mortale²⁹⁴.

Non più il divino, ma l'umano divenne il soggetto della città, essa era infatti edificata in funzione di colui che la abitava e la viveva. Era una città razionale, funzionale, utile e comoda, che sancì il suo successo quando la scienza e la tecnica ne invasero lo spazio, proclamando Prometeo come sua unica divinità e annientando i valori del bello e del sacro promossi invece da Anfione²⁹⁵. L'armonia e l'unità furono sostituite dall'omogeneità e dalla standardizzazione, la razionalità presto divenne meccanicismo e funzionalismo: avvenne quello che Assunto definisce «un ribaltamento della qualità estetica, dalla verticale teleologia contemplativa all'orizzontale funzionalità meccanicista

²⁹¹ Ivi, p. 19.

²⁹² Come spiega Marco Romano, le mura esprimevano la giurisdizione territoriale di coloro che abitavano quel sito: «da sempre le mura sembrano più che una indispensabile opera difensiva un archetipo del confine [...]. Difesa e dazio possono essere stati argomenti di chi era favorevole alla loro costruzione nel dibattito dell'assemblea civica, ma il vero tema sociale delle mura è l'orgoglio cittadino d'esser signori della propria terra» (cfr. M. Romano, *L'estetica della città europea. Forme e immagini*, Einaudi, Torino, 1993, p. 76).

²⁹³ Ivi, p. 27.

²⁹⁴ Ivi, p. 69.

²⁹⁵ Ivi, p. 72.

[...]. Al posto della fantasia soggettivamente creatrice di forme individue aventi in se stesse la ragion d'essere e lo scopo, progettazione, *la più oggettiva possibile*, di strumenti prodotti in serie, che tutti insieme concorrono a costituire l'ambiente serializzato e serializzante in cui l'*uomo d'oggi vive*»²⁹⁶. La ragione tecnica e la ragione economica tramutarono la città in una metropoli, sempre più ampia spazialmente, ma sempre più vuota internamente.

Lo sviluppo dell'industria e delle tecnologie favorì la nascita di una nuova urbanistica non più figurativa e rappresentativa: il funzionalismo sostituì l'allegoria e il lavoro in officina sostituì la contemplazione. Il fiorire delle industrie, il numero crescente di strade e ferrovie e la conseguente comparsa dei servizi per l'officina, quali gli alloggi per gli operai, i magazzini e i parcheggi, cambiarono l'aspetto cittadino: il fulcro della città prometeica non era più il centro storico, ma il centro operativo, industriale²⁹⁷. Come spiega Assunto, i limiti spaziali, caratterizzanti la città antica, furono spezzati definitivamente quando alla ragione tecnica si aggiunse la ragione economica: se il tempo divenne denaro, anche lo spazio fu considerato fonte di guadagno. Lo spazio, infatti, divenne sia fonte inesauribile di risorse, perciò da sfruttare, sia spazio edificabile senza più limitazioni. La natura, ridicolizzata a mere aree verdi, lasciava posto ai fabbricati cittadini che rompevano i confini della città antica e si appropriavano dello spazio un tempo occupato dalla campagna, distruggendone il paesaggio e sfruttandone il terreno.

Anche Lewis Mumford nel suo studio sull'evoluzione dell'*urbs* parla di città commerciale e città industriale come prime avanguardie dell'attuale megalopoli. In accordo con Assunto, egli sottolinea come la nascente ideologia tecno-economica abbia modificato profondamente la città e il vivere urbano: «il capitalismo, per sua stessa natura, indeboliva sia l'autonomia sia l'autosufficienza locale, e introduceva nella città un elemento di instabilità, anzi di corrosione. Mostrando di preferire la speculazione alla sicurezza, le innovazioni redditizie alle tradizioni, esso tendeva a smantellare l'intera struttura della vita urbana e a porla su una nuova base più impersonale: denaro e profitto»²⁹⁸. La città divenne un agglomerato di unità standard di aree edificabili, atte a determinate funzioni e all'occorrenza facili da ampliare: ignorare la topografia e la naturalità del sito era la prerogativa della moderna città, definita da Mumford «inorganica»²⁹⁹. La suddivisione del terreno in lotti ne intensificava lo sfruttamento e favoriva la speculazione capitalistica e, al contempo, forniva un'adeguata soluzione al continuo aumento della popolazione:

²⁹⁶ Ivi, p. 172.

²⁹⁷ Ivi, p. 192.

²⁹⁸ L. Mumford, *The city in history. Its origins, its transformations and its prospects*, Harcourt, New York, 1961; *La città nella storia*, tr. it. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2002, vol. III, p. 519.

²⁹⁹ Ivi, p. 527.

la città insomma, dall'inizio dell'Ottocento in poi, non era più considerata un'istituzione pubblica, ma un'impresa commerciale privata da guidare nel modo più adatto a garantire un maggior movimento di denaro e un continuo aumento del valore dei terreni³⁰⁰.

Commercio e industrializzazione moltiplicarono le città e ne ampliarono le dimensioni: si attuò un processo decostruttivo, «*abbau*»³⁰¹ come lo definisce Mumford, che prevedeva lo sfruttamento intensivo del territorio naturale e lo sterminio di alcune specie animali, un processo che provocò gravi cambiamenti all'ecosistema per favorire la crescita delle città e accrescerne la ricchezza. Secondo Mumford è la miniera il simbolo dell'*abbau*: se da un lato offriva lavoro al sempre maggior numero di persone che abbandonavano la campagna per trasferirsi in città e forniva la materia prima per garantire il funzionamento delle fabbriche e delle ferrovie, dall'altro impoveriva e degradava il territorio su cui sorgeva e racchiudeva in *slum* gli operai, generando larghi margini di povertà e decadenza. La città industriale moderna è la *Coketown* ben descritta da Dickens³⁰².

Come spiega Mumford, la nascita delle metropoli industriali, il loro ritmo produttivo frenetico e incessante, l'inquinamento e il degrado generati, provocarono il bisogno, nell'uomo moderno, di evadere dalla città per brevi periodi per rigenerarsi nei sobborghi agricoli. La campagna non era più considerata uno spazio atto a vivere, ma una mera villeggiatura che rispondeva ai bisogni indotti dalla città stessa. Il sobborgo agricolo, perciò, dipendeva interamente dalla metropoli che l'aveva creato e fungeva da meta di evasione e di vacanza: «il sobborgo era, se non altro, una protesta contro l'inevitabilità dell'inevitabile»³⁰³. Si creò uno stereotipo: così come la città era dedita alla produzione di massa, il sobborgo era luogo di consumo di massa e con l'avvento dell'automobile, che possiede il pregio di azzerare le distanze, il sobborgo agreste perse la sua specificità e fu inglobato nella metropoli. Il fenomeno della conurbazione perciò trasformò il sobborgo in quella che Mumford definisce «suburbia»³⁰⁴, una periferia della città, congestionata e senza limiti.

Dalla città antica e figurale, descritta da Assunto, si è giunti alla metropoli industriale e capitalistica delineata da Mumford: da allora l'evoluzione della città non si è più arrestata, come mostrano le attuali megalopoli.

All'economia della produzione industriale si aggiunse l'economia dei consumi, commerciale: queste furono assorbite come funzioni principali dalla città, che univa in sé sia l'industria sia il mercato, inglobando perciò nuovi spazi dedicati a queste attività. Questa, secondo Mumford, fu la

³⁰⁰ Ivi, p. 531.

³⁰¹ Ivi, p. 563.

³⁰² Cfr. C. Dickens, *Tempi difficili*, cit.

³⁰³ L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 611.

³⁰⁴ Ivi, p. 634.

causa dell'espansione senza freni della città, unita al costante progresso tecnico-scientifico che permise l'estensione in ogni campo, istituzionale e sociale, dei metodi meccanici della fabbrica, consentendo così un aumento in potenza, velocità e quantità³⁰⁵.

Dall'espansione cittadina, presto si avviò un vero e proprio processo di gigantismo che permise alla megalopoli di scardinare ogni limite per far fronte alla congestione urbana, di mezzi, prodotti e persone, sempre più urgente: «congestione ed espansione sono nella metropoli movimenti complementari, benché rappresentino rispettivamente l'inizio e la fine del ciclo megalopolitano»³⁰⁶. Koolhaas definisce la megalopoli odierna una città generica, la quale abbandona l'identità a favore dell'entità, non ha storia né tradizioni, ma solamente grandezza sproporzionata: «la Città Generica è la città liberata dalla schiavitù del centro, dalla camicia di forza dell'identità. [...] È abbastanza grande per tutti. È comoda. Non richiede manutenzione. Se diventa troppo piccola non fa che espandersi. Se invecchia non fa che autodistruggersi e rinnovarsi»³⁰⁷. La città è anonima e standardizzata, ripetizione continua della medesima cellula strutturale, nonostante racchiuda in sé diverse culture e molteplici razze risulta generica e impersonale poiché le persone che ospita sono di passaggio, transitori: la massa, anch'essa generica, non sceglie né fonda la città d'appartenenza, ma la attraversa sempre più velocemente e sempre meno coscientemente. Secondo Koolhaas è una città astratta e simbolica, vuota, una città evento, incapace di riempirsi di senso poiché non ha principi né valori. È una città estranea a se stessa, un accumulo di strati informi e discordi: l'uniformità è raggiunta mediante l'aria condizionata che unifica ogni strato e ogni differente ambiente, funge da «*medium invisibile*»³⁰⁸ che contestualizza ciò che non ha contesto.

Come afferma Mumford: «se fossimo pronti a rendere nuovamente abitabile la terra e a coltivare gli spazi vuoti dell'anima umana, non ci occuperemmo di sterili progetti d'evasione per esplorare lo spazio interplanetario o di politiche ancor più disumanizzate e fondate sulla strategia dello sterminio collettivo. È tempo di tornare sulla terra e di affrontare la vita nella sua fertilità, nella sua diversità e nella sua creatività organica, anziché rifugiarsi nel mondo sotto-dimensionato dell'uomo post-istorico»³⁰⁹.

Oltre la dimensione spaziale, oggi si è perso anche ogni riferimento temporale.

La dialettica fra passato, presente e futuro è stata negata e sostituita dalla signoria del simultaneo, dell'ulteriore e del sempre più nuovo.

³⁰⁵ Ivi, p. 659.

³⁰⁶ Ivi, p. 681.

³⁰⁷ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, cit., p. 31.

³⁰⁸ Ivi, p. 65.

³⁰⁹ L. Mumford, *La città nella storia*, cit., p. 705.

3. La deformazione della dimensione temporale

Il controintuitivo monito di Augé: «bisogna saper dimenticare per gustare il sapore del presente, dell'istante e dell'attesa»³¹⁰ ci introduce allo studio sul tempo. Secondo Augé, infatti, l'oblio non si contrappone alla memoria, ma ne è una sua componente fondamentale, è la sua «forza viva»³¹¹: l'individuo si rapporta al tempo e ne fa uso mediante l'oblio. Augé descrive tre forme di oblio, ognuna delle quali mette in relazione le dimensioni temporali – passato, presente e futuro – e le fa interagire. La prima forma di oblio è quella del “ritorno”, che garantisce il ricordo di un passato remoto, dimenticando il presente: il ritorno alle origini è possibile, secondo Augé, solamente obliando il tempo presente, il passaggio al prima è permesso dalla dimenticanza dell'attuale³¹². La seconda figura dell'oblio è rappresentata dalla “sospensione” che garantisce la comprensione del presente, obliando l'attesa del futuro e il ricordo del passato: «la sospensione corrisponde a un'estetizzazione dell'istante presente che può dirsi soltanto al futuro anteriore»³¹³. La terza forma di oblio è quella del “cominciamento”, questa vuole ritrovare il futuro, dimenticando il passato, affinché l'avvenire corrisponda a un nuovo inizio: «il futuro da ritrovare non ha ancora forma, o più esattamente è la forma incoativa del presente»³¹⁴. L'oblio perciò si ricollega al tempo presente in tutte e tre le sue configurazioni: se nella prima lo si perde, nella seconda lo si ritrova e nella terza lo si usa per delineare il futuro.

Secondo Augé, l'oblio è necessario per rapportarsi al tempo: non solo il ricordo, ma anche la dimenticanza consente di vivere il tempo e di possederlo realmente:

l'oblio ci riconduce al presente, pur coniugandosi in tutti i tempi: al futuro, per vivere il cominciamento; al presente, per vivere l'istante; al passato, per vivere il ritorno; in ogni caso, per non ripetere. Occorre dimenticare per rimanere presenti, dimenticare per non morire, dimenticare per restare fedeli³¹⁵.

Se l'oblio di Augé consente di vivere il presente in accordo con le dimensioni temporali di passato e futuro, oggi si ha a che fare con un'altra forma di oblio, una dimenticanza diversa che intrappola l'uomo moderno nell'istante presente, cancellando la temporalità: non si tratta della “sospensione” di Augé, ma di una sparizione. Usando le parole di Koolhaas, l'epoca contemporanea si impegna

³¹⁰ M. Augé, *Les formes de l'oubli*, Payot & Rivages, Paris, 1998; *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, tr. it. di R. Salvadori, Il Saggiatore, Milano, 2000, p. 11.

³¹¹ Ivi, p. 34.

³¹² Ivi, p. 80.

³¹³ Ivi, p. 81.

³¹⁴ Ivi, p. 82.

³¹⁵ Ivi, p. 124.

nella simulazione, nella virtualità e nell'inesistenza³¹⁶: non si tratta di un oblio propositivo e pedagogico, ma di una dimenticanza totale in grado di fare *tabula rasa* della realtà.

La dimensione temporale, analogamente a quella spaziale, ha subito una trasformazione: a definirla non sono più passato, presente e futuro, ma è l'uomo stesso che governa il tempo. Grazie ai progressi della tecnica egli è infatti capace di quantificare il tempo e di plasmarlo secondo i suoi scopi: razionalizzando il tempo e calcolandolo in unità egli ha razionalizzato la sua stessa vita.

Come afferma Assunto, l'equilibrio armonico che vige fra spazio e tempo, caratterizzato da un tempo infinito capace di controbilanciare le spinte espansionistiche dello spazio e in grado di confinarlo entro i limiti della circolarità temporale, si è rovesciato. Oggi lo spazio è esteso senza limitazioni e il tempo, non più circolare e infinito, è quantizzato e lineare: «è l'accrescimento quantitativo-estensivo della finitezza (spazio), che cancella ogni richiamo all'infinità intensivo-qualitativa (tempo)»³¹⁷. Nella nuova spazialità vige perciò una nuova temporalità, anch'essa assoggettata alle esigenze della razionalità dominante: è «il tempo della tecnologia [...] è il tempo del Logos anteriore e posteriore rispetto alla prassi»³¹⁸.

Cade la distinzione fra passato, presente e futuro, infatti, svanisce il ricordo, si nega il presente proiettandosi verso un futuro, svalutato anch'esso in quanto costantemente superato: a prevalere è la discontinuità e la simultaneità, è il «tempo della lontananza, in cui il presente nega il passato per essere a sua volta negato da ciò che al presente è futuro»³¹⁹. La simultaneità dei tre stati temporali è quindi la loro compresenza e negazione reciproca, rappresenta cioè la loro compressione in un unico attimo che li comprende e insieme li nega. Come afferma Assunto, oggi la temporalità è piuttosto transitorietà: «contro ogni durata del passato nel presente, durata del presente nel futuro, permanenza della novità e novità della permanenza»³²⁰.

Secondo Koolhaas, viviamo in uno spazio generico e astratto che enfatizza l'attimo presente e cancella il passato. Quest'ultimo, infatti, sopravvive solamente come rito e commemorazione di un ricordo generico, diventa anch'esso un evento, una farsa e un servizio offerti dal governo centrale per sanare l'ipocrita rimpianto di un passato distrutto: «a dispetto della sua assenza la storia è la principale preoccupazione, anzi la principale attività, della Città Generica»³²¹. Anche Assunto afferma la perdita del passato e della storia nell'epoca odierna, infatti, egli parla di «congedo dalla

³¹⁶ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, cit., p. 18.

³¹⁷ R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 21.

³¹⁸ Ivi, p. 23.

³¹⁹ Ivi, p. 19.

³²⁰ Ivi, p. 165.

³²¹ R. Koolhaas, *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, cit., p. 46.

memoria»³²² che, al contempo, favorisce la dimenticanza del senso e dei valori e promuove il fasto delle cerimonie: «oggi [...] il monumento intralcia il traffico e la città lo ignora, o lo emargina. È [...] la realtà dei *contenitori*»³²³.

D'accordo con l'analisi assuntiana, Augé approfondisce lo studio delle rovine che gli permette di esaminare la trasformazione della dimensione temporale:

le rovine esistono attraverso lo sguardo che si posa su di esse. Ma fra i loro molteplici passati e la loro perdita funzionalità, quel che di esse si lascia percepire è una sorta di tempo al di fuori della storia a cui l'individuo che le contempla è sensibile come se lo aiutasse a comprendere la durata che scorre in lui³²⁴.

Le rovine sono perciò considerate da Augé l'unico lascito in grado di testimoniare la storia: esse racchiudono in loro numerosi segni di epoche diverse e sono in grado di comunicarli allo spettatore, il quale, solamente così, può riacquistare il senso del tempo. Nonostante le rovine siano usate ai fini di lucro e commercializzate per incrementare il turismo, come ricorda Augé, oggi è più che mai necessario contemplarle e interagire con esse, affinché l'uomo possa riappropriarsi del tempo e le rovine tornino a essere monito per l'umanità. Il tempo di cui l'uomo fa esperienza contemplandole è il «tempo puro»³²⁵, il tempo assoluto, non storico ma atemporale, non rivestito di particolari segni del passato ma rappresentativo della permanenza e dell'infinità, è perciò un tempo eterno, contrapposto alla caducità dei molteplici tempi individuali. Il tempo impuro è il tempo storico, che si vive, il tempo puro è invece il senso stesso del tempo, il quale lo si deve possedere. Fra queste due concettualizzazioni del tempo vi è un rapporto di dipendenza, infatti, come spiega Augé, il tempo storico si comprende solamente se si ha coscienza del tempo puro: «mentre tutto concorre a farci credere che la storia sia finita e che il mondo sia uno spettacolo nel quale quella fine viene rappresentata, abbiamo bisogno di ritrovare il tempo per credere alla storia. Questa potrebbe essere oggi la vocazione pedagogica delle rovine»³²⁶.

La *surmodernità*, che per Augé ha generato i nonluoghi, ha anche intrappolato lo spirito del tempo nel presente: passato e futuro sono annientati al fine di spettacolarizzare il presente che diventa una finzione, in quanto realtà accelerata e travisata, commercializzata e standardizzata³²⁷.

³²² R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 175.

³²³ Ivi, p. 182.

³²⁴ M. Augé, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, cit., p. 41.

³²⁵ Ivi, p. 36.

³²⁶ Ivi, p. 43.

³²⁷ Ivi, p. 57.

Le rovine della *surmodernità*, come spiega Augé, sono i cantieri: spazi vuoti e anacronistici, che rimandano a un passato indeterminato e promettono l'accadere del futuro, ma rimangono incompiuti nel presente³²⁸:

la rovina [...] è il tempo che sfugge alla storia: un paesaggio, una commistione di natura e di cultura che si perde nel passato ed emerge nel presente come un segno senza significato, o, per lo meno, senza altro significato che il sentimento del tempo che passa e che dura contemporaneamente. Le distruzioni operate dalle catastrofi naturali, tecnologiche o politico-criminali appartengono all'attualità³²⁹.

Secondo Augé l'epoca odierna non ha più il tempo di produrre rovine, genera solamente una storia di catastrofi e cancella il tempo puro: suscita il sentimento della mancanza, produce il vuoto e al contempo cerca di sanarlo tramite la spettacolarizzazione del tempo e la sua trasformazione a evento, opera d'arte o *souvenir*.

Il controverso rapporto della società odierna con la dimensione temporale, in particolare con il passato, è stato analizzato anche da Anders. Negare il passato e reinventarlo è il duplice compito della società contemporanea: si tratta di produrre oggetti che «simulano un passato»³³⁰, che raccontano tempi lontani, oppure di commerciare veri oggetti di antiquariato, in entrambi i casi il passato è sempre espresso in termini economici. Anche il passato è quindi merce, ha un proprio mercato e una propria industria. Il ricordo e la memoria sono annullati, oggi vi è solamente una domanda di memorie artificiali, che sono chiamate a placare l'ondata nostalgica avvertita dalla massa³³¹:

ha fatto la sua comparsa una *industria dell'antico*, che va a colmare la lacuna del mercato con oggetti che sembrano assai più antichi e di gran lunga più autentici di quelli veramente antichi e autenticamente autentici. [...] questi oggetti fittizi sono i veri rappresentanti della nostra epoca³³².

Secondo Anders, inoltre, gli oggetti prodotti per sanare il bisogno di passato non sono duraturi, sono progettati per scadere «al fine di suscitare, grazie alla loro non-più-utilizzabilità, nuovi bisogni e nuovi acquirenti»³³³, essi perciò negano al contempo sia il passato, sia il futuro. Il passato è

³²⁸ Ivi, p. 90.

³²⁹ Ivi, p. 94.

³³⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 262.

³³¹ Ivi, p. 276.

³³² Ivi, p. 282.

³³³ Ivi, p. 261.

cancellato e il futuro è negato, l'obsolescenza programmata, di cui parla anche Latouche³³⁴, permette di vivere unicamente nell'istante del presente. In questo modo il passato è artificiale, è finzione prodotta per essere consumata e, negando il futuro, si nega anche la possibilità di scrivere la storia, infatti, l'uomo contemporaneo perde la memoria e non ne genera di nuova poiché obbedisce al mantra dell'"usa e getta" e alle leggi del consumismo. Secondo Anders, l'uomo, così come i suoi prodotti, è astorico, privo cioè di qualsiasi legame con il passato e con il futuro. La storia è la storia dell'oggi, è la febbrile produzione del sempre nuovo imposta dall'obsolescenza programmata del mondo capitalistico³³⁵. La storia è quindi la sintesi di produzione e di consumo.

Secondo Anders, l'uomo cerca di eliminare il suo *status* di essere temporale in modo da eliminare l'impedimento che il tempo rappresenta. Il tempo è infatti considerato un mezzo, una mediazione fra il bisogno e il suo soddisfacimento, l'uomo contemporaneo cerca perciò di annullarlo così da raggiungere l'appagamento di ogni esigenza in maniera immediata.

Ricercando l'istantaneità, la velocità e la novità, l'uomo contemporaneo vuole eliminare il tempo: «tempo = lentezza. Che equazione insensata!»³³⁶. Questo è, secondo Anders, l'ideale dell'epoca contemporanea: abolire il tempo, non perdere più tempo. La lotta contro di esso si instaura poiché, nella società consumistica odierna, il tempo è dedotto dal bisogno. Come afferma Anders, infatti, il tempo rappresenta la lontananza dall'averlo, è il percorso che l'uomo deve intraprendere per sanare i suoi bisogni, al fine di possedere l'oggetto dei suoi desideri³³⁷. Il tempo deriva perciò dal bisogno, è la mediazione fra l'uomo e il suo appagamento e perciò lo si deve annullare in favore dell'immediatezza, deve cioè vigere il costante appagamento. Il limite da superare è quello temporale, in quanto rappresenta durata, lentezza e impedimento.

L'uomo contemporaneo però non è mai soddisfatto, è sempre stimolato a desiderare le novità, ha inesauribili bisogni e perciò la lotta contro il tempo è persa non appena si crede di averlo annullato, nel momento cioè dell'appagamento: simultaneamente, infatti, si genera un'altra distanza temporale prodotta da una nuova richiesta da soddisfare. Non soltanto il tempo non si annulla, ma, come afferma Anders, nel tentativo di cancellarlo si determina un guadagno di tempo, ma di tempo vuoto che causa l'*horror vacui*. Appagando ogni desiderio il più celermente possibile e svolgendo ogni attività il più velocemente possibile si ottiene dunque tempo libero. Il tempo di attesa tra l'appagamento di un bisogno e il sorgere di un nuovo bisogno è tempo vuoto che genera sconforto e

³³⁴ Cfr. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 53.

³³⁵ Ivi, p. 278.

³³⁶ Ivi, p. 314.

³³⁷ Ivi, p. 319.

paura poiché non si è in grado di occuparlo³³⁸. Il tempo libero diventa quindi il bersaglio della società capitalistica, quest'ultima, infatti, offre innumerevoli attività capaci di occupare il tempo vuoto: «in breve, nasce un *pointillisme* del vivere, una esistenza cui viene a mancare ogni continuità, perché è composta di manifestazioni che rinascono a ogni momento e non durano più di un attimo»³³⁹. Secondo Anders, l'uomo astorico è un uomo che ha perso la sua identità temporale: vive nell'attimo presente che è simultaneamente negazione del passato, in quanto attimo già trascorso e negazione del futuro, in quanto già accaduto.

A scandire la sua quotidianità sono le attività di produzione e di consumo, le quali occupano tutto il suo tempo: se, come afferma Assunto, nell'antichità le giornate erano scandite dal rintocco delle campane che cadenzavano i ritmi dell'attività umana³⁴⁰, oggi è invece l'economia che detta i tempi lavorativi dell'uomo e ne governa anche il tempo libero:

[l'eguaglianza] dei nostri *territori*, non *luoghi*, urbanizzati e industrializzati è eguaglianza delle stagioni in assenza di ciò che le fa diverse. Una eguaglianza delle stagioni che verrebbe la voglia di definire con un neologismo tedesco di infame origine nazi: "Gleichschaltung", cioè "livellamento"; eliminazione di quella diversità contro la quale il mondo moderno è sceso in guerra, muovendo da destra e da sinistra, perché la considera *offensiva dell'uguaglianza*³⁴¹.

Perdendo la dimensione spaziale e quella temporale, l'uomo ha perso la sua identità territoriale, ha distrutto le sue radici: devastando la spazialità, considerandola risorsa economica e livellando la temporalità, considerando il tempo guadagno, l'uomo ha modificato anche se stesso; egli infatti non si considera più figlio della Terra, ma suo ospite passeggero.

4. La deformazione della dimensione umana

Nell'epoca contemporanea non si sono persi solamente i riferimenti spaziali e temporali, ma si è anche smarrita l'identità umana. L'uomo ha infatti modificato se stesso sino a non riconoscersi più parte di una comunità e abitante della Terra, ha cambiato la propria scala di valori e ridiscusso le sue priorità e in questo modo ha perso la propria identità, spirituale e territoriale. L'uomo contemporaneo, secondo Bonesio, non è un'individualità determinata, ma è un soggetto astratto e

³³⁸ Ivi, p. 324.

³³⁹ Ivi, p. 325.

³⁴⁰ R. Assunto, *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, cit., p. 60.

³⁴¹ Ivi, p. 16.

massificato, che non ha peculiarità e personalità, è sottoposto a quella «omologazione desertificante»³⁴² attuata dalla globalizzazione.

Le categorie di identità e alterità perdono quindi il loro significato originario e si ridefiniscono: l'identità è oggi intesa come la standardizzazione e il conformismo, l'astrattezza e la generalità; l'alterità invece è divenuta sinonimo di diversità, discordanza e contrasto. La società è una sola e corrisponde a quella occidentale e capitalistica, chi non vi appartiene è tacciato di anormalità, è considerato un'anomalia. L'uomo contemporaneo quindi pensa, parla e agisce secondo i canoni imposti dalla società, egli non è identico a se stesso bensì è uguale a ogni altra persona: l'uomo ha perso la propria individualità³⁴³.

Martin Heidegger a questo proposito afferma: «il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini *siamo* sulla terra, è il *Buan*, l'abitare. Esser uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare»³⁴⁴. Se quindi si è perduta l'identità umana, si è anche smarrita l'identità territoriale, si è spezzato quel legame intrinseco e fondamentale fra terra e uomo. Secondo Heidegger l'essenza dell'uomo è definita dal rapporto che intrattiene con la terra, cioè dall'abitare inteso come custodire e coltivare:

dire: «la relazione tra uomo e spazio» fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non è qualcosa che sia di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né una esperienza interiore. Non ci sono gli uomini e inoltre *spazio* [...]. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza³⁴⁵.

L'uomo, quindi, trova senso e identità attraverso l'abitare, stabilendo cioè quel rapporto di cura con la terra che lo definisce. Anche Resta definisce l'abitare, un abitare storico, in quanto accade da sempre, è un *colere*: «abitare la terra vuol dire infatti averne cura, coltivarla, coltivarsi in essa, coltivandone al tempo stesso il carattere intrinsecamente simbolico e spirituale»³⁴⁶.

Secondo Norberg-Schulz l'abitare è caratterizzato da due particolari funzioni: l'orientamento e l'identificazione³⁴⁷. Queste definiscono il rapporto uomo-territorio e determinano la capacità umana del conoscere e del riconoscere l'ambiente in cui egli vive e di sentirlo come proprio luogo di

³⁴² L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, cit., p. 99.

³⁴³ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 119.

³⁴⁴ M. Heidegger, *Bauen, buan, birì*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954; *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 97.

³⁴⁵ Ivi, p. 104.

³⁴⁶ C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, in *Appartenenza e località: l'uomo e il territorio. Atti degli incontri di geofilosofia*, a cura di L. Bonesio, SEB, Milano, 1996, p. 13.

³⁴⁷ Cfr. C. Norberg-Schulz, *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, cit., p. 19.

appartenenza. L'abitare unifica in sé l'identità umana e l'identità del luogo, infatti, localizza l'essere umano in un determinato luogo e simultaneamente conferisce senso estetico e personalità al territorio.

Come afferma Romano, l'abitare consente non soltanto di identificarsi con il territorio ma anche di creare un forte legame di solidarietà e di appartenenza con la popolazione del medesimo luogo, generando una comunità. La sua analisi si focalizza sul rapporto fra *civitas* e *urbs*; secondo Romano, infatti, l'appartenenza sociale degli individui alla propria città si evince dal modo di abitarla, dalla conformazione data alla città stessa e dalle case dei singoli: «la materialità dell'abitato è lo specchio della volontà associativa»³⁴⁸. L'identità della città si sviluppa dall'identità dei suoi cittadini che divengono una comunità solamente attraverso la costruzione dell'*urbs*: gli abitanti investono di senso e di significato il luogo d'elezione e si riconoscono negli edifici e nelle case che formano la città. Essi le hanno affidato simboli e valori che testimoniano, anche con il passare degli anni e con il cambiare delle generazioni, la loro appartenenza e la loro identità all'*urbs*. Questa è un agglomerato compatto realizzato con lo scopo di perdurare nel tempo affinché tramandi i valori che gli sono stati assegnati dai suoi primi abitanti: «il rapporto tra l'*urbs* e la *civitas* [...] è al suo interno una tensione permanente e irrimediabile tra i tempi lunghi delle pietre – cui necessariamente affidiamo il senso della nostra continuità nel tempo – e i ritmi di gran lunga più brevi della viva tematizzazione sociale, tessuta continuamente da spinte innovative laceranti, che ha prodotto quelle medesime pietre e che sempre ne abbandona qualcuna e si riappropria di altre, pur senza voler rinunciare al conforto spirituale della loro presenza»³⁴⁹. La fondazione della città è perciò la fondazione, spirituale e culturale, della comunità che la abita, la quale non soltanto si identifica con la propria città, ma diventa anche in grado di riconoscere l'alterità e il diverso in quanto distinto e distante da sé. Non solo: secondo Romano, l'identificarsi della *civitas* all'*urbs* è il principio di ordine della città stessa³⁵⁰ poiché la cittadinanza, riconoscendosi parte attiva della città, la modella e la trasforma in base ai suoi bisogni e alle sue domande di senso. In questo modo la pianificazione dell'*urbs* rappresenta il senso di appartenenza dei suoi abitanti, l'ordine semantico dato alla città manifesta l'identità della comunità e, secondo Romano, è il segno dell'educazione alla *civitas*³⁵¹. Rompendo la compattezza della città ed estendendola in maniera illimitata, l'uomo contemporaneo non si riconosce come suo cittadino e non si identifica con la comunità locale; diviene invece un mero residente incapace di leggere la città come propria e di stabilire rapporti di

³⁴⁸ M. Romano, *L'estetica della città europea. Forme e immagini*, cit., p. 14.

³⁴⁹ Ivi, p. 71.

³⁵⁰ Ivi, p. 135.

³⁵¹ Ivi, p. 136.

socievolezza con gli altri individui. Egli rompe l'ordine della città e spezza il legame fondamentale fra *civitas* e *urbs*, trasformando quest'ultima in un sito incoerente, incapace di rispondere alla domanda di senso dei suoi abitanti:

i segni che si imprimono sulle città sono grafismi elementarizzati, ossessivi e implosi in cui si esprime l'informità anonima e regressiva del vivere collettivo, costretto in spazi e percorsi eccessivi, irrelati e spesso mal funzionanti e trascurati. La violenza e la coazione che le metropoli esercitano sui cittadini sta anche nella brutalità della disarmonia, della bruttezza, del degrado ambientale, dell'insalubrità, del'involverimento del vivere civile dominato dall'unico valore dell'economia e della competitività, di una tecnolatria ottusamente consumistica e autodistruttiva, di un modello di sviluppo che persegue la mobilitazione totale del mondo anziché promuovere modelli locali e appropriati ecologicamente e comunitariamente³⁵².

Nell'epoca contemporanea è avvenuto quello che Heidegger denomina «sradicatezza dell'uomo»³⁵³; egli, infatti, riconosce la perdita di identità dell'uomo odierno, in quanto il senso stesso dell'abitare è entrato in crisi e l'uomo non custodisce né coltiva la terra, bensì la assoggetta a sé, la sfrutta e la domina. Come afferma Bonesio, soggiogando la terra egli sottomette anche se stesso, depreda la sua identità e perde il suo valore: «è questo l'orizzonte desolato del paesaggio del nostro tempo, in cui la perdita progressiva del senso dell'abitare sulla terra, e dunque dell'individualità dei luoghi, va di pari passo con l'affermazione, apparentemente irresistibile, della logica metropolitana, che, in varie forme e manifestazioni, distrugge l'altro da sé: natura, memoria, civiltà, sacro»³⁵⁴. Questo è oggi il legame che vige fra popolazione e Terra, fra comunità umana e territorio: un rapporto sbilanciato che vede il prevaricamento dell'uomo sulla natura e il modellamento di quest'ultima secondo i suoi scopi e le sue esigenze. Il capitalismo, l'industrializzazione e il progresso tecnico hanno modificato la dimensione umana e cambiato la percezione del vivere: la perdita di ogni orizzonte, la «desostanzializzazione»³⁵⁵ umana, lo smarrimento e il nomadismo³⁵⁶ sono le conseguenze principali del superamento dei limiti naturali e umani.

³⁵² L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, cit., p. 71.

³⁵³ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 108.

³⁵⁴ L. Bonesio, *Cartografie della catastrofe*, in *Appartenenza e località: l'uomo e il territorio. Atti degli incontri di geofilosofia*, cit., p. 79.

³⁵⁵ Privato della sua essenza e della sua identità, l'uomo è svuotato della sua umanità e reso automa: è un uomo massificato, senza riferimenti né ordini qualitativi, ma con il solo scopo di assoggettare l'intero cosmo alla ragione (ivi, p. 88).

³⁵⁶ «Nomade ed erratico, l'uomo della Modernità è colui che ovunque transita, senza più essere a casa da nessuna parte» (C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, cit., p. 8). L'identità dell'uomo con il suo territorio si evince, infatti, anche dalla sensazione di protezione e familiarità che il luogo trasmette: "sentirsi a casa", trovare intimità e riparo, sono caratteristiche proprie della patria. Come afferma Bonesio: «l'intimità non è solo l'appartarsi, rispetto a un'estraneità, di uno spazio interno, quanto piuttosto un effetto di sempre rinnovata alleanza con la terra» (L. Bonesio, *Oltre il*

Perdere l'identità territoriale significa non essere parte del territorio prescelto e questa appartenenza non è quella etnica o razziale, ma è piuttosto il trovare rifugio in un luogo eletto e avvertito come proprio:

un senso di appartenenza e di identità, volta per volta più vasto, incessantemente aperto dal confronto con l'altro, che tuttavia non può essere imposto dall'alto, scaturendo sempre dal comune riconoscimento di somiglianze e differenze, di familiarità ed estraneità che riguardano, in un inestricabile intreccio, tanto gli uomini che il paesaggio, in un allargarsi di identità e appartenenze particolari e locali a identità e comunità sempre più ampie, per quanto mai astratte³⁵⁷.

Il riconoscimento di appartenenza a un territorio implica l'identificazione con quel territorio e l'impegno di responsabilità verso quel luogo che è il proprio: la sua salvaguardia comporta anche la tutela della comunità che lo abita e quindi dell'identità culturale. Appartenenza e identità sono perciò affini e richiamano la nozione heideggeriana di "abitare", ma per definirle in maniera compiuta serve introdurre anche il concetto di alterità, senza il quale è impossibile stabilirle. Come afferma Resta, è il concetto di frontiera che, epurato dal suo uso antagonistico e oppositivo e pensato invece come limite, definisce e identifica due territori separati, ma in costante comunicazione, unisce l'identico e il diverso, comunica l'alterità e delimita il proprio sé³⁵⁸.

La questione sull'identità perduta da ritrovare è oggetto, come delinea Bonesio, di due paradigmi teorici contrapposti³⁵⁹: il modello "forte" intende custodire l'identità di uno specifico territorio, chiudendosi alle altre forme culturali e ritenendo se stessa l'identità autentica e originaria, bloccandosi perciò in una forma di conservatorismo che può sfociare in atteggiamenti di intransigenza e intolleranza. Il modello "debole", invece, definisce l'identità come uno scambio, un dialogo fra culture e comunità differenti: il suo scopo è riportare alla luce le molteplici identità singolari che arricchiscono il globo. Nell'orizzonte globalizzato e omologato dell'epoca contemporanea, la diversità è stata sradicata e l'esito a cui conduce il modello "debole" non è la riscoperta di culture altre, bensì forme di sincretismi, di ibridazioni, di contaminazioni e di mescolanze. Questo porta ad acquisire identità altrui rendendole proprie, inventando l'autenticità ed eliminando le differenze.

Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia, cit., p. 75). L'uomo contemporaneo, dunque, privato della sua identità ha perso la sua casa, costretto a errare senza meta e senza punti di riferimento.

³⁵⁷ C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, cit., p. 11.

³⁵⁸ Ivi, p. 15.

³⁵⁹ L. Bonesio, *La terra e le identità*, cit., p. 30.

Entrambi i modelli sono perciò incapaci di difendere le identità: se il modello “forte” pretende la chiusura e l’incomunicabilità come soluzione al problema, il modello “debole”, invece, cancella le distanze, confonde le eterogeneità, le unifica e le conforma.

A questi modelli Bonesio contrappone un modello dialogico radicale che prevede l’interazione di differenti identità, le quali si confrontano riconoscendosi nella diversità, si definiscono reciprocamente comunicando l’alterità e con l’alterità: «una pratica del dentro/fuori insieme: poiché, se si assume solo il punto di vista *interno* alla propria identità culturale, non potranno che prodursi quegli effetti di ripetizione vuota, di chiusura intollerante, di imbalsamazione di cui si diceva in precedenza; se si assume viceversa solo il punto di vista *esterno* a sé, si verificherà la dimenticanza, la cancellazione delle specificità, l’omologazione delle singolarità nell’indifferenziazione livellante del mondialismo»³⁶⁰.

Se oggi si è persa l’identità, si sono anche smarrite la differenza e l’alterità, il senso di appartenenza è stato soppiantato dal disorientamento e dal vagabondaggio e la libertà perseguita si è dimostrata una falsa emancipazione. Come afferma Enrico Squarcina, l’uomo non si riconosce in un determinato territorio poiché lo spazio che occupa ha cambiato forma, si è esteso senza più limitazione ed egli si relaziona a esso tramite il movimento: è lo spostamento la nuova categoria che definisce l’uomo. Egli, infatti, si muove sempre più velocemente dal luogo di abitazione, al luogo lavorativo e al luogo di svago, non identificandosi e non stanziandosi in nessuno di essi, ma attraversandoli e superandoli tutti costantemente³⁶¹.

L’uomo contemporaneo si adatta e aiuta a plasmare i nonluoghi descritti da Augé: egli, infatti, non abita ma viaggia, non delimita ma amplifica, non osserva ma oltrepassa, egli non è più un cittadino della Terra, ma è un turista perennemente estraneo, straniero a ogni luogo. Il suo viaggio non è conoscenza e incontro, ma è una spettacolarizzazione e una commercializzazione delle identità altrui, vendute come esotiche, è un percorso predisposto al turismo di massa, per viaggiatori reali, in carne e ossa, o virtuali, ossia navigatori della rete *internet* che simulano un viaggio tramite l’accesso a un *computer*³⁶².

Un’attenta analisi della dimensione umana nell’epoca contemporanea ci è fornita da Georg Simmel. Egli, infatti, descrive nel suo saggio l’uomo odierno, il residente della metropoli che lui chiama *blasé*: «l’essenza dell’essere *blasé* consiste nell’attutimento della sensibilità rispetto alle differenze fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite [...] ma nel senso che il significato e il

³⁶⁰ Ivi, p. 32.

³⁶¹ E. Squarcina, *L’uomo e i suoi numeri: popolazione, spopolamento e migrazioni. Il caso dell’oltrepò pavese*, in *Appartenenza e località: l’uomo e il territorio. Atti degli incontri di geofilosofia*, cit., p. 70.

³⁶² L. Bonesio, *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, cit., p. 138.

valore delle differenze, e con ciò il significato e il valore delle cose stesse, sono avvertiti come irrilevanti»³⁶³. L'uomo simmeliano è l'uomo annoiato, senza più interessi, incapace di stupirsi perché abituato al sempre nuovo e al sempre diverso. Egli svuota di senso e di valore qualitativo la vita, quantizzandola e calcolandola e in questo modo svaluta le particolarità e le originalità di ogni realtà omologandole ed equiparandole a qualsiasi altro evento. Analogamente sostituisce al rapporto di fiducia e di socievolezza nei confronti dell'altro un sentimento di diffidenza e riserbo, un atteggiamento dovuto al continuo mutare della dimensione spaziale e alla velocità che domina ogni movimento e rapporto. Per il *blasé* diventa impossibile stabilire rapporti di unione duraturi:

le misure e le miscele dell'antipatia, il ritmo del suo apparire e scomparire, le forme in cui viene appagata – tutto ciò forma un'unità inscindibile nella condotta di vita metropolitana con i motivi che, in senso stretto, tendono a uniformare gli individui: così ciò che in questa forma di vita appare immediatamente come dissociazione è in realtà soltanto una delle forme elementari di socializzazione³⁶⁴.

La dimensione umana è perciò diventata una grandezza economica, calcolabile e quantificabile: l'essere ha lasciato il posto all'avere, l'individuo si è omologato alla massa di produttori e consumatori ed è incapace di vivere la qualità della vita e di promuovere la bellezza e il senso del proprio territorio. Lo stretto legame fra uomo e natura che determinava l'identità stessa dell'uomo e definiva reciprocamente l'io e l'altro, in una dialettica interno-esterno che limitava l'espansione e l'omologazione favorendo perciò il dialogo e la cultura della reciprocità, nell'epoca attuale si è spezzato. Oggi, infatti, l'uomo non ha più radici né memoria, non si riconosce in alcun luogo poiché non appartiene a nessuno di essi, egli è piuttosto un cosmopolita in grado di percorrere tutto il mondo ma non di conoscerlo, non compie cioè un percorso di vita pieno di significati, ma una continua corsa che attraversa e supera ogni punto del globo raggiunto.

Alle rovine spaziali, alla dimenticanza temporale e al vuoto esistenziale prodotti dall'ideologia economicista e globalizzante del capitalismo, bisogna opporre una nuova logica che valorizzi la terra e che consenta all'uomo di ritrovare la sua identità e le sue memorie.

L'alternativa decrescente trova sostegno in altre differenti teorie che cercano con caratteri propri e diversi punti di vista di rispondere alla necessità impellente di senso. Nonostante le peculiarità di ognuna di queste teorie che si oppongono al tecnicismo e all'economicismo, esse hanno un unico scopo e un medesimo obiettivo: ritrovare il senso del vivere comune, riallacciando quel legame originario fra Terra e uomo.

³⁶³ G. Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in *Brücke und Tor*, a cura di M. Landmann, M. Susman, Köhler, Stuttgart, 1957; *Le metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. di P. Jedlowski, R. Siebert, Armando, Roma, 1998, p. 43.

³⁶⁴ Ivi, p. 46.

Capitolo terzo

Per una società della decrescita

1. Le prospettive future: decrescita e affini

Le scelte adoperate nella società per affermare la crescita e il progresso tecno-economico hanno avuto esiti negativi, provocando la perdita dei punti di riferimento spaziali e temporali e generando perciò il disorientamento e lo smarrimento dell'identità umana.

Le crisi che la società mondiale è costretta oggi ad affrontare sono i segni evidenti del fallimento della scelta della crescita senza limiti: la crisi ambientale, la crisi sociale e da ultimo quella economico-finanziaria dimostrano che cambiare direzione e scegliere di percorrere una via diversa, adottando stili di vita differenti, non è solamente una possibilità ma è una vera e propria necessità. La crisi in cui versa la società odierna rappresenta il declino e l'abbandono delle scelte passate e, al contempo, l'inizio di una nuova fase, il sorgere di una diversa e consapevole società. Come afferma Michel Maffesoli, il progressismo deve lasciare il posto al progressivo: la volontà prometeica di crescita a ogni costo deve essere sostituita dal lento e graduale ritmo del miglioramento, dall'accrescimento del qualitativo e dall'affermarsi del ben-essere³⁶⁵. Secondo Maffesoli, la razionalità si deve sposare con la sensibilità estetica, affinché il razionalismo si tramuti in spontaneità e in saggezza: il benessere puramente economico, la comodità e l'efficienza sono perciò convertiti in benessere esistenziale, solidarietà e generosità³⁶⁶. Anche se egli non parla di decrescita, condivide però con Latouche il progetto di una nuova società. Maffesoli riconosce i primi segni di una svolta radicale nel vivere quotidiano e definisce questi cambiamenti una «“ecologia dello spirito”, che valorizza pertanto il nativo, l'originario, l'originale, l'etnico, in breve il naturale»³⁶⁷. È un cambiamento radicale di sensibilità che consente di comunicare con l'altro ritrovando se stessi e permette di abitare, in senso heideggeriano, la Terra che ci accoglie. È una rinnovata conoscenza di noi stessi che consente di aprirci all'altro e di comprenderlo: appartenere al cosmo e riscoprirsi parte di un territorio e di una comunità mostrano il carattere relazionale di ogni singolo individuo. Maffesoli concorda quindi con Latouche quando sostiene che è primario e fondamentale assumere un nuovo sguardo sul mondo; prima di cambiare le proprie azioni è dunque necessario modificare la

³⁶⁵ M. Maffesoli, *Matrimonium*, CNRS, Paris, 2010; *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, tr. it. di F. Tarquini, T. Vagni, Bevivino, Milano/Roma, 2012, p. 28.

³⁶⁶ Quanto sostenuto da Maffesoli si accorda perfettamente con le parole di Latouche, quando afferma che nella società postmoderna vigeranno la ragionevolezza e non la razionalità, l'effettività e non l'efficienza (cfr. S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi: saggio sul doposviluppo*, cit., p. 203).

³⁶⁷ M. Maffesoli, *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, cit., p. 57.

prospettiva di pensiero. Alla “decolonizzazione dell’immaginario” latouchiana, Maffesoli associa l’«audacia del pensiero»³⁶⁸ in grado di risvegliare le menti dal torpore dell’omologazione e di superare la superficialità scavando a fondo e ritrovando le essenze e la natura delle cose. Il cambio di paradigma sociale è quindi, innanzitutto, una rivoluzione individuale del proprio pensiero e dei propri stili di vita, esattamente come sostiene la decrescita latouchiana. La cosiddetta «*geosociologia* o sociologia della profondità»³⁶⁹ di Maffesoli richiede un impegno individuale per oltrepassare l’esteriorità e andare alla radice della realtà generando una nuova società sensibile, solidale e naturale. Serve quel «radicamento dinamico»³⁷⁰ che trova spazio anche nelle pagine latouchiane: «una sintesi tra il dinamismo della società moderna e la solidarietà delle comunità tradizionali sembra necessaria e auspicabile»³⁷¹.

L’alternativa alla crescita proposta da Latouche non è quindi l’unica soluzione: data la risonanza e le conseguenze della crisi della società attuale, molti pensatori hanno elaborato nuove e diverse proposte, teoriche e pratiche, che consentono di superare la *surmodernità* in cui viviamo ristabilendo un equilibrio umano e spazio-temporale. Se la decrescita ha due matrici fondamentali, quella economica e quella ecologica, e si caratterizza per la completezza e la concretezza della visione di una società futura, studiando il cambiamento in ogni campo umano, vi sono differenti teorie, quali la geofilosofia e il territorialismo, che pur con fondamenti e principi diversi sposano, approfondiscono e ampliano la decrescita latouchiana. Questi studi, infatti, condividono la critica all’ideologia capitalistica, tecno-economica e globalizzante della società odierna apportata da Latouche e, come la decrescita, delineano una società futura capace di riportare l’equilibrio fra Terra e uomo. La geofilosofia si occupa principalmente del rapporto dell’uomo con il proprio territorio, studiando l’identità e l’appartenenza umana al luogo d’elezione: protagonista del pensiero geofilosofico risulta perciò essere l’umanità intera e i legami che essa intrattiene con la dimensione spaziale e la dimensione temporale, dove per umanità, nella prospettiva geofilosofica, si intende il nesso indissolubile uomo-Terra, l’umanità è quindi considerata la comunità globale. Il territorialismo è una concreta proposta di cambiamento e, come la decrescita, immagina, delinea e costruisce un progetto per la società del domani. Il territorialismo propone, infatti, la rivalutazione dei territori e la considerazione degli stessi come patrimonio comune delle società che li abitano e ne prospetta la rilocalizzazione delle attività economiche e politiche.

³⁶⁸ Ivi, p. 75.

³⁶⁹ Ivi, p. 74.

³⁷⁰ Ivi, p. 78.

³⁷¹ S. Latouche, *Il pianeta dei naufraghi: saggio sul doposviluppo*, cit., p. 202.

Ciascuna di queste discipline si differenzia dalla decrescita, ma allo stesso tempo la completa: se condividono la *pars destruens* della loro argomentazione, si contraddistinguono nella *pars costruens*, anche se l'obiettivo finale è il medesimo.

1.1. Geofilosofia e decrescita

La geofilosofia è la filosofia della Terra, è l'interrogazione e la contemplazione della Terra considerata, innanzitutto, simbolicamente e spiritualmente³⁷², la geofilosofia è la risposta alla domanda di senso della Terra: essa cerca, infatti, di sanare la rottura fra cultura e natura, fra uomo e Terra, mettendoli in comunicazione e facendoli incontrare. L'uomo odierno, per comunicare con la Terra, deve innanzitutto ritrovare la propria finitezza, meditare in solitudine sulla propria essenza e interrogarsi sulla «non ovvietà delle cose e del mondo»³⁷³, solamente così potrà tornare alla Terra. Come afferma Resta, la geofilosofia è innanzitutto dialogo: «geofilosofia vorrà allora dire questo: trovare *ogni volta* un linguaggio che sappia corrispondere alla terra sulla quale siamo chiamati ad abitare»³⁷⁴. Il dialogo deve sempre rinnovarsi e tradursi in base alle epoche storiche, la lingua madre di ogni popolo della Terra deve, al contempo, comunicare la Terra. Come afferma Resta, si deve redigere la cartografia del globo affinché lo si riscopra e si torni ad abitarlo. Scopo della geofilosofia è dunque rompere il silenzio assordante della volontà prometeica e instaurare un dialogo che si tramuti in convivenza e tutela della Terra. La geofilosofia è perciò dialogo fra realtà locale e realtà globale, è comprensione della diversità e dell'alterità, ma è anche dialogo interdisciplinare, come afferma Bonesio. La geofilosofia, infatti, racchiude in sé molteplici orizzonti disciplinari – geografia, archeologia, sociologia, antropologia, estetica, architettura, letteratura – che insieme arricchiscono la riflessione sul rapporto fra uomo e Terra: «la geofilosofia è una filosofia *radicale*, perché va in cerca di quanto più originariamente ed essenzialmente costituisce l'essere dell'uomo in quanto uomo»³⁷⁵.

Fondamentale per la geofilosofia è la riflessione sul luogo, inteso come configurazione storica e culturale dell'abitare; come afferma Bonesio essa è perciò una «topologia»³⁷⁶ e, come ricorda Resta,

³⁷² L'elemento simbolico è essenziale per far ritorno alla Terra. Esso rappresenta infatti l'incontro dell'umano e dello spirituale sulla Terra. Questo tema è analizzato da Bonesio quando afferma che «occorre una rinascita simbolica: solo dopo la nascita nel simbolo è possibile riconoscere come propria una terra» (cfr. L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano, 1997, p. 110).

³⁷³ Ivi, p. 97.

³⁷⁴ L. Bonesio, C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia, 2010, p. 36.

³⁷⁵ C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, cit., p. 12.

³⁷⁶ L. Bonesio, C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, cit., p. 43.

è una «fisiognomica»³⁷⁷ poiché riconosce di ogni luogo un tratto inconfondibile, insieme spirituale e simbolico. I temi principali di cui si occupa la geofilosofia sono la ridefinizione del concetto di misura, quindi di limite, confine, frontiera e appartenenza: da queste riflessioni segue immediatamente la ridefinizione di alcune coppie tematiche che, come afferma Resta, sono fondamentali nel pensiero geofilosofico e che devono trovare nuovo significato nella società futura, quali ad esempio: identità-differenza, ostilità-ospitalità³⁷⁸. De-limitare significa distinguere il proprio dall'estraneo, l'io dall'altro, instaurando un dialogo con l'alterità che assume le vesti dell'ospitalità, quando rappresenta apertura e condivisione con l'altro, oppure dell'ostilità, quando invece si considera l'altro un nemico, stabilendo perciò un rapporto di diffidenza e chiusura reciproci che segnano una separazione. Come afferma Resta, la globalizzazione ha trasformato il concetto di confine, omologando il globo, rompendo ogni identità e uniformando le differenze, ha quindi dato esito alla medesima chiusura e incomunicabilità che si ottiene instaurando un rapporto di ostilità: se quest'ultima erige muri e confini invalicabili fra l'io e l'altro, la globalizzazione, annientando le frontiere, cancella l'alterità provocando la perdita di dialogo, di apertura e di identità:

i confini sono soglie, luoghi di passaggio, di transito, di incessante tra-duzione: non c'è altro luogo per l'abitare se non una terra di confine aperta alla traduzione. [...] significa [...] riconoscere una differenza e una estraneità che non possono – e non devono – essere rimosse; significa, anche, accettare un “resto” di intraducibilità, che permane al di là di ogni possibile traduzione, una intransitabilità che *interrompe*, ma anche *sollecita*, l'incontro con l'altro, impedendo facili “integrazioni” omologanti, salvaguardare quell'inaccessibile, quel segreto che ciascuno, in ultima istanza, è per ciascun altro³⁷⁹.

La geofilosofia attribuisce quindi nuovo senso alla relazione io-altro permettendo così di stabilire un nuovo rapporto con la Terra e una diversa convivenza fra i suoi abitanti.

Se il “ridefinire” è anche un principio della decrescita, annoverato fra gli otto punti del suo manifesto, il pensiero geofilosofico studia e approfondisce il concetto del “ricostruire”, un tema che

³⁷⁷ C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, cit., p. 13.

³⁷⁸ La coppia oppositiva *hostis-hospes* è stata analizzata da Massimo Cacciari, il quale rileva nella dissonanza dei due concetti il fondamento dell'armonia: «è proprio affermando la mia differenza con l'altro, la mia singolarità, che io sono con lui – anzi: che io *sto*, che *stando* necessariamente mi oppongo a ciò che mi sta di fronte a sua volta (*stásis*), e che in questo confronto, in questa contesa, mi riconosco *con* lui. L'altro diviene l'inseparabile *Cum*. La mia ‘libertà’ da lui è la mia ‘amicizia’ con lui. Per poterlo ospitare dovrà essermi *hostis*» (cfr. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994, p. 25). Questo pensiero è approfondito sia dalla geofilosofia, nei termini del rapporto io-altro, affrontando la questione dell'identità perduta e di un ripensamento dell'abitare umano sulla Terra, sia dalla decrescita che, riflettendo sui limiti valicati dal tecnicismo e dall'economicismo contemporanei e sul loro impatto sulla società, propone un ritorno ai valori puri della reciprocità, della convivialità e della solidarietà affinché si rovesci il rapporto domanda-offerta che gestisce le relazioni umane.

³⁷⁹ L. Bonesio, C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, cit., p. 17.

sviluppa e accresce il manifesto latouchiano. Ricostruire significa, secondo Resta, riallacciare quei legami interrotti dall'epoca contemporanea, i legami di spazio, tempo e identità. Non si tratta dunque di una mera restaurazione, ma piuttosto di una scelta consapevole di ricomposizione della propria identità, abitando lo spazio e vivendo nel proprio tempo. Secondo Resta è una «rinnovata interrogazione dell'intreccio tra i segni della terra e quelli dell'uomo»³⁸⁰: riconoscersi parte della Terra, rispondere al suo richiamo³⁸¹, divenire quindi responsabili della Terra, riconoscersi i suoi figli e, contemporaneamente, farsi eredi della memoria e costruttori di un avvenire diverso, dando *luogo* al futuro. Resta parla di «*altra Terra*»³⁸² per descrivere la promessa geofilosofica di un domani diverso, di un «invisibile luogo in cui tutto si mostra alla sua radice profondamente riunito, di questo unico cuore che fa pulsare una pluralità infinita di mondi»³⁸³, corrispondente all'«utopia concreta» di Latouche.

Come Latouche, anche Resta afferma che prima della ricostruzione dell'io deve avvenire una trasformazione dello sguardo e del pensiero nei confronti della Terra: solamente con un ripensamento radicale dell'abitare umano si potrà far fronte alle crisi che la società odierna sta vivendo. La vicinanza al modello decrescente è esplicito quando Resta afferma l'esigenza di una razionalizzazione dei consumi energetici, della tutela delle risorse prime e della riduzione dei rifiuti. Anche Bonesio afferma la necessità di reinventare il rapporto fra uomo e uomo e fra uomo e Terra, riscoprendo i valori perduti di bellezza, lentezza, convivialità e sobrietà, tramite una giusta educazione dei cittadini al rispetto, alla tutela e alla valorizzazione del luogo che abitano. Un tema, questo, fatto proprio dalla decrescita che, infatti, propone una permanente educazione civica al fine di promuovere il rispetto e la sensibilità dei luoghi abitati, un'educazione, questa, che si tramuti anche in impegno politico e amministrativo. Il luogo, nella prospettiva geofilosofica, è l'incontro dell'umano e del naturale, è sintesi di cultura e territorio, esso, se ripensato e riconosciuto come proprio luogo dell'abitare, come propria storia e memoria e come unico accesso al futuro, diventa paesaggio: esso è infatti sintesi di individualità e comunità, di passato e futuro, dell'uguale e del diverso. Educare perciò al rispetto del paesaggio, tema cardine della geofilosofia e in questo senso complementare alla decrescita, significa anche rispettare se stessi, ritrovare la propria appartenenza alla Terra e instaurare un dialogo con l'alterità, proiettandosi in un futuro ricco di senso e di qualità.

³⁸⁰ Ivi, p. 27.

³⁸¹ Il termine «richiamo» è usato da Schmitt, il quale lo impiega per descrivere l'esigenza, l'appello e la sfida che la Terra invoca all'uomo: ascoltare il richiamo della Terra significa prendersi cura di essa e riconoscersi i suoi figli. Secondo Schmitt, domare la tecnica e riportarla alle sue competenze, limitandola, è la giusta risposta all'invocazione del cosmo: «da questa direzione sento il nuovo appello, il Challenge del presente» (cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, in *Terra e mare*, cit., p. 108).

³⁸² C. Resta, *10 tesi di geofilosofia*, cit., p. 8.

³⁸³ Ivi, p. 20.

In particolare, Bonesio arricchisce il tema del confronto dialogico, già affrontato da Resta, con importanti riferimenti alle nuove tecnologie, avvicinandosi molto alle posizioni latouchiane a tal riguardo. Bonesio, infatti, sostiene che le forme più «“leggere” e “sottili”»³⁸⁴ della tecnologia, se usate in maniera adeguata, possono ampliare il dialogo e la conoscenza globali, instaurando un confronto e uno scambio di idee, risorse e soluzioni che valorizzano le individualità e le comunità locali e, al contempo, l'intero cosmo, superando cioè quella distinzione netta fra locale e globale e ripensando la Terra secondo una logica di rete dove ogni singolo nodo è centrale, fondamentale e specifico rispetto a ogni altro. La tecnica è perciò ritenuta un pregio se limitata e usata al fine di valorizzare la Terra: il suo scopo deve essere di ordine qualitativo e non quantitativo, essa deve agevolare la riscoperta delle peculiarità di ogni luogo e di ogni comunità e deve permettere l'interazione fra di esse, instaurando un circolo virtuoso che valorizzi la qualità della vita.

La latouchiana “rilocalizzazione” trova adito anche nelle parole di Bonesio quando mette a confronto la dimensione locale e quella globale: «in questo contesto drammatico, il ritorno ai luoghi (che sono in gran parte da reinventare) è innanzitutto una risposta di consapevolezza che cerca di arginare la deriva mondialista di un sistema economico e di un “modello di sviluppo” disastrosi e iniqui, insostenibili da ogni punto di vista, affermando un'etica dell'abitare in questo pianeta che non può che ripartire dalla localizzazione delle attività»³⁸⁵. Rilocalizzare si traduce perciò, nell'ottica geofilosofica, in una dialettica del singolare-plurale, centro-periferia e metropoli-provincia, dove ciascun localismo trova posto e specificità nella globalità, che non è più omologante e distruttiva, ma rappresenta la compresenza reciproca delle differenti realtà mondiali. Come ricorda anche Resta, si tratta di riconoscere l'autodeterminazione dei popoli in un orizzonte comune di senso e la custodia del locale e delle peculiarità di ogni popolo consentirà perciò di rompere la monotonia dell'uni-verso³⁸⁶.

Se, in accordo con le parole di Bonesio, consideriamo la natura la forma visibile di un ordine profondo e invisibile dell'intero cosmo, allora assumiamo anche una comprensione geofilosofica del concetto di identità territoriale. Questo, infatti, è la sintesi di storia, cultura, spazio e tempo: la comunità è rappresentata dal luogo in cui abita, nel tempo che lo abita; è più di un'identità formale

³⁸⁴ L. Bonesio, C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, cit., p. 68.

³⁸⁵ Ivi, p. 64.

³⁸⁶ Il pensiero geofilosofico appoggia un modello federalista di governo, il quale si oppone al predominio centralista, consentendo quindi a ogni molteplice realtà locale di autogovernarsi nel rispetto della globalità (cfr. L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, cit., p. 90). Affine a questo pensiero è il modello di democrazia diretta, ecologica, proposta da Latouche, dove il *demos* diventa protagonista di un governo autogestito, attento alla salvaguardia dell'identità territoriale: la democrazia non potrà perciò essere un unico governo universale, ma saranno molteplici democrazie locali. Una visione, questa, pluriversalista che sposa quella adottata dalla geofilosofia (cfr. S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 177).

poiché rappresenta un'armonia simbolica e spirituale che investe di senso il lato naturale e il lato umano di un medesimo luogo. In accordo con Latouche, Bonesio afferma che non è sufficiente applicare logiche ambientaliste di sostenibilità, ma vi devono essere una profonda consapevolezza e una presa di responsabilità da parte degli uomini che permettano di rispettare e salvaguardare le identità di comunità-paesaggio³⁸⁷.

Il richiamo della Terra, la sfida schmittiana è stata accolta dalla geofilosofia che, come la decrescita, si impegna a cambiare la logica progressista e a trovare adeguate soluzioni per riscoprire i valori della Terra. Anche se spesso, come nota Bonesio, questo ritorno alla Terra è considerato una forma di passatismo e conservatorismo, simili alle accuse di regressione e involuzione apportate alla decrescita, lo scopo ultimo della geofilosofia è la riscoperta della bellezza e dell'equilibrio del cosmo e l'assunzione di una forma di abitare consapevole, che non guardi al passato, ma a un nuovo e promettente futuro. Bonesio contrappone alla nozione di conservatorismo la più opportuna azione del conservare: preservare la cultura, la natura e la comunità di un luogo significa abbattere il degrado, l'imbruttimento e il malfunzionamento di quel luogo. Conservare è piuttosto un recuperare e un ritrovare le tradizioni, i valori e i simboli dimenticati:

“conservare” significa tenere presso di sé (*cum-serbare*), preservare nella cura, trattenendolo dalla sparizione, ciò che si ha a cuore, dunque con un'intensità che può concernere solo ciò che davvero conta per noi: tutto il contrario dell'accezione freddamente museale, asetticamente imbalsamatoria con la quale per lo più risuona alle nostre orecchie questa parola, e che presuppone un automatico disinteresse e una subitanea dimenticanza per quanto, essendo stato catalogato, può essere abbandonato in un virtuale deposito di memorie da cui sembra poter essere momentaneamente estratto ogni volta che lo si voglia³⁸⁸.

Fra la rassegnazione al degrado, il perseguimento della logica occidentale dominante e il nostalgico sguardo al passato, la geofilosofia sceglie il cambiamento. Non si tratta solamente di mettere fine all'economicismo imperante, alla globalizzazione e al predominio tecnico industriale, ma è un cambiamento radicale, interiore, di senso, che ha luogo nelle scelte di vita di ciascun individuo e in un secondo momento si apre alla totalità e all'esteriorità dell'intera società mondiale.

Per avviare il cambiamento è necessaria, come afferma Bonesio, una corretta educazione: «educare a lasciare meno tracce possibile di sé, del proprio passaggio, l'“impronta” più discreta possibile, a sentirsi parte di un tutto vivente che non è possibile offendere o trascurare senza che questo si

³⁸⁷ Ivi, p. 16.

³⁸⁸ Ivi, p. 163.

ritorca contro di noi»³⁸⁹. La geofilosofia si presenta quindi come un'educazione al rispetto e alla tutela di tutte le forme viventi e, innanzitutto, di noi stessi. È la formazione del diritto alla bellezza, è un aprirsi al cambiamento accogliendo in sé i valori perduti, è un porre attenzione alla Terra sorprendendosi di nuovo della sua intrinseca bellezza:

la bellezza che esprime la conseguita armonia di un abitare consapevole sulla terra [...] è capacità formativa che procede da una consapevolezza e una sapienza dell'insieme più ampio in cui si situa la dimensione umana, e quindi non è mai l'effetto isolato di un gesto individuale irrelato, ma di uno stile culturale condiviso, che rende riconoscibile e autografa la sua appartenenza a una determinata località in una dimensione storica³⁹⁰.

Educare alla bellezza significa implicitamente educare al riconoscimento della disarmonia e dell'incuria, significa andare in controtendenza: arrestarsi, prestare ascolto, contemplare e gustare la vita.

1.2. Territorialismo e decrescita

La “Società dei territorialisti e delle territorialiste”³⁹¹ è nata nel 2010 per rispondere al degrado territoriale e alla «destrutturazione delle relazioni e proporzioni fra ambiente fisico, costruito e antropico»³⁹². Il suo proposito è dunque quello di ricostruire il legame, oggi interrotto, fra popolazione e territorio, valorizzando quest'ultimo e considerandolo bene comune. Il ritorno al territorio sostenuto dalla “Società dei territorialisti e delle territorialiste” prevede l'impegno degli abitanti alla cura e alla valorizzazione dei luoghi, in quanto considerati patrimonio principale delle comunità. Gli obiettivi che la società si è posta sono la promozione e la rivalutazione del territorio tramite il dialogo interdisciplinare, il confronto con le istituzioni accademiche e politiche e l'uso di nuove piattaforme per avviare progetti territoriali al fine di aumentare il benessere sociale:

tre sono i livelli di ragioni che sostanziano [...] l'azione della *Società dei territorialisti/e*: ricomporre i saperi delle arti e scienze del territorio in un corpus disciplinare integrato, indirizzare questi nuovi saperi a piani, progetti e politiche che perseguano la felicità pubblica attraverso una visione integrata del territorio come bene comune; promuovere processi e istituti formativi atti a trasformare il mercato della ricerca e delle professioni con nuovi soggetti culturali, costituiscono altrettante motivazioni di una sfida: produrre

³⁸⁹ Ivi, p. 54.

³⁹⁰ L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, cit., p. 119.

³⁹¹ www.societadeiterritorialisti.it

³⁹² A. Magnaghi, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 61.

un movimento culturale con la finalità di restituire ai luoghi e ai loro paesaggi il valore di opere d'arte collettive e, dunque, di beni comuni³⁹³.

Secondo Alberto Magnaghi, ritornare al territorio non è una ripetizione nostalgica del passato, ma è invece la restituzione di equilibrio e di armonia al cosmo: «è [...] riconquista di relazioni coevolutive, progetto di nuove relazioni sociali, di nuove forme dell'insediamento umano»³⁹⁴. Ritornare al territorio è quindi un compito sociale, di tutti; infatti, la cittadinanza, rendendosi partecipe e attiva nel progetto territorialista di valorizzazione ambientale, acquisisce consapevolezza e responsabilità. Riconoscere il territorio come bene comune è il primo passo. Il territorio, secondo Magnaghi, non è un mero bene naturale poiché è il frutto delle trasformazioni antropiche, è il risultato di un processo di «domesticazione e fecondazione della natura»³⁹⁵, perciò è un patrimonio comune e come tale dipende dall'attenzione e dall'impegno che le comunità che lo abitano effettuano. In particolare, Magnaghi rileva come il territorio sia un bene comune, sociale, ma non pubblico; non si tratta, infatti, di una proprietà degli enti pubblici, quindi non è soggetto a transazioni. Non è una proprietà, né privata né pubblica, ma è un patrimonio di tutti, perciò non ha un valore commerciale o d'uso, bensì identitario e culturale. Come afferma Bonesio, il territorio non è uno spazio astratto e calcolabile, ma è un insieme di luoghi, inteso in senso geofilosofico, rappresenta perciò una costellazione di identità, progettualità, storia e cultura. Il territorio è quindi il patrimonio di una comunità, con la quale intesse una relazione di coappartenenza reciproca: «a collegare costitutivamente comunità e territorio è la natura del bene comune che incarnano: la natura relazionale, olistica dell'essere in comune che si esprime tanto nel territorio-paesaggio, quanto nella comunità che se ne fa responsabile e interprete e se ne trova formata»³⁹⁶.

Riconoscere il territorio come bene comune implica perciò un impegno attivo e consapevole della popolazione che lo abita, serve quindi una partecipazione sociale che garantisca la rinascita dei territori e generi uno sviluppo diverso da quello cercato dall'economicismo e dalla logica globalizzante³⁹⁷. I territorialisti chiedono, infatti, l'autogoverno delle singole realtà locali affinché si eludano l'omologazione e il degrado perpetrati dalla crescita a ogni costo e si valorizzino invece il territorio e la cultura, sviluppando relazioni sociali di solidarietà. Ritornare alla Terra significa

³⁹³ A. Magnaghi, *Le ragioni di una sfida*, in *Il territorio bene comune*, cit., p. 30.

³⁹⁴ Ivi, p. 15.

³⁹⁵ Ivi, p. 16.

³⁹⁶ L. Bonesio, *La questione epistemologica e il linguaggio: territorio, luogo, paesaggio*, in *Il territorio bene comune*, cit., p. 60.

³⁹⁷ Le filiere virtuose, la cura del territorio, le comunità rurali e il loro ripopolamento, i parchi agricoli e infine la formazione e la ricerca in ambito territorialista sono gli esempi, descritti da Rossano Pazzagli, di alcune pratiche di studio e di azione approfondite e sostenute dalla Società dei territorialisti e delle territorialiste (cfr. R. Pazzagli, *Il rapporto città-campagna tra agricoltura e paesaggio*, in *Il territorio bene comune*, cit., p. 122).

quindi, in definitiva, rifondare il sistema economico e politico globali, ridisegnando le funzioni di ciascun abitante della Terra e favorendo così la rinascita del legame fondamentale fra uomo e territorio.

La “Società dei territorialisti e delle territorialiste” è allora una società di studi, promotrice di attività finalizzate alla riscoperta del territorio in quanto luogo di senso e di identità e punto di partenza per una trasformazione del sistema sociale, economico e governativo. I territorialisti condividono con il progetto decrescente la critica al capitalismo economico e alla globalizzazione e si caratterizzano per il loro approccio multidisciplinare. L’attenzione al territorio e la comprensione del medesimo come bene comune, rappresentazione del legame identitario fra luogo e comunità, rendono il progetto territorialista complementare alla decrescita, come se fosse un approfondimento della “rilocalizzazione” del manifesto decrescente. Risulta affine alla decrescita anche lo scopo ultimo della “Società dei territorialisti e delle territorialiste”: la fondazione di comunità locali autonome e autogestite. La latouchiana società della decrescita prevede infatti un pluriverso di democrazie locali autogestite e lo stesso sostengono i territorialisti: «la democrazia locale deve riuscire a incidere sulle forme dominanti dello sviluppo ponendole radicalmente in discussione e volgendole nella direzione strategica dello *sviluppo locale autosostenibile*»³⁹⁸.

La sostenibilità di cui parlano i territorialisti non risponde a norme o a tutele tecniche, non è un’azione voluta da esperti, esterni al territorio, ma è una scelta di sviluppo consapevole e coordinata dagli abitanti stessi del territorio. Magnaghi descrive cinque differenti forme di sostenibilità portate avanti dall’approccio territorialista, che possono completare e approfondire il tema della rilocalizzazione latouchiana: innanzitutto, una sostenibilità politica, vale a dire la capacità da parte della comunità di un luogo di autogovernarsi, generando forme autonome di gestione del territorio tramite processi di partecipazione cittadina. Alla base della sostenibilità politica vi è il riconoscimento dell’alterità, appresa come arricchimento culturale e valore aggiunto per la formazione dell’autogoverno locale³⁹⁹. Egli descrive, poi, una sostenibilità sociale, la capacità, cioè, di integrare gli interessi di ciascun attore sociale all’interno della comunità locale, diversamente dalle società attuali gestite invece dai poteri forti e frammentate al loro interno secondo suddivisioni gerarchiche. Come spiega Magnaghi, la sostenibilità sociale è un’«*equità sociale e di genere*»⁴⁰⁰. Egli delinea quindi una sostenibilità economica, vale a dire un modello di sviluppo in grado di valorizzare il territorio, garantendo un’economia locale e favorendo la

³⁹⁸ O. Marzocca, *Democrazia locale, federalismo solidale, cittadinanza attiva*, in *Il territorio bene comune*, cit., p. 95.

³⁹⁹ A. Magnaghi, *Il progetto locale*, cit., p. 69.

⁴⁰⁰ Ivi, p. 70.

produzione e le attività del territorio e capace di autogestire le risorse locali e i beni relazionali⁴⁰¹. Magnaghi descrive infine una sostenibilità ambientale, che prevede un ripensamento dell'abitare umano, volto alla tutela e alla cura del territorio, che limiti l'espansione urbana e rispetti la naturalità e le risorse dei luoghi⁴⁰² e afferma la necessità di una sostenibilità territoriale, da cui dipendono le altre forme di sostenibilità poiché essa è il ripensamento radicale del territorio: considerare quest'ultimo come il sistema complesso dell'interazione uomo-natura modifica il rapporto costruttivo, insediativo e progettuale dell'uomo. La sostenibilità territoriale è perciò la produzione di territorialità intesa come produzione di valore⁴⁰³. Vicino al pensiero latouchiano, anche Magnaghi afferma la non compatibilità del modello territorialista con la logica economicista globale e «ponendo gli obiettivi di crescita delle società umane in relazione sinergica con l'ambiente alla radice della soluzione della questione ambientale [Magnaghi può definirlo] un approccio *antropobiocentrico*»⁴⁰⁴.

Lo sviluppo che i territorialisti desiderano non è quindi quello socioeconomico, ricercato dalla logica capitalistica, bensì è il miglioramento e l'accrescimento della qualità della vita mediante la valorizzazione del territorio e la riscoperta delle identità locali: «l'approccio territorialista assume come referenti gli *abitanti* e come fine la promozione della loro capacità di autorganizzazione del territorio, anche in qualità di produttori. [...] la crescita economica non è più sinonimo di crescita di ricchezza (e neppure di occupazione), mentre la valorizzazione del patrimonio territoriale viene assunta come condizione primaria per la produzione della ricchezza»⁴⁰⁵.

Questo sviluppo non può che essere locale, infatti, come afferma Magnaghi, ogni territorio è peculiare e si caratterizza per determinate qualità che, se valorizzate, favoriscono uno sviluppo sociale, economico e culturale delle comunità che li abitano. Ogni società locale capace di pensare il proprio territorio come patrimonio comune e capace di esaltarne sarà perciò in grado di autosostenersi e di instaurare un rapporto di solidarietà e sussidiarietà con ogni altra società locale, partecipando quindi a una rete di condivisione globale. Il progetto locale di Magnaghi non è infatti sinonimo di localismo, poiché non propone un sistema sociale volto alla chiusura delle singole comunità territoriali, ma favorisce invece l'incontro fra le società locali, avviando quella che Magnaghi definisce una «globalizzazione dal basso»⁴⁰⁶. Diversamente dalla globalizzazione imposta dall'alto, omologante e generica e diversamente dal fenomeno denominato glocalismo, che

⁴⁰¹ Ivi, p. 71.

⁴⁰² Ivi, p. 72.

⁴⁰³ Ivi, p. 75.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ Ivi, p. 66.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 106.

rappresenta, anche secondo Latouche, una mera speculazione dei piccoli centri locali da parte del globale⁴⁰⁷, il processo di valorizzazione locale e di territorializzazione promuove la ricostruzione delle identità locali e ne consente il dialogo e il confronto, instaurando rapporti virtuosi e solidali costruiti dal basso.

Coerentemente con il progetto latouchiano di una società futura decrescente, Magnaghi descrive la propria visione dell'avvenire: dall'Ecopolis alla bioregione. La riterritorializzazione e il conseguente sviluppo locale autosostenibile consentiranno, secondo Magnaghi, la nascita di nuove società locali, alternative alle megalopoli odierne, che costituiranno l'Ecopolis. Inizialmente qualificata come una «città di villaggi»⁴⁰⁸, poi ridefinita da Magnaghi come un insieme regionale di piccoli centri locali, solidali:

il progetto della regione di Ecopolis si fonda in primo luogo sulla ricerca dei nessi inscindibili fra il progetto urbano e il progetto territoriale; sulla esplorazione dei giacimenti profondi di ricchezza dei luoghi della regione che un'ottica relazionale può aiutare a riscoprire; sulla cura e la valorizzazione dei giacimenti scoperti e nella sintonizzazione della qualità dello sviluppo economico con la qualità dell'abitare⁴⁰⁹.

Secondo Magnaghi si tratta quindi di rifondare le città ponendone alla base il territorio e costruendole secondo le esigenze dell'ecosistema: ascoltare il proprio territorio, identificarsi con esso e valorizzarlo, creando nuovi stili abitativi, è quanto occorre per realizzare il progetto della bioregione. Quest'ultimo, rispettando le risorse ambientali e rilanciando il territorio come patrimonio locale, consente anche di rifondare l'economia regionale, infatti, ristabilendo il legame uomo-territorio e distaccandosi dalla logica della crescita senza limiti, recupera un'economia di tipo relazionale, non più incentrata sulla logica della produzione e del consumo, ma basata sull'autosostenibilità:

nell'idealtipo di Ecopolis la tendenziale chiusura locale dei cicli delle acque, dei rifiuti, dell'alimentazione di base; la riduzione della mobilità pendolare e delle merci, lo sviluppo di economie integrate a base territoriale; la produzione locale e diffusa di energia, costituiscono uno scenario progettuale che – contribuisce alla riduzione dell'impronta ecologica; - ricostruisce un rapporto di scambio fra città e campagna; - aumenta la qualità dell'abitare e del produrre; - restituisce proporzioni,

⁴⁰⁷ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 133.

⁴⁰⁸ A. Magnaghi, *Il progetto locale*, cit., p. 161.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

confini e limiti all'insediamento, attraverso regole di autorigenerazione degli agroecosistemi, dei sistemi delle acque superficiali e profonde, delle reti ecologiche⁴¹⁰.

Lo stesso argomento è presente anche nella teoria decrescente di Latouche. Egli, infatti, condivide la necessità di riterritorializzare l'attività economica e politica dei centri urbani, riscoprendo il valore del territorio e acquisendo in ogni ambito del vivere maggiore autonomia. La rilocalizzazione promossa da Latouche è perciò affine al progetto territorialista e ne condivide gli obiettivi: «rivitalizzare la democrazia locale rappresenta sicuramente una dimensione per una decrescita serena e armoniosa»⁴¹¹.

Ogni villaggio che costituirà Ecopolis sarà centrale e peculiare, capace di autosostenersi e inserito in un «*sistema reticolare multipolare*»⁴¹² guidato da relazioni di reciprocità e fiducia. Il rapporto centro-periferia che aliena le megalopoli odierne sarà sostituito, come afferma Magnaghi, dalla relazione di qualità centro urbano-centro rurale. Non vi sarà più, infatti, un ordinamento gerarchico delle città, ma nella bioregione saranno riabilitati i centri storici, in quanto luoghi di identità e di incontro, sarà riqualificato il territorio urbano e sarà valorizzato il territorio agrario. Conseguentemente agli annullamenti della zonizzazione urbana e della dispersione dei servizi, si ridurranno gli spostamenti umani e i movimenti di merci, elevando la qualità dell'abitare umano, accrescendo l'estetica del territorio e riacquistando l'identità fra l'uomo e il proprio luogo d'elezione.

La logica della globalizzazione e il pensiero economista saranno sostituiti da autogoverni locali in grado di autosostenersi: «in questo progetto di connessione reticolare dei valori territoriali, il “ritardo” nello sviluppo, fattore di debolezza nel modello metropolitano centroperiferico, può essere trasformato in forza: i nuovi indicatori di ricchezza e di benessere si situano in gran parte nella qualità urbana, territoriale, ambientale»⁴¹³. Solamente nel contesto di Ecopolis saranno realizzate le cinque forme di sostenibilità ricercate dai territorialisti: l'utopia decrescente di Latouche e quella bioregionale di Magnaghi si sposano perfettamente e condividono la trasformazione sociale, culturale, economica e politica delle attuali megalopoli. Entrambi criticano il modello di sviluppo capitalistico globale e tratteggiano un'alternativa capace di valorizzare il territorio e le comunità che lo abitano e in grado di dare nuovo significato, umano e qualitativo, al concetto di sviluppo; entrambi tracciano una possibile guida amministrativa al cambiamento: se Latouche propone un programma politico capace di regolamentare le società e introdurle alla svolta decrescente,

⁴¹⁰ Ivi, p. 163.

⁴¹¹ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 137.

⁴¹² A. Magnaghi, *Il progetto locale*, cit., p. 185.

⁴¹³ Ivi, p. 195.

Magnaghi suggerisce invece la stesura di uno statuto dei luoghi «che evidenzia invarianti e regole riproduttive di lunga durata, delimita attività produttive (cosa, come, quanto, dove produrre per accrescere la fertilità dei suoli, la capacità autoriproduttiva dei sistemi ambientali, il valore del territorio costruito e del paesaggio, il capitale sociale e umano) e modelli insediativi (dimensioni, tipologie, materiali e tecniche, equilibri ambientali ed energetici) per attuare trasformazioni che non riducano il valore del patrimonio, anzi lo aumentino»⁴¹⁴. Rispetto al programma elettorale latouchiano, lo statuto dei luoghi di Magnaghi risulta essere la carta costituentente della nuova società *postmoderna*.

Decrescita e territorialismo credono perciò in un futuro diverso e ne tratteggiano le basi, costruiscono modelli socio-culturali differenti e riorganizzano l'economia e la politica, con lo scopo comune di riscoprire l'identità fra l'uomo e la Terra.

2. Esempi virtuosi

La decrescita, così come la geofilosofia e il progetto locale sono teorizzazioni di società possibili che si svincolano e abbandonano il capitalismo economico, la crescita senza limitazione e la globalizzazione culturale omologante, per garantire un futuro all'umanità, ristabilendo l'equilibrio fondamentale fra Terra e uomo.

Come sostenuto da Latouche, deve prima avviarsi una rivoluzione dell'immaginario collettivo che, dal basso, coinvolga un sempre maggiore numero di persone, infatti, la decrescita non può e non deve essere imposta per sua stessa natura.

Oggi non viviamo ancora in una "società della decrescita", economicismo, tecnicismo e volontà di crescita sono ancora i fondamenti dei nostri Paesi, ma la morsa della crisi finanziaria e il dissesto ecologico hanno persuaso un crescente numero di attori sociali a cambiare il loro stile di vita, compiendo scelte consapevoli e responsabili. Dissociarsi dal sistema imposto dalla società cui si appartiene non è semplice, ma la decolonizzazione dell'immaginario latouchiano e le prime iniziative di trasformazione sociale si sono messe in moto. Esempi virtuosi di decrescita sono quindi numerosi: GAS (gruppi di acquisto solidale), banche del tempo, ecovillaggi, orti urbani, *cohousing*, ecomusei, "Slow Food" e le sue molteplici iniziative sono solamente alcune delle realtà sorte negli ultimi anni. Questi sono fondamentali punti di partenza per rifondare l'intera società: diffondere la cultura della solidarietà, della convivialità, del rispetto, del diverso e del gusto consente, infatti, di abbandonare la logica consumistica e di scegliere il proprio futuro svincolandosi dagli obblighi

⁴¹⁴ Ivi, p. 128.

imposti dall'alto. Per fondare una società decrescente, per rispondere agli obiettivi della geofilosofia e per attuare il progetto locale di Magnaghi, gli esempi virtuosi sopra nominati dovranno moltiplicarsi e coinvolgere molte più persone e soprattutto dovranno affiancarsi alla formazione e all'educazione di una società diversa, in grado di ristabilire i valori culturali e ambientali oggi perduti.

Se la rivoluzione decrescente riuscirà a realizzarsi, mettendo fine al dominio del razionalismo economico, al tecnicismo imperante e al livellamento culturale, fondando una società serena, sarà anche grazie a queste prime forme di dissenso organizzato: i GAS, infatti, promuovono la solidarietà, il gusto e il rispetto, non solo per il territorio ma anche per i piccoli produttori, artigiani e agricoltori; gli ecomusei sono un esempio concreto di rilocalizzazione basata sul patrimonio culturale del territorio; Slow Food è un'associazione capace di promuovere la diversità e il rispetto per l'ambiente, incentivando la produzione e il consumo alimentare consapevoli e attuando numerosi progetti e iniziative per educare e cambiare la società.

2.1. GAS: gruppi di acquisto solidali

I gruppi di acquisto solidali sono promotori di un consumo critico, attento e responsabile, sono perciò strumenti di contrasto alla società consumistica capitalista. L'attenzione verso la qualità dei prodotti e verso la loro produzione implica una maggiore responsabilità nei confronti dell'ambiente, delle tradizioni e dei saperi antichi, generando un forte senso di coesione sociale. I GAS, secondo Lorenzo Valera, sono quindi insiemi di persone unite nella critica al modello produttivo e volenterose di cambiare il proprio stile di vita. La solidarietà che caratterizza i GAS non è solamente quella che si instaura fra i membri di uno stesso gruppo o quella fra più gruppi, ma è la solidarietà verso i piccoli produttori, verso l'ambiente e verso la comunità umana intera, superando le diversità e le disuguaglianze e ponendosi in un'ottica di disponibilità e partecipazione reciproca. Ed è proprio la partecipazione attiva dei membri a costituire i GAS: autogestendosi e favorendo relazioni di tipo solidale, essi si dissociano dal modello organizzativo di tipo gerarchico⁴¹⁵. I GAS ripensano criticamente l'economia vigente e provvedono all'acquisto di beni e di servizi mettendo in comunicazione produttori e consumatori, unendo persone, tempo e risorse, condividendo il medesimo scopo: «l'obiettivo che va ben oltre i *gas* sarebbe in futuro poter fare a meno di questo

⁴¹⁵ L. Valera, *GAS gruppi di acquisto solidali. Chi sono, come si organizzano e con quali sfide si confrontano i gas in Italia*, Terre di Mezzo, Milano, 2005, p. 71.

strumento, quando vi saranno le condizioni per creare un mercato diverso. I *gas* sono una possibile risposta alla situazione attuale in cui l'unico dovere è consumare per essere felici»⁴¹⁶.

Ogni membro dei GAS partecipa attivamente all'organizzazione degli stessi, scegliendo i fornitori da cui ordinare i prodotti, distribuendoli e programmando le riunioni periodiche dei gruppi:

essere un *gas* perciò non vuole dire soltanto risparmiare acquistando in grandi quantitativi, ma soprattutto chiedersi che cosa c'è dietro a un determinato bene di consumo: se chi lo ha prodotto ha rispettato le risorse naturali e le persone che le hanno trasformate; quanto del costo finale serve a pagare il lavoro e quanto invece la pubblicità e la distribuzione; qual è l'impatto sull'ambiente in termini di inquinamento, imballaggio, trasporto... fino a mettere in discussione il concetto stesso di consumo ed il modello di sviluppo che lo sorregge⁴¹⁷.

Come afferma Valera, non vi è un unico regolamento a cui ogni GAS deve aderire, ma in base al territorio e alla partecipazione dei membri, ciascun gruppo potrà scegliere il proprio ordinamento interno, autoregolandosi e mantenendo vivo il proprio potenziale creativo. Ciascun gruppo ha quindi impegni, incombenze e responsabilità, ma sono sempre vissuti come momenti di condivisione e convivialità.

La rete generata dai GAS darà valore a ogni singolo territorio, proteggendolo dalla logica omologante e distruttiva del capitalismo e generando una nuova economia, non più della crescita, ma solidale. Acquistare prodotti direttamente da chi li produce, senza intermediari, favorire i produttori locali che usano mezzi di produzione innocui per l'ambiente e rispettosi del lavoro umano è quanto cercano di fare i GAS. Essi contribuiscono, in questo modo, a generare una rilocalizzazione delle attività economiche e una valorizzazione del territorio, riscoprendone le tradizioni e riallacciando i legami con la comunità che lo abita. Aderire ai GAS significa perciò adoperare una scelta decrescente.

2.2. Ecomusei

Un altro esempio di rilocalizzazione è fornito dagli ecomusei descritti da De Varine. La rilocalizzazione, infatti, non deve essere solamente politica ed economica, ma soprattutto culturale: riconoscere il patrimonio culturale che il territorio in cui si risiede offre, significa identificarsi con il territorio e partecipare alla sua valorizzazione. Secondo De Varine è proprio il patrimonio culturale a consentire uno sviluppo locale ed equilibrato ed è anche capace di unire comunità e territorio al

⁴¹⁶ Ivi, p. 20.

⁴¹⁷ Ivi, p. 19.

fine di accrescerne la vitalità: «il patrimonio (naturale e culturale, vivo o sacralizzato) è una risorsa locale che trova ragion d'essere solo nell'integrazione all'interno delle dinamiche di sviluppo. È ereditato, trasformato, prodotto e trasmesso di generazione in generazione e, in quanto tale, appartiene al futuro»⁴¹⁸.

Lo sviluppo di cui parla De Varine, non è solamente quello economico-finanziario: il patrimonio non ha valore d'uso o commerciale, ma ha un valore intrinseco che, se riconosciuto dalla comunità che lo detiene, è in grado di accrescere le potenzialità del luogo e degli abitanti senza però strumentalizzarli. Come afferma De Varine, il patrimonio culturale rappresenta il passato, il presente e il futuro della comunità che lo detiene, perciò ogni evoluzione del patrimonio culturale avviene per scelta della comunità, la quale determina attivamente anche la trasformazione e lo sviluppo di se stessa. Secondo De Varine il patrimonio culturale ha, in primo luogo, un ruolo fondamentale nell'educare e nel formare la società a uno sviluppo locale e consapevole; in secondo luogo, è capace di creare legami di solidarietà, facendo interagire e confrontare i diversi membri della comunità, integrando le tradizioni con le innovazioni e generando un'identità territoriale e comunitaria forte; infine, è utile per rilanciare l'economia locale, creando occupazione e valorizzando il territorio, senza sfruttarne le risorse e avendo come fine ultimo non il profitto capitalista, ma il benessere sociale e territoriale⁴¹⁹.

Così come Latouche afferma la necessità di una rivoluzione semantica e concettuale affinché si ridefiniscano i valori della società, anche De Varine sostiene l'esigenza di una rivoluzione culturale che tematizzi nuovamente la nozione di cultura⁴²⁰. Secondo De Varine, infatti, serve abbandonare lo stereotipo odierno di una cultura universale e dominante e l'accezione intellettualistica e vuota del concetto di cultura, dotandolo invece di significato umano, bisogna perciò riconsiderare la cultura in quanto fusione di uomo e di natura, di nuovo e di antico, di identico e di diverso. La rivoluzione culturale pensata da De Varine non può che coinvolgere anche l'istituzione museale: «il *museo* deve essere decolonizzato culturalmente. [...] Il punto focale del museo non è più il “manufatto” ma l'Uomo nella sua pienezza. In questa prospettiva, i concetti di *passato* e di *futuro* scompaiono, tutto avviene nel *presente*, in una comunicazione tra l'*Individuo* e l'Uomo con la mediazione dell'*Oggetto*. [...] Così, il concetto statico di conoscenza gratuita e autosufficiente è sostituito dal concetto dinamico di arricchimento permanente, quindi di *sviluppo*»⁴²¹.

⁴¹⁸ H. de Varine, *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, cit., p. 8.

⁴¹⁹ Ivi, p.71.

⁴²⁰ Ivi, p.231.

⁴²¹ Ivi, p. 232.

A partire perciò dalla riscoperta e dalla valorizzazione del patrimonio culturale, De Varine ridefinisce le funzioni del museo, archetipo della conservazione immobile della storia e della cultura di un popolo. Riaccendere l'interesse per il mondo museale e far rivivere il patrimonio culturale, coinvolgendo attivamente la società alla sua rinascita e rendendo quindi possibile una crescita autosostenibile e locale, sono gli obiettivi a cui De Varine risponde fondando l'ecomuseo. Non vi è quindi un modello unico applicabile a ogni realtà territoriale e a qualsiasi comunità, è perciò appropriato parlare di ecomusei al plurale, ognuno dei quali è specifico del territorio a cui appartiene e gestito dalla comunità locale rappresentata dal patrimonio stesso. L'ecomuseo è quindi un'opportunità di crescita scelta volontariamente dalla comunità di un territorio, è uno strumento di partecipazione popolare, è la comunità stessa che sceglie consapevolmente di valorizzare il territorio tramite il patrimonio culturale che le è proprio. Non è quindi una collezione e un'acquisizione di beni, ma è una creazione di legami multidisciplinari e interpersonali.

De Varine descrive tre particolari forme di ecomusei: il museo territoriale, il cui scopo è la valorizzazione del territorio; si tratta di un museo all'aperto in cui il paesaggio stesso funge da contenitore e da oggetto museale, che educa al territorio e contribuisce allo sviluppo locale, coinvolgendo anche i territori limitrofi e arricchendosi così di nuova dinamicità. Il museo comunitario è invece la rappresentazione di una comunità che condivide lingua, cultura, storia e luogo: a partire da un nucleo di soggetti che scelgono di raccontare loro stessi tramite il museo si fonda non un'istituzione bensì l'identità stessa della comunità. Il museo comunitario è quindi capace di aprirsi all'altro e al diverso, è perciò un luogo di rinascita, di vitalismo e di cooperazione, di conoscenza e di crescita spirituale. Il museo scolastico è, infine, un particolare tipo di museo comunitario, rivolto alla specifica comunità accademica e frutto della cooperazione fra insegnanti, studenti e loro genitori; è uno strumento didattico speciale, esterno agli istituti scolastici, coinvolgente e dinamico, è, come afferma De Varine, un gioco, fondamentale per la crescita intellettuale ed emotiva delle generazioni future.

Territorio e comunità sono i protagonisti della rivoluzione culturale e museale descritta da De Varine: se il primo va valorizzato e riconosciuto in quanto patrimonio culturale, la seconda deve riconoscersi parte viva e attiva della società globale e come tale instaurare rapporti di solidarietà e convivialità con ogni altro gruppo sociale. La rivoluzione deve perciò partire dal basso, così come affermato anche da Latouche, e non può essere imposta da esperti esterni al territorio, ma deve essere scelta e attuata da coloro che portano in sé quel patrimonio culturale da far rinascere. La scelta degli ecomusei non è dunque solamente una scelta culturale, ma è anche una scelta di

adesione a una politica e a un'economia diverse, lontane dal livellamento della globalizzazione e del capitalismo.

2.3. Slow Food

Il movimento Slow Food nasce dalla volontà di proteggere la biodiversità alimentare e critica il settore agroalimentare odierno, in quanto si è trasformato in un'industria che sovverte l'ordine naturale, mutando i ritmi terrestri e la stagionalità dei prodotti, omologando i metodi di produzione ed estinguendo molteplici colture. Come afferma Carlo Petrini, la tecnicizzazione e l'omologazione promossi dalla globalizzazione hanno lacerato i legami fra uomo e terra:

la produzione del cibo si è configurata sia come carnefice sia come vittima nel contesto degli ultimi cinquant'anni. Carnefice perché i metodi insostenibili dell'agroindustria hanno decretato la scomparsa di moltissime colture produttive sostenibili, fattori identitari per le comunità che le praticavano e sommo piacere per il gastronomo che ricerca *saperi* e *sapori* di valore. Vittima perché gli stessi metodi insostenibili, in origine indispensabili per sfamare un maggior numero di persone, hanno poi ridotto il comparto agroalimentare a settore misconosciuto⁴²².

È dunque necessario rivalutare il concetto di cibo e considerarlo cultura, in questo modo sarà anche possibile ridefinire l'intero settore agroalimentare: «il cibo è il prodotto di un territorio e delle sue vicissitudini, dell'umanità che lo popola, della sua storia e delle relazioni che ha instaurato. Si può parlare di ogni luogo del mondo parlando del cibo che vi si produce e vi si consuma. Raccontando storie di cibo si raccontano storie di agricoltura, di ristoranti, di commerci, di economie locali e globali, di gusti e persino di fame»⁴²³. Petrini ritiene quindi necessario considerare l'alimentazione come identità culturale di ogni popolo e non come un consumo acritico o come mera soddisfazione di un bisogno: il cibo racchiude in sé una dimensione umana, ecologica e culturale, che è importante riconoscere e rispettare. In questo modo, anche la produzione e il commercio di cibo saranno trasformati, ristabilendo il giusto equilibrio fra uomo e Terra: l'utilizzo di tecnologie moderne si affiancherà a metodi di produzione tradizionali, rispettosi dell'ambiente, attenti alla biodiversità alimentare e alla dignità di coloro che lavorano nel settore agrario. Produzione e consumo non devono più essere considerati momenti separati del ciclo alimentare: conoscere la materia prima, la sua provenienza e lavorazione è un atto doveroso nei confronti dell'ambiente e dell'uomo.

⁴²² C. Petrini, *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, Einaudi, Torino, 2005, p. 20.

⁴²³ Ivi, p. 33.

Affine alla decrescita, il movimento Slow Food vuole ridefinire i valori della comunità umana, recuperando i saperi e le tradizioni oggi perdute, ma senza per questo promuovere un ritorno al passato. Sia la filosofia decrescente, sia quella di Slow Food guardano infatti al futuro e propongono un'altra via, diversa da quella economista e tecnicista, affinché si realizzi una nuova società equa e solidale. Come la decrescita, anche il movimento di Petrini esercita un approccio multidisciplinare: se le scienze naturali risultano fondamentali per lo studio del terreno e della biodiversità, le scienze applicate consentono invece di sposare innovazione e tradizione tecnica nel rispetto della natura e le scienze umane permettono lo studio delle culture, l'integrazione delle diversità e la caratterizzazione delle peculiarità di ogni comunità.

Petrini sostiene che ognuno di questi saperi deve formare ed educare la nuova figura del gastronomo, il quale sarà in grado di riconoscere la qualità e il valore intrinseco del cibo. La scienza gastronomica pensata da Petrini è quindi un compendio di conoscenze sull'uomo, è cultura umana e insieme sensibilità ambientale: è «ecogastronomia»⁴²⁴. Essa ha come obiettivi il rispetto dell'ambiente e della biodiversità e la ricerca del gusto. Ridefinendo la nozione di cibo come cultura, Petrini riesce a fondare la nuova scienza: «tramite il cibo, linguaggio universale e immediato, elemento identitario e oggetto di scambio, [la gastronomia] si configura come una delle più potenti forme di diplomazia della pace»⁴²⁵.

In accordo con la decrescita, Slow Food critica la globalizzazione occidentale, accusata di aver omologato i gusti degli uomini, cancellato le identità culturali e favorito la diffusione di un unico stile alimentare che non guarda alla qualità, ma ricerca la comodità, l'economicità e la quantità. Da una produzione industriale e uniforme si deve passare a una produzione locale, stagionale, di gusto e di qualità: scegliere la nuova gastronomia proposta da Slow Food è, secondo Petrini, una resistenza alla globalizzazione, la stessa resistenza sottesa a ogni "R" del manifesto della decrescita latouchiano:

è nato così un movimento che, in ogni parte del mondo, si prefigge la divulgazione, lo studio e la conoscenza della cultura materiale; la salvaguardia del patrimonio agroalimentare dal degrado ambientale; la protezione del consumatore e della buona produzione; la ricerca e la promozione del piacere gastronomico e della convivialità⁴²⁶.

Scegliere la qualità, ma anche ricercarla, produrla e insegnarla sono i compiti a cui il movimento di Slow Food cerca di rispondere, esso vuole ritrovare i limiti perduti e abbandonare l'ideologia della

⁴²⁴ Ivi, p. 47.

⁴²⁵ Ivi, p. 53.

⁴²⁶ C. Petrini, *Slow Food. Le ragioni del gusto*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 10.

crescita a ogni costo. Petrini descrive la qualità come rispondente a tre principi basilari: il buono, il giusto e il pulito. Questi sono i tre valori fondamentali su cui si basa la filosofia di Slow Food e i tre requisiti che ogni nuovo gastronomo deve ricercare e fare propri. Il buono ha carattere soggettivo, non è un concetto universale e Petrini lo riconduce al sapore, alla sfera sensoriale che ogni individuo prova, se stimolato, e al sapere, quindi alla cultura, alle tradizioni e ai luoghi di ciascun individuo⁴²⁷. Il rispetto della materia prima e la naturalità dei processi di produzione sono fondamentali per ottenere la qualifica di buono: prestare attenzione e introdurre al minimo elementi estranei alla materia prima, salvaguardando l'ambiente, consente di produrre e consumare in maniera consapevole e sostenibile non alterando l'armonia della natura e il gusto del prodotto finale. La produzione agroindustriale non rispetta la naturalità dei terreni e usando trattamenti chimici degrada il territorio, uccide la biodiversità e condanna al consumo di un'unica coltura dal sapore artificiale: limitare e regolamentare quest'industria è il buono che ricerca Slow Food. Il buono è dunque, secondo Petrini, un compito politico, è una reazione all'imposizione della globalizzazione dei sapori e dei saperi, è perciò la ricerca di una globalità differente, che sia l'insieme di molteplici culture locali aventi il medesimo fine: il buono è una qualità soggettiva, ma è un diritto e un compito universale⁴²⁸.

Il pulito è un ulteriore requisito da ricercare nella qualità di un prodotto ed è un altro obiettivo di Slow Food. Pulito caratterizza i modi di produzione e di commercializzazione di un prodotto, il quale per essere definito tale deve rispettare l'ambiente, non deve inquinare e sfruttare il terreno e le risorse prime. Pulito significa quindi porre dei limiti alla produzione massificante e intensiva adottata dal sistema capitalista e introdurre nel calcolo dei costi e dei benefici le conseguenze ecologiche di questo metodo produttivo⁴²⁹. Serve regolare, limitare e migliorare la produzione, non aumentarla e meccanizzarla: il rispetto del territorio in quanto patrimonio della comunità umana è il primo traguardo che consente di riportare l'equilibrio fra uomo e Terra.

Il giusto, infine, è identificato con il rispetto della manodopera che lavora le materie prime, è la giustizia sociale, ma è anche il rispetto delle tradizioni e del sapere che detengono i piccoli lavoratori locali. Il giusto è la qualità ricercata da Slow Food affinché sia riscatta la figura del contadino, ridotto oggi a operaio e sia apprezzato «chi la terra ancora la ama e la tratta di conseguenza, come fonte di vita»⁴³⁰. Secondo Petrini, si tratta di promuovere una sostenibilità sociale e non solamente ecologica che rispetti i produttori e il loro mestiere. Analogamente alla

⁴²⁷ C. Petrini, *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, cit., p. 94.

⁴²⁸ Ivi, p. 107.

⁴²⁹ Ivi, p. 113.

⁴³⁰ Ivi, p. 135.

rilocalizzazione latouchiana si tratta quindi di incentivare la produzione locale e l'autosostenibilità territoriale. Petrini parla di «spirito di *adattamento locale*»⁴³¹, incoraggiando anche una giustizia sociale che riporti l'equilibrio fra il Nord e il Sud del mondo, dando a quest'ultimo la possibilità di realizzare una sovranità alimentare, indipendente dall'Occidente. Il giusto è quindi una nuova politica agraria che rifonda la ruralità⁴³².

Il buono, il pulito e il giusto educano alla qualità e sono interdipendenti; solamente se prese insieme, queste tre declinazioni della nuova gastronomia potranno consentire lo sviluppo della società: «rimettere al centro l'uomo, rimettere al centro la terra, rimettere al centro il cibo: una rete del cibo *umana*, che, in armonia con la natura e nel rispetto di ogni diversità, promuova la *qualità*: il buono, il pulito e il giusto»⁴³³.

A questi valori che difendono la varietà e la tipicità va aggiunto il valore della lentezza⁴³⁴, ideale principe di Slow Food che ne ha fatto la sua bandiera contro il modello individualista, razionale e meccanico della società capitalista, il cui scopo è invece quello di velocizzare i rapporti umani e rinnovare di continuo, in costante accelerazione, scienza, tecnica e cultura. Il mondo votato al progresso e alla crescita senza limitazione è anche il mondo della «*fast life*»⁴³⁵, in cui sono rimosse le tradizioni e i saperi antichi ed emarginati coloro che non ne seguono il ritmo. La lentezza diventa perciò un'esigenza improrogabile, essa è la capacità di prestare attenzione, di soffermarsi, di riflettere e di contemplare, essa salva le identità e le culture, mettendo in dialogo le diversità; alla concorrenza e all'individualismo sostituisce la cooperazione e l'amicizia e garantisce il rispetto per i ritmi lenti della Terra. La lentezza, che il movimento Slow Food fa propria, è la crescita graduale dei frutti di un territorio, è la lavorazione della materia prima tramite l'uso di tecniche moderne guidate da saperi antichi, è il gusto di prodotti di qualità, è il fondamento di un mondo ancora a misura d'uomo⁴³⁶. Contrapporre alla società attuale un mondo *slow* significa porre dei limiti, rallentare, decrescere, abbandonare la volontà di sviluppo e di crescita senza criterio e ristabilire l'equilibrio fra la dimensione umana e quella spazio-temporale. Per Slow Food, il presupposto per uno stile di vita lento ed equilibrato è il piacere della tavola: «è propedeutico a uno stile di comportamento non vampirizzato dalle pubblicità né dall'ansia, dal conformismo che sta dietro

⁴³¹ Ivi, p. 175.

⁴³² Ivi, p. 137.

⁴³³ Ivi, p. 136.

⁴³⁴ La lentezza è il valore cardine del movimento "Slow Food" e, oltre a essere contenuto nel nome dell'associazione stessa, ne è anche il simbolo (la lumaca è l'emblema che rappresenta le virtù della lentezza). La lumaca rappresenta Slow Food, ma è anche la metafora della decrescita: la costruzione a spire decrescenti del suo guscio, rispettosa dei limiti naturali della lumaca stessa, è infatti l'esempio di come moderazione e sobrietà consentano la serenità (cfr. I. Illich, *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, cit.).

⁴³⁵ C. Petrini, *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, cit., p. 184.

⁴³⁶ Ivi, p.186.

ogni moda, dalle suggestioni massmediatiche e serve, al contrario, per fuggire modelli uniformi, sterilizzanti»⁴³⁷.

Gli obiettivi della nuova gastronomia proposta da Petrini sono quindi la ricerca del buono, del pulito e del giusto, la lentezza, come nuovo modo di vivere, la cooperazione e la solidarietà, come fondamenti delle relazioni fra gli uomini e la sobrietà, intesa come morigeratezza contro ogni forma di spreco o di inutile accumulo di abbondanza. Secondo Petrini, infatti, occorre diventare consapevoli delle limitate risorse della Terra e dei suoi ritmi stagionali, il consumo deve essere misurato e sobrio. La decrescita entra perciò a far parte del mondo di Slow Food poiché detentrica dei medesimi valori di lentezza, di limitazione, ma anche di convivialità e di sobrietà che guidano il movimento di Petrini. La teoria di Latouche si concretizza tramite Slow Food e realizza, in ambito ecogastronomico, quelle virtù che si è posta come obiettivi.

Il compito di Slow Food è educare alla lentezza e gli strumenti messi in atto per diffondere questo nuovo stile di vita sono molteplici: “Condotte enogastronomiche”, “Laboratori del gusto”, “Master of Food”, l’“Università di Scienze gastronomiche” sono solamente alcuni esempi di come il movimento Slow Food unisca i saperi ai sapori⁴³⁸. La nuova gastronomia è una scienza multidisciplinare che insegna tradizioni, cultura e qualità e consente di fare esperienza diretta dei sapori che la Terra offre. Slow Food vuole quindi educare al gusto, affinando i sensi a riconoscere la qualità:

il patrimonio agricolo e alimentare è diventato una ricchezza non trascurabile in un mondo in balia di forze egemoni e desertificanti, e occorre attivarsi per difenderne l’autenticità e per favorire la crescita del territorio che lo ospita. Promuoverne la conoscenza, coglierne le molteplici connessioni con la natura dell’insediamento umano e i suoi tesori artistici, gustarne i prodotti, senza farne l’oggetto di un culto, è l’unico modo per istituire un rapporto con coloro che lo tutelano, e per ritrovare una convivialità serena⁴³⁹.

Slow Food si impegna su un fronte internazionale per unire alla sua rete virtuosa tutti gli individui desiderosi di un futuro di qualità. Il progetto “Terra Madre” nasce con lo scopo di congiungere tutte quei soggetti che producono e commerciano cibo buono, pulito e giusto, al fine di creare una grande comunità virtuosa che dia l’esempio e racconti in prima persona l’essere artigiani della terra. La forza e l’energia provenienti dal loro incontro si trasmettono in tutta l’organizzazione Slow Food, che perciò costruisce una rete globale che accoglie produttori e consumatori, stimolando confronti,

⁴³⁷ C. Petrini, *Slow Food. Le ragioni del gusto*, cit., p.26.

⁴³⁸ C. Petrini, *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, cit., p. 156.

⁴³⁹ C. Petrini, *Slow Food. Le ragioni del gusto*, cit., p. 59.

scambi di idee, circolazione di saperi e di tecniche, di prodotti e di persone, orientando verso una produzione migliore, di qualità e non di quantità e incentivando un consumo critico ed equo: «lo scopo? Dar forma a una compagine originale e atipica, aperta e democratica, non inquinata da interessi particolari, non ridicolizzata da riti, formule e gualdrappe»⁴⁴⁰.

“Terra Madre” rinsalda i legami fra uomo e Terra e ridefinisce alcuni dei valori che la globalizzazione ha rimosso; il suo obiettivo principale è stimolare l’incontro, offrendo la possibilità di riscoprirsi nell’altro e l’opportunità di creare cultura. Il diverso è perciò riscoperto nella sua complessità, non è ridotto o semplificato, bensì accolto in quanto capace di generare quella che Petrini definisce «intelligenza affettiva»⁴⁴¹: un legame di fraternità ed empatia che unisce le differenti culture in una comunità fatta di saperi e competenze. “Terra Madre” non promuove perciò un’intelligenza razionale, individualista e competitiva, ma una cooperazione che implica l’unione dei saperi nel rispetto dell’«austera anarchia»⁴⁴² che preserva la libertà di pensiero e di scelta di ciascun partecipante.

“Terra Madre” è anche un nuovo modo di fare politica e di ripensare l’economia, unisce il globale al locale, permettendo a ogni singola identità territoriale di comunicare con l’alterità, dando potere decisionale e libertà di scelta ai piccoli produttori locali che conservano le conoscenze e le tradizioni per vivere in armonia con la Terra. Essa promuove un’economia solidale locale, in cui le fasi di produzione e di consumo non sono separate, ma legate in un unico processo che unisce il produttore al consumatore e regola la quantità e la qualità del prodotto, garantendone la sostenibilità: «mantenere le biodiversità e le identità locali, lasciando loro la possibilità di crescere grazie alla diversità del mondo, diversità di cui ognuna di esse rappresenta un pezzetto che ha senso soltanto in funzione di tutti gli altri, nessuno escluso. Senza biodiversità e identità locali la sovranità alimentare non si può realizzare»⁴⁴³. Analogamente alla rilocalizzazione latouchiana, le piccole comunità territoriali pensate da Petrini, anche se autonome economicamente e politicamente, saranno legate a una rete globale virtuosa che ne consentirà l’apertura e il dialogo reciproci.

Saranno queste piccole comunità rurali a guidare la «terza rivoluzione industriale»⁴⁴⁴: una radicale trasformazione delle basi del settore produttivo che riporterà la sobrietà come principio fondamentale dell’intero ciclo industriale⁴⁴⁵. Una sobrietà conviviale che non è sinonimo di povertà

⁴⁴⁰ Ivi, p.14.

⁴⁴¹ C. Petrini, *Terra Madre. Come non farci mangiare dal cibo*, Giunti, Milano, 2009, p. 34.

⁴⁴² Ivi, p. 37.

⁴⁴³ Ivi, p. 119.

⁴⁴⁴ Ivi, p. 65.

⁴⁴⁵ Così come Marx propugnava la rivoluzione contro la classe borghese del nascente capitalismo, anche Petrini propone, provocatoriamente, una rivoluzione contro la società veloce e globalizzata del capitalismo, guidata da coloro che custodiscono e curano la Terra: se per Marx il proletariato era la classe rivoluzionaria, secondo Petrini, invece, i

o di arretratezza, ma è sintomo di rispetto e di saggezza, che risponde alle pratiche del riutilizzo, del riciclo e del risparmio, tre punti, questi, contenuti anche nel manifesto della decrescita latouchiano. Se la produzione diventa rispettosa dell'ambiente e della cultura locale, anche il consumo diverrà di qualità, perciò se l'economia diviene sostenibile e al servizio della nuova gastronomia si realizzerà appieno la sovranità alimentare ricercata da Slow Food: «solo mantenendo le conoscenze locali, antiche e moderne, le comunità possono essere sovrane della propria esistenza, e decidere gli obiettivi di ricerca e sviluppo, utilizzando i propri modelli in piena autonomia»⁴⁴⁶. Sia Petrini, sia Latouche sostengono quindi la necessità di uscire dalla società globalizzata e capitalistica al fine di costruire una società diversa, fondata sul rispetto delle identità umane e territoriali; la decrescita guida al cambiamento radicale, rifondando economia e politica, il movimento Slow Food si impegna nella trasformazione della gastronomia come punto di partenza per una rivoluzione che comporti la rinascita di una società in armonia con la Terra: «di fronte a tante crisi - economica, finanziaria, climatica, ambientale, dei valori – la proposta è quella di un rinascimento che parta dal cibo, un nuovo umanesimo fondato sul sentimento e non sul calcolo, di cui vogliamo godere, perché le nostre attività non siano sempre più incompatibili tra loro e con il nostro stare al mondo»⁴⁴⁷. Slow Food condivide dunque con la teoria decrescente la critica alla società attuale e lo sguardo a una dimensione futura differente: l'utopia decrescente si concretizza tramite Slow Food, instaurando un lento e sereno sviluppo.

soggetti che attueranno il cambiamento saranno le comunità rurali che lavorano la terra nel suo completo rispetto e le nuove figure di ecogastronomi che fanno del sapere e del piacere del cibo la loro bandiera.

⁴⁴⁶ C. Petrini, *Terra Madre. Come non farci mangiare dal cibo*, cit., p. 126.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 160.

Intervista a Maurizio Pallante

La crisi economica, finanziaria, ambientale e umana, in cui versa la società contemporanea, è considerata un'opportunità di cambiamento, perché scegliere la decrescita?

Due premesse prima di rispondere alla domanda. La crescita economica non consiste nell'aumento dei beni prodotti e dei servizi forniti da un sistema produttivo nel corso di un periodo di riferimento dato, ma nell'aumento del valore monetario delle merci scambiate con denaro, perché il parametro con cui si misura, il Prodotto Interno Lordo (PIL), è un parametro monetario. Ma non tutte le merci che fanno crescere il PIL sono beni, hanno cioè un'utilità oggettiva. Per esempio, per riscaldare gli edifici in Italia si consumano mediamente 200 kilowattora al metro quadrato all'anno, mentre in Germania, e nella provincia di Bolzano, non viene data la licenza di abitabilità a edifici che ne consumino più di 70, ma ai migliori ne bastano 15. Ciò vuol dire che in Italia gli edifici sprecano da un minimo di 130 a un massimo di 185 kilowattora su 200 al metro quadrato all'anno perché sono mal costruiti. In relazione ai valori massimi consentiti in Germania, i due terzi dell'energia che si utilizza per riscaldare gli edifici in Italia sono una merce, che si paga sempre più cara, ma non sono un bene. D'altra parte, non tutti i beni si devono necessariamente comprare, cioè non tutti i beni sono merci: alcuni si possono più vantaggiosamente autoprodurre o scambiare sotto forma di dono reciproco del tempo all'interno di rapporti comunitari: rispondono a un bisogno ma non fanno crescere il PIL, anzi, lo fanno decrescere perché riducono la domanda delle merci corrispondenti.

A differenza della recessione, che consiste in una riduzione generalizzata e incontrollata della produzione e del consumo di merci, la decrescita si può realizzare sostanzialmente in due modi: riducendo la produzione e il consumo di merci che non sono beni e aumentando la produzione e l'uso di beni che non passano sotto la forma di merci. La conseguenza più grave della recessione è la disoccupazione. Invece per realizzare una decrescita selettiva e guidata della produzione di merci che non sono beni, ovvero una riduzione degli sprechi, occorre potenziare il numero degli occupati in settori tecnologici avanzati, in grado di accrescere l'efficienza energetica, l'efficienza nell'uso delle risorse e il recupero dei materiali contenuti negli oggetti dismessi. La produzione, l'installazione e la manutenzione di queste tecnologie non solo fanno aumentare l'occupazione in attività utili ma, riducendo il consumo di energia e di materia a parità di prodotto, consentono di ottenere dei risparmi nei costi di gestione con cui si possono ammortizzare in un certo numero di anni i costi d'investimento.

La crescita della produzione di merci richiede l'uso di tecnologie che aumentano la produttività, che cioè consentono di produrre di più in una unità di tempo, riducendo contestualmente l'incidenza del lavoro umano sul valore aggiunto. Le aziende sono obbligate ad adottare queste tecnologie dalla concorrenza. Se in conseguenza degli aumenti di produttività non si riducono gli orari di lavoro, si riduce il numero degli occupati e aumenta la produzione di merci. Ma se il numero degli occupati si riduce, diminuisce il numero delle persone che hanno un reddito monetario, per cui l'economia finalizzata alla crescita aumenta l'offerta e fa diminuire la domanda di merci. Questo squilibrio è stato compensato ricorrendo ai debiti, pubblici e privati, per aumentare la domanda, fino a quando i debiti pubblici hanno raggiunto un livello così alto da costringere a fare debiti per pagare gli interessi sui debiti fatti in precedenza. Questa è la causa della crisi scoppiata nel 2008, che le misure tradizionali della politica economica non riescono a superare perché, se sono finalizzate a ridurre i debiti (austerità) deprimono la domanda e l'aggravano, mentre, se sono finalizzate a rilanciare la crescita attraverso la crescita della domanda, richiedono di aumentare ulteriormente i debiti. Da questa crisi non si potrà pertanto uscire tentando di rilanciare la crescita perché si rafforzerebbero le cause che l'hanno innescata. L'unica maniera di uscirne è perseguire una decrescita selettiva della produzione e del consumo di merci che non sono beni, perché ciò richiede investimenti in tecnologie che, come si è detto, fanno ottenere dei risparmi con cui se ne possono pagare i costi senza fare altri debiti. Se, per esempio, la politica economica e industriale venisse finalizzata alla riduzione degli sprechi di energia negli edifici, si ridurrebbero almeno dei due terzi i costi d'importazione delle fonti fossili in un settore che assorbe un terzo dei consumi totali di energia, e il denaro risparmiato consentirebbe di pagare i salari e gli stipendi di coloro che lavorano per ridurre quegli sprechi. Solo la decrescita consente di superare la recessione che attanaglia i paesi industriali avanzati.

Le innovazioni tecnologiche finalizzate ad accrescere l'efficienza nell'uso delle risorse consentono anche di ridurre tutti i fattori della crisi ecologica e climatica eliminando gli sprechi senza ridurre i consumi utili. La riduzione delle dispersioni di energia nel riscaldamento degli edifici, nelle centrali termoelettriche, nell'autotrasporto, nei motori, riducono le emissioni di CO₂ ma non gli usi finali dell'energia; il riutilizzo dei materiali contenuti negli oggetti dismessi riduce il consumo di materie prime e i rifiuti liquidi solidi e gassosi che si accumulano nella biosfera; il compostaggio dei rifiuti organici e la biodiversità aumentano la fertilità dei suoli e riducono il fabbisogno di concimi chimici e antiparassitari; l'agricoltura organica, le filiere corte e il consumo di prodotti stagionali riducono i consumi di energia per i trasporti e la frigoconservazione; le fonti energetiche rinnovabili eliminano la necessità delle centrali nucleari e il problema delle scorie radioattive.

Infine, solo la valorizzazione dei rapporti fondati sulla collaborazione e la solidarietà, ovvero la decrescita del PIL che si ottiene riducendo la dipendenza degli individui dal mercato, può consentire di ridurre la conflittualità, la competizione e le tensioni che generano forme di sofferenza interiore sempre più generalizzate ed acute, come dimostra l'aumento del consumo di psicofarmaci.

Sobrietà, frugalità e morigeratezza sono sinonimi di serenità nella visione decrescente: in che modo «meno è meglio»?

Se la crescita può essere considerata fattore di benessere solo da chi identifica il *più* col *meglio* - e non è vero - la decrescita non è l'identificazione del *meno* col *meglio* - che non è vero ugualmente - né la scelta del *meno* anche se è *peggio* per ragioni etiche, perché si configurerebbe come rinuncia e la rinuncia implica la valutazione positiva di ciò a cui si rinuncia, ma è *il rifiuto del più quando si valuta che sia peggio e la scelta del meno quando si valuta che sia meglio*. La decrescita non si identifica neanche con la sobrietà, perché la sobrietà è solo uno dei valori che contribuiscono a realizzare la decrescita mediante la riduzione degli sprechi negli stili di vita, né col pauperismo e l'austerità, come sostengono alcuni critici prevenuti. Se si fonda sulla distinzione tra i concetti di *merce* e *bene*, presuppone scelte edonistiche. È maggiormente felice chi lavora tutto il giorno per avere un reddito che gli consenta di comprare più merci spesso inutili, da buttare sempre più in fretta, o chi lavora di meno e trascorre più tempo con le persone a cui vuole bene, perché compra solo le merci che gli servono realmente e può vivere con un reddito inferiore? Quale dei due rinuncia a qualcosa?

Lei è d'accordo con Serge Latouche nel definire la decrescita un'«utopia concreta»?

Non sono un patito delle definizioni. Non ne vedo l'utilità. Per me la decrescita è la riduzione della produzione e del consumo di merci che non sono beni e l'aumento della produzione e dell'uso di beni che non si ottengono sotto forma di merci. Il primo aspetto richiede lo sviluppo di tecnologie che aumentano l'efficienza nell'uso delle risorse e una politica economica e industriale che valorizzi queste tecnologie. Il secondo implica un cambiamento degli stili di vita fondato sulla sobrietà, sul recupero del saper fare e dell'autoproduzione, sulla volontà di instaurare rapporti umani basati sulla collaborazione e la solidarietà. Di entrambi gli aspetti della decrescita m'interessano le applicazioni pratiche. Sia nell'elaborazione teorica, sia nelle scelte di vita quotidiana l'elemento di riferimento per me è il concetto espresso da Gandhi con la famosa frase: «Sii il cambiamento che vuoi vedere nel mondo». Metti in pratica nella tua vita comportamenti coerenti con il cambiamento che vuoi vedere, perché solo così acquisterai la credibilità necessaria per proporli ad altri, ma se vuoi che non

restino un fatto isolato, impegnati affinché si diffondano. La decrescita per me è un modo di pensare e di agire applicabile immediatamente, in grado di orientare la ricerca scientifica, la tecnologia, la politica economica e industriale, la filosofia, l'arte, il modo di costruire, il modo di rapportarsi con se stessi, con gli altri, con i luoghi in cui si vive. Una concezione del mondo in grado di aggregare le persone che vivono con un disagio crescente in una società che subordina le esigenze umane alle esigenze della crescita della produzione di merci.

La morale kantiana è stata rovesciata nel mondo tecnicizzato e globalizzato odierno: l'umanità è considerata mezzo e non più fine. Come la decrescita può superare questa «con-fusione» concettuale e valoriale?

In una società che pone a fine delle attività economiche e produttive la crescita della produzione di merci, gli esseri umani vengono inevitabilmente ridotti al ruolo di mezzi che con la loro capacità di lavorare consentono di realizzarlo. Per capovolgere questo rapporto occorre scalzare la crescita dal ruolo di fine delle attività produttive. La decrescita è quindi il passaggio obbligato da compiere per riportare la produzione di merci al suo ruolo di mezzo utilizzato dagli esseri umani per raggiungere il fine di migliorare la qualità della loro vita. La decrescita è la strada da percorrere per uscire dalla società che ha finalizzato l'economia alla crescita, ma non il fondamento di una società alternativa alla società della crescita. Non è la meta a cui tendere. Una società della decrescita è un non senso. La riduzione della produzione di merci ha senso se e finché l'entropia eccede la quantità di energia solare trasformata in energia utilizzabile per la vita dalla fotosintesi clorofilliana. Non può essere il fine delle attività economiche e produttive. Nelle società che finalizzano l'economia alla crescita il fare non ha alcuna connotazione qualitativa ed è finalizzato a fare sempre di più. La rottura che la decrescita introduce in questo meccanismo non è finalizzata a fare di meno, ma a reintrodurre nel fare la sua intrinseca connotazione qualitativa di fare bene finalizzato alla possibilità di contemplare ciò che si è fatto, perché ha aggiunto bellezza alla bellezza originaria del mondo.

In quale misura la critica al capitalismo e la visione di una futura società socialista, delineate dalla filosofia marxista, entrano a fare parte del progetto decrescente?

Il capitalismo è la variante vincente dell'ideologia della crescita perché il mercato è lo strumento più adeguato per far crescere la produzione di merci. Il socialismo è la variante perdente della stessa ideologia. La sua sconfitta è stata decretata dall'abbattimento del muro di Berlino. I liberali di tutte le sfumature e i socialisti di tutte le sfumature sono accomunati dall'idea che la crescita della produzione di merci sia il fine delle attività economiche e produttive. Si dividono sui criteri di

distribuzione tra le classi sociali della ricchezza monetaria misurata dal PIL. I liberali ritengono che le parti debba farle il mercato perché è lo strumento migliore per l'allocazione delle risorse tra investimenti e consumi. I socialisti sostengono che se le parti le facesse il mercato senza interventi correttivi da parte dello Stato, i rapporti di forza consentirebbero ai capitalisti di lasciare alle classi subordinate solo la parte del reddito monetario necessaria a soddisfare i bisogni della sopravvivenza determinati storicamente. Pertanto, ritengono che lo Stato debba intervenire per rendere più equa la distribuzione del reddito attraverso la fiscalità progressiva e i servizi sociali. Ma entrambi ritengono che più ce n'è e meglio è per tutti. A entrambi sfugge che qualche soggetto dovrà pur pagare i prezzi della crescita. E questi soggetti sono stati sino ad ora: gli ecosistemi, i popoli poveri, le generazioni future, i viventi non umani. A queste categorie si sono ormai aggiunte anche le generazioni presenti. La critica della decrescita al capitalismo è quindi totalmente diversa dalla critica elaborata dal pensiero socialista. È una critica al capitalismo in quanto variante vincente del modo di produzione industriale.

Lei sostiene nel suo libro "Meno e meglio. Decrescere per progredire" che l'arte moderna e contemporanea giocano un ruolo fondamentale nell'incentivare l'economia capitalistica, divenendo loro stesse un mercato: serve una rivoluzione culturale prima ancora di quella economica e politica?

La decrescita è essenzialmente una rivoluzione culturale. Parte dalla constatazione che l'epoca storica iniziata circa tre secoli fa con la rivoluzione industriale si sta chiudendo. E quando una fase storica inizia a chiudersi il paradigma culturale su cui ha acquisito il consenso comincia a mostrare delle crepe. Il pensiero della decrescita si sviluppa a partire dalla percezione di quelle crepe che non sono ancora del tutto chiare e tenta di costruire un paradigma culturale alternativo. L'arte moderna è un pilastro della cultura della società che ha finalizzato l'economia alla crescita. Valorizzando l'innovazione come elemento caratterizzante della creazione artistica, ha contribuito in modo determinante a diffondere la convinzione che ogni innovazione è un miglioramento e, quindi, la mentalità consumistica, perché se nell'immaginario collettivo *nuovo* si identifica con *migliore*, ogni volta che sul mercato viene immesso un prodotto nuovo nasce il bisogno di comprarlo. Ma la novità è una connotazione che non dura a lungo: ogni prodotto nuovo immesso sul mercato viene reso sempre più rapidamente vecchio da un prodotto più nuovo, per cui la propensione al consumo rimane intatta e si può continuare a far crescere l'economia inondando i mercati di prodotti nuovi nella certezza che susciteranno il desiderio di essere comprati per essere sostituiti in continuazione da prodotti più nuovi.

Secondo Lei, l'Expo di Milano 2015: "Nutrire il Pianeta, Energia per la Vita" sarà una vetrina internazionale per le tematiche care alla decrescita, un esempio concreto di quel pluriverso da essa ricercato, oppure diverrà un mercato globale, un'ulteriore occasione per incrementare la crescita fine a se stessa?

Come può un sistema economico finalizzato alla crescita della produzione di merci organizzare una esposizione mondiale delle merci e delle tecnologie più innovative con l'obiettivo di valorizzare le tematiche della decrescita, che rappresenta una concezione del mondo opposta a quella su cui si fonda? Tutti i grandi eventi internazionali, anche quando non sono esplicitamente caratterizzati da finalità commerciali, ma utilizzano pretesti apparentemente non venali come gli eventi sportivi (olimpiadi, campionati mondiali di una gamma sempre più vasta di giochi competitivi), hanno lo scopo di sostenere la crescita dell'economia mondiale suscitando una domanda aggiuntiva di merci, sia con la costruzione straordinaria delle grandi infrastrutture destinate a ospitarli, sia con la predisposizione di un'offerta straordinaria di prodotti inerenti all'evento (il viaggio, il soggiorno, le iniziative dell'evento, una miriade di prodotti e iniziative collaterali) in grado di convogliare una concentrazione straordinaria di consumatori e di attivare una vasta gamma di operatori economici sia nel luogo d'arrivo, sia nei luoghi di partenza. Un'operazione che ha e avrà un impatto ambientale straordinario in termini di consumo di suolo e di energia, che aggraverà il divario tra popoli ricchi e popoli poveri, che esalterà il valore del nuovo e dell'effimero, avrebbe potuto trovare una copertura più nobile dell'impegno espresso nello slogan "Nutrire il Pianeta, energia per la Vita"? «Miei cari fratelli», ha scritto Baudelaire in uno dei poemetti in prosa, «non dimenticate mai, quando sentirete vantare il progresso dei lumi, che il trucco più efficace del diavolo è persuadervi che non esiste».

Conclusioni

Secondo gli autori presentati in questo lavoro di ricerca, uscire dalla società della crescita incapace di crescere e insostenibile a livello umano e ambientale è possibile. In questa prospettiva, trovare un nuovo orientamento, una strada sicura da percorrere affinché si progredisca e si migliori la qualità della vita, garantendo anche il rispetto per la Terra e il futuro per le generazioni venturose, non è solamente una buona opportunità ma un dovere.

Continuare a seguire un'ideologia della crescita, non ha più senso nell'ambito della decrescita, occorre allora abbandonare i dettami imposti per accrescere la ricchezza economica e scegliere un'altra via per migliorare il benessere di ciascun individuo e restituire agli uomini l'identità, l'autonomia, lo spazio e il tempo. Se, come afferma Pallante nell'intervista a lui dedicata, l'ideologia della crescita si fonda sull'aumento del valore monetario delle merci, considerando ogni bene una merce quantificabile e commerciabile, allora la decrescita dovrà innanzitutto ristabilire il giusto rapporto fra merci e beni, riducendo la produzione e il consumo delle prime, diminuendo quindi gli sprechi, e incrementando l'uso dei beni non contabilizzati come merci e per questo indipendenti dalle regole del mercato e dall'ossessione del PIL. La decrescita è quindi una riduzione selettiva degli sprechi del mercato che sostituisce al parametro monetario del PIL il benessere complessivo delle società del mondo. Come spiega Pallante all'interno della sua intervista, la decrescita non è recessione, né austerità o rinuncia, bensì è la scelta di vivere con meno poiché considerato migliore, è la scelta di una vita felice, ovvero, in termini latouchiani, la scelta di un sereno e consapevole abbandono dell'*iperconsumismo*: «la crescita del benessere è dunque la via maestra della decrescita, perché se si è felici si è meno soggetti alla propaganda televisiva e alla dipendenza dagli acquisti compulsivi»⁴⁴⁸.

Secondo Latouche, serve una rivoluzione mentale che permetta a ciascun individuo di riconoscere i limiti del paradigma capitalista: l'ideologia della crescita ha generato più limiti e barriere nonostante il suo scopo fosse rompere ogni frontiera e consentire una crescita illimitata, in grado di estendere il potere dell'uomo in ogni luogo e in ogni tempo, rendendolo il padrone assoluto del cosmo.

Gli spazi infiniti, reali e virtuali, conquistati dall'uomo, così come l'annullamento del tempo, reso un istante quantificato, mostrano la chiusura e lo spaesamento dell'uomo contemporaneo: egli, infatti, è incapace di conoscere i nuovi luoghi e li omologa a ogni altro, generando barriere culturali

⁴⁴⁸ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 22.

e geografiche, è incapace di vivere il presente e non è in grado di costruire un futuro, limitando la sua stessa esistenza⁴⁴⁹. Secondo i sostenitori della decrescita, l'ideologia della crescita fine a se stessa non è perciò capace di abbattere i limiti dell'uomo, anzi ne crea di nuovi nella corsa verso l'illimitatezza. Accorgersi del nonsenso di questo paradigma è primario: se si ammette il fallimento del modello capitalista, allora si è concordi nell'abbandonarlo a favore di una proposta differente. Secondo gli obiettori della crescita, limitare l'*hybris* umana e scegliere la via della frugalità, della morigeratezza, della semplicità, così come della convivialità, della solidarietà e della fiducia può essere un'alternativa valida: tentare la strada opposta a quella percorsa dalla scelta di votarsi alla crescita può essere la soluzione vincente per ritrovare una dimensione umana, spaziale e temporale, che consenta anche di riallacciare il legame originario fra uomo e Terra⁴⁵⁰.

Secondo Latouche, la decrescita è la proposta concreta di un modo di vita diverso, è la scommessa sul futuro, è sfida alle autorità, è rivoluzione culturale, sociale, economica e politica: il cambiamento è possibile e necessario e la decrescita lo concretizza. Il cambiamento voluto dai teorici della decrescita è, come ricorda Pallante nell'intervista, un cambiamento teorico e pratico assieme, una prospettiva di vita differente che richiede un nuovo modo di pensiero e di fare. Nonostante Pallante non applichi definizioni teoriche per spiegare la decrescita, prediligendo invece esempi concreti di immediata comprensione, egli risulta essere d'accordo con il concetto latouchiano di concreta utopia, realizzabile sin da subito, qui e ora, a partire da se stessi.

Secondo i suoi teorici, affidarsi alla decrescita e praticarla consentirà all'uomo di evadere dall'ossessione della crescita, se l'illimitatezza è il valore cardine della società capitalista, la lentezza rispecchia invece la società decrescente⁴⁵¹. Ecco allora che dai primi piccoli gruppi di obiettori della crescita nasceranno reti sempre più vaste che costituiranno un pluriverso di società decrescenti: l'universo benché unico sarà composto da molteplici culture, lingue, tradizioni, luoghi e gusti, in dialogo reciproco, il confronto con il diverso sarà riabilitato e la biodiversità, fondamentale per generare comunicazione e quindi progresso, sarà nuovamente presente⁴⁵².

Pallante dichiara nell'intervista che parlare di "società della decrescita" sia un nonsenso, in quanto la decrescita è un percorso, personale e collettivo, di attuazione del cambiamento e non è il fine ultimo a cui tendere: la decrescita è una rottura, uno strappo netto con la società votata alla crescita, non è, secondo lui, una condizione permanente e come tale non può essere considerata il fondamento di una società. Latouche, pur condividendo l'elemento rivoluzionario intrinseco della

⁴⁴⁹ L. Bonesio, *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, cit., p. 96.

⁴⁵⁰ A. Gorz, *Sette tesi per cambiare la vita*, cit., p. 9.

⁴⁵¹ S. Latouche, *Limite*, cit., p. 104.

⁴⁵² Secondo Latouche, la decrescita è «fonte di diversità» (S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 121).

decrescita, parla di società decrescente come visione economica, politica e culturale futura, tratteggia cioè l'utopia realizzabile della decrescita immaginando una nuova società, rinata dopo le barbarie della volontà di crescita grazie al cambiamento apportato dall'adozione del paradigma decrescente. Secondo Latouche è senz'altro un controsenso attuare soluzioni di decrescita in una società capace di limitare produzione e consumi, ma parlare di società della decrescita descrivendola come possibile approdo dell'immediata attuazione del cambiamento decrescente, aiuta e favorisce la comprensione e la diffusione delle idee di decrescita: «decrescita è soprattutto una parola d'ordine per indicare con forza la necessità di abbandonare l'insensato obiettivo della crescita per la crescita, obiettivo il cui unico motore è la ricerca sfrenata del profitto da parte di chi detiene il capitale. Evidentemente, non si tratta di rovesciare la situazione sostenendo la decrescita per la decrescita»⁴⁵³.

Secondo Latouche, la decrescita è una resistenza alla dipendenza da consumo: scegliere autonomamente i propri bisogni e stabilire da sé i propri desideri, scegliendo le risposte più adeguate, in termini di sostenibilità e di equità, rispecchia la volontà di uscire dalla società capitalista per avviare un processo di cambiamento radicale che coinvolga ogni ambito di vita umano. L'educazione e la formazione dell'uomo non saranno volte a determinare nuovi soggetti atti alla produzione e al consumo, la massa di operatori e di clienti sarà sostituita da individui educati al rispetto per se stessi e per la natura, creativi, autonomi e sereni⁴⁵⁴.

La decrescita è arte del saper fare, è innovazione e progresso, anche tecnico, scientifico ed economico, permette una crescita spogliata dall'ideologia consumista e vestita di una nuova consapevolezza: la ricerca del progresso, nella società della decrescita, è indirizzata verso l'aumento del benessere. La ricchezza economica e l'averne lasceranno il posto alla ricchezza interiore, dei legami umani, e all'essere nel suo complesso: «l'uomo deve imparare ad accogliere questo dono, che è dono del luogo e del tempo di vita del dono stesso. Si tratta anzitutto di accogliere l'altro, pianta, animale o uomo che sia. Il passo successivo è la reintroduzione dei rapporti personali nell'arte di consumare»⁴⁵⁵. Secondo i sostenitori della decrescita, non si vivrà per il lavoro, ma il lavoro consentirà di vivere meglio con meno, la produzione sarà limitata al necessario, localizzata ed ecologicamente pulita. Il settore primario tornerà a svolgere l'importante funzione di stimolo per le società e di sussistenza per le piccole famiglie; il settore industriale sarà riconvertito e adattato ai ritmi decrescenti, la ricerca e l'innovazione ne saranno i motori per produrre e diffondere nuovi mezzi e tecniche più eque; il settore terziario, infine, godrà di una rinascita, in quanto valorizzato

⁴⁵³ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 97.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 104.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 110.

dalla fioritura di molteplici realtà locali, culturalmente differenti l'una dall'altra, ma in dialogo e apertura reciproca, una nuova globalizzazione quindi, non più sinonimo di omologazione, ma di unione delle diversità⁴⁵⁶.

La decrescita è una conversione di se stessi, dei propri stili di vita e dell'intera umanità, è una scelta rischiosa perché differente da ogni altro modello proposto o attuato, ma proprio per questo, secondo Latouche, opportuna e conveniente.

Decrescita è altro dall'ideologia di crescita e come tale si pone in contrapposizione con il modello liberale del capitalismo, ma anche, come mette in luce Pallante all'interno della sua intervista, con il modello socialista, sistema analogo al modello capitalista perché anch'esso basato sulla volontà di crescita illimitata. Come afferma Latouche, la filosofia marxista è propedeutica e modello fondamentale per la teoria della decrescita da lui elaborata, in particolar modo ne condivide la critica al capitalismo, ma i tentativi che si sono succeduti nel tempo di concretizzare nella realtà governi di stampo socialista e comunista hanno svelato l'analogo principio motore della visione capitalista: la crescita per la crescita. La filosofia marxista risulta perciò paradigmatica e necessario punto di confronto per ciascun obiettore di crescita, ma solamente la teoria decrescente è capace di scardinare il falso mito della crescita fine a se stessa e di attuare un riformismo in grado di abbandonare il produttivismo e l'accumulazione sfrenata: l'uscita dal capitalismo è necessaria ma non sufficiente, serve superare l'ideologia stessa della crescita illimitata⁴⁵⁷.

Come afferma Pallante, è arrivato il momento di cambiare e di scegliere la decrescita:

il confinamento della vita nei tragitti casa-lavoro in ambienti totalmente artificiali, la riduzione del lavoro a una serie di attività parcellizzate, ripetitive, finalizzate all'ottenimento di un reddito, l'impossibilità di sfuggire a un ruolo predefinito, scandito da fasi programmate dalla culla alla tomba, è una gabbia che soffoca chiunque non sia fatto di plastica, abbia delle capacità manuali e voglia servirsene, senta il desiderio di conoscere e di inserirsi armonicamente nelle dinamiche della vita nella biosfera. Chi sa fare e sente il bisogno di fare, sa usare le mani e vuole usare la testa per risolvere i problemi che si presentano giorno dopo giorno a chi inventa i suoi giorni, chi non si accontenta delle pappette liofilizzate, è sempre rimasto lontano dai luoghi devastati dallo sviluppo dove tutto si compra e si vende e preferisce i luoghi che lo sviluppo non ha ritenuto conveniente colonizzare, dove ciò che serve si fa e non si compra. A chi, istintivamente, non si è lasciato attirare dai falsi idoli della modernità e del progresso è affidato il compito di trasmettere il sapere e il saper fare di cui ha bisogno chi dopo averne sperimentato l'inconsistenza e la ferocia nella propria vita, decide di allontanarsene⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ A. Gorz, *Sette tesi per cambiare la vita*, cit., p. 67.

⁴⁵⁷ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 108.

⁴⁵⁸ M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, cit., p. 115.

Ecco che una società della decrescita prende forma, dall'interno della società capitalista alcuni dei suoi adepti si ribellano al sistema consumistico e globalizzato e scelgono il cambiamento. Piccoli accorgimenti e attenzioni nella vita privata, quali l'autoproduzione di beni di prima necessità, il riciclo e il riutilizzo dei prodotti usurati, regalandogli nuova funzione e forma per combattere l'obsolescenza programmata, apportano modeste conversioni nelle scelte di vita quotidiana che risultano di grande importanza per la società intera⁴⁵⁹.

L'avvicinamento e la coesione dei singoli obiettori di crescita comporta la nascita di piccoli e grandi gruppi solidali, capaci di unire le loro forze, i loro saperi, le loro peculiarità e diversità al fine comune di rendersi autonomi dal sistema della crescita fine a se stessa. Essi sono gruppi di dissidenti che ostacolano in maniera non violenta il sistema vigente, attuando scelte in controtendenza dalla norma, puntando sui valori umani ed ecologici piuttosto che su quelli economici: «la realizzazione di alternative concrete per uscire dall'impasse dello sviluppo avviene anzitutto a livello locale. È necessario rivitalizzare il locale, al Nord come al Sud, anzitutto perché, anche all'interno di un pianeta virtuale, fino a prova contraria, si vive *in loco*, ma soprattutto per uscire dallo sviluppo, dall'economia e lottare contro la globalizzazione»⁴⁶⁰. Scegliere, ad esempio, di aderire alle “banche del tempo” significa mettersi a disposizione del prossimo, condividendo con l'altro il proprio saper fare, non in cambio di denaro, ma di uguale aiuto in ambiti differenti: è uno scambio di prestazioni e di servizi fondato sul dono e la reciprocità che arricchisce la vita degli associati, permettendo loro di recuperare il proprio saper fare, imparando nuove competenze e formando legami di amicizia e fiducia, senza versare o ricevere compenso monetario⁴⁶¹. Analogamente, la nuova forma dell'abitare definita *cohousing* permette di vivere la realtà condominiale in maniera diversa. Con stanze adibite al vivere comune, i condomini si conoscono, interagiscono e si aiutano reciprocamente: usando gli spazi comuni per allestire piccole biblioteche e sale studio, sale giochi per i più piccoli o locali attrezzati a lavanderia o con forni e allestire sul tetto condominiale un orto, sono i molteplici esempi di come l'abitare possa rivelarsi un legame fondamentale, non soltanto con il luogo d'elezione ma anche con il proprio vicinato. Scegliendo e creando insieme spazi di vita comune, si rafforzano i rapporti di amicizia e al contempo si influisce positivamente sulle spese, abbattendo i consumi individuali e i costi in termini di inquinamento complessivo.

Gli orti urbani, in particolare, realizzano nelle megalopoli moderne, fulcro e centro nevralgico della vita produttiva e consumistica, piccole realtà rurali, dedite alla coltivazione, alla cura e al consumo

⁴⁵⁹ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 154.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 133.

⁴⁶¹ M. Pallante, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, cit., p. 122.

di prodotti locali e stagionali: gli stessi cittadini si occupano dell'orto, educano se stessi a una sana alimentazione e si riavvicinano alla terra, conquistando spazio alla città.

I gruppi di acquisto solidali sono oggi molto numerosi e accolgono sempre più membri: il sostegno ai piccoli produttori locali, martoriati dalla concorrenza delle grandi catene commerciali, la solidarietà e il rispetto nei confronti della terra e del luogo di produzione e la solidarietà tra i componenti del gruppo ne sono i presupposti. Ogni GAS, secondo Valera, è sinonimo di partecipazione e condivisione, infatti, ogni membro del gruppo partecipa alle attività e alle assemblee organizzative, scegliendo i beni da ordinare e i fornitori più vicini e maggiormente attenti al rispetto dell'ambiente nel ciclo produttivo, impegnandosi nella spartizione dei beni. I GAS sono quindi nuove forme di mercato non più incentrate sulla compravendita di cose, ma sulla solidità dei rapporti umani, non è più ricercato l'averne, ma l'essere.

L'importanza della valorizzazione territoriale, presente nelle iniziative solidali, è fondamentale per la società decrescente che vuole riscoprire il territorio come patrimonio culturale. La rilocalizzazione propugnata dalla decrescita, in ambito economico e politico, deve essere innanzitutto un processo culturale che riscopra il paesaggio nascosto dai nonluoghi contemporanei, legando il territorio alla comunità che lo abita⁴⁶². Abitare, coltivare e vivere il territorio significa apprezzarlo, prendersene cura e migliorarlo, al fine di aumentare il benessere collettivo della società che vi risiede. Gli ecomusei descritti da De Varine sono un esempio virtuoso di decrescita proprio perché educano l'uomo alla cura del territorio. Rendere vivo, mediante la partecipazione della società, il patrimonio territoriale, fondando ecomusei che rispecchiano e manifestano l'anima dei differenti luoghi in cui sorgono, è un nuovo modo di concepire la crescita e lo sviluppo. Non si tratta più di incentivare il turismo, ma si vuole accrescere l'amore verso il proprio luogo d'elezione: l'ecomuseo è la riscoperta della propria terra, della propria tradizione e della propria lingua, è educare il prossimo alla cura del territorio, è un museo fatto dagli abitanti e vissuto dagli abitanti di quel territorio⁴⁶³.

Se il territorio è cultura, anche i suoi frutti, il cibo è cultura. Riscoprire il valore territoriale significa, infatti, riscoprirne i gusti, i sapori, gli odori, le sue tipicità e stagionalità. Questo è l'obiettivo di Slow Food, l'associazione che da anni si impegna a tutelare la biodiversità della Terra, lottando contro l'omologazione voluta dalla globalizzazione. Proteggere l'identità culturale e territoriale di un popolo significa, secondo Petrini, tutelarne anche la gastronomia. La battaglia contro il *junkfood* non è unicamente una battaglia salutista, ma soprattutto culturale. Proteggere le

⁴⁶² Ivi, p. 129.

⁴⁶³ H. de Varine, *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, cit., p. 156.

culture, i modi di preparazione, di allevamento e di coltivazione tradizionali è una forma di tutela delle piccole realtà locali, del loro territorio e delle comunità che le abitano, è una forma di riscoperta del diverso, dell'autoctono e del genuino. Costatarne anche gli effetti benefici sulla salute è solamente una delle conseguenze positive dell'adozione della filosofia di Slow Food.

La ricerca della qualità, quindi del buono, del pulito e del giusto, è la ricerca di una nuova gastronomia che unisce in sé l'attenzione verso l'ambiente e le diversità agroalimentari offerte da ogni territorio, è il rispetto nei confronti di chi combatte l'omologazione dei gusti attraverso tecniche e metodi di produzione tradizionali ed equi, è l'educazione alla diversità come valore fondamentale per generare cultura e dialogo e alla lentezza come virtù primaria da contrapporre alla frenesia della società contemporanea⁴⁶⁴.

Piccole società della decrescita sono sorte in quei luoghi che, abbandonati dagli antichi residenti a favore delle grandi periferie delle metropoli del mondo, sono stati adottati da comunità che hanno saputo restituire vita a questi borghi, dissociandosi dalla logica dello sviluppo. Ecovillaggi che mostrano la concreta possibilità di realizzare un mondo alternativo capace di fondarsi sulla cooperazione e la solidarietà dei suoi abitanti e sul rispetto dell'ambiente: «in questa prospettiva, il locale non è un microcosmo chiuso, ma il nodo in una rete di relazioni trasversali virtuose e solidali»⁴⁶⁵.

La sfida posta dalla decrescita è stata accettata da molti e vinta. Queste iniziative decrescenti sostengono la filosofia di un ritorno alla Terra, rispondono al suo richiamo e cercano di riportare l'equilibrio fra Terra e uomo: ricostruire questo legame originario è l'unica via per costruire il futuro. La decrescita nelle sue molteplici forme si è insidiata nella società contemporanea, lavora al cambiamento e ogni giorno acquisisce nuova linfa da coloro che decidono di obiettare la crescita fine a se stessa, scegliendo invece la crescita dell'essere.

Come la lumaca descritta da Illich, ripresa da Latouche e divenuta simbolo del movimento di Petrini, la società contemporanea deve scegliere la decrescita: limitare le proprie smanie di sviluppo, accettando i limiti naturali della biosfera e godere della lentezza della vita, riscoprendo la bellezza e il gusto del mondo, liberandosi dall'ansia per ritrovare il momento riflessivo e contemplativo che consente di accrescere la persona. La decrescita è quindi un ideale di vita, un'alternativa e una possibilità di cambiamento, un'utopia, un luogo inesistente, radicalmente

⁴⁶⁴ C. Petrini, *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, cit., p. 136.

⁴⁶⁵ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 60.

diverso da quello reale, ma un luogo possibile da attuare, è la costruzione concreta e realizzabile del domani⁴⁶⁶.

Se a livello locale, individuale e collettivo, esistono già esempi virtuosi di decrescita, a livello globale risulta arduo e faticoso instaurare il sovvertimento decrescente. La crisi globale che perdura da anni non ha fatto vacillare il sistema capitalistico, infatti, nessuno dei maggiori governi mondiali ha messo in discussione questo modello, cercando anzi di rilanciarlo, facendosi carico, almeno in apparenza, dei pericoli e delle conseguenze più gravi che provoca la scelta della crescita illimitata. Come ha spiegato Pallante nell'intervista a lui dedicata, l'Expo di Milano 2015 sarà un chiaro esempio di manipolazione mediatica: un tema delicato, caro alla collettività, sarà utilizzato a scopi di mercato, stimolando domanda e offerta al fine di rispondere alle esigenze del capitale e sfruttando ancora di più il pianeta Terra, del quale, al contempo, ne denuncia il grave dissesto:

la realizzazione di proposte realistiche e ragionevoli ha poche speranze di potersi concretizzare, e ancor meno di avere successo, senza un sovvertimento totale dell'esistente. E a sua volta questo sovvertimento presuppone il cambiamento dell'immaginario che soltanto la prospettiva della realizzazione dell'utopia feconda di una società autonoma e conviviale può generare.

Non sono dunque né le idee né le soluzioni che mancano, ma le condizioni della loro realizzazione⁴⁶⁷.

Se, come sostiene Latouche, la decrescita risulta essere di difficile applicazione in un contesto globale, poiché radicale trasformazione del pensiero e delle azioni del modello oggi imperante, allora la strada da percorrere è lunga e non priva di compromessi e ostacoli: la portata innovativa e rivoluzionaria della teoria decrescente è direttamente proporzionale alla difficoltà che incontra nella sua attuazione. La decrescita, come ricorda Latouche, deve saper addentrarsi e diffondersi anche nei piani alti del potere: «far sentire un peso nel dibattito, influenzare le posizioni dei diversi attori politici, far prendere in considerazione alcuni argomenti, contribuire a far evolvere le mentalità. Oggi è questa la nostra missione e la nostra ambizione»⁴⁶⁸.

Così come la decrescita si diffonde e matura dal basso, dalla scelta volontaria e consapevole delle persone comuni di cambiare la propria quotidianità, la decrescita deve sapersi confrontare anche con un mondo a essa ostile, incapace di recidere i legami con il paradigma della crescita illimitata. Per questo la decrescita è anche una sfida.

⁴⁶⁶ S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, cit., p. 138.

⁴⁶⁷ S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 92.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 115.

Bibliografia

ANDERS, G., *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 1956; *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

- *Die Antiquiertheit des Menschen Band II: über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München, 1980; *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, tr. it. di M.A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 1993.

ASSUNTO, R., *La città di Anfione e la città di Prometeo: idea e poetiche della città*, Jaca Book, Milano, 1997.

AUGÉ, M., *Non-lieux*, Seuil, Paris, 1992; *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, tr. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano, 1993.

- *Les formes de l'oubli*, Payot & Rivages, Paris, 1998; *Le forme dell'oblio. Dimenticare per vivere*, tr. it. di R. Salvadori, Il Saggiatore, Milano, 2000.

- *Le temps en ruines*, Galilée, Paris, 2003; *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, tr. it. di A. Serafini, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

BECCHETTI, L., *Oltre l'homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma, 2009.

BEDESCHI, G., *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

BERQUE, A., *La médiance de milieux en paysages*, Reclus, Montpellier, 1990.

- *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Hazan, Paris, 1995.

BESSET, J.-P., *Comment ne plus être progressiste... sans devenir réactionnaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2005; *La scelta difficile. Come salvarsi dal progresso senza essere reazionari*, tr. it. di B. Sambo, Dedalo, Bari, 2007.

BONESIO, L., (a cura di), *Appartenenza e località: l'uomo e il territorio. Atti degli incontri di geofilosofia*, , SEB, Milano, 1996.

- *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano, 1997.

- *La terra e le identità*, in «*La società degli individui*», Franco Angeli, Milano, 1999.

- *Oltre il Paesaggio: i luoghi tra estetica e geofilosofia*, Arianna, Casalecchio, 2002.

- *Paesaggio, identità e comunità tra locale e globale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007.

BONESIO, L., - RESTA, C., *Intervista sulla geofilosofia*, a cura di R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia, 2010.

BRUNI, L., *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma, 2004.

CACCIARI, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994.

CACCIARI, P., *Decrescita o barbarie*, Carta, Roma, 2008.

CASTORIADIS, C., *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975; *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it. di F. Ciaramelli e F. Nicolini, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

- *Une société à la dérive, entretiens et débats 1974-1997*, a cura di E. Escobar, M. Gondicas, P. Vernay, Seuil, Paris, 2005.

- *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits, Paris, 2010; *Relativismo e democrazia. Dibattito con il MAUSS*, tr. it. di C. Milani, Elèuthera, Milano, 2010.

CHARBONNEAU, B., *Le Feu vert. Autocritique du mouvement écologique*, Karthala, Paris, 1980.

DE VARINE, H., *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*, ASDIC, Paris, 2002; *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, a cura di D. Jalla, tr. it. di A. Serra, CLUEB, Bologna, 2005.

DICKENS, C., *Hard Times*, in «*Household Words*», London, 1854; *Tempi difficili*, a cura di M. Martino, Newton Compton, Roma, 2011.

DURKHEIM, É., *Du la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Félix Alcan, Paris, 1893; *La divisione del lavoro sociale*, tr. it. di F. Airoidi Namer, Edizioni di Comunità, Torino, 1977.

ELLUL, J., *Changer de révvolution. L'inéluctable prolétariat*, Seuil, Paris, 1982.

ENGELS, F., *Die lage ver arbeitenden Klasse in England: Nach eiggnen Anschauung und authentischen Quellen*, Otto Wigand, Leipzig, 1845.

FOTOPOULOS, T., *Towards an inclusive democracy*, Cassell Continuum, London, 1997; *Per una democrazia globale*, tr. it. di G. Lagomarsino, A. Spadolini, Elèuthera, Milano, 1999.

FRIEDMAN, M., *Capitalism and freedom*, in «*Journal of Political Economy*», University of Chicago Press, 1962; *Capitalismo e libertà*, tr. it. di R. Pavetto, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1987.

GENOVESI, A., *Delle lezioni di commercio, o sia di economia civile*, a cura di M.L. Perna, Economisti meridionali, Napoli, 2005.

GEORGESCU-ROEGEN, N., *Bioeconomia. Verso un'economia ecologicamente e socialmente sostenibile [1974-1989]*, a cura di M. Bonaiuti, tr. it. di G. Ricoveri, E. Messori, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

GORZ, A., *Écologie et liberté*, Galilée, Paris, 1977; *Sette tesi per cambiare la vita*, tr. it. di G. Comolli, Feltrinelli, Milano, 1977.

- *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris, 1991; *Capitalismo, socialismo, ecologia. Orientamenti-disorientamenti*, tr. it. di A.M. Merlo, Manifestolibri, Roma, 1992.

- *Écologica*, Galilée, Paris, 2008; *Ecologica*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2009.

HANSEN, A.H., *Economic stabilization in an unbalanced world*, Harcourt, Brace, 1932.

HEGEL, G.W.F., *Erster Theil die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg, 1807; *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.

HEIDEGGER, M., *Bauen, bauen, birì*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954; *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, tr. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976.

HIGGINS, B.H., *Economic Development: Principles, Problems and Policies*, Norton & Co., New York, 1959.

HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Noon, London, 1739; *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

ILLICH, I., *La convivialité*, Seuil, Paris, 1973; *La convivialità*, tr. it. di M. Cucchi, Mondadori, Milano, 1974.

- *Le Genre vernaculaire*, Seuil, Paris, 1982; *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, tr. it. di E. Capriolo, Mondadori, Milano, 1984.

JONAS, H., *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt, 1979; *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino, 2009.

KOOLHAAS, R., *Junkspace. Per un ripensamento radicale dello spazio urbano*, tr. it. di F. De Pieri, Quodlibet, Macerata, 2006.

LANTERNARI, V., *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari, 2003.

LATOUCHE, S., *La Planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, La Découverte, Paris, 1991; *Il pianeta dei naufraghi: saggio sul doposviluppo*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

- *La Megamachine. Raison techno-scientifique, raison économique et le mythe du Progrès. Essais à la mémoire de Jacques Ellul*, La Découverte, Paris, 1995; *La megamacchina. Ragione tecnoscintifica, ragione economica e mito del progresso. Saggi in memoria di Jacques Ellul*, tr. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

- *Le pari de la décroissance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006; *La scommessa della decrescita*, tr. it. di M. Schianchi, Feltrinelli, Milano, 2007.

- *Petit traité de la décroissance sereine*, Mille et une Nuits, Paris, 2007; *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

- *Pour sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les liens qui liberent editions, Paris, 2010; *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

- *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Mille et une Nuits, Paris, 2011; *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

- *Limite*, tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

LEAKEY, R.E., - LEWIN, R., *The Sixth Extinction. Patterns of Life and the Future of Humankind*, Anchor Books, New York, 1996; *La sesta estinzione. La complessità della vita e il futuro dell'uomo*, tr. it. di I. Blum, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

LOCKE, J., *Two Treatises of Government*, Awnsham & Churchill, London, 1690; *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, UTET, Torino, 2010.

MAFFESOLI, M., *Matrimonium*, CNRS, Paris, 2010; *Matrimonium. Breve trattato di ecosofia*, tr. it. di F. Tarquini, T. Vagni, Bevivino, Milano/Roma, 2012.

MAGNAGHI, A., *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

- (a cura di) *Il territorio bene comune*, Firenze University Press, Firenze, 2012.

MALTHUS, T.R., *An Essay on the Principle of Population*, Johnson, London, 1798; *Saggio sui principi della popolazione*, a cura di G. Maggioni, Einaudi, Torino, 1977.

MARINETTI, F.T., *Manifesto del Futurismo*, in «Le Figaro», 20 febbraio 1909.

MARX, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1857; *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. II, a cura di E. Grillo, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Hamburg, Meissner, 1867; *Il capitale. Critica dell'economia politica, I: Il processo di produzione del capitale*, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1989.

- *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*, 1875; pubblicato da F. Engels con il titolo *Kritik des Gothaer programms* in «Die Neue Zeit», X/1, Stuttgart, 1891; *Critica del programma di Gotha*, a cura di G. Sgrò, Massari, Bolsena, 2008.

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band, Buch II: Der Circulationsprozess des Kapitals*, a cura di F. Engels, Meissner, Hamburg, 1885; *Il capitale. Critica dell'economia politica, II: Il processo di circolazione del capitale*, a cura di R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma, 1989.

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III: der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*, a cura di F. Engels, Meissner, Hamburg, 1894; *Il capitale. Critica dell'economia politica, III: Il processo complessivo della produzione capitalistica*, a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma, 1989.

- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre* , in *MEGA* (Marx-Engels Gesamtausgabe), vol. III, a cura di D. Riazanov, Frankfurt, 1932; *Manoscritti economico-filosofici*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1968.

MARX, K., - ENGELS, F., *Manifest der kommunistischen Partei*, Burghard, London, 1848; *Manifesto del partito comunista*, tr. it. di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari, 2006.

MERKER, N., *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

MILL, J.S., *Principles of Political Economy*, Parker, London, 1848; *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, UTET, Torino, 2006.

MUMFORD, L., *The city in history. Its origins, its transformations and its prospects*, Harcourt, New York, 1961; *La città nella storia*, tr. it. di E. Capriolo, Bompiani, Milano, 2002, vol. III.

NORBERG-SCHULZ, C., *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, University of Michigan Press, 1979; *Genius Loci. Paesaggio, ambiente, architettura*, tr. it. di A.M. Norberg-Schulz, Electa, Milano, 1986.

PALLANTE, M., *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal pil*, Editori Riuniti, Roma, 2007.

- *Meno e meglio. Decrescere per progredire*, Mondadori, Milano, 2011.

PARTANT, F., *Que la crise s'aggrave*, Parangon, Lyon, 1978.

PETRINI, C., *Slow Food. Le ragioni del gusto*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

- *Buono, pulito e giusto. Principi di nuova gastronomia*, Einaudi, Torino, 2005.

- *Terra Madre. Come non farci mangiare dal cibo*, Giunti, Milano, 2009.

RESTA, C., *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Pellicani, Roma, 1999.

ROGER, A., *Court traité du paysage*, Gallimard, Paris, 1997; *Breve trattato sul paesaggio*, tr. it. di M. Delogu, Sellerio, Palermo, 2009.

ROMANO, M., *L'estetica della città europea. Forme e immagini*, Einaudi, Torino, 1993.

SCHMITT, C., *Der Nomos der Erde, im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1950; *Il nomos della terra, nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, tr. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991.

- *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Reclam, Leipzig, 1942; *Terra e mare. Una considerazione sulla storia del mondo*, tr. it. di A. Bolaffi, Giuffrè, Milano, 1986.

SIMMEL, G., *Die Großstädte und das Geistesleben*, in *Brücke und Tor*, a cura di M. Landmann, M. Susman, Köhler, Stuttgart, 1957; *Le metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. di P. Jedlowski, R. Siebert, Armando, Roma, 1998.

SMITH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan & Cadell, London, 1776; *La ricchezza delle nazioni*, tr. it. di F. Bartoli, C. Camporesi, S. Caruso, Newton Compton, Roma, 2006.

STIGLER, G.J., *The economics of information*, in «*Journal of Political Economy*», University of Chicago Press, 1961.

SWEEZY, P.M., *Monopoly Capital. An essay on the american economic and social order*, Monthly Review Press, New York, 1966; *Il capitale monopolistico. Saggio sulla struttura economica e sociale americana*, tr. it. di L. Occhionero, Einaudi, Torino, 1978.

VALERA, L., *GAS gruppi di acquisto solidali. Chi sono, come si organizzano e con quali sfide si confrontano i gas in Italia*, Terre di Mezzo, Milano, 2005.

VERGA, G., *I malavoglia*, (1881), Mondadori, Milano, 2010.

VON HAYEK, F.A., *Economic freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.

WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1905; *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, tr. it. di A.M. Marietti, BUR, Milano, 2009.

ZAMAGLI, S., *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma, 2007.

ŽIŽEK, S., *Against Human Rights*, New Left Review, 2005; *Contro i diritti umani*, tr. it. di D. Cantone, Il Saggiatore, Milano, 2005.

ZOLÀ, È., *Germinal*, Charpentier, Paris, 1885; *Germinale*, tr. it. di C. Sbarbaro, Einaudi, Torino, 1951.

Sitologia

FOSTER, J.B., *Capitalism and Degrowth: An Impossibility Theorem*, dal sito www.monthlyreview.org, 2014.

MORO, D., *Cosa sono i teorici della decrescita e come lottano contro il marxismo*, dal sito www.resistenze.org, 2011.

- *Decrescita o socialismo?*, dal sito www.resistenze.org, 2011.

www.decrescitafelice.it

www.happyplanetindex.org

www.societadeiterritorialisti.it

Ringraziamenti

Desidero ringraziare la Professoressa Serena Feloj, relatrice di questa tesi. Dimostrandomi da subito grande fiducia, mi ha guidato nell'elaborazione del lavoro, correggendomi, consigliandomi e aiutandomi. L'impegno, la precisione, la puntualità, la disponibilità e la cordialità che la contraddistinguono mi hanno mostrato cosa sia la professionalità. La ringrazio calorosamente per il suo costante e sempre presente sostegno.

Ringrazio vivamente il Professor Luca Vanzago, correlatore della tesi. Mostrandosi sempre cortese e accurato, gli sono grata per essersi interessato al progetto e per avermi aiutato nel renderlo migliore.

Un ringraziamento speciale al Dottor Maurizio Pallante, il quale, dedicandomi parte del suo prezioso tempo, mi ha permesso di redigere una sua intervista, mostrandosi affabile, competente e rigoroso. Gli sono grata per aver arricchito e valorizzato la mia tesi.

Desidero ringraziare inoltre la Professoressa Luisa Bonesio, la quale, nel corso degli anni universitari mi ha fatto conoscere quel ramo particolare dell'Estetica che è la geofilosofia, trasmettendomi passione e sapere.

Infine un ringraziamento di cuore alla mia famiglia, a mia madre e a Cristian per la forza che mi hanno instillato e il supporto che mai mi hanno fatto mancare.