

## La Decrescita nella interpretazione di Luca Simonetti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**4. La fallace e utopistica distinzione tra bisogni falsi e bisogni veri.** Citando uno sketch di Corrado Guzzanti e un passo di Thoreau, Simonetti osserva come molti accusino la tecnica di soddisfare bisogni superflui o di soddisfare desideri anziché bisogni, di sorpassare il limite e di calpestare la sobrietà. Considerate queste accuse, l’autore ritiene che sia necessario indicare con precisione il discrimine tra superfluo e necessario – anche perché i decrescenti stessi non saprebbero indicare una differenza oggettiva e, per questo, si accontentano di tirare in ballo il buon senso, il quale, ad esempio, ci dice che avere 3 camice potrebbe essere necessario, mentre averne 30 sarebbe superfluo oppure che il pane sarebbe necessario, il caviale no. Simonetti, dopo aver citato J. Heath e A. Potter per i quali il consumismo “sembra essere una critica di ciò che comprano gli altri”, osserva come la posizione dei decrescenti che va per la maggiore sarebbe quella semplificatoria: ci sono bisogni veri e bisogni falsi, oggetti utili e inutili; la distinzione tra questi sarebbe però intuitiva e non verrebbe avvertita come problematica. Chi contesta tale posizione è visto come un “piantagrane”. Invero spesso i decrescenti stessi propongono delle classificazioni. Filippo Schillaci distingue i “bisogni falsi” in due categorie. Nella prima ci sono i bisogni “indotti dal tipo di vita che conduciamo allo scopo di procurarci i mezzi economici destinati a soddisfare quegli stessi bisogni (ad esempio l’automobile)”. Questi bisogni sarebbero tali solo in una società della crescita, mentre non lo sarebbero in quella della decrescita dove ad esempio il bisogno di spostarsi verrà meno e dunque la gente non si sposterà. L’altra categoria racchiude i “bisogni inessenziali in assoluto”, ossia quelli inessenziali in quanto tali e che ci apparirebbero essenziali solo a causa della propaganda dei media. Secondo Andrea Bizzocchi invece un bisogno è superfluo se prima non era necessario (dunque, dato che prima si faceva a meno degli antibiotici, gli antibiotici sarebbero bisogni inessenziali). Shiva, elaborando in maniera più complessa la distinzione, ammette che anche in passato veniva usata la natura “per soddisfare i bisogni vitali fondamentali di cibo, vestiti e

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



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

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

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

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

magari declina”. D’altra parte, e paradossalmente, sono gli stessi decrescenti a usare tale argomento dicendo che il mondo della decrescita non sarà monotono, statico o povero. Infatti, dicono, una volta soddisfatti i “bisogni materiali fondamentali”, ci sarà uno spazio “pressoché illimitato per soddisfare sempre più e sempre meglio i bisogni non materiali, senza inquinamento né esaurimento delle risorse”. Ciò però, scrive Simonetti, dimostrerebbe che una crescita continua è possibile – e non il contrario come asseriscono i decrescenti. Esauriti questi argomenti restano quelli relativi all’impossibilità di sfruttare alcuni beni oltre un certo limite, all’impossibilità di inquinare oltre un certo limite e all’impossibilità di una crescita demografica che vada oltre un certo limite. Ma per Simonetti su questi argomenti concorderebbero tutti, anche gli economisti. Neanche questi ultimi infatti crederebbero che la crescita continui oltre un punto che renda impossibile il recupero delle risorse, che l’inquinamento vada talmente oltre da mettere a repentaglio la vita degli uomini e del pianeta e che la popolazione aumenti fino alla saturazione. La vera difficoltà consisterebbe nell’individuare il “punto oltre il quale una crescita materiale di qualsiasi tipo diventa impossibile”. Per i decrescenti avremmo già raggiunto tale limite ma, secondo Simonetti, la maggior parte degli economisti e degli scienziati non condivide tale conclusione pessimistica.

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

che si indigna che “nessuno prenda le necessarie contromisure *illico et immediate*”. Per Simonetti, se è giusto asserire che il modello non è una predizione, ciò non implica che un modello non debba in ogni caso avere una “certa capacità predittiva”. In primo luogo perché, diversamente, non aiuterebbe nessuno a prendere decisioni; in secondo luogo, un modello deve pur avere un riferimento empirico perché altrimenti sarebbe infalsificabile – ma anche inutile. Infatti, secondo Simonetti, i decrescenti prevedono che un giorno le risorse finiranno e che per l’uomo ciò sarà una catastrofe, però non si riferiscono mai a dati precisi né sanno indicare neanche orientativamente il periodo esatto in cui questo accadrà. È come se si fosse consapevoli della propria morte, ma non si sapesse nulla sul tempo e sulle modalità che la determineranno. Il fatto che l’uomo muoia può ingenerare conseguenze diverse in uomini diversi (si pensi ad esempio al monaco). In altri termini, sulla scorta di V. Smil, Simonetti crede che i testi come il *Rapporto* siano una “predica” o un “culto apocalittico catastrofista” simili alla Bibbia. L’autore cita anche alcune critiche più specifiche al *modello World3* proposto dal *Rapporto*. Scrive ad esempio che il modello considera “macroaggregati del tutto disomogenei” e che, nel fornire le sue stime, non considera il comportamento non uniforme di entità non omogenee. Molte variabili si esprimono in certe circostanze determinate in un dato modo e in un dato tempo. Così, l’utilità di queste variabili considerate tramite una media globale sarebbe assai ridotta (si veda nel testo l’esempio dell’anidride solforosa pp. 62, 63). Il modello utilizzerebbe tra le variabili “relazioni troppo rigide” e spesso arbitrarie o non spiegate. Ad esempio, la crescita della mortalità è connessa direttamente all’inquinamento. Ma, al contrario, tra Otto e Novecento alla crescita dell’inquinamento ha fatto seguito una riduzione della mortalità. Se è possibile che in futuro le cose cambino, non è certo possibile darlo per scontato. Lo stesso varrebbe riguardo al nesso tra inquinamento e produzione alimentare e non sarebbe provato neanche il nesso tra crescita dei consumi (e industrializzazione) e crescita dell’inquinamento, il quale inquinamento – per Simonetti – non sarebbe proporzionale a queste variabili. Dunque, ancora una volta, l’eterogeneità delle macrovariabili sarebbe stata causa di errore. Ci sarebbero forme di inquinamento che diminuiscono con l’industrializzazione e altre che invece aumentano. In generale, si rimprovera al modello la rigidità e il non tenere conto della adattività del genere umano. Un altro limite del modello è che non considera l’innovazione tecnologica e i prezzi, cosa che rende impossibile “dar conto degli adattamenti e delle sostituzioni fra risorse”. Si considerino ad esempio le risorse fossili. Sin dall’800 era stato previsto che un giorno sarebbero terminate, ma ogni previsione è stata poi smentita. Infatti, anche se le risorse attuali fossero note con precisione, non si può determinare l’andamento futuro della produzione senza considerare l’andamento della domanda che non può essere calcolato senza il riferimento alle innovazioni tecnologiche e ai prezzi. In altri termini, chiosa Simonetti, “le risorse finite sono solo uno slogan vuoto: solo i costi marginali contano”. In tutta la questione dei limiti, soprattutto rispetto alle energie non rinnovabili, non c’è nulla di necessario e di inevitabile – contrariamente a quello che credono gli ambientalisti apocalittici. Infatti, anche se le risorse davvero terminassero, non vi sarebbe ragione di credere che ciò causerebbe la fine della nostra civiltà perché per Simonetti, qualora ciò avvenisse, si passerebbe gradualmente da un tipo di impiego energetico ad un altro che darà all’umanità la possibilità di esercitare di nuovo le sue qualità di adattabilità e inventiva. Simonetti crede che questa sua affermazione, checché ne dicano gli ambientalisti, non sia la visione di ottimisti progressisti amanti del capitalismo globale, ma che sia dimostrata dalla storia. L’autore riporta una serie di esempi che provano come, prima ancora che un bene finisca, esso perda già l’importanza che aveva. Nel Tardo Medioevo l’Inghilterra temette di restare senza legno di tasso necessario per gli archi e, nei primi dell’800, temette di restare senza alberi d’alto fusto adoperati come pennoni nelle navi, ma, in entrambi i casi, poco tempo dopo, sorsero nuove invenzioni che resero inutile ciò che prima sembrava necessario. A metà dell’800 nitrati e guano erano le risorse naturali più importanti e il petrolio si usava solo per le lampade o per asfaltare le strade: dopo 50 anni i primi materiali sono stati dimenticati, il petrolio è diventato “insostituibile”. A causa della crisi petrolifera del 1973, l’Occidente in poco tempo ha sviluppato forme di risparmio energetico molto efficaci che hanno indotto l’OPEC a mettere fine alla sua politica di rialzo dei prezzi –

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

**7. Sahlins e l'assenza di scarsità tra i cacciatori-raccoglitori.** Una delle idee ricorrenti nel pensiero dei decrescenti è che durante il Paleolitico la natura avrebbe donato agli uomini i suoi doni del tutto gratuitamente. La scarsità sarebbe pertanto sorta soltanto col sistema capitalista e in natura non sarebbe esistita. Simonetti intende invece dimostrare che la scarsità è sempre esistita. Già i cacciatori-raccoglitori ebbero a che fare con la scarsità delle risorse e, quando questo accadde, scrive Simonetti, da nomadi divennero stanziali e agricoltori. Lo scrittore crede che la scarsità non riguardi tanto la scarsità dei beni rispetto alla domanda, quanto il fatto che la natura possa donare gratuitamente le sue risorse all'uomo. Ciò significa che l'uomo in molti casi può godere dei beni naturali solo dopo un duro lavoro (non ne gode gratuitamente, cioè senza sforzo). Non solo, l'uomo deve operare necessariamente delle scelte rispetto all'uso delle risorse (ossia spesso deve scegliere quale tipo di utilizzo possa essere fatto di una certa risorsa o deve scegliere quale risorsa sia meglio utilizzare). L'autore cita la teoria dell'antropologo M. Sahlins per il quale la nostra schiavitù rispetto al materiale è stata accentuata dal capitalismo mentre i cacciatori-raccoglitori avrebbero avuto una vita felice, libera dal terrore e dall'ansia del possesso, dell'accumulo, del profitto; una vita libera dalla paura di non trovare quanto basta per vivere. Tale timore, a sua volta, avrebbe origini artificiali e storiche: la scarsità (insufficienza dei mezzi per la vita) sarebbe un prodotto del capitalismo fondato sul principio: “l'applicazione di mezzi scarsi a fini alternativi per ottenere la massima soddisfazione nelle circostanze date”. Secondo Sahlins i cacciatori-raccoglitori avrebbero lavorato poco e dormito molto più di noi – la ricerca del cibo sarebbe stata intermittente e l'ozio abbondante. Sahlins corrobora la sua tesi tramite dati empirici che riguardano la caccia, la raccolta di piante, la preparazione di cibi e la riparazione di armi. Tali studi dimostrerebbero che ad esempio gli aborigeni lavorano 4 o 5 ore al giorno acquisendo circa 2130 calorie al giorno e che i boscimani lavorano circa 6 ore al giorno. Lo scrittore romano annota però che, tutto considerato, in media l'italiano lavora 5,7 ore al giorno. Per Simonetti inoltre non serve definire come lavoro solo le ore dedicate alla produzione di cibo perché noi faremmo molte altre attività non finalizzate a questo

scopo che pure potremmo definire “lavoro” (come costruire case, mobili, libri etc.). Inoltre, gli stessi primitivi si occupavano anche di altre attività (cioè non è vero che producessero cibo o oziassero, facevano anche altro). In ogni caso, se usassimo solo i parametri di Sahlins, scopriremmo come gli italiani dedichino alle attività lavorative (produrre cibo) molto meno tempo rispetto agli aborigeni. Infatti, nel 2004 gli impiegati nell’agricoltura in Italia (circa 990000 persone) lavorarono 1620 ore all’anno ciascuno, cioè 27,9 ore a testa all’anno: un’ora di lavoro ogni due settimane, cioè molto meno degli aborigeni. Se dunque i cacciatori raccoglitori avevano un tenore di vita più basso del nostro, non è dimostrato che lavorassero meno. La tesi di Sahlins secondo cui i Paleolitici godessero di mezzi abbondanti e di bisogni limitati, presuppone che “la normale quota di cose consumabili (e il numero dei consumatori) sia posta culturalmente a un livello modesto”. La domanda sarebbe allora: perché i cacciatori si accontentano di così poco? Simonetti spiega come per i nomadi l’utilità fosse sinonimo di portabilità e come per loro non avesse alcun senso costruire case o oggetti impossibili da trasportare. Anche questo spiegherebbe le “concezioni estremamente ascetiche del cacciatore riguardo al benessere materiale”. Lo stesso varrebbe per le nuove nascite alle quali si faceva spesso fronte con soluzioni drastiche quali infanticidio e abbandono (come anche capitava con gli anziani). Con ciò si può capire come la struttura sociale, le abitudini, la cultura dei cacciatori-raccoglitori siano vincolate ad un particolare modo di produzione che non può garantire “la sussistenza di più di tot persone per più di tot giorni l’anno nello stesso luogo”. Questo problema economico per Simonetti va chiamato scarsità cioè “necessità di adoperare mezzi limitati a scopi tendenzialmente illimitati”. I popoli primitivi sarebbero pertanto dominati dalla scarsità perché non possono accumulare scorte o coprirsi oltre un certo limite. È strano, scrive Simonetti, come uno studioso acuto quale è Sahlins, non abbia colto la presenza della scarsità (che aveva notato solo in seno al capitalismo) nella società primitiva dove essa era talmente presente da “dettare, fin nei più minuti particolari” il modo di vita, delle abitudini e la cultura dei cacciatori-raccoglitori. Sahlins semplicemente asserisce che i cacciatori raccoglitori hanno un basso standard di vita, ma anche che i loro scopi sono soddisfatti con facilità. La civiltà e la connessa agricoltura avrebbero determinato strade contraddittorie: da un lato hanno prodotto un miglioramento dell’aspetto tecnologico che ha permesso all’umanità di prosperare oltre il livello delle risorse naturali e di mantenere un certo ordine sociale; dall’altra hanno creato una strada dove “per ogni passo avanti verso la sua destinazione il viaggiatore retrocede di due”. Con l’arricchirsi delle comunità si sarebbero altresì ingenerate “discriminazioni nella distribuzione della ricchezza e differenziazioni nello stile di vita”. Sahlins crede anche che i popoli più primitivi del mondo, pur avendo pochi beni, non siano poveri poiché la povertà non sarebbe “una certa limitazione nella quantità dei beni” né una “relazione tra mezzi e fini”. Essa sarebbe invece “una relazione tra persone”, uno “stato sociale”, un’“invenzione della civiltà”. Qui la ricchezza non è più uguale a “adeguatezza dei mezzi ai bisogni”: “si è ricchi o poveri solo in confronto ai propri simili” – definizione relazionale. Sahlins ritiene che il cacciatore debba essere visto come “l’uomo non economico”. Infatti i suoi bisogni sarebbero scarsi e i suoi mezzi abbondanti. Se i cacciatori raccoglitori non hanno ridotto i loro impulsi materialistici, “non hanno fatto un’istituzione di questi”. Così non solo Sahlins scrive che l’uomo economico è una “costruzione borghese”, ma anche che tenderemmo a considerare i cacciatori raccoglitori come poveri perché non hanno nulla, quando invece dovremmo considerarli, proprio per questo, “liberi”. Simonetti nota come con queste considerazioni appaia palesemente il “rovesciamento ideologico di quei fatti che la stessa ricerca di Sahlins aveva svelato”. Per lo scrittore italiano infatti il cacciatore raccoglitore vive in un sistema di produzione che non gli consente l’accumulo della ricchezza, né di soddisfare nessun bisogno che vada oltre quelli più elementari. Egli avrebbe creato per questo motivo una cultura che biasima la ricchezza e che valorizza il sapersi accontentare. Eppure Sahlins, dimenticandosi del contesto economico che la produce, si concentra sulla cultura sobria e si convince che il cacciatore raccoglitore possa “accontentarsi di consumare poco perché è sobrio”; mentre, scrive Simonetti, “è sobrio perché il suo sistema economico gli consente solo di consumare poco”. Oggi la situazione sarebbe invece quella opposta, il modo di produzione consente di essere più ricchi e di accumulare,



dunque la sobrietà non è più una virtù (perché si può non essere sobri). Virtù e vizio sarebbero figli della storia e non possono essere compresi se non sono inseriti nel contesto di una data società. Simonetti si duole del fatto che la sinistra abbia recepito dell'interessante saggio di Sahlins solo la versione ridotta fornita da Baudrillard per il quale tra i cacciatori raccoglitori non ci sarebbe un "apparto produttivo o di lavoro"; infatti essi caccerebbero e raccoglierebbero "a piacere" dividendo poi tutto tra loro". Baudrillard crede anche che nell'economia del dono una quantità debole di beni basti a creare una ricchezza generale poiché i beni "passano costantemente dagli uni agli altri". La ricchezza non sarebbe fondata sui beni ma "sullo scambio concreto tra le persone" e sarebbe illimitata perché "il ciclo dello scambio è senza fine". Simonetti si burla di questa interpretazione paragonandola a quella barzelletta dei due amici che "continuano a ricomprare l'uno dall'altro lo stesso quadro a un prezzo sempre crescente, eccitati dalla convinzione che il quadro stia aumentando di valore". L'autore chiude con le significative, ironiche parole: "un'economia senza produzione, senza lavoro e senza fatica: che meraviglia! Come abbiamo fatto a non pensarci prima?"

**8. Utopistica esaltazione del primitivismo.** I decrescenti, scrive Simonetti, esaltano le società primitive dove, come si diceva, non ci starebbe stata la scarsità e dove, invece, avrebbe regnato l'abbondanza. Infatti la ricchezza sarebbe in sé illimitata essendo negli scambi tra le persone e non nei beni. L'abbondanza sarebbe naturale e la scarsità artificiale. Sarebbe l'economia a trasformare la prima nella seconda "attraverso la creazione artificiale della mancanza e del bisogno per mezzo dell'appropriazione della natura e della sua mercificazione"(Latouche). Per Latouche l'Età della Pietra non sarebbe stata "economica" e per Schillaci i mali sarebbero cominciati col Neolitico, quando si sono estinte le civiltà gilaniche prevalentemente vegetariane ed egualitarie. Schillaci si auspica che l'uomo sappia dunque imitare nuovamente il modello culturale e il tipo di organizzazione sociale del Paleolitico per costruire una società del bene comune. Tuttavia, asserisce Simonetti, non è comprensibile come si possano ricreare i modelli culturali e l'organizzazione sociale del Paleolitico senza riprodurre anche il suo modo di produzione. L'autore cita, ancora una volta, a riprova di ciò, Marx per il quale "i rapporti sociali sono intimamente connessi alle forze produttive". Quando gli uomini cambiano il loro modo di produzione (la "maniera di guadagnarsi la vita") cambiano anche i loro rapporti sociali: "il mulino a braccia vi darà la società feudale e il mulino a vapore la società col capitalismo industriale" . (Cfr. K. Marx, *Miseria della filosofia*). Lo stesso discorso varrebbe per il modello culturale, anch'esso determinato dal modo di produzione. In altri termini, non si può credere di poter riprodurre oggi il modello culturale del Paleolitico senza riprodurre anche il suo modo di produzione (non si può riesumare quel modello se non si va a vivere nelle capanne). D'altronde nessuno sa cosa possa essere veramente il modello ideale di società comune di cui parla Schillaci. Se di solito i decrescenti non si spingono fino a sostenere il ritorno all'Età della Pietra, alcuni come J. Zerzan e ad esempio E. Manicardi, affermano proprio ciò. Per Zerzan e i suoi seguaci nel Paleolitico si lavorava poco e si aveva tanto tempo libero. L'agricoltura e l'allevamento avrebbero distrutto un modello di vita pacifico ed egualitario. I cacciatori raccoglitori non avrebbero conosciuto l'autorità, la gerarchia, il sessismo, la subordinazione, la guerra, la violenza verso gli uomini e verso gli altri animali nonché alcuna nequizia. La malattia non sarebbe esistita, le donne avrebbero partorito senza dolore, i sensi sarebbero stati più sviluppati, la vita più lunga, infine non ci sarebbe stato il linguaggio foriero dell'oppressione. In definitiva, la civiltà avrebbe "soggiogato l'umanità" e dato luogo alla vita moderna che tutti odierrebbero. Per Simonetti tuttavia la guerra, la violenza e il sessismo esistevano anche prima. Non solo, i cacciatori-raccoglitori avrebbero determinato l'estinzione di tante specie animali (anche per questo si sarebbe passati all'agricoltura). Essi avrebbero, come l'uomo moderno, dominato la natura; infatti uccidere un animale selvatico e usarne la pelle non sarebbe diverso da uccidere e usare la pelle di un animale addomesticato (la differenza sarebbe invece relativa alla maggiore efficienza dell'agricoltura e dell'allevamento rispetto alla raccolta e alla caccia). Inoltre, se è vero che gli uomini del Paleolitico furono più sani di quelli del Neolitico e di quelli attuali, non è vero che vissero più a lungo. Già nel Paleolitico sarebbero esistite forme di commercio e anche

attività industriali, dunque pure una embrionale divisione del lavoro. Simonetti contesta anche l'idea dei primitivisti secondo cui i primitivi non avessero paura e vivessero in una fiduciosa sicurezza – al contrario dell'uomo moderno. Invero, ciò non sarebbe dimostrabile e anzi andrebbe contro i dati fornitici dall'evoluzione storica. N. Elias difatti scrive che nel mondo dei primitivi “lo spazio naturale è ancora, in larga misura, una zona di pericolo”. L'uomo primitivo è caricato da angosce che l'uomo odierno oramai ignora. Anzi la pacificazione degli spazi sarebbe avvenuta progressivamente e in modo accelerato solo dal secolo XVI in poi. Soltanto in questo periodo le foreste, i prati e le montagne avrebbero cessato di essere zone pericolose, fonte di costante paura. L'uomo avrebbe acquisito una maggiore serenità solo dopo aver liberato i campi in cui si verificano “feroci caccie di uomini e animali”, cosa che sarebbe accaduta in corrispondenza con la diffusione dei commerci e delle attività pacifiche, i quali determinarono le condizioni per un mondo più sicuro. Solo allora la natura sarebbe diventata “un oggetto di piacere per gli occhi” (perché prima avrebbe invece atterrito l'uomo). Solo allora gli uomini sarebbero diventati più sensibili rispetto alla natura guardandola positivamente. Secondo Simonetti, che accetta la visione di Elias, è impossibile analizzare con obiettività una teoria che (come quella di Zerzan) mette insieme le caratteristiche della società moderna definendole in toto negative e quelle della società primitiva definite completamente positive. Per Simonetti, che si schiera con Voltaire e contro Rousseau, una vita concepita come al di là del linguaggio, dei concetti astratti, della cultura e della ragione storica come sarebbe stata quella del selvaggio rousseauiano prima dell'avvento della civiltà (agricoltura, proprietà, lavoro), sarebbe anche al di là di ogni rappresentazione. In altri termini, nessuno oggi (nemmeno i primitivisti) può capire cosa potesse significare vivere senza linguaggio e strutture sociali, senza rappresentazioni simboliche. Forse era bello, scrive Simonetti, forse no. Ma non si può immaginare come non si può immaginare cosa voglia dire vivere da serpenti o da pipistrelli. Proseguendo nella disamina del pensiero di Zerzan, Simonetti ne mette in luce le contraddizioni ricordando come a volte l'autore dubiti che la vita primitiva possa ancora essere possibile e si accontenti di fornire delle indicazioni “la cui vaghezza si unisce a un piacevole sapore sessantottino”; indicazioni che collimano con la delineazione di una vita in cui sia proclamato il “piacere senza impedimenti”. Del mondo attuale Zerzan non vuole conservare quasi niente. Gli strumenti vanno bene solo se non comportano alcuna divisione del lavoro; la produzione è in sé e per sé sbagliata perché “implica una sollecitudine latente alla dominazione politica”. L'agricoltura che sta all'origine della produzione si fonda infatti “sulla separazione tra uomo e natura” e comporta l'alienazione. La cultura, finalizzata alla produzione di cibo, vuole ri-formare e subordinare la natura “manipolando il simbolismo degli oggetti nella costruzione di rapporti di dominio”. Eppure, scrive Simonetti, non viene spiegato perché l'agricoltura sarebbe produzione di cibo e la caccia-raccolta no. L'economia per Zerzan è un male non necessario del quale bisogna fare a meno. Allo stesso modo sono condannate la scienza e la tecnologia; se infatti eliminassimo la specializzazione e la tecnologia, sparirebbe anche l'alienazione che è identificata con il lavoro e il progresso tecnico. In altri termini, scrive Simonetti, per Zerzan bisogna distruggere la società contemporanea, ma, ancora una volta, non viene indicata alcuna alternativa. Tale distruzione della società contemporanea è stata affermata anche da T. Kaczynski, Unabomber, che, dalla sterile critica, è passato ai fatti – cioè alla distruzione della società tramite atti terroristici. Zerzan definisce il *Manifesto di Unabomber* come una “poderosa critica al mondo moderno” scrivendo di aver trovato in esso “un minimo motivo di speranza nell'apparizione di una sfida pubblica alle fondamenta di un sistema corrotto” e chiudendo con le significative parole: “il monopolio delle bugie è stato spezzato”. Tale teoria presenterebbe molti punti in comune con la decrescita: non c'è solo la ricerca dell'organicità e dell'armonia tra uomo e natura, ma anche la critica alla società fondata sulla scienza e sulla tecnica. L'economia è criticata in quanto tale e l'alienazione non è determinata solo dallo sfruttamento capitalistico e dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, ma è “nella divisione del lavoro, nell'uso di strumenti appena un po' elaborati, nel linguaggio, nella scrittura, nella religione, nella differenziazione sociale”, cioè nella società. Si tratterebbe della versione “estremizzata e ingenua” di teorie già conosciute come quelle di Illich o di Thoreau.

Eppure, nonostante i limiti, si tratta anche di una posizione che, mediante il suo “fiammeggiante estremismo”, riesce a volte ad “alleviare quel sentimento di insoddisfazione per la civiltà moderna” che animerebbe varie persone. Ma si tratterebbe anche di una posizione sterile perché infondata. E, scrive Simonetti, difficilmente ciò che è falso produce qualcosa di buono. L’autore chiude con le parole di Popper secondo cui scegliere di aderire alla natura intesa come standard perfetto può condurre a conseguenze difficili da fronteggiare, infatti “se torniamo indietro dobbiamo ripercorrere l’intero cammino – dobbiamo tornare alla bestia”. Non è possibile un ritorno armonioso allo stato di natura.

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

Simonetti ricorda come tale “commistione di discorsi oggettivi – fondati su “confronti quantitativi” – e di discorsi soggettivi (fondati su confronti qualitativi)”, abbia una lunga tradizione. Lo studioso indica come esempio di questa confusione il parere di Luigi Sertorio e di Erika Renda. I due fisici sostengono che ai tempi di Cesare e di Galei la posta sarebbe arrivata da Roma alle altre città europee in due giorni, mentre oggi arriverebbe in più tempo. Affermano anche che Montaigne e Goethe fecero i loro viaggi in Italia tramite cavalli e carrozze e che questi furono “eventi di fertilizzazione del pensiero”. Oggi invece i turisti che arrivano in Italia grazie all’uso del petrolio non farebbero altro che acquistare “ai supermercati appartenenti alle multinazionali” e comprare benzina alle pompe dei petrolieri americani, cose che non apporterebbero alcun “beneficio al pensiero”. Simonetti scrive che è possibile dimostrare come falsa la prima affermazione, la quale sarebbe altresì insensata perché non distingue neppure la distanza fra Roma e Firenze da quella tra Roma e Berlino. È più difficile invece confutare la seconda affermazione benché sia comunque espressa in modo “bislacco”. Simonetti asserisce infatti che non ha senso paragonare Montaigne e Goethe ad un turista normale. Da un alto si può pensare che ad esempio il viaggio di Joyce avvenuto tramite l’uso del petrolio sarebbe stato fertilizzante per il pensiero quanto il viaggio di Goethe; dall’altra il fatto che oggi molti possano viaggiare e che prima potessero viaggiare solo i privilegiati, non è stato visto come un evento di rilievo che ha implicato anche positivi effetti per il pensiero. Inoltre, anche il turista straniero che vien in Italia oggi potrebbe benissimo avere un giovamento a livello del pensiero (quantunque diverso da quello sperimentato in un altro secolo da Goethe). D’altra parte, anche dopo una discussione del genere, le posizioni resterebbero inconciliabili, cioè non si arriverebbe alla dimostrazione oggettiva dell’una o dell’altra. Così non sarebbe possibile controbattere oggettivamente a J. Ruskin quando scrive che un tempo si arrivava a destinazione dopo, ma, proprio per questo, si aveva la possibilità di esprimere nei vari posti nei

quali si era costretti a sostare un “piacere calmo e profondo” che non è possibile provare oggi nelle stazioni ferroviarie. Chiaramente, scrive Simonetti, Ruskin non riusciva a considerare estetico un viaggio in treno perché “l’apprezzamento estetico è per definizione ristretto a ciò che non è contemporaneo, a ciò che è consacrato dal tempo”. Inoltre tale sensibilità non sarebbe in grado di sentire il “carattere elitario e di classe di un “piacere calmo e profondo” che trae la sua possibilità dal lavoro semischiafile di intere masse abbruttite e degradate”, prive di ogni possibilità di dividerlo. Con questa riflessione Simonetti ha voluto dimostrare come da un alto molte idee sulle epoche passate possano essere oggettivamente definite come false; dall’altra come altre idee sul passato che considerano aspetti soggettivi e sentimentali non possano essere definite oggettivamente come false. Tuttavia tali non possono neppure essere definite come oggettivamente vere. In altri termini, l’immagine che i decrescenti hanno del passato si conferma, ancora una volta, se non confutabile in ogni suo aspetto, ambigua e legittimamente criticabile.

**10. Il passato peggiore del presente.** Simonetti riporta una serie di dati coi quali intende dimostrare come prima della Rivoluzione industriale, contrariamente alla tesi dei decrescenti, l’umanità fosse molto più povera di adesso. Rifacendosi agli studi di Angus Maddison, Simonetti scrive ad esempio che il reddito mondiale pro-capite nel anno 1 era mediamente di 460 dollari (a parità di potere d’acquisto del 1990), che nel 1500 era di 566 dollari e che nel 1820 era di 667 dollari. Nel 2003 invece è salito sino a 6516 dollari. Non solo: i più ricchi dell’anno 1 avrebbero avuto un reddito pari alla metà di quello degli africani odierni. Un discorso simile vale per l’aspettativa di vita: 23 anni nell’anno 1; 37, 5 nell’Indonesia del 1950; 70,16 nell’Indonesia degli anni 2000. Il fatto che la mortalità infantile sia diminuita progressivamente e che la popolazione mondiale sia vertiginosamente aumentata, confermerebbe, insieme ai dati riportati, che i più poveri di oggi sono più ricchi dei ricchi di ieri. Che invece si continui spesso a credere il contrario, potrebbe accadere per via di una sorta di romantica rivisitazione del passato. Anche rispetto alla disuguaglianza oggi si starebbe meglio di ieri, infatti nella Firenze del 1427 il 10% più ricco della popolazione possedeva il 68% della ricchezza e percentuali simili erano proprie anche delle altre città europee di quel periodo. Non solo, oggi i poveri sarebbero in percentuale un numero assai inferiore. Per esempio nell’Inghilterra Vittoriana essi erano l’86, 9% della popolazione, mentre nel 1955 erano il 7%. Se i poveri sono presenti anche oggi, nell’era preindustriale erano una realtà endemica di proporzioni ben più ampie. Il mendicante di ieri corrisponde al disoccupato di oggi – con la differenza che stava molto peggio. Nella Bologna del secondo Settecento i mendicanti erano 1600 su 70000 abitanti. A Padova nel 1529, rileva G. B. Segni, ogni mattina si ritrovavano per strada 25 morti circa e nella Francia del 1683 vi erano migliaia di poveri che chiedevano in pezzo di pane. Si tratterebbe della “stessa, millenaria immagine della fame tramandata da Omero fino all’Illuminismo ( e, altrove, anche in più in là)”. Simonetti cita un pezzo di F. Braudel secondo il quale la carestia si manifesta per secoli come una “struttura della vita quotidiana” anche nella ricca Europa dove i rendimenti cerealicoli erano mediocri, due cattivi raccolti di seguito provocavano catastrofi e vi erano tantissime carestie (ad esempio nel secolo XI ve ne furono 26; 13 nel XVI e 16 nel XVIII). Senza considerare le infinite carestie locali che non sempre collimano con le carestie generali. Dopo aver riportato altri dati, Braudel spiega anche come le città, pure così duramente colpite, stessero meglio delle campagne in virtù dei loro depositi, della possibilità di acquistare all’estero e grazie ad una apolitica da “previdenti formiche”. Il contadino, privo di importanti riserve, si vede spesso costretto a recarsi in città a mendicare e di sovente a morire – tant’è che le città nel ‘500 furono presto costrette a difendersi dalle invasioni di contadini poveri. Braudel continua raccontando l’episodio avvenuto nel 1573 a Troyes dove, per far fronte alla massa di mendicanti giunti in città con l’intento di sfamarsi, si decise di radunarli vicino a una porta della città col pretesto di dar loro un pane e una moneta d’argento e con l’obbiettivo (presto realizzato) di farli uscire dalla porta per poi chiuderla alle loro spalle e lasciarli al loro destino almeno fino al raccolto successivo. L’autore racconta anche episodi più tragici come le carestie che si verificarono in Oriente nei secoli XV, XVI e XVII. In India, narra un mercante olandese, vi erano masse di mendicanti dall’aspetto cadaverico, agonizzanti per la fame e spesso moribondi. L’aria era

impregnata del lezzo dei cadaveri e in un mercato si arrivò a vendere carne umana. In Finlandia, nel 1697, scomparve un quarto della popolazione a causa di una carestia. In Oriente, ma anche in Europa, nella cosiddetta “piccola età glaciale” si ricorse spesso ai “cibi da carestia” (erbe o frutti selvatici, vecchie piante coltivate tra le erbacce...). Dopo aver citato questi dati, Simonetti asserisce che l’idea secondo la quale durante la civiltà preindustriale la fame, la disoccupazione, la povertà e le disuguaglianze non fossero un fenomeno diffuso, è falsa come invece è vero che dalla Rivoluzione Industriale in poi tali piaghe si sono progressivamente attenuate. Per Simonetti la possibilità di assumere quantità di calorie necessarie alla sopravvivenza muta nelle varie epoche. L’autore cita Gramsci che, parlando dell’Italia del suo tempo sulla base dei dati ripresi da Carlo Foà, ricorda le “cifre fondamentali dell’alimentazione italiana in confronto agli altri Paesi: l’Italia ha 909.750 calorie disponibili per abitante, la Francia 1.458.300, l’Inghilterra 1.380.000, (...), gli Stati Uniti 1.866.250”. Gramsci scrive che la “commissione scientifica interalleata per il vettovagliamento” ha decretato che “il minimo di consumo alimentare per l’uomo medio è di 1 milione di calorie per anno” e conclude che l’Italia “come media nazionale di disponibilità è al disotto di questa media”. Non solo, il filosofo sardo nota anche come i braccianti meridionali (contadini senza terra) a stento giungono “alle 400.000 calorie annue, ossia 2/5 della media stabilita dagli scienziati”. (A. Gramsci, *Passato e presente*). R. Fogel dimostrerebbe inoltre come l’uomo moderno sia progredito in termini di altezza, peso, apporto calorico, salute e longevità. Per quanto concerne la salute, Simonetti, citando l’opera di Chiara Frugoni, ricorda come in passato fosse difficile chiamare un medico in caso di malattia, come spesso non lo si chiamasse per le donne e per i bambini e come di sovente i medici, pur essendo in grado di diagnosticare l’origine del male, non avesse gli strumenti e i mezzi economici per curare i pazienti. Per questo motivo morivano ricchi e poveri senza distinzione e il tasso di mortalità infantile dalla fine dell’800 si sarebbe ridotto di 40 volte. Simonetti riferisce anche dell’igiene ricordando come, ancora ai primi del Novecento, pochissimi avessero il bagno, come si visse in condizioni indescrivibili e come, in generale, ci fosse la convinzione secondo cui lavarsi nuocesse alla salute. L’autore ricorda come il galateo consigliasse di lavarsi le mani e la faccia, ma non il resto e racconta l’episodio dell’inviato del re Enrico IV che, recatosi nell’abitazione del ministro delle finanze Sully, lo trovò nel bel mezzo di un bagno. Al che l’inviato (la corte e il Re) ordinarono al ministro di coprirsi per bene e di non uscire da casa se non voleva mettere a repentaglio la sua salute. Il Re Sole, tra il 1647 e il 1711, si sarebbe fatto il bagno una sola volta e Samuel Pepys non si lavò fino al 1664 – cioè fino a quando sua moglie, accortasi del piacere dell’igiene, gli vietò di entrare nel suo letto se prima non si fosse lavato. In generale, nell’Inghilterra della fine del Seicento solo le case più ricche e alla moda avevano un bagno. Anche rispetto alla bellezza ci sarebbe stata una progressiva evoluzione perché in passato “un gran numero di uomini e donne avevano le bocche sdentate, i volti segnati da pustole andate in suppurazione o butterati dal vaiolo” (da qui la veletta delle donne); a quarant’anni si era già attempati e a 50 già vecchi. Pochi erano belli ed attraenti; malattie sessuali, alito pesante, ulcere, scabbia e altre malattie della pelle erano normali. L’autore ricorda inoltre nuovamente come negli ultimi cento anni il tempo di lavoro si sia ridotto di oltre la metà, come oggi si inizi a lavorare più tardi e si smetta prima. L’istruzione è più che raddoppiata rispetto all’epoca preindustriale e rispetto al periodo ancora precedente non ci sono possibili paragoni. Se questo è oggettivamente vero, fornirebbe una prova anche l’opinione dei diretti interessati, di quelli che hanno constatato sulla loro pelle i progressi della civiltà ai quali mai rinuncerebbero e che sconfessano ogni teoria dei critici della modernità. Invero, ricorda ancora Simonetti, coloro che aborriscono la società moderna non si limitano a queste critiche ma, rispetto all’età moderna, parlano di disagio sociale, perdita della comunità, della solidarietà, parlano di solitudine, angoscia, alienazione e anomia. Tutti fattori, scrive Simonetti, “che non sono suscettibili di una confutazione altrettanto rapida e agevole”. L’idea secondo la quale la Rivoluzione Industriale avesse abbassato i livelli di vita delle classi lavoratrici si sarebbe appalesata già ai tempi della Rivoluzione Industriale. Si tratterebbe di una polemica che ha mischiato dati oggettivi e soggettivi. A partire dal momento in cui, nel secondo Dopoguerra, è stato provato che il livello di vita materiale degli operai è gradualmente migliorato, la polemica si

sarebbe trasferita alla qualità della vita dei lavoratori, aspetto soggettivo e non dimostrabile oggettivamente. In altri termini, poiché la realtà confutava le tesi dei pessimisti, questi avrebbero virato da aspetti misurabili (il livello di vita) ad aspetti non misurabili (la qualità della vita). Il motivo per il quale non si vuole ammettere che la Rivoluzione Industriale ha migliorato la vita da tutti i punti di vista, ha a anche fare con l'ambiguità della storia che consente diverse interpretazioni della stessa e con ragioni ideologiche. R. M. Hartwell elenca i miti ai quali si rifanno i critici della modernità: “la convinzione che la vita nelle campagne sia migliore della vita nelle città industriali; la credenza in una passata età dell'Oro” che possa manifestarsi ancora dopo l'era industriale; “la certezza che un criterio morale debba modellare la società e che il capitalismo sia immorale” soprattutto perché “si fonderebbe sull'avidità dei guadagni e condurrebbe alla disuguaglianza delle ricompense”. Anche uno studioso di livello come E. P. Thompson scrive che con la Rivoluzione industriale gli operai avevano perso uno modo di vita più umano e comprensibile” e come questo fatto non potesse indurre a considerare positivamente tale evento. Il declino della vita comunitaria sarebbe stato una tragedia soprattutto perché questa sarebbe stata sostituita dalla squallida vita cittadina, dove avrebbe regnato la competitività e che sarebbe stata immorale rispetto alla società rurale e paternalistica. Eppure, scrive Simonetti, non si capisce perché, se ciò è vero, la gente sia felice dei progressi ottenuti e non vorrebbe tornare indietro; e non si capisce perché i contadini abbiano lasciato i campi per diventare proletari. Non solo, come mai, scrive Simonetti, i distruttori di macchine sono sempre stati una minoranza? Lo studioso crede che, semplicemente, i contadini abbiano preferito la mobilità sociale al paternalismo immobile, l'anonimato del mercato al servilismo delle gerarchie rurali, la città alla campagna. Molti autori, come ad esempio Dickens, avrebbero altresì romanticizzato il passato paragonando il presente (che ha i suoi problemi evidenti) “con un passato immaginario, i cui problemi sono stati dimenticati o sminuiti”. Simonetti cita anche Carpentier che in *I passi perduti* si rallegra della presenza di popolazioni che preferiscono il ricordo della *Chanson de Roland* ad avere acqua calda in casa. Ci sarebbero stati cioè uomini poco disposti a barattare la “propria anima profonda con qualche apparecchio automatico che eliminando il gesto della lavandaia si portava via anche le sue canzoni e distruggeva di colpo un folklore millenario”. Simonetti commenta che magari la lavandaia avrebbe preferito barattare la sua anima profonda con una lavatrice con la quale avrebbe alleviato il suo lavoro guadagnando il tempo per fare altro. Benché per Simonetti non sia facile replicare a questi discorsi che fanno riferimento a concetti vaghi, si può comunque cercare di rispondere tramite confronti di tipo indiretto fondati su dati oggettivi. Tra questi dati l'autore ricorda quello relativo alla violenza che sarebbe progressivamente diminuita in Europa dalle 10 alle 50 volte dal '500 al '900. In città come Oxford nel '200 c'era un tasso di omicidi che oscillava tra i 35 e i 70 casi ogni 100000 abitanti, si tratta di un tasso che supera da 4 a 7 volte il tasso rilevabile nelle città americane. Lo stesso vale per l'Inghilterra, dove il tasso di omicidi sarebbe sceso di 20 volte. Non solo, Simonetti nota anche come la violenza ancora oggi sia maggiore nei paesi poco industrializzati o agricoli (5 morti per 100000 abitanti) rispetto a quelli fortemente industrializzati (1 morto su 100000 abitanti). Nei paesi industrializzati il tasso di omicidi è inferiore fino a venti volte rispetto al tasso dei paesi in via di sviluppo. Allo stesso modo nell'800, quando la discrasia tra paesi industrializzati e quelli meno industrializzati era più netta, “l'indice statistico dei condannati per omicidio era all'incirca sei volte più elevato in Spagna che in Germania, sette volte più elevato in Italia che in Francia (...)”. In altri termini, sulla base dei dati, Simonetti può asserire che: “la violenza criminale è (...) inversamente proporzionale al livello di sviluppo economico-sociale”. Lo stesso si potrebbe dire per altre azioni violente come infanticidi o stupri. Considerato ciò, conclude Simonetti, le società tradizionali non erano più umane, ma lo erano di meno, anzi sarebbero state infinitamente più violente di quelle attuali. Lo stesso discorso vale anche per il senso di insicurezza: se l'incertezza della vita oggi può sembrarci angosciata, è “trascurabile se paragonata all'insicurezza degli individui nella società medievale”. Per N. Elias infatti il timore sarebbe stato talmente endemico da non poter essere esorcizzato se non tramite capri espiatori quali streghe, ebrei, eretici ecc. La ricchezza pertanto, rendendo la vita più piacevole e sicura, l'avrebbe resa anche più tollerabile e meno orrificata. Anche la vita familiare avrebbe

avuto nel tempo effetti positivi perché si sarebbe abbandonata l'antica concezione del matrimonio che non considerava i sentimenti dei nubendi e perché sarebbe sorta una nuova concezione dell'affetto dei genitori verso i figli. Infatti prima non solo i matrimoni si stipulavano per affari legati alla sopravvivenza della famiglia (cosa che rendeva difficile sposarsi ai più poveri), ma la famiglia sarebbe stata considerata come centro di produzione economica e non come centro degli affetti. Dunque, per contrastare l'idea secondo cui la modernità abbia implicato la mercificazione della vita, si deve ricordare come l'avvento della borghesia e della società industriale abbia sottratto i matrimoni e il rapporto tra genitori e figli a considerazioni meramente economicistiche. La riduzione della famiglia al nucleo familiare e l'allentamento dei legami comunitari (villaggio) avrebbe altresì permesso il diritto alla riservatezza della vita privata e "la rivendicazione di uno stile di vita individuale e libero da conformismi coatti, dai controlli occhiuti e soffocanti della piccola comunità". Molte ricerche dimostrerebbero anche che, dove il reddito non è cresciuto, altri indici di benessere sono invece cresciuti. L'idea secondo cui "la ricchezza non fa la felicità" per Simonetti è vera, ma non nel senso in cui la credono tale i decrescenti. Noi che siamo molto più ricchi di quanto non lo fossero i nostri antenati non saremmo meno infelici, ma più felici; e sarebbero più felici e soddisfatti anche gli abitanti del Terzo Mondo che pure non sono molto più ricchi di quanto lo fossero i loro antenati (ma sempre più ricchi). Eppure, ci saranno sempre quelli che evocheranno un'Età dell'Oro tramite motivi falsi o adducendo motivazioni di ordine morale. Altri, negando l'evidenza, continueranno a portare avanti motivi ideologici ammettendo da un lato che in passato non si viveva poi così bene, ma, dall'altro, ricordando come i nostri nonni avessero dei beni gratuiti che oggi non avremmo, per chiedere infine retoricamente se sia valsa la pena di impegnarsi così tanto "per poi ritrovarci a opprimenti condizioni di competizione, incertezza, qualità della vita, relazioni".

**11. Il concetto di sobrietà nell'opera di Gesualdi e di altri decrescenti.** Simonetti descrive l'atteggiamento nostalgico e tradizionalista di molti decrescenti che condannano lo spreco ed esaltano la sobrietà. Tra questi ad esempio Antonio Galdo per il quale saremmo diventati tutti spreconi per "abitudine, indifferenza, distrazione". Vivremo in una società "usa e getta" e ci saremmo dimenticati finanche della parola sobrietà. I genitori odierni non educerebbero alla moderazione ma allo spreco, la differenza tra il desiderio e il capriccio sarebbe svanita. Questa mentalità secondo Simonetti si basa sull'idea che la sobrietà sia una virtù contraddittoria rispetto alla società contemporanea, sull'idea che in passato essa fosse l'unico rimedio allo spreco e che fosse inculcata, al contrario di oggi, dalla famiglia. Lo studioso si chiede se sia il desiderio della sobrietà a condurre alla "nostalgia per i valori tradizionali" oppure se valga il contrario. In altri termini: sono gli aspetti degradanti di questa società a farci rimpiangere il passato o è il sentimento per i valori del passato a farci avversare la società attuale? Sembra che Simonetti creda che entrambe le soluzioni siano presenti. Per quanto riguarda Galdo certamente emerge la nostalgia per la società passata che va di pari passo con l'avversione verso le consuetudini moderne, in particolare quelle familiari. L'individualismo imperante avrebbe indotto i genitori a non essere presenti a casa, essi non parlerebbero più coi loro figli perennemente attaccati alla tv; le donne in carriera avrebbero abbandonato i figli e con essi le attività come quelle culinarie e, secondo Piero Bevilacqua, l'entrata delle donne nel mondo del lavoro avrebbe portato al "risucchiamento dell'intera famiglia nella sfera dell'attività lavorativa" e al "trasferimento di tutte le attività familiari nel mercato". Molti decrescenti, appalesando toni reazionari, sarebbero contro il divorzio, vorrebbero che le donne facessero tanti figli, crederebbero che il lavoro della donna abbia frantumato la famiglia e sarebbero convinti che il valore più importante sia quello della famiglia composta da maschio e femmina. In altri termini, scrive Simonetti, si tratterebbe della vecchia dottrina sociale della Chiesa cattolica "riverniciata di un bel verde ambientalista". Per Simonetti i poveri sarebbero tali non perché i singoli individui sprecano, ma perché non hanno un reddito sufficiente per comprare ciò che serve per vivere. La risposta alla povertà dunque non sarebbe affatto quella di non sprecare. Servirebbe invece "una politica di governance globale", cioè la "famosa cooperazione", lo sviluppo, mentre parsimonia e cucinare avanzi non servirebbero a nulla essendo i problemi molto complessi e di

livello globale. Idee simili a quelle esposte sarebbero fondate su “sentimenti generosi che mascherano idee confuse e molta retorica” nonché una lamentevole ignoranza della realtà”. Simonetti cita F. Gesualdi per il quale la sobrietà dovrebbe fondare un progetto politico alternativo al sistema della crescita in grado di creare occupazione e di garantire diritti fondamentali per tutti. Per il decrescente italiano è giusto che i ricchi, per garantire la sostenibilità, si convertano alla sobrietà, cioè a “uno stile di vita personale e collettivo più parsimonioso, più pulito, più lento, più inserito nei cicli naturali”. Gesualdi precisa come non si tratti di ritornare alla candela o di rischiare di morire nuovamente di tetano, ma di “eliminare gli eccessi e rimodellare il nostro modo di produrre, consumare e organizzare la società”. Mentre il nostro sistema ci farebbe credere che abbiano valore solo le cose materiali, le cose importanti per il benessere sarebbero “affettive, sociali, intellettuali, spirituali”. Tutte cose, commenta Simonetti, che la ricchezza non esclude. Per Gesualdi la sobrietà non è rinuncia ma “espressione di libertà” e “recupero di autonomia dai condizionamenti della pubblicità”, “riappropriazione della libertà di scelta e di pensiero”. Dovremmo riesumare i meccanismi che ci fanno sentire il senso di sazietà. Ancora una volta però non vengono individuati i criteri per sancire oggettivamente la sazietà – per stabilire la quale basterebbe il buon senso. Gesualdi pensa ad una società dove gli oggetti siano un patrimonio comune (lavatrice condominiale, cucina condominiale ecc.), cosa possibile solo in un sistema economico formato da piccoli gruppi di famiglie più o meno isolate e autosufficienti. Una società del futuro non dovrebbe chiedere ai cittadini denaro ma lavoro. In altre parole: tutti svolgerebbero diversi lavori a seconda delle esigenze, il pubblico e il privato non sarebbero distinti e, grazie alla solidarietà, si riuscirebbe a lavorare ognuno per pochi giorni alla settimana. La disoccupazione non ci sarebbe e lo stato non spenderebbe perché i servizi sarebbero assolti gratuitamente dai vari cittadini. Tutti sarebbero felici e nessuno sarebbe costretto a fare ciò non desidera. Si tratta per Simonetti di un’utopia anche perché non verrebbero forniti i criteri che permetterebbero di realizzare quanto esposto. Per Lorusso e De Padova bisognerebbe iniziare a imparare a produrre da soli tutto il necessario per vivere e a ridurre gli “atteggiamenti individualistici”. Si andrebbe dall’elogio del principio cattolico della sussidiarietà alla pretesa che la povertà consista nel non sapere fare da sé le cose. Per Simonetti molte di queste idee nasconderebbero la noncuranza dei problemi reali. Per Gesualdi ad esempio l’assistenza e la previdenza sociale potrebbero essere abolite con grande risparmio e senza riduzioni delle prestazioni. Ciò sarebbe possibile se ogni famiglia si facesse carico degli anziani del quartiere non più autosufficienti, si tratterebbe cioè essenzialmente di “riattivare la politica del buon vicinato in uso nei caseggiati di una volta”. Tale politica dovrebbe essere riconosciuta come un “servizio sociale” e lo stesso riconoscimento andrebbe esteso anche al lavoro svolto fra le mura di casa. Se però tale riconoscimento si attualizzasse attraverso contributi statali, osserva Simonetti, il problema dello stato sociale resterebbe irrisolto e avremmo ottenuto solo lo spostamento delle attività di servizio dal pubblico alle famiglie (cosa che non determinerebbe necessariamente un servizio migliore). Se viceversa tale riconoscimento statale non ci fosse, non si capisce come la politica del buon vicinato potrebbe imporsi senza che si modifichino i rapporti di produzione che hanno reso necessario per ora il Welfare pubblico. Gesualdi accuserebbe la società di non sapere risolvere quei problemi che però magicamente si risolverebbero – non si sa come – laddove la società dei consumi fosse superata. Altre volte l’autore non si accorgerebbe neppure di contraddirsi come quando asserisce che la nuova società determinerebbe una maggiore occupazione rispetto a quella attuale per poi asserire che ciò che conta non è il lavoro (che sarebbe secondario) ma la sicurezza (mangiare, bere, vestirsi, essere sani). Simonetti scrive che non si capisce come sia possibile che gli uomini possano vivere meglio lavorando di meno perché, se si lavora di meno, si produce di meno, cioè si è più poveri. È come se bastasse definire un diritto, scrive Simonetti, per “eliminare magicamente la necessità di produrre i mezzi che consentono a quel diritto di essere effettivamente accessibile a tutti”. Lo studioso registra delle affinità tra queste idee e la dottrina di Proudhon che parla di una società formata da piccole imprese con capitale locale possedute dagli stessi lavoratori. Anche in questo caso si dice che il pubblico dovrebbe supervisionare il funzionamento dell’economia così intesa, ma non si dice come.



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

**12. Non sprecare, riciclare e riparare: la morale non risolve i problemi.** Simonetti cita una serie di articoli tratti da prestigiosi giornali italiani dove vengono elencate le cifre degli sprechi (ad esempio in Italia si perderebbero 24.230 tonnellate di pane al mese). Dopo aver riportato i dati, Simonetti si concentra sulle reazioni degli intellettuali della decrescita che ritengono tali sprechi un “insulto alla miseria”, un’offesa a tutte le persone in difficoltà. L’autore esamina una frase presente in uno dei tanti blog a favore della decrescita: “riciclo assolutamente tutto: non divento più ricca, ma ho almeno la coscienza di non prendere a schiaffi la miseria”. Per Simonetti l’idea secondo cui, non comprando i cibi che vorremmo, staremmo dando uno schiaffo alla miseria, si reggerebbe sul seguente (fallace) ragionamento: se ognuno di noi comprasse solo quello che poi realmente consuma ed evitasse di comprare il superfluo, ci sarebbe tantissimo cibo che potrebbe sfamare i più poveri. Tuttavia Simonetti ritorna sul concetto già espresso secondo il quale, laddove decidesse ad esempio di non comprare una rosetta, questa non andrebbe certamente ai più poveri. Il povero starebbe infatti realmente meglio solo se io gli dessi la rosetta o i soldi necessari per comprarla. Ma

se mi limito a non comprarla, l'unico effetto sarà, al massimo, che in giro ci sarà una rosetta in meno (né io né il povero la mangeremmo). Non si capisce quindi come tale risultato sia migliore di quello che avrei ottenuto comprandola. Non comprare qualcosa che vorrei non può tacitare alcuna coscienza (se non le coscienze che si accontentano di frasi fatte). Non sarebbe dunque vero che evitando di comprare metterei in atto un comportamento etico – come invece credono i decrescenti asserendo addirittura che tale comportamento ha un valore per tutti e non solo per la singola coscienza. D'altra parte, i negozianti potrebbero distribuire ad esempio il pane avanzato ai poveri, ma Simonetti dimostra come ciò non sia veramente utile né spesso possibile. Infatti, secondo il rappresentante dei panettieri presso l'Unione Artigiani di Milano, non è possibile distribuire il pane invenduto alle famiglie povere perché di sera il pane non interesserebbe più a nessuno, neppure ai canili (per essere utili ai canili andrebbe infatti integrato con altri alimenti e il processo sarebbe troppo costoso). Non si potrebbe neppure grattugiare perché si dovrebbero rispettare regole rigidissime. Anche munirsi di un camioncino col quale prendere il pane avanzato dalle varie panetterie costerebbe molto e, come rivela il direttore di Pane Quotidiano (associazione che a Milano distribuisce pasti a 660 mila persone all'anno), “i 2000 quintali di pane che abbiamo distribuito nel 2009 sono stati garantiti da Panem, un grande marchio della distribuzione industriale”. Anche i supermercati incontrerebbero le stesse difficoltà alle quali cercherebbero di far fronte producendo solo quello che va consumato oppure cedendo il pane ai produttori di mangimi (ma, non potendosi mescolare qualità diverse di pane, la strada sarebbe difficile e implicherebbe molto lavoro); alcuni invece abbassano i prezzi del pane dopo le 18. In ogni caso, “le difficoltà e i costi di ogni attività di riciclo” sarebbero ben documentati. Chiaramente, scrive Simonetti, benché difficile, anche riciclare il cibo è possibile. Egli cita ad esempio il *Last Minute Market* di Andrea Segrè che raccoglie il cibo scaduto o in procinto di scadere dai supermercati e poi lo distribuisce a organizzazioni caritatevoli. In questo caso, i cibi destinati alla discarica vengono realmente consumati dai poveri. Per riuscire però Segrè “ha dovuto superare (e ci sono voluti anni) notevoli problemi legali, fiscali, organizzativi e logistici”. Ciò significa che il riciclo richiede lavoro, organizzazione e fatica e che non è un'attività gratuita (occorrono “impegni, trasporti, energia, pianificazione”). Così, il mercato spesso non riciclerebbe perché “buttare gli avanzi costa meno che riciclarli”. Se ciò non implica ritenere che il mercato operi sempre efficientemente e che non sia mai ingiusto, non implica neanche che ci si debba indignare perché, secondo Simonetti, lo sdegno morale non serve a nulla e senza la comprensione dei problemi non si possono indicare soluzioni. Invece gli studi dei decrescenti si ridurrebbero spesso appunto a “meri sfoghi”. I decrescenti non considerano che per distribuire le risorse (in questo caso i prodotti in eccesso) sono necessari lavoro e organizzazione e soprattutto non considerano i costi né toccano il problema relativo a chi dovrebbe farsi carico di tali spese. Inoltre trasportare i cibi per chilometri, magari in contesti in cui mancano le infrastrutture, non solo sarebbe oltremodo costoso ma anche inutile perché molti cibi arriverebbero guasti a destinazione. Dunque non basta l'indignazione morale, né serve credere che i problemi si possano risolvere con la buona volontà. Serve invece un'analisi seria (scevra da moralismi e sentimentalismi) che sappia individuare i problemi e approntare soluzioni ragionevoli. Una operazione mammut che trasferisca i prodotti sprecati in Occidente negli altri paesi, per i motivi analizzati, sarebbe assurda. Dalle analisi dei decrescenti si nota una chiara sottovalutazione della politica. Ci si limita a considerare la questione dello spreco e si ignora il problema della povertà che consiste per Simonetti nella “mancanza di reddito”. In altri termini, se volessimo aiutare davvero i più poveri dovremmo aiutare gli stati economicamente, magari tramite un Welfare internazionale. Ma soluzioni come queste (che mirano ad aumentare il reddito dei poveri e non a distribuire i cibi sprecati) appaiono poco affascinanti pur essendo le uniche “serie ed efficaci”; sono infatti operazioni che implicano “tempo, lavoro, burocrazie, uffici, corridoi squallidi, scartoffie” e che non danno il “brivido della conversione”. Le soluzioni dei decrescenti non badano ai mezzi e alle conseguenze perciò si crede che il mutamento non sia impedito da reali difficoltà ma dall'ignoranza, dall'egoismo, dalla mania di profitto o magari dal complotto. Si trascura di considerare “la relazione di identità tra consumi e risparmi da una parte, e produzione, e quindi

reddito, dall'altra". Secondo Simonetti se tutti producessimo e consumassimo di meno, saremmo semplicemente tutti più poveri. Il nostro mancato consumo infatti, se non si traduce in altri consumi o investimenti, determina una riduzione della produzione globale e dunque dei nostri redditi. La diminuzione della produzione implica che non ci sia più nulla da distribuire ai poveri e che non ci siano rifiuti – solo perché non producendo non avremmo nulla da buttare, tant'è che le società che non producono rifiuti sono quelle più povere. I decrescenti non vorrebbero veramente risolvere i problemi dello spreco, ma si occuperebbero del senso di colpa dell'uomo occidentale che appunto, considerati i poveri nel mondo, si sente colpevole per il suo consumo. I decrescenti credono che lo spreco sia uno scandalo che ci manderà verso un baratro dal quale non si potrà tornare. Essi ritengono inoltre che bisogna essere grati alla Terra e che sia necessario prendersi cura con amore dei suoi frutti perché, come si evince da un articolo di *Repubblica*, lo spreco ha conseguenze morali che "coinvolgono il nostro cuore, il senso più profondo e radicato del nostro esistere". Se si distruggono montagne di cibo, non si possono avere "bravi figli", "cittadini rispettosi", "adulti responsabili e compassionevoli". Invero, tale nesso non sarebbe così evidente e alcuni mettendolo in evidenza trasformerebbero problemi meramente economici (e di efficienza) in problemi morali. Così Galdo invita a vivere come gli uiguri o come i nostri nonni che non buttano nulla, senza chiedersi perché essi non buttino nulla, cioè senza considerare che i vizi e le virtù nascono in un quadro economico determinato. Secondo Simonetti insomma non ci comportiamo come i nostri nonni semplicemente perché il nostro modo di produzione è diverso. Lo stesso vale per coloro i quali, pur ritenendo conveniente e morale riparare i prodotti invece che comprarne di nuovi, non si chiedono perché i nostri nonni riparavano di più e noi invece di meno. Simonetti, sulla scorta di Chiara Frugoni, spiega che prima della Grande Guerra comprare un paio di scarponi costava ai contadini settentrionali tantissimi soldi (si racconta il caso di un ragazzo che, tornato da un periodo di lavoro svolto in Piemonte, si permise di comprare coi soldi guadagnati in due anni gli "scarponi a carrarmato" spendendo tutto i soldi guadagnati). Per gli scarponi, necessari al lavoro, sia arrivava persino a vendere il maiale e, a volte, si prendevano scarpe con numeri superiori affinché durassero più anni. Gli scarponi costavano così tanto perché richiedevano un lavoro di una settimana e se "il prezzo non era tale da arricchire il calzolaio", era "sufficientemente alto da mettere a dura prova l'acquirente". In altri termini, gli scarponi costavano tanto perché "il lavoro dei calzolai era poco produttivo". Oggi invece, tramite le macchine, si producono tantissime scarpe in pochissimo tempo e per questo le scarpe costano molto meno: il lavoro degli operai è diventato assai produttivo. Simonetti nota anche come, al contrario, riparare le scarpe invece che comprarle oggi costi molto perché i mezzi e i modi che si adottano per ripararle sono necessariamente rimasti simili a quelli utilizzati un tempo (per quanto concerne la riparazione delle scarpe dunque la produttività è rimasta bassa). L'autore spiega questo fenomeno citando il "morbo di Baumol" scoperto dall'omonimo economista. Osservando il settore delle performance artistiche, Baumol notò come il costo dei servizi in questo settore invece che diminuire tende ad aumentare nonostante i progressi nella costruzione dei teatri, nell'acustica e nella tecnica delle luci. Ciò deriva dal fatto che il numero di cantanti e di attori necessario per uno spettacolo non può cambiare (non si può sostituire in uno spettacolo un cantante con un registratore né si possono eliminare i personaggi delle opere da rappresentare). Il fatto che in questo settore il lavoro umano non possa essere sostituito dalla tecnologia (non possa essere cioè reso più produttivo), implica che i costi siano sempre alti – si deve considerare d'altronde anche che la remunerazione degli artisti non può corrispondere alla loro bassa produttività, ma sarà parametrata "sulla remunerazione corrente nei settori che invece hanno conosciuto significativi aumenti di produttività (altrimenti non avremmo più né attori di teatro né musicisti, che se ne andrebbero a lavorare dove i salari sono adeguati)". In altre parole, in certi settori accade che, a causa della impossibilità dell'integrazione tecnologica, il lavoro sia poco produttivo – diversamente da quanto accade in quei settori dove la tecnologia ha permesso di rendere il lavoro progressivamente produttivo. Per questo i teatri spesso non riescono a coprire i loro costi e richiedono sovvenzioni e aiuti. Per il medesimo motivo la riparazione di una scarpa costa quanto una scarpa nuova e spesso si riparano solo scarpe di un certo valore. Lo stesso vale per

altri settori come quello della riparazione di abiti o ombrelli. In questi settori la riparazione è antieconomica e tende quindi a scomparire. Secondo Simonetti lo sdegno dei decrescenti per lo spreco sarebbe causato da quello sterile moralismo che deriva dall'incapacità di capire i processi reali. Sprecare il cibo o riparare gli oggetti non sono dei vizi, né sono peccati, sono anzi comportamenti razionali. Per ridurli o eliminarli non serve l'indignazione, ma la creazione di alternative, le quali hanno però dei costi. Solo un "processo collettivo di discussione e di comparazione dei costi e dei benefici" potrà indurci a decidere se sia razionale o meno pagare questi costi. Così il problema dello spreco non sarebbe una questione morale, ma politica.

**13. Il fenomeno del *downshifting* nell'esperienza di Simone Perotti.** Simonetti passa ad analizzare i "decrescenti pratici", coloro che hanno realizzato nella loro vita la decrescita, i cosiddetti *downshifters*. Alcuni di questi decrescenti pratici riducono il proprio tenore di vita (cambiando lavoro, passando al part time, non facendo più lavori retribuiti o abbandonando la proprietà per darsi ad una sorta di neomonachesimo); altri riducono le spese tramite il riciclo, il risparmio, la riparazione dei vestiti, vivendo in comune o dandosi al consumo ecologico o ecosolidale. Alcuni, come Davide Mattiello, hanno aperto delle comunità dove insegnano ai ragazzi a non comprare cose inutili e dove si considera la lotta al consumismo come una cura. Il fenomeno del *downshifting* sarebbe in aumento (nel 1995 il 48% dei cittadini statunitensi ha deciso di ridurre le proprie ore di lavoro o di perseguire altri comportamenti simili) e molte imprese che un tempo giudicavano dannose tali forme ora inizierebbero a considerarle positivamente anche dal punto di vista economico (perché permetterebbero di accrescere la produttività e di ridurre l'assenteismo). Tra i *downshifting* italiani Simonetti cita Simone Perotti che ha abbracciato questa scelta rifiutando il posto di comunicatore aziendale e che è autore di 3 libri nonché curatore di un blog. Perotti ha fondato una "comunità di scollocamento" e definisce la sua proposta come "nuovo Rinascimento". Secondo Simonetti rinunce come quella di Perotti non sono in sé particolarmente strane nel senso che da sempre gli uomini hanno cercato la loro felicità personale e molti di questi hanno creduto di trovarla nella rinuncia alla vita che facevano prima (si va da San Francesco a Thoreau). Tuttavia chi fa queste scelte non sente la necessità di vantarsene con tutti quelli che incontra, né crede che la sua scelta soggettiva possa avere un valore rivoluzionario oggettivo, possa cioè ribaltare la società – ed è questo che Simonetti contesta, il fatto che tali scelte siano intese come foriere di una rivoluzione politica. Perotti scrive che "il vero rivoluzionario contemporaneo" in grado di far tremare il sistema è "un consapevole, cocciuto, equilibrato individualista". Si tratta di un singolo eversivo che "interrompe in qualche punto vitale le sinapsi del consumismo e dell'assenza di senso". Benché il suo comportamento sia individuale, ha effetti enormi sul sistema: "il suo esempio è emblematico e vale più di mille teorie sociali o programmi politici. Dieci, cento, mille uomini così e il sistema è spacciato". Tuttavia, per Simonetti credere di poter ribaltare il sistema tramite l'esaltazione delle scelte individuali, è assurdo perché il sistema si basa appunto su queste scelte (contestare le mode del periodo precedente, lo stile artistico, letterario, musicale, la cucina troppo grassa ecc.) e perché enfatizzare l'individualissimo conduce a trascurare l'unico fattore che potrebbe influire sul sistema, cioè l'azione politica. Per Perotti invece la politica non potrà mai ribaltare il sistema e l'unico modo per metterlo in crisi starebbe nelle scelte individuali poiché gli ostacoli non verrebbero da fuori, ma da noi stessi. Il sistema ci libererebbe dalle nostre responsabilità poiché "lavorare, produrre, guadagnare, consumare per poi ricominciare da capo" è lo scopo delle nostre vite, in questo senso le scelte sarebbero ridotte al minimo. Il motivo di tale situazione sarebbe che la gente è debole e un movimento in grado di cambiare il sistema dovrebbe essere composto da "uomini forti". Non si può più credere ad un movimento costituito da "gente debole", scrive Perotti. Oggi infatti, prosegue lo scrittore, "è urgente diventare persone. Quelle che forse domani potranno partecipare". Simonetti, oltre a contestare la brutta espressione "uomini forti" e a dubitare che Perotti abbia lui stesso la forza che predica, scrive che non si può credere che l'uomo abbia la forza dentro di sé trascurando che la forza come la debolezza nascono all'interno di un contesto sociale, necessitano cioè di un'attività politica che è proprio quella esclusa da Perotti. Partire dalla forza che avremmo dentro di

noi condurrebbe soltanto alla fuga dalla società e non al suo mutamento (in questo senso Simonetti nota un'affinità con i pensatori conservatori per i quali appunto ogni rivoluzione deve iniziare *in interiore homine*). Perotti descrive minuziosamente la sua vita vantandosi di riuscire a vivere con 800 euro al mese. Ma, scrive Simonetti, anche una colf immigrata ci riesce, solo che ha anche l'affitto da pagare e magari figli a carico. Infatti nessuna colf scrive libri che esaltano il *downshifting* come il nuovo campo della lotta anticapitalista. Perotti ad avviso di Simonetti non considera che la sua stessa individualità è un prodotto sociale. Anche Perotti cioè è stato educato, si cura, è tutelato dalle leggi, ha una casa di proprietà e c'è la pubblicità che esalta i suoi libri. Tale posizione per Simonetti sarebbe parassitaria dello stesso sistema che intende rovesciare e senza il quale lo stesso Perotti non sopravviverebbe. Infatti, annota Simonetti, Perotti si è potuto comprare e ha potuto ristrutturare un casa solo grazie al suo precedente lavoro per una azienda milanese, dove era stato assunto in virtù di una istruzione impartitagli dal sistema, composto da persone che hanno finanziato l'educazione culturale dell'autore con le loro tasse. Il diritto permette a Perotti di chiamare sua la casa dove abita, egli può vedere la sua ragazza in questa casa grazie ai mezzi pubblici utilizzati dalla stessa per recarsi e l'attività di skipper dello scrittore è possibile solo perché lui stesso aveva mezzi accumulati col precedente lavoro. Inoltre il lavoro presuppone che ci siano persone che si possano permettere di pagare i servizi di Perotti e i suoi libri necessitano di editori e di lettori. Se tutti facessero le scelte di Perotti, scrive Simonetti, lo stesso Perotti non potrebbe più fare quello che fa. In altri termini, Perotti non si renderebbe conto del fatto che senza la società neppure la sua "rivolta individuale" sarebbe possibile (si pensi solo alla sanità). Non si renderebbe conto neanche del fatto che la sua rivolta non nuoce al sistema – il quale contiene infinite altre rivolte simili. Non basta criticare il sistema per rovesciarlo perché si è comunque pienamente dentro il sistema e il sistema stesso permette che lo si critichi. La critica al sistema di Perotti sarebbe per questi motivi assai meno radicale e incisiva di quanto creda il suo autore. Egli non farebbe che banalizzare una legittima intuizione spirituale (la scelta individuale della rinuncia) in una scelta politica per Simonetti sostanzialmente reazionaria perché la politica è intesa dall'autore come manifestazione di una Personalità Superiore – e non come il frutto di un'azione collettiva appalesantesi nelle istituzioni. Così, conclude Simonetti, la posizione di Perotti non è una vera "intuizione spirituale", una onesta "scelta individuale", ma una mera "esibizione".

**14. Decrescenti e infelici.** Altri autori come Schillaci e Savioli sono a favore della Decrescita Felice di Pallante, la quale contrappone una naturale e felice vita di campagna alla civiltà industriale. Simonetti mette in dubbio la felicità degli stessi decrescenti notando come essi siano sempre in guerra con gli altri. Ad esempio Schillaci dedica un libro ad un paradigmatico signor Rossi che vive tra la scrivania e il supermercato, che giudica bizzarre le posizioni dei decrescenti e che mai leggerebbe i loro libri. Tale Signor Rossi, osserva Simonetti, è una persona senza alcuna individualità, scopi, dignità, è una persona che vive una "vita grigia". Di fronte a lui Schillaci si sentirebbe superiore tanto da scrivere che un treno carico di pendolari è uno spettacolo di volti deprimenti. Si tratterebbe di persone rese inespressive dalla banalità, persone che parlottano di "calcio e di soldi", che non sorridono, che non sanno essere sociali, che non vivono. Per Savioli invece i turisti sono come tristi bestie che vanno al macello e per Mercalli le persone che non fanno le sue stesse scelte sono "poveracci", "buoi", "gente con pochi neuroni". Secondo Simonetti il paradosso è che proprio autori di questo tipo, che chiaramente manifesterebbero una totale mancanza di empatia, rimproverino agli altri tale mancanza. Gli altri infatti non sarebbero più in grado neppure di pensare, vivrebbero alla cassa di un supermercato, alla scrivania di un ufficio, nella catena di montaggio. Schillaci non ritiene che anche queste vite sono appunto tali, cioè vite umane determinate da scelte, con soddisfazioni e dolori – come la vita degli stessi decrescenti. Simonetti nota come negare rispetto alla persona in virtù delle sue scelte, cioè non dare il rispetto ad ogni vita umana in quanto tale, sia tipico del pensiero reazionario che ha come base il disprezzo per il "volgo profano". Un esempio di questo tipo sarebbe Zolla che appunto annovera tra i principi della "demonologia borghese" il rispetto di ogni vita umana. Se tale mentalità, che presuppone la superiorità dello scrivente, può essere capita in riferimento a Zolla, molto meno può essere

giustificata per i *downshiffters*. Perché, si chiede Simonetti, chi passa il tempo a contemplare le provviste della sua cantina o in internet dovrebbe avere una vita migliore rispetto a chi spende nei supermercati o guarda la tv? I decrescenti sarebbero infelici perché non farebbero altro che contrapporre la virtù della loro vita alla supposta miseria della vita altrui. Essi continuamente rimarcano la loro superiorità ed evidenziano che l'unico modo per essere felici sia vivere come dicono loro. In Schillaci ci sarebbe una ossessionante contrapposizione noi/loro – e “loro” non farebbero altro che sciupare energie e risorse; sarebbero egoisti, barbari, bestemmiatori e volgari. Anche in Schillaci – come in Perotti – si fa strada l'idea secondo la quale la felicità non consista nello scegliere ciò che si vuole, ma nel vivere del proprio, cioè nel non dipendere da altri economicamente. Eppure, come Perotti, anche Schillaci vive grazie al lavoro salariato che svolge in città. I decrescenti sarebbero inoltre avvezzi a “prendere se stessi, i propri gusti e casi personali a misura dell'universo”. Per Schillaci ad esempio le case dovrebbero avere solo oggetti utili – le donne che hanno tante borse o vestiti sono “sulla strada del possesso, dell'accumulare oggetti su oggetti”. Inoltre, a parere del decrescente italiano, dovremmo consumare solo frutti locali e non quelli importati o di origine esotica come il mango. Importare merci, ad esempio dal Canada, sarebbe infatti assurdo, ma tale assurdità non viene giustificata. Non dovremmo usare la plastica perché ritenuta artificiale e dovremmo imparare a costruire cestini con i giunchi come si faceva un tempo. Per Simonetti però Schillaci non spiega il motivo che farebbe della plastica un prodotto artificiale al contrario dei mattoni o degli stessi cestini fatti di giunchi – se lo facesse, le sue idiosincrasie crollerebbero. Se si tratta veramente di rispettare gli equilibri naturali, osserva Simonetti, non dovremmo coltivare neanche le tantissime piante e ortaggi che sono stati importati in Europa nei secoli passati (come le patate, i pomodori, il riso o le pesche) né dovremmo innestare le piante (tecnica importata dalla Cina) e ci dovremmo limitare soltanto a coltivare farro, avena e papaveri come i Romani. Schillaci risponde ad obiezioni simili così: “per una importazione azzecata molte altre hanno fatto solo danni” – una risposta, scrive Simonetti, poco illuminante, come quelle che di solito danno tutti i discescenti.

**15. Mangiare meno per essere felici.** Secondo i decrescenti più un paese è ricco meno felici sono i suoi abitanti. Infatti le persone felici consumerebbero di meno e troverebbero la felicità negli affetti e nella condivisione. Per Simonetti invece chi è felice consuma quanto o più di chi non lo è. Inoltre la convinzione che la felicità non si trovi nelle cose materiali ma negli affetti o ad esempio nell'arte, si baserebbe sull'idea che nella società contemporanea si comprino gli oggetti non perché sono utili ma solo perché il loro mero possesso renderebbe felici in virtù dello status sociale al quale farebbero accedere (e di cui sarebbero l'evidenza). Per Simonetti viceversa, se si compra una lavatrice costosa e bella, la si compra comunque per il suo uso; d'altronde, non si potrebbe affatto essere felici senza una “adeguata base materiale” – cosa che mai è stata contestata nel periodo che va dai Greci alla rivoluzione industriale perché, prima di questo periodo, l'adeguata base materiale non era garantita a tutti. Secondo Latouche la società contemporanea caratterizzata dalla frenetica competizione produce una miriade di esclusi quando una società decente non ne dovrebbe produrre. Ma, scrive Simonetti, mai nessuna società esistente è stata capace di non produrre esclusi – anzi le società preindustriali ne producevano di più. Bruno Frey, ricorda lo scrittore, afferma che la felicità non deve essere lo scopo della politica perché, essendo il popolo sovrano, non gli si può imporre cosa debba e cosa non debba fare. Pertanto “bisogna rifiutare la dittatura della felicità”. In altre parole, la felicità è qualcosa di soggettivo e ognuno ha il diritto di definirla come meglio crede. Inoltre l'idea che il reddito non dia la felicità sarebbe una leggenda perché gli studi effettuati dimostrerebbero che “più la gente è ricca e più si considera felice”. Sarebbe d'altronde vero che “questo incremento della felicità in relazione all'aumento del reddito tende a decrescere”, cosa che però per Simonetti sarebbe “ben diversa”. In altri termini, a causa di una sorta di effetto di adattamento, la felicità aumenterebbe sebbene in modo decrescente all'aumento del reddito. In ogni caso il nesso tra la felicità e il reddito sarebbe solido. I decrescenti metterebbero in luce anche il nesso tra la crisi e la decrescita precisando però come la vera decrescita debba essere frutto di una scelta e non qualcosa di imposto dalla crisi – fattore esterno, involontario e osteggiato da tutti. Così,

benché anche con la crisi ci sia un calo dei consumi, tale decrescita non andrebbe confusa con quella dei decrescenti. Eppure, molti di essi sono contenti della crisi appunto perché determina la decrescita – cosa che rende dubbia la distinzione di partenza. Simonetti comunque analizza siffatta distinzione attraverso l'interpretazione di Latouche, per il quale così come c'è differenza tra chi dimagrisce perché fa una dieta e chi dimagrisce perché è povero, allo stesso modo, c'è una differenza tra le società che decidono di decrescere e quelle sono forzate alla decrescita dalla crisi. Simonetti tuttavia crede che, poiché mangiare meno significa in ogni caso assumere meno cibo, la differenza tra chi decide di farlo volontariamente e chi vi è costretto non è che il primo lo faccia liberamente e l'altro no, ma che il primo possa smettere di digiunare e il secondo no. D'altronde, gli effetti della fame sarebbero in ogni caso uguali per tutti – sia che non si mangi per volontà sia che non si mangi per necessità. Poiché per i decrescenti alla riduzione dei consumi si arriverà comunque necessariamente a causa dell'esaurimento delle risorse e dell'inquinamento, non esiste alcuna scelta e la decrescita si impone come obbligatoria perché necessaria. Se è così, la distinzione tra crisi e decrescita scompare poiché, se smettere di mangiare è necessario, non c'è scelta: che lo si decida volontariamente o meno si tratta sempre di digiuno. Forse rendendosi conto della difficoltà o forse semplicemente autocontraddicendosi, Badiale, assertore di queste idee come Latouche, scrive che la “decrescita è un progetto politico ed economico di de-mercificazione della società” che consiste nel “produrre beni (beni materiali o servizi) non in forma di merce” e nel “farli circolare attraverso circuiti diversi dal mercato”. Per i beni che continueranno ad essere prodotti come merce la decrescita prevede altresì che venga ridotta “la percentuale di istruzione ambientale che la loro produzione comporta”. Saremmo così tornati alla distinzione di Pallante tra merci e beni. La differenza tra recessione e decrescita sarebbe che nella prima “tutti i beni che erano merci restano merci” benché la gente non abbia i soldi per comprarli; nella seconda “alcuni beni vengono prodotti e scambiati al di fuori del mercato, mentre le merci che rimangono nel mercato richiedono meno sprechi per essere prodotte”. Badiale propone ad esempio di migliorare l'efficienza energetica delle abitazioni in modo da “far nettamente diminuire il consumo per il riscaldamento”. Tale iniziativa alla fine farebbe diminuire il PIL perché “farebbe diminuire nettamente i consumi”. In questo modo la gente potrebbe abitare in “case comode e riscaldate spendendo di meno”. Con la recessione, prosegue Badiale, la gente invece non avrebbe i soldi per pagarsi il riscaldamento e resterebbe al freddo. Se in entrambi i casi diminuisce il PIL, nella recessione “si sta male perché si è senza soldi in un mondo in cui tutto si paga”; nella decrescita invece “si sta bene perché si può avere il benessere (quello di una casa riscaldata, ad esempio) pagando di meno in termini monetari e inquinando di meno”. Secondo Simonetti ridurre il consumo di energia per il riscaldamento non implica tuttavia una riduzione del reddito; tale riduzione non è determinata neanche dalla sostituzione delle merci con beni non merci. Infatti sostituire ad esempio la carne comprata con la carne donata non determina una diminuzione di reddito se non si intende, sbagliando, il reddito soltanto come soldi – errore tipico dei decrescenti incapaci di elaborare proposte in grado di condurre la società ad una reale decrescita e incapaci di dimostrare oggettivamente il nesso tra decrescita e benessere. Essi dicono ad esempio che “una società della crescita senza crescita porta inevitabilmente alla barbarie” (Latouche) senza spiegare perché con la società della decrescita le cose dovrebbero essere diverse, perché in questa società ci sarebbe meno disoccupazione e come, allo stesso tempo, il Welfare potrebbe riuscire a funzionare. Non si capisce alla luce di ciò come la decrescita possa essere definita “felice” visto anche che, secondo quanto detto, gli stessi decrescenti non danno l'impressione della felicità ma appaiono come dei tipi livorosi costantemente intenti a contestare gli altri. La decrescita inoltre appare come una religione che è in grado di sintetizzare l'avversione per il mondo (dell'economia) e la gioia per la vita come se la decrescita fosse “un'accettazione dell'essere” e l'uomo tramite essa fosse heideggerianamente il “pastore dell'essere”. La decrescita sarebbe la coincidenza degli opposti essendo ad un tempo ecocentrica ma, non accettando l'ecocentrismo radicale, antropocentrica, cioè ecoantropocentrica. La decrescita sarebbe un'oasi nel deserto della crescita, un'ascesi, una “conversione di se stessi e degli altri”, una forma di paidèia che rende “liberi da ogni preoccupazione di sopravvivenza, di lavoro e di mercato”

dando ai giovani la possibilità di imparare a “padroneggiare le proprie passioni”. Si tratta di una saggezza che non è né religione né antireligione. Eppure, tale sedicente arte di ben vivere, scrive Simonetti, non sembra aver prodotto persone felici.

**16. Varie e contraddittorie visioni del mondo nuovo.** Secondo Simonetti ci sono tante decrescite quanti sono gli autori che sostengono la decrescita. Per Schillaci le strade verso la decrescita sarebbero due. Una implica la rinuncia a ogni componente economica e l'altra l'applicazione del principio dell'autoproduzione al lavoro. In questo secondo caso ognuno diventerebbe imprenditore utilizzando l'economia del sistema per costruire un altro sistema dove si produca per vivere e non si viva per produrre. Schillaci si riferisce ai “gruppi di acquisto solidale” che sarebbero l'esempio di una nuova reciprocità. Infatti il nuovo sistema implica che ognuno faccia qualcosa per gli altri senza aspettarsi nulla in cambio – visto che la decrescita non riconosce i concetti di debito e credito. La reciprocità sarebbe un “dono reciproco, il cui ritorno è fatto di qualità, senza contabilizzare la quantità”. Simonetti si chiede come la qualità possa determinare di per sé un ritorno di qualcosa. Per Illich si dovrebbe invece innescare un processo politico che, partendo dalla constatazione della limitatezza delle risorse naturali, sappia indicare il massimo che la popolazione può chiedere. Il filosofo pensa che si debba incoraggiare la ricerca solo quando è finalizzata alla costruzione di strumenti che permettano alle persone di fare sempre di più con sempre meno. Gli strumenti distruttivi come le autostrade multicorsia, le miniere a cielo aperto e la scuola dovrebbero essere aboliti perché aumenterebbero lo sfruttamento, l'impotenza, l'uniformazione e la dipendenza. Invece dovrebbero essere costruiti “strumenti miniaturizzati” in grado di determinare in ogni quartiere la possibilità dell'autoproduzione (ad esempio in ogni quartiere ci potrebbe essere uno strumento grande come un armadio che permette di compiere tutte le operazioni tessili, o un altro che permette di produrre carta...). Tuttavia, osserva Simonetti, Illich non analizza come dovrebbero cambiare in una situazione simile i rapporti di produzione e non dice chi dovrebbe costruire tali strumenti. Simonetti ricorda anche la posizione di Latouche secondo il quale la decrescita sarebbe un'utopia concreta – una fonte di speranza e di sogno – in grado di progettare il mondo – perché, senza l'ipotesi di un altro mondo, non c'è politica. Il progetto sorto dall'analisi della situazione non è immediatamente finalizzato alla sua stessa applicabilità perché “ciò che conta è la coerenza teorica del disegno”, la quale tuttavia, commenta Simonetti, è ben lungi dall'essere delineata. Se per Latouche la decrescita è rivoluzionaria, non deve però essere perseguita tramite la violenza (i decrescenti di solito credono in una rivoluzione non traumatica). In altri termini, da un lato Latouche non vuole rinunciare al principio di responsabilità – la decrescita deve essere un processo di riforme – dall'altra non vuole rinunciare all'escatologia – la decrescita è un'utopia concreta. Se decrescita significa “uscire dal capitalismo”, non deve necessariamente significare rinunciare alle istituzioni capitaliste che invece devono essere reinquadrate in una logica differente. In altri termini, le istituzioni del capitalismo senza il capitalismo; allo stesso modo Schillaci voleva i rapporti sociali del Paleolitico senza però rinunciare alle comodità di oggi. Chiosa Simonetti: “la botte piena e la moglie ubriaca”. I governati della nuova società dovrebbero stabilizzare la popolazione mondiale, tassare le innovazioni, abolire il PIL, ridurre le ore di lavoro e garantire un salario minimo di sussistenza per tutti. Il nuovo mondo sarebbe inoltre centrato sulle piccole comunità rurali e autosufficienti e in generale emergerebbe un ritorno al socialismo piccoloborghese di Proudhon. Si va dalla rivalutazione dell'autarchia mussoliniana alla esaltazione della rilocalizzazione, sino ad arrivare all'idea di M. Fukuoka secondo il quale bisogna che il 100% della popolazione coltivi la terra. Da canto suo, Peter Victor, assertore della diminuzione dell'orario di lavoro, crede che nella società nuova debbano essere attuati programmi di sostegno sociale, controllo della popolazione, controllo sulle risorse naturali. Ciò implica una pianificazione e una centralizzazione che invece altri decrescenti non ritengono necessaria. Affinché si spezzino le catene del “trasporto superpotente” Illich propone che gli uomini comincino nuovamente ad “amare come un territorio il loro circondario e a temere di allontanarsene troppo spesso”. In altre parole, chiosa Simonetti, la soluzione al problema dei trasporti sarebbe viaggiare meno e aver paura di allontanarsi dal proprio circondario. Allo stesso modo, Latouche ritiene che viaggiando meno scomparirebbe il bisogno



ossessivo di andare sempre più lontano, “sempre più rapidamente e sempre più spesso”. Si riuscirebbe così a rivitalizzare il senso del luogo di vita, punto essenziale per la decrescita. Anche Mercalli è convinto che viaggiare sia un capriccio e non un bisogno. La localizzazione non è più il frutto delle condizioni economiche della produzione, ma un dato culturale che una rivoluzione dell’immaginario può mutare. Tutto ciò viene a volte predicato con una certa dose di snobismo, come nel caso di Antonio Pascale che vaticina il localismo viaggiando per tutto il mondo. Per quanto riguarda la povertà, i decrescenti ci tengono a precisare come non prospettino il pauperismo, ma allo stesso modo propongono di lavorare meno, di produrre meno e di consumare meno, cose che, per Simonetti, implicano un ridimensionamento del reddito (cioè anche la povertà). Essi d’altronde pensano che il problema non sia dato dai poveri ma dai ricchi e che finora l’uomo abbia lavorato ad “alzare il pavimento” anziché ad “abbassare il soffitto”. Contro l’unilateralità di questo approccio i decrescenti ritengono che per alleviare la povertà si dovrà alleviare la ricchezza. Simonetti cita nuovamente Pallante e Beppe Grillo – autore di una prefazione al libro di Pallante. Grillo afferma che ci si deve accontentare di “meno”: meno energia, meno materiali, meno lavoro, “meno economia”. Pallante mette in relazione la decrescita del PIL alla riduzione d’impronta energetica – benché Simonetti abbia dimostrato l’insussistenza di questo nesso. Tra l’altro Pallante propone una riduzione dei rifiuti e della quantità di merci e investimenti nonché la valorizzazione delle fonti di energia rinnovabili. Tali punti per i decrescenti non sarebbero né di destra né di sinistra perché sia l’una che l’altra sarebbero fautrici della crescita. La critica di Simonetti è ancora una volta la stessa: nel programma di Pallante non si trova quasi nulla che non sia compatibile con la stessa società capitalistica né ci sarebbe alcunché che possa condurre alla sostituzione delle merci in beni o alcuna indicazione sulle riforme strutturali necessarie. Certi autori vogliono imporre forti vincoli alle comunità locali mentre altri sono per una sempre maggiore decentralizzazione. Altre volte negli stessi autori ci sono intrinseche contraddizioni come quando si propone da un lato il ritorno a comunità rurali più critiche e consapevoli e dall’altra si auspica la fine della scuola e della scrittura a favore di una cultura “orale, analogica, intuitiva” o come quando si auspica un ritorno alla campagna senza fornire agli agricoltori nuovi mezzi, capitali e formazione. Tali intuizioni contraddittorie confermerebbero l’idea di Simonetti secondo la quale in queste analisi, a parte la critica sferzante, non ci sarebbe nient’altro, cioè non ci sarebbe un programma razionale che indichi chiaramente come la società della decrescita dovrebbe essere strutturata (come potrebbe realmente risolvere i problemi che denuncia). L’atteggiamento semplicistico dei decrescenti sarebbe stato preconizzato dal romanzo del 1891 di Morris *Notizie da nessun luogo*, dove si racconta il sogno di un signore inglese. Nel sogno il personaggio va a dormire e si sveglia dopo 200 anni in un mondo totalmente mutato: tutti sono uguali, non esistono parlamento né governo né proprietà privata, tutti sono più belli, vestono meglio, vivono in case migliori e in un ambiente anch’esso abbellito dall’assenza di strutture in cemento; non esistono fabbriche e ci sono solo le macchine strettamente necessarie alla vita, i crimini sono diminuiti grazie all’eliminazione della proprietà, ognuno istintivamente sa come comportarsi per perseguire il bene di tutti e lo fa senza esservi costretto, ognuno fa il lavoro che vuole o anche più lavori a seconda della voglia, i lavori pubblici sono realizzati da gruppi di volontari in un tempo da loro deciso. Per Simonetti nel racconto i problemi reali sono ignorati o si suppongono come già risolti. Il libro – un’utopia decrescente ante litteram – non ci dice come dovrebbe funzionare la produzione, come si possa produrre ciò che serve a tutti né chi decida, chi organizzi, chi lavori e come, né come il precedente sistema sia stato abbattuto. Dopo aver descritto tale romanzo come un’emblematica anticipazione delle dottrine decrescenti, Simonetti condivide la critica rivolta negli anni ‘80 da Alec Nove in *The Economics of a Feasible Socialism* a quei “marxisti dell’ultimo giorno” che “ascrivono tutti i mali del mondo al capitalismo, respingono l’esperienza sovietica come irrilevante, e sostituiscono alla dura fatica del pensiero un’immagine di un mondo postrivoluzionario in cui non ci sarebbe più alcun problema economico (o in cui ogni problema economico sarebbe risolto facilmente dai “produttori associati” della comunità mondiale)”. Con ciò l’autore critica implicitamente i decrescenti e le loro utopistiche (spesso contraddittorie), sterili tesi.

**17. Latouche reazionario e utopista.** Simonetti esamina la posizione di Latouche per il quale la società moderna ha come unico fine la “crescita per la crescita”. Simonetti ha già dimostrato come non si mai esistita – forse tranne nei paesi del socialismo reale – una società che abbia come scopo prioritario la sola crescita e constata come in ogni caso la crescita comporti necessariamente tutta una serie di altri effetti che migliorano la vita dei cittadini. Sarebbe appunto per questi fattori come avere case più belle, strade più comode, ospedali migliori (...) che la gente desidera la crescita – non la desidera cioè in se stessa. Per quanto riguarda la decrescita invece, Latouche crede che decrescere sia una necessità e che dunque sia meglio fare di necessità virtù. Tali vantaggi però non si potrebbero vedere restando in una società della crescita perché una “società della crescita senza crescita” sarebbe terribile e causerebbe solo disoccupazione e povertà (come accadrebbe ad una società del lavoro senza lavoro). L’autore francese crede che si debba porre fine alla “crescita per la crescita” per far decrescere il bene-avere statistico e far aumentare il benessere vissuto. Bisogna così abbandonare la fede dell’economia e costruire società autonome ed ecome. Se non si può chiedere al Sud del mondo di non crescere, si possono però limitare le esternalità negative della crescita per organizzare circoli creativi di decrescita. Si dovrebbe così limitare il traffico di uomini e merci, riducendo o eliminando la pubblicità e abolendo l’obsolescenza degli oggetti usa e getta. Latouche non scrive però come tali proposte possano essere attuate; inoltre, annota Simonetti, se diminuire la pubblicità ha un senso, tale diminuzione non determina la riduzione dei consumi così come la limitazione dei trasporti non implica una vita di migliore qualità – Latouche come altri decrescenti crede, errando, che il consumo energetico e l’inquinamento siano dati soprattutto dal trasporto delle merci e non dalla loro produzione. Egli pensa, come si diceva, che si debba uscire dalla religione dell’economia, ma tale convinzione nasconderebbe un artificio retorico: accusando gli altri di credere in una fede, si evita di analizzare il contenuto di tali “credenze” perché, essendo la fede irrazionale, diventa irrazionale anche ciò in cui si ha fede. Così, scrive ironicamente Simonetti, si potrebbe dire che i matematici “credono” nel teorema di Pitagora e medici “credono” negli antibiotici e per questo potrebbero essere tacciati di ingenuità. Dopo aver asserito che la crescita e lo sviluppo sono oggi una religione “un mito, un dogma, una superstizione”, Latouche propone una serie regole tra le quali spicca, a parere di Simonetti, la prima: rivalutare. Dovremmo rivalutare tutti i nostri valori (non egoismo ma altruismo, non lavoro ma gioco, non “globale” ma “locale”, non “efficienza produttiva” ma “gusto delle belle opere”). Tuttavia Simonetti osserva come i valori non siano idee metafisiche e come, derivando dalla storia (e dalle circostanze vitali), non possano essere meramente sostituiti con i valori opposti senza prima cambiare le basi della stessa società. La decrescita crede invece che l’unica cosa da cambiare sia l’immaginario. Latouche invero avrebbe intuito tale difficoltà scrivendo che i valori attuali sono sistemici e che dunque bisognerebbe modificare le strutture perché sia possibile invertire i valori. Egli propone che ci si riallacci “in qualche modo”, cioè senza sapere come, tramite una rivoluzione culturale alla abbondanza delle società primitive, le quali – ma Simonetti ha già confutato tale idea – non avrebbero vissuto alcuna penuria pur lavorando pochissimo. A Latouche, ricorda Simonetti, sarebbe stata anche rivolta l’accusa che le sue idee sarebbero reazionarie e l’autore fracense avrebbe risposto osservando come la decrescita sia più a sinistra dello stesso marxismo in quanto quest’ultimo non avrebbe portato alle estreme conseguenze le proprie giuste intuizioni, come invece avrebbe appunto fatto la decrescita che non avrebbe avuto paura di pensare l’impensabile. La decrescita sarebbe “di sinistra” perché critica radicalmente il liberalismo riconnettendosi “all’ispirazione originaria del socialismo denunciandone l’industrializzazione” e “rimettendo in causa il capitalismo conformemente alla più stretta ortodossia marxista”. A tale critica al liberalismo, che in Latouche collimerebbe con la critica alla società dei consumi, segue la proposta di un mutamento di paradigma finalizzato a decostruire il “prometeismo illuminista-scientifico che ha caratterizzato l’Occidente da Bacone in poi”. Secondo Simonetti la critica di Latouche più che al liberalismo sarebbe una critica alla società tecnologica – così come, a parere di Colletti, era stata la critica di Marcuse e dei suoi seguaci. In altre parole, per Simonetti, con Latouche siamo in “pieno socialismo reazionario” – e lo stesso autore francese avrebbe ammesso ciò evocando le critiche dei

precursori del socialismo all'industrializzazione e scrivendo che una rilettura di autori quali Willam Morris (cioè una rivalutazione del luddismo) permetterebbe di dare senso all'ecologia politica sviluppata da A. Gorz e da B. Charbonneau. Tuttavia, secondo Simonetti, tale "sedicente critica al liberalismo", non avrebbe alcun bisogno di essere "di sinistra" perché il pensiero "di destra" "ha sempre criticato scienza e tecnologia (nonché il liberalismo), e con ineguagliabile vigore". In generale per Simonetti la critica di Latouche al sistema sarebbe dunque una critica di marca chiaramente reazionaria.

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

(...) come ogni società umana, una società della decrescita dovrà organizzare la produzione della sua vita e, per questo, dovrà usare ragionevolmente le risorse del suo ambiente e consumarle attraverso beni materiali e servizi, ma un po' come quelle società di abbondanza dell'Età della Pietra descritte da Marshall Sahlins, che non sono mai entrate nell'economico (Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, 2005).

Simonetti scrive che per analizzare questa frase è necessario premettere la distinzione tra economia sostanziale ed economia formale proposta da K. Polanyi. L'economia sostanziale, presente in ogni società, per Polanyi è un "processo istituzionalizzato di interazione tra l'uomo e il suo ambiente che dà vita a un continuo flusso di mezzi materiali per il soddisfacimento dei bisogni". L'economia formale, presente solo in alcune società, è invece quella che si riferisce alla scelta dei mezzi in un contesto in cui tali mezzi risultano insufficienti o che rimanda alla scelta della destinazione di tali mezzi insufficienti. In altri termini, l'economia formale sarebbe propria soprattutto delle società moderne e la sua applicazione alle società del passato darebbe luogo a fraintendimenti. Se l'economia formale consiste nella scelta fra usi alternativi per mezzi scarsi, segue che, se tale scarsità non c'è, non c'è neanche l'economia formale. La scarsità implicherebbe che la scelta "sia provocata dall'insufficienza dei mezzi" e tale fattore determinerebbe "la logica dell'azione razionale" nell'economia formale. Simonetti nota come nel testo citato Latouche si riferisca sia all'economia sostanziale che a quella formale. Ciò dovrebbe significare che anche la società della decrescita sarà costretta ad "utilizzare mezzi finiti per soddisfare i propri bisogni" e dovrà essere, per questo, una società economica. Così, deduce l'autore italiano, non si capirebbe come, essendo una società economica, possa anche uscire dall'economia. Inoltre Latouche scrive che la futura società non dovrà fare i conti con la scarsità. Ma ciò per Simonetti implica che si neghi quanto Latouche aveva ammesso in precedenza e cioè che tutte le società conoscono sia l'economia formale che quella sostanziale. D'altronde non ci sarebbe da stupirsi perché Latouche è capace di affermare prima che la scarsità è un'"invenzione dell'immaginario dell'economia" per poi asserire che la fine della crescita economica (da lui desiderata) sarà determinata dal "necessario esaurimento delle risorse naturali". Latouche parlerebbe anche di una economia che non sarebbe né naturale né universale per poi accettare la naturalità/universalità dello scambio. Simonetti registra altresì come il filosofo francese deplori la confusione tra le due accezioni del termine economia: quella che si riferisce alla disciplina che studia i fatti economici e quella che concerne il contenuto della medesima economia (cioè la scienza economica e l'oggetto di questa scienza). Latouche crede

anche che sino alla Grecia classica, ci fosse l'economia intesa nel secondo senso (pratiche materiali), ma non l'economia intesa nel primo senso (scienza che studia le pratiche materiali). Infatti l'economia intesa come scienza presupporrebbe "l'autonomia relativa di un dominio concreto, e quindi determinate rappresentazioni". Benché le pratiche materiali ci siano in ogni società, fino a che non compaiono rappresentazioni adatte a costruirle come un "dominio" autonomo, l'economia intesa come scienza non ci sarebbe. Per Simonetti è però lo stesso Latouche a confondere i due significati di economia. Per il filosofo francese la riflessione economica si sviluppa soltanto "in seguito all'emergere di una prassi che acquista un senso propriamente economico solo progressivamente, e attraverso un processo di produzione teorica cui la stessa prassi contribuisce". In altri termini: "la realtà economica, come realtà sociale, non è mai un dato, e non è né un processo "naturale" ("un fatto" o un insieme di fatti) come credono gli autori classici né "una costante psicologica (un comportamento o un insieme di comportamenti "razionali")" come credono i teorici neoclassici. Si tratta invece di una "costruzione storica e in quanto tale eccipiente di senso". Latouche conclude scrivendo che le operazioni economiche (come ad esempio la produzione, il consumo o la vendita) "non sono in se stesse né naturali né universali né eterne né razionali". Simonetti ammette che i fatti economici, lungi dall'essere eterni, siano fondati socialmente e storicamente. Ammette cioè che se un'attività economica esiste in ogni tempo e in ogni società umana (si tratta dell'economia sostanziale) "le forme che in concreto questa attività assume, e il posto di essa nella società, variano". Tuttavia, scrive Simonetti, ciò non esclude che "le pratiche economiche non siano "razionali" né, soprattutto, che su di esse si possa operare una riflessione anch'essa razionale". La razionalità economica può esistere cioè anche nelle società precapitalistiche. Latouche pertanto sarebbe solo giunto a esplicitare un'ovvietà nota a tutti gli autori postmarxisti di qualsiasi orientamento: l'attività economica è sociale come la scienza che la studia. Il fatto fondamentale che però gli sfuggirebbe è che la natura dell'indagine sull'attività economica non dimostra che l'attività economica non esiste senza l'indagine. Per Latouche la costruzione di una sfera economica, essendo un processo sociale e culturale, produce rappresentazioni, dunque le operazioni che definiamo immediatamente economiche possono manifestarsi come tali solo se anteriormente si è elaborato un discorso in virtù del quale siffatte operazioni ci appaiono appunto economiche. Ma Simonetti non crede che sia vero e che Latouche, anche in questo caso, stia confondendo i fatti economici con la loro rappresentazione (cosa che lui stesso aveva ammonito di non fare). Il fatto che ad esempio il risparmio si manifesti prima che si abbia l'idea dello stesso in grado di farcelo apparire "economico", non implica sostenere che il risparmio non esistesse prima che ci apparisse come economico o prima che lo potessimo analizzare con gli strumenti dell'economia. Allo stesso modo, "non appena questi strumenti vengono prodotti, nulla vieta di studiare con essi l'attività economica ante litteram". Tacito e Plinio descrivono ad esempio l'inflazione (che dunque esiste) della quale hanno una conoscenza pratica e il fatto che non esista una teoria economica nel senso odierno, non ha importanza perché, come dice Marx, anche i Romani avevano "un processo di produzione, quindi un'economia". Per Latouche il fatto che la scienza economica sia nata di recente implica che anche l'economia sia nata da poco (e che prima non ci fosse) – in questo modo, a detta di Simonetti, lo stesso filosofo cade nella confusione tra riflessione sull'economia e economia. Inoltre, per lo studioso italiano, Latouche proporrebbe una eliminazione dell'economia che tuttavia non farebbe venir meno i fenomeni economici, ma solo la scienza che li studia. Quando Latouche ricorda come un tempo l'economia fosse inglobata nella società e come ora invece sia autonoma, per Simonetti dice qualcosa di vero, ma di insufficiente perché resta da spiegare il motivo di tale antica subordinazione e il motivo dell'attuale posizione dominante o autonoma. Se non ci si chiede ciò, per lo scrittore italiano, non vi è alcuna possibilità di costruire una società dove l'economia torni ad avere un ruolo subordinato. Infatti, se il ruolo dell'economia nella società e delle istituzioni che la assorbono sono legati ai rapporti di produzione, per avere una economia *embedded* (incapsulata nel sociale), bisogna modificare tali rapporti e non basta, come vorrebbe Latouche, auspicare una decolonizzazione dell'immaginario. La critica di Simonetti riguarda sostanzialmente il fatto che Latouche, lungi dal voler mutare i rapporti di

produzione, crede – dimostrandosi un antimaterialista – che si possa uscire dall'economico decolonizzando l'immaginario, cioè modificando la sovrastruttura (senza toccare la struttura, almeno inizialmente). Inoltre il filosofo non direbbe nulla sulla modalità che si dovrebbe seguire per passare a una società frugale. Latouche asserisce che la futura società, pur non abolendo i soldi, il mercato o il lavoro salariato, sarà gradualmente sempre meno capitalista perché abrogherà lo "spirito del capitalismo". Per giustificare come sia possibile che una società ancora capitalista sopprima lo spirito del capitalismo Latouche si affida nuovamente a Polanyi per il quale bisogna demercificare terra, lavoro e moneta – senza che però si spieghi come tale demercificazione potrebbe compiersi. Secondo Simonetti il fatto che la proprietà, il mercato, il salario (ecc.) non siano aboliti ma che, allo stesso tempo, si pretenda di abrogare lo spirito del capitalismo, rispecchia la mentalità dei decrescenti secondo cui vorremmo le istituzioni del capitalismo senza il capitalismo, le relazioni sociali del Paleolitico senza le palafitte. Per Latouche l'immaginario deve essere decolonizzato perché l'opposizione scarsità/abbondanza, sulla quale tale immaginario si fonda, è appunto del tutto immaginaria; infatti per il filosofo è l'economia a trasformare l'abbondanza naturale in scarsità tramite la creazione artificiale della mancanza e del bisogno – trasformazione che conduce alla mercificazione e al dominio sulla natura. Come ha già asserito, Simonetti pensa che tale idea si basi sul seguente sofisma: poiché i bisogni oltre una certa misura hanno una natura sociale e sono determinati storicamente, "se ne deduce che il bisogno in sé sarebbe esclusivamente una convenzione sociale". Lo studio dei bisogni non serve così a capire meglio le condizioni storiche che li determinano, ma per giungere a conclusioni astoriche e assurde: i bisogni non esistono. Invece per Simonetti l'abbondanza e la scarsità non sono dalle invenzioni artificiali, ma derivano da condizioni e vincoli oggettivi presenti ogni volta che gli uomini devono fare delle scelte tra i diversi usi delle risorse – ad iniziare dal tempo, risorsa più scarsa di tutte. Latouche invece crederebbe che la natura sia di per sé prodiga e che "artificiale" sia solo la sovrabbondanza – la quale sarebbe creata dalla trasformazione delle risorse naturali e dallo scambio dei prodotti che hanno necessitato di uno straordinario sforzo di lavoro umano. La sovrabbondanza, di cui gli ipermercati sarebbero la vetrina spettacolare, condurrebbe alla "banalizzazione delle meraviglie" e al disincanto del mondo. Latouche pertanto ritiene che i prodotti sofisticati richiedano lavoro, mentre ad esempio il grano sia elargito dalla natura gratis e in modo abbondante – purché gli uomini non ne prendano più del dovuto. Si parte anche in questo caso, scrive Simonetti, "dallo storicamente determinato per arrivare di slancio nel Paese della Cuccagna" dopo aver dato a tutti lezioni di storicità. L'autore chiosa riportando le critiche di Marx all'utopismo con le quali il filosofo tedesco spiega che non si può cambiare la società se non si rivoluzionano i rapporti di produzione. Se non si attua il radicale mutamento della struttura, ogni aggiustamento si impone come la sognata trasfigurazione della forma esistente, la forma attuale della società capitalistica. (Cfr. K. Marx, *Miseria della filosofia*).

**18. Il dono al posto dello scambio mercantile.** Latouche propone di sostituire il dono alla concorrenza sfrenata che caratterizzerebbe la nostra società. La vera ricchezza sarebbe quella "relazionale" e la miseria consisterebbe nell'isolamento al quale ci condanna la società del mercato. Ma per Simonetti è dubbio che si possa essere felici senza un'adeguata base materiale, come è dubbio che sia esistita una comunità veramente solidale. Infatti le comunità preindustriali erano semplicemente più piccole e, se questo permetteva che al loro interno si conoscessero tutti, d'altra parte impediva che gli uomini fossero del tutto liberi perché vi era un forte controllo sociale – d'altra parte, tali comunità erano assai diffidenti verso l'estraneo e in esse il livello della violenza era spesso maggiore rispetto ai livelli toccati nella società moderna. Per Latouche "l'ingresso del dono nella società si ha innanzitutto col riconoscimento di un debito, quello ecologico". La società moderna, negando il "dono primario" dell'Essere tramite l'istituzione della scarsità, mercantilizzerrebbe la fecondità della natura. L'uomo moderno avrebbe negato la generosità e, allo stesso tempo, la limitatezza del mondo. L'artificializzazione del mondo avrebbe a sua volta negato la condizione umana: "per non essere in debito con Dio o con la natura, rifiutiamo il dono". Secondo Simonetti tali teorie non spiegherebbero in che senso avremmo rifiutato la condizione umana, sulla

quale, per giunta, i vari filosofi sarebbero sempre stati in disaccordo. Per lo studioso inoltre la parola “artificiale” avrebbe senso solo se applicata a ogni cosa che l’uomo fa e non dovrebbe essere utilizzata per determinare ciò che si deve o non si deve fare. Sentirsi in debito, d’altra parte, non implica una condotta più appropriata. Latouche crede che il dono lanci una sfida all’immaginario democratico perché produce asimmetria e gerarchia. I decrescenti in questo senso sarebbero influenzati dalla teoria di Mauss e da quella di Polanyi. Mauss, attraverso una serie di circostanziati esempi (si veda la descrizione del potlatch a p. 172), oltre a tratteggiare la pratica sociale del dono in alcune società “primitive”, ritiene che lo scambio abbia luogo, secondo modalità differenti, anche presso le società preindustriali dove appunto i beni, i servizi e le donne circolerebbero nella forma del dono. Il dono in queste società sarebbe però diverso dal dono concepito in senso moderno perché oggi lo intenderemmo come atto individuale laddove una volta sarebbe stato inteso come atto collettivo. Inoltre, mentre il dono odierno sarebbe un “atto momentaneo”, prima sarebbe stato una “prestazione totale”, un “segno del legame perpetuo che legava tra loro i membri di una collettività”. Simonetti rileva sulla scorta di Mauss che prima, al contrario di oggi, il dono non era gratuito poiché era un atto che “impondeva a tutti i partecipanti precisi obblighi” (si pensi alla pratica per la quale il dono alle tribù vicine, pur restando un dono, era pressoché obbligatorio). D’altra parte, molti aspetti del dono inteso in senso originario sarebbero presenti anche nella società moderna – Mauss, tra gli altri, fa l’esempio del Welfare che si baserebbe “sulla convinzione che, con il lavoratore, il datore di lavoro e la società non si possano sdebitare semplicemente pagandogli un salario”. Dopo queste considerazioni Simonetti esplicita la sua tesi scrivendo che, se ammettiamo che le società primitive si basano su scambi non mercantili in cui prevale la forma del dono e in cui tale forma prevede i tre obblighi di “dare, ricevere e ricambiare”, si deve concludere che il dono svolgeva nelle società primitive le stesse funzioni che oggi sono svolte dagli scambi mercantili. Così, chiosa significativamente l’autore: “ il dono antico è molto meno simile al dono attuale (questo sì che è veramente “gratuito”!) di quanto non sia simile al commercio odierno”. Ciò significa che, contrariamente ai dogmi della decrescita, il dono è veramente gratuito soltanto nella società moderna proprio perché qua viene inteso per lo più come atto individuale – e non, a parte alcuni residui come la previdenza e l’assistenza sociale, come atto collettivo – e non implica necessariamente obblighi sociali. In altri termini, sulla scorta di Godelier, si può asserire che nelle società primitive il dono tra amici occupava un posto minore, mentre oggi è un “paradigma forte dell’Occidente individualista” perché si manifesta come “atto individuale, spontaneo, soggettivo, altruista, che non obbedisce ad alcuna costrizione sociale oggettiva, che non serve dunque a riprodurre in profondità la società” (cfr. *L’enigme du don*, Parigi, 2004). Alain Caillé ribatte a questa osservazione affermando che il dono avrebbe piuttosto come connotazione “l’incertezza della prestazione del ricambiare”, cioè “l’apertura all’incertezza sulla restituzione che costituisce la generosità e il dono primari” (cfr. *Il terzo paradigma*, Torino, 2011). Tale risposta non sarebbe corretta poiché “l’incertezza sulla controprestazione” esisterebbe secondo Simonetti ovunque – finanche nello scambio mercantile. Inoltre, anche dire che il dono creava legami sociali mentre l’acquisto nel supermercato non li crea, non coglierebbe il vero perché tali rapporti sarebbero creati anche dallo scambio mercantile e perché, ribadisce Simonetti, “quel che è interessante non è dirci l’ovvio” (il legame sociale creato dal mercato è diverso da quello creato dal dono), ma cercare i motivi per i quali siffatti legami sono diversi e cercare di capire perché oggi prevalga non il dono ma lo scambio. Infine, anche la convinzione secondo cui il dono “non sia tanto rivolto a un trasferimento (di beni e di servizi) ma alla creazione di un legame sociale” – Godbout, Caillé – per Simonetti sarebbe insostenibile in quanto “ogni atto di trasferimento di beni/servizi (inclusi gli scambi commerciali) è al servizio di scopi che trascendono di molto il mero atto di trasferimento in sé e per sé”. Simonetti analizza anche la posizione di Polanyi secondo il quale “l’economia dell’uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali”. Secondo quest’autore l’uomo non agirebbe per “salvaguardare il suo interesse individuale nel possesso dei beni materiali”, ma per “salvaguardare la sua posizione sociale, le sue pretese sociali, i suoi vantaggi sociali”. L’uomo valuterebbe “i beni materiali solo nella misura in cui questi servano a questo fine” (cfr. Polanyi, *La*

*grande trasformazione*, Torino 2000). La divisione del lavoro sarebbe determinata dall'organizzazione sociale e, nella misura in cui la società è salda, “i bisogni economici della società saranno sempre soddisfatti, anche senza l'esistenza di un'economia di mercato”. Un altro punto importante dell'analisi di Polanyi sarebbe la *oikonomia*, cioè la “produzione per autoconsumo” – “l'organizzazione di gruppi sociali – e non di meri individui – economicamente autosufficienti”. Tale fattore implica “una certa dose di commercio” nella misura in cui non nuoccia alla autosufficienza. Molti decrescenti intendono “reincastare l'economico all'interno del sociale”, cosa che non implica l'abolizione del mercato e dello Stato, ma la loro introduzione in un “ordine sociale e politico che faccia senso”. Cioè il loro “*re-embedding*, direbbe Karl Polanyi”. Per fare ciò bisognerebbe basarsi sul paradigma del dono che sarebbe in grado di partecipare dell'essenza dello scambio e della redistribuzione; tuttavia, osserva Simonetti, non si capisce come tale reinserimento debba avvenire anche perché lo stesso Polanyi credeva che fosse possibile solo grazie a un'azione politica e cioè, come Mauss, tramite una “espansione collettivistica dello Stato – laddove i decrescenti puntano sull'“azione spontanea di tanti donatori indipendenti”. Dopo aver analizzato le riflessioni di Polanyi, Simonetti cita Alfredo Salsano, il quale propone una sorta di “terza via” tra lo stato liberamente scelto e la valorizzazione in esso di forme di reciprocità; terza via che si potrebbe attuare tramite scelte di carattere politico. Non si tratta di nostalgia, precisa Salsano, perché il cittadino che “dovrà far coesistere Mercato, Stato e reciprocità rimarrà “il moderno cittadino liberato dai vincoli comunitari” e dalla tradizione”. Per Simonetti però dalla disamina di Salsano non si evince come sia possibile riassegnare al dono il ruolo perduto senza mettere in discussione il modo di produzione esistente. D'altronde Salsano, oltre a non fornire una risposta a questa perplessità, interpreta il dono quasi misticamente scrivendo che è “una sospensione del calcolo immediatamente, anonimamente utilitaristico” o, ancora, “una fuoriuscita momentanea dall'universo dello scambio mercantile retto dalla ragione economica”. Per Simonetti tale teoria non è in grado di spiegare perché il mondo attuale – dove comunque oltre al mercato ci sono anche reciprocità e redistribuzione – possa essere definito “universo dello scambio mercantile retto dalla ragione economica”. Inoltre non sarebbe chiaro neppure come un'uscita momentanea da questo mondo potrebbe cambiarlo. La proposta di Salsano che cerca di sintetizzare Stato, mercato e reciprocità, non sembra a Simonetti molto diversa dalle varie proposte di sostegno al volontariato e al terzo settore. La critica dell'utilitarismo e dell'economicismo sfocerebbe così nella “pura e semplice irrilevanza”.

**19. Il problema (e non la soluzione) dell'agricoltura di sussistenza.** Nelle analisi dei decrescenti l'agricoltura di sussistenza è stata una panacea per i paesi sottosviluppati resi poveri dall'apertura al mercato. Invero, secondo Simonetti, tale tipo di agricoltura, lungi dall'essere la soluzione, è stata ed è un problema. L'autore cita P. George per il quale visto che l'agricoltura di sussistenza persiste oggi solo in alcuni settori molto rari e arretrati, si possono ritenere agricolture di sussistenza anche le “economie che dedicano più dei due terzi del loro suolo e lavoro a produzioni destinate all'autoconsumo”. Secondo Simonetti, d'altra parte, non sarebbero mai esistite agricolture integralmente di autoconsumo perché un minimo di surplus è sempre necessario per mantenere, magari tramite lo scambio, le categorie che non si occupano di agricoltura (per esempio gli artigiani o i soldati). Oggi comunque si parlerebbe di agricoltura di sussistenza nel caso in cui una la produzione destinata all'autoconsumo superi il 50% del totale. Altre classificazioni s'incentrerebbero sull'arretratezza tecnica e sull'impiego prevalente di lavoro familiare. Secondo Simonetti l'agricoltura di sussistenza non riesce a soddisfare il fabbisogno dei contadini a causa della povertà tecnica delle popolazioni che la applicano. Essa pertanto è “inefficiente, impiega poco capitale, sfrutta troppo i terreni (impoverendoli), spreca acqua e causa l'erosione e la desertificazione dei suoli”; inoltre spreca risorse perché non le sa adeguatamente conservare. Tutto ciò implica che tali tipi di agricoltura siano minacciati di sovente da carestie. In altre parole, la caratteristica principale di questo genere di agricoltura sarebbe la “sottoutilizzazione delle possibilità di produzione e la perdita di potenziale o di risorse”. Non solo, la produzione dei paesi che si basano sulla produzione locale risulta “ridicolmente inferiore” alla produzione che si ottiene

“su una superficie equivalente in Paesi a economia evoluta”. Infatti, nel 1959, la FAO ha dichiarato che “i metodi primitivi di coltura non si traducono soltanto in una debole produttività, ma molto spesso anche in un deterioramento dei terreni e delle altre risorse naturali”. L’allevamento e l’agricoltura resterebbero non integrati e i semi sarebbero mal conservati e quindi sterili. In questi paesi, come si è detto, la fame, la carestia e ogni calamità rimangono, molto più di quanto accada nel mondo sviluppato, non come una mera minaccia, ma come la realtà. Sono paesi in cui si mangia a sazietà solo pochi giorni all’anno – quando c’è il raccolto o se si caccia un grande animale. Mentre gli altri giorni si cerca di ingannare la fame. Inoltre si mangia ciò che di tanto in tanto cresce e la decantata stagionalità dei prodotti determina spesso carenze alimentari nonché l’impossibilità di mangiare in modo equilibrato tutto l’anno. In questi paesi non ci sarebbe alcun incentivo alla produzione di surplus e, per incrementare la produttività, sarebbero necessari capitali che il contadino non ha. Così la necessità di capitali che incrementino la produzione e la necessità di accedere al credito, implica che l’efficienza di queste società passi per l’apertura all’economia di mercato o che i contadini, privi di incentivi alla produzione e dei mezzi per ottenerli, scelgano di lavorare meno. Non si tratta però, come vorrebbero alcuni, di “preferenza per il tempo libero” o di “assenza di bisogni” perché, quando a questi contadini si presentano altre possibilità, in genere le colgono come, d’altra parte, fuggono dalla campagna verso le città. Sarebbe così la storia a dimostrare che i contadini non hanno una razionalità diversa da quella degli altri (in altri termini, essi, come gli altri, cercano il loro utile). Non si persegue l’agricoltura di sussistenza perché la si sceglie liberamente, ma perché non si è in grado di produrre più di quanto basti per sopravvivere (il superfluo non è una scelta ma una necessità). Tale agricoltura non è perseguita perché si è sobri e non si ha la tendenza a tesaurizzare; al contrario, queste due qualità sono frutto del fatto che non si riesce a produrre un surplus. Spesso, scrive Simonetti, mirando alla sufficienza si ottiene l’insufficienza e varie calamità trasformano l’agricoltura della sussistenza in agricoltura che non è in grado di sussistere. Le risposte dei decrescenti alle difficoltà segnalate non ispirano per Simonetti molta fiducia: se la peste distrugge il raccolto la risposta di Savioli è: “pazienza. Abbiamo messo in vaso un buon ottanta chili di pomodori per i sughi e per le pozze invernali: possiamo lasciarne un venti per cento alle dorifore”. Questo però sarebbe l’atteggiamento tipico del cittadino che ha l’hobby della campagna e che si può permettere perdite che invece il contadino non può tollerare. I decrescenti vedono nella monocultura il male più grave perché distruggerebbe milioni di ettari di terra fertile e perché produrrebbe più cibo di quello che serve (distruggendo la biodiversità), ma si scordano degli aumenti di produttività e del risparmio di terra fertile che sono consentiti dall’agricoltura industriale. Infatti un’agricoltura più produttiva “diminuisce il fabbisogno di terra da mettere a coltura, rispetto ad una agricoltura meno efficiente”. Per Simonetti dunque alla antistorica esaltazione dell’agricoltura di sussistenza corrisponde una sottovalutazione “dei risultati dell’agricoltura industriale” che, a sua volta, si accompagna all’idea secondo la quale la Rivoluzione verde sarebbe stata un fallimento. Tuttavia per l’autore ciò non sarebbe vero e, anzi, abbandonare l’agricoltura industriale, assai produttiva, sarebbe un disastro che “imporrebbe, per poter continuare a sfamare adeguatamente anche una popolazione assai inferiore all’attuale, disboscamenti di proporzioni inimmaginabili e – questo sì – del tutto insostenibili”.

**20. Il consumismo e le pesche scioppate crescono nei barattoli del supermercato.** Simonetti registra che i decrescenti recepiscono la produzione solo come una parola ignorando quanto scoperto da Ricardo e Smith – senza lavoro non vi è produzione – e credendo, come J. Robert, che la natura sia “spontaneamente produttiva”. Essi ritengono che oggi la produzione sia intesa solo come “una creazione puramente umana – risultante nel valore di scambio e nella sua espressione monetaria – su cui ciascuno sarà dipendente per la sopravvivenza”. L’economia sarebbe allora “la dipendenza della concreta sussistenza dell’uomo dal valore astratto”. Se per l’uomo tradizionale il lavoro è un atto propiziatorio, per l’uomo moderno la terra diventa un “input passivo della produzione”. Tuttavia, osserva Simonetti, nessun atto propiziatorio ha mai impedito di operare nella terra per utilizzarla come input nel processo di produzione e di ricavarne dei frutti. Per i decrescenti le merci sarebbero “la forma dei beni sradicati” trasportati altrove” e il trasporto un “assioma



nascosto della nostra rappresentazione dei beni”. Il trasporto non sarebbe cioè un bisogno ma “un requisito per la costruzione sociale di un ordine produttivo ad alta intensità di merci”. Per i decrescenti il trasporto dei beni non è giustificato dal fatto che servono a gente che si trova altrove, ma è finalizzato a costruire un “nuovo ordine produttivo”. Eppure i beni si sono sempre spostati e, scrive Simonetti, se questo non ne ha fatto delle merci sin dall’inizio, dovrebbe conseguirne che “le merci non hanno niente a che fare col trasporto”. Nella prospettiva dei decrescenti l’agricoltore di sussistenza crede che il mondo giaccia nelle mani di Dio; l’agricoltore moderno invece identifica, isola e controlla tutti i fattori produttivi. Il primo spera, l’altro quantifica per il profitto; il primo coltiva grano ed è parte di un dramma naturale, l’altro è con la mente fuori dalla natura e cerca di controllarla. Il primo riceve, il secondo giudica la produzione alla luce dei costi/benefici. I doni del contadino di sussistenza sono concreti e vari, sensibili al gusto e socialmente godibili nelle feste che tale agricoltura sollecita. L’agricoltore moderno crede invece nel valore astratto, nel denaro che oscura ogni altra considerazione della produzione. Simonetti nota come i decrescenti non abbiano dubbi a schierarsi col contadino che spera e contro quello che calcola e come non abbiano remore a scrivere cose assurde quali quella secondo cui i prodotti moderni non avrebbero sapore, non potrebbero essere goduti socialmente e sarebbero in grado di fornire un unico tipo di appagamento. Simonetti rileva che, contrariamente al verbo decrescente, non si può fare a meno della produzione – se non nelle fiabe. In queste teorie mancherebbe la ovvia constatazione che la produzione reale (scopo reale dell’agricoltura da sempre) è difficile, che la natura non regala nulla senza il nostro lavoro, che il miglior terreno non produce se è mal coltivato o se è aggredito ad esempio da invasioni di insetti. Inoltre resta da chiedersi perché ci si dovrebbe accontentare con fatalismo di credere come migliore quanto Dio ci manda piuttosto che lavorare per avere un raccolto abbondante e regolare tutto l’anno. Secondo Latouche, ricorda Simonetti, la società dei consumi sarebbe sorta nel 1950 con l’invenzione del marketing basato sulla pubblicità che crea il desiderio di consumare, sul credito che dà i mezzi per consumare anche a chi non ha denaro (grazie al sovraindebitamento) e sull’“obsolescenza programmata, che assicura il rinnovamento obbligato della domanda”. Per Simonetti però la pubblicità non riuscirebbe a creare il desiderio di consumo perché, se fosse così, basterebbe investire sulla pubblicità per avere un successo sicuro (mentre nella realtà molte aziende falliscono nonostante la pubblicità). Essa infatti serve solo a far conoscere ai consumatori nuovi prodotti che vengono incontro a desideri già presenti in essi e non a creare tali desideri. Rispetto al credito Latouche non considererebbe che nessuna società potrebbe esistere a lungo se chi prende il credito non è in grado di ripagarlo, così il credito non può essere il fondamento della società dei consumi. Tale società (benché Latouche non se ne accorga) non è stata imposta da pochi plutocrati alla maggioranza, ma deriva da un lento processo economico che dai più è stato accettato in virtù dei vantaggi che ha determinato. Dopo aver criticato la superficialità delle tesi che esaltano utopisticamente l’agricoltura di sussistenza dimenticandosi del vero fine dell’agricoltura, Simonetti si chiede cosa sia il consumismo attraverso la definizione di Bauman per il quale il consumismo contraddistingue quella società in cui il consumo assume un ruolo centrale divenendo da mezzo fine dell’esistenza e nella quale è questo a determinare la differenziazione sociale (il nuovo emarginato sarebbe chi non ha il desiderio di consumare sempre di più). Quella di oggi sarebbe una società dei consumatori e i cittadini verrebbero interpellati appunto come tali e non come produttori. Il lavoro sarebbe stimolato per il solo fine di consumare di più e si avrebbe una concezione puntinistica del tempo (immediata, senza profondità). A ciò si aggiungerebbero la mercificazione della vita e la materializzazione dell’amore, l’incremento della velocità del processo acquisto-consumo-scarto nonché dello spreco (è importante soltanto che i soldi passino da mano a mano con estrema velocità). Anche l’insoddisfazione verrebbe incentivata con la finalità di spingere a comprare sempre di più; la libertà sarebbe intesa come libertà di scegliere tra più beni e prevarrebbe l’idea che “vi sia una alternativa radicale tra avere ed essere o tra avere più cose e avere più legami”. Le teorie sul consumo si baserebbero sulle idee di Baudrillard per il quale il vero valore degli oggetti sarebbe quello simbolico (e non quello d’uso). Si tratterebbe di una iperrealità dove le immagini pubblicizzate dai mass media non rappresentano altro se non se stesse. Si consumerebbero così non

beni utili a soddisfare bisogni, ma i segni. Secondo Simonetti però l'autore dimentica che il consumo non può essere separato dalla produzione e che le funzioni simboliche degli oggetti erano presenti anche nelle altre società; Baudrillard dimenticherebbe altresì che il consumo si basa in gran parte sull'utilità degli oggetti e che non è spiegato, se non in parte, dal senso simbolico degli stessi oggetti. Facendo inoltre del mondo del consumo "un sistema di oggetti il cui significato si riduce al posto di ciascuno nel sistema", tale teoria non valuta "il ruolo della produzione" che non sarebbe solo quello di "produrre oggetti" ma quello di "riprodurre gli stessi consumatori e l'intera società". Per Simonetti il fatto che la società moderna venga intesa come caratterizzata dalla frammentazione e dall'individualismo (società polverizzata in individui isolati; disgregazione di ogni legame sociale e di ogni coesione collettiva), sarebbe di una gravità tale che dovrebbe indurci a ritenere certa la morte di una simile società determinata appunto dalla fine della vita sociale – tuttavia la società esiste ancora e la teoria risulta falsa. Inoltre, ad avviso di Simonetti, la società cosiddetta "dei consumi" sarebbe sorta ben prima (secondo alcuni addirittura nel '600) e potrebbe essere intesa, come fa Max Weber, in un altro modo, cioè come quella società nella quale buona parte dei bisogni quotidiani è soddisfatta grazie al mercato. Per Simonetti, che non condivide le definizioni di Bauman e dei suoi accoliti, il consumismo è "la convinzione che la produzione, i processi produttivi, siano privi di importanza e che il mondo possa essere compreso prescindendone completamente". In altri termini, sarebbe la posizione di chi crede che "le pesche sciropate crescano nei barattoli del supermercato"; è la posizione di chi pensa che, laddove tutti fossimo produttori autonomi, ognuno comprenderebbe dall'altro i beni necessari e di chi crede che, in un mondo fatto in tal modo, potrebbero ancora esistere la ricerca scientifica, il progresso e il Welfare; di chi infine crede che un mondo così sia un mondo felice, sano e provvisto di tanto tempo libero. Il altre parole, chiosa Simonetti, i veri consumisti sono quegli stessi autori come Bauman, Baudrillard e Latouche che immaginano di poter comprendere il mondo prescindendo utopisticamente dalla produzione e dal suo fine reale: il soddisfacimento reale di bisogni concreti.

**21. Svalutazione della conoscenza razionale e scientifica.** Simonetti spiega che chi odia la scienza spesso parte da premesse simili a quelle dalle quali prendono le mosse i razzisti (che si vergognano di esserlo): "non sono razzista ma...". Chi eseca la scienza infatti di sovente premette di non odiarla in se stessa, ma di contestare solo il progresso cieco; premette altresì di riuscire a inserire la scienza nella sua visione filosofica o teologica del mondo nonostante sia contro la deriva che la scienza avrebbe assunto. Invero, tali premesse sono propedeutiche ad un'analisi che mira paradossalmente a confutarle. Altre volte, come accade nei relatori del *Rapporto Meadows*, vengono premessi i titoli accademici che dimostrano appunto come non si rifiuti la scienza in sé. Lo stesso Latouche scrive che la decrescita non è contro la scienza e che si esprime solo contro il "progresso cieco". Egli afferma che il culto della scienza è "sempre meno sostenibile quando la scienza viene trasformata in merce sotto forma di tecnoscienza da consumare". Si dovrebbe così decretare una moratoria sull'innovazione tecnoscientifica che giochi a favore di una scienza "non prometeica". Partendo da questi presupposti, chi nega che la scienza debba avere dei limiti diventa un seguace del culto della scienza, cioè uno che crede nello scientismo (parola simile alla parola laicismo con la quale i reazionari cattolici intendono una deformazione della laicità). Latouche, per il quale il problema non sarebbe la scienza ma il fatto che sia stata posta sul piedistallo, sarebbe talmente ossessionato dall'accusa di essere un tecnofobo da giustificarsi ripetutamente dedicando all'argomento un intero capitolo di un suo libro. Tuttavia, osserva Simonetti, altri autori come Schillaci e Savioli non sentono il bisogno di produrre alcuna premessa e non si vergognano di condannare la medicina moderna come inutile (aliena alla vera salute) e anche l'istruzione istituzionale alla quale deve essere contrapposto per Savioli un "felice pregiudizio" in grado di "mettere in guardia verso qualsiasi idea o informazione ci giunga dal potere". Cosa possibile solo se si ha una "cultura forte", la quale, a sua volta, è propria solo di una "comunità forte", cioè di una comunità contadina. Ciò che emerge, scrive Simonetti, è soprattutto l'elogio del pregiudizio. Anche autori come Latouche se la prendono con la scuola scrivendo che essa trasmette la religione della crescita, che è propedeutica alla "banalità del male" e che, a causa della specializzazione, non

inculca la ricerca del bene comune. Tale modo di pensare parte sempre dalla critica di una istituzione che poi tracima non nella proposta di una riforma, ma nella pretesa di eliminare l'istituzione radicalmente. Simonetti si chiede però perché si dovrebbe fare a meno della scuola, infatti, osserva, se fossimo tutti ignoranti, avremmo ancora meno possibilità di trovare il bene comunque. Inoltre, a suo avviso, non si potrebbe rifiutare la specializzazione senza parimenti regredire e la parcellizzazione del sapere potrebbe essere risolta tramite l'attività interdisciplinare che, a sua volta, implica più istruzione. Per quanto concerne la scienza, per Savioli fa solo danni, crea sostanze nocive e teorie commisurate alle tasche dei padroni. Le medicine sono dannose come i diserbanti, l'automobile, i telefonini e videogiochi sono inutili. Gli OGM sono mostri partoriti da incoscienza criminale, causano allergie e resistenze, malattie e calamità di ogni genere. Anche l'elettronica con la sua velocità sarebbe negativa perché aumenterebbe il controllo del centro sulla periferia, determinerebbe l'annullamento delle facoltà sensoriali e nuocerebbe alla comunicazione. Il culmine di questo "radicalismo da operetta", verga Simonetti, sarebbe toccato da Bizzocchi per il quale la tecnologia non può risolvere i problemi poiché agirebbe alterando i ritmi naturali; così, per curare il cancro, basterebbe smettere di inquinare. Ma, scrive Simonetti, il cancro esiste dal I secolo a. C. e l'uomo si allontana dalla natura da sempre (non soltanto oggi). Per Claude Alvares scienza è un prodotto occidentale che si esporta come si esporta un tubetto di dentifricio, un prodotto dunque di cui si può fare a meno come si può fare a meno del tubetto di dentifricio. Simonetti nota come Alvares da un lato ritenga la scienza come una costrizione artificiale imposta dal colonialismo e dall'altro consideri positiva l'espansione del buddismo in tutto l'Oriente dando l'idea che l'espansione, la diffusione, il meticcio culturale siano negativi solo se perorati dall'Occidente. La scienza e lo sviluppo andrebbero di pari passo, essendo lo sviluppo "solo l'ultimo socio della scienza moderna nell'esercizio della sua egemonia politica". La scienza, spiega Alvares, fu amica dell'illuminismo, poi del razzismo, del sessismo, del colonialismo e oggi dello sviluppo che, in buona sostanza, sintetizza le precedenti eredità. La scienza si sarebbe sviluppata a partire dalla esperienza industriale e la seconda legge della termodinamica sarebbe nata allo scopo di migliorare la macchina a vapore. Tale legge sarebbe "etnocentrica" e, "a causa delle sue origini industriali", avrebbe "sistematicamente favorito la definizione di energia in modo calcolato per incentivare l'allocatione di risorse solo per scopi industriali (invece che artigianali)". Simonetti non crede che definire l'energia in un determinato modo significhi incentivarne l'uso in una maniera piuttosto che in un'altra e pensa che, in un mondo ancora non toccato dallo scientismo, la legge della termodinamica varrebbe allo stesso modo. Alvares pensa che come l'economia ha inventato la scarsità per ampliare il suo dominio, parimenti "la scienza ha assunto l'idea di efficienza termodinamica per scacciare la concorrenza" delle pratiche tradizionali. Ancora una volta si appaleserebbe la logica manichea secondo la quale da una parte c'è il bene (natura pacifica e non distruttiva) e dall'altra il male (scienza, dominio, artificio). Secondo Simonetti in questo modo ogni sfumatura si perde in una "contrapposizione escatologica". La scienza infatti per autori come Alvares illumina alcuni aspetti della realtà oscurando tutti gli altri e conduce a enfatizzare i valori sbagliati – non ci si pone tuttavia il problema di chi debba stabilire quali siano i valori giusti. La scienza sarebbe sbagliata perché avrebbe come fine il mutamento della realtà e sarebbe intrinsecamente totalitaria perché avrebbe svalutato tutti i processi naturali e le tecniche tradizionali come inferiori pretendendo di essere superiore a qualunque altro approccio bollato come soggettivo e arbitrario. Il fatto che essa abbia costruito un metodo che le permette di arrivare a certezze assolute come quelle della Bibbia, minerebbe i diritti naturali dell'uomo nonché la democrazia perché l'uomo, a causa di questa nuova totalitaria oggettività, non sarebbe libero di non essere d'accordo con le sue proposizioni (ad esempio non può dire che 2+2 non fa 4). La fallibilità umana contraddistinta dalla manchevolezza della ragione per Alvares avrebbe paradossalmente ideato un metodo infallibile per generare e certificare la conoscenza in modo esclusivo. La stessa razionalità sarebbe stata ridotta alla razionalità scientifica e nel tempo la scienza sarebbe diventata elitaria e inaccessibile all'uomo comune. Da un lato la scienza crescerebbe al suo interno tramite il dissenso tra le varie ipotesi, dall'altra impedirebbe che gli altri possano contraddirla. Tale mito potente

avrebbe fatto sì che tutti “soccumbessero alla tentazione totalitaria della scienza”. Alvares, prosegue Simonetti, considererebbe la scienza alla pari della magia degli stregoni e crederebbe che la medicina sia preferita al “sistema di cure indiano” in modo ingiustificato. L’autore avrebbe una visione relativistica e crederebbe altresì che sia meglio credere che  $2+2$  fa  $5$  piuttosto che “essere costretti ad ammettere che la somma di  $2 + 2$  dia sempre e solo un risultato”. Ciò significa che la “libertà” di continuare a credere nell’errore è di per sé preferibile alla “schiavitù” di conoscere la verità”. In altre parole, poiché “ogni impero genera violenza”, “l’arroganza della scienza circa la sua epistemologia l’ha condotta a rimpiazzare attivamente le alternative, imponendo sulla natura processi nuovi e artificiali”. Come gli europei hanno sterminato milioni di indiani, la scienza moderna ha “tentato di ridicolizzare e cancellare ogni altro modo di vedere, fare e avere (sopprimendo ogni altro) diverso modo di interagire con l’uomo, la natura e il cosmo”. Così, dire ad esempio che il DNA ha un certo numero di elementi, equivarrebbe sul piano culturale al genocidio di milioni di indiani. La scienza inoltre non avrebbe esteso la conoscenza, ma ampliato solo certe frontiere chiudendo tutte le altre e avrebbe creato “informazione”, ma non vera conoscenza “se non in una forma degradata e distorta”. Simonetti nota come siffatte analisi diano per scontato che la scienza sia un “tutt’uno indivisibile, senza differenze, contrasti, contraddizioni”. D’altra parte, si crede che le altre scienze siano migliori, liberatorie, ugualitarie e rivoluzionarie – cosa che, per lo studioso italiano, è smentita dalla storia perché le conoscenze tradizionali non hanno mai dato luogo a società veramente libere, egualitarie, rivoluzionarie. Invero, afferma Simonetti, la base di queste critiche sarebbe l’idea che l’essenza della realtà possa essere colta non con la razionalità ma con l’intuizione. Ad esempio, per M. Fukuoka, Einstein avrebbe dovuto essere denunciato per “aver disturbato la pace dello spirito umano” visto che la relatività non starebbe in natura. L’autore giapponese si chiede anche come sia possibile che la gente creda che la scienza faccia il bene dell’umanità quando invece rende il mondo astratto e distante. La scienza sarebbe una “verità discriminante” che non può raggiungere la verità assoluta (studiare non aiuterà a capire). La natura dovrebbe essere concepita nuovamente come un Mistero (alla stregua della vita e della Terra che sono “al di là della compressione umana”). Tale concezione può assumere forme diverse (idealismo, anti-idealismo, filosofie della vita, fenomenologia) ma, in tutti i casi, secondo Simonetti, avrebbe quale essenza la “svalutazione della conoscenza razionale e scientifica”. La conoscenza razionale e scientifica infatti, a detta di siffatte dottrine, “cristallizza, inaridisce, fossilizza, reifica, astrae, estrapola dal fluire della vita elementi esteriori e irrilevanti, occulta la realtà viva, dimentica l’importanza dei valori della vita, del piacere, della solidarietà, della bellezza, del coraggio”. Essa significa “alienazione perdita del senso, occultamento della soggettività, incapacità di trascendere i fatti bruti”. Il primo in età moderna ad aver negato valore conoscitivo alla scienza, scrive Simonetti, è Hegel per il quale questa si occupa del finito senza riuscire a cogliere il senso totale delle cose (cioè, esplicitiamo, senza scoprire l’idealità del finito, cioè la sua verità: il finito in quanto tale non esiste, esiste solo come ideale). Ciò significa accusare la scienza di occuparsi di cose finite e di studiarle con un metodo non filosofico, astratto. Si tratta della critica al “fondamento materialistico della scienza”. Solo la filosofia sarebbe in grado di cogliere il Tutto (e non solo gli aspetti particolari della realtà che in sé non avrebbero senso avendone, dialetticamente, solo nell’organismo, nell’“Intero”). Verso la fine dell’800 tali idee sono riemerse con l’irrazionalismo. Simonetti cita in questo senso Croce (la scienza opera per “pseudoconcetti”), Bergson, Husserl e Heidegger. Nel Novecento molti intellettuali furono dell’idea che la scienza si occupa di questioni futili e materialistiche che non toccano nulla di ciò che l’uomo è. La filosofia è intesa come la vera scienza che “ricomprende in sé tutta la conoscenza”. Si tratterebbe di una posizione esposta perspicuamente da Evola (per Simonetti “un signore un tempo piuttosto noto che oggi, giustamente, nessuno legge più”), il quale in *Rivolta contro il mondo moderno*, scrive che la scienza è una “morta cognizione di cose morte” che ha “costruito il miraggio di evidenze a tutti accessibili” degradando e democraticizzando la stessa “nozione del sapere” tramite il “criterio uniformistico del vero e del certo basato sul mondo disanimato dei numeri e sulla superstizione del metodo positivo, indifferente verso tutto ciò che nell’esperienza ha carattere qualitativo”. Evola prosegue asserendo che la

scienza “ha distrutto progressivamente e oggettivamente ogni possibilità di rapporto sottile con le forze segrete delle cose”; da ciò la necessità di una rivolta contro la società moderna “materialistica, scientifica, democratica, profana e individualistica”. Tali idee diffusissime nei primi del ‘900 soprattutto nell’alveo della destra radicale, per Simonetti sarebbero tornate in voga però tramite i decrescenti così da rendere attuali le parole di Post e Schmidt (di 40 anni fa) secondo cui “il materialismo continua ad avere una brutta fama” – e con esso il meccanicismo, il riduzionismo e, sintetizzati, il riduzionismo meccanicista. Un’altra tipica convinzione degli autori antimoderni è che la vera conoscenza è indicibile e che, per essere accostata, richieda illuminazioni e iniziazioni – restando comunque inaccessibile alla ragione e al discorso. Per Simonetti tale principio nega l’idea che fonda la scienza moderna definito da Paolo Rossi come “uguaglianza delle intelligenze”. La scienza infatti è sorta proprio come un sapere che, grazie al suo semplice metodo, poteva essere accessibile a tutti e in ogni luogo indipendentemente dalle differenze culturali. Con la scienza per conoscere non era più necessario appartenere ad un gruppo di iniziati o essere uomini eccezionali come i maghi. Se si nega ciò, osserva l’autore, si nega anche la vocazione universalistica della scienza ed è appunto questo che si fa quando, come accade in Alvares, si crede che ogni cultura abbia un modo originale e differente di avvicinarsi alla natura. Non esisterebbe infatti “una verità unica, nello studio della natura” e ogni contatto tra culture non sarebbe auspicabile. Secondo Simonetti ciò ci farebbe capire come il vero pericolo per i reazionari alla De Maistre non sia la scienza in sé ma l’uguaglianza, ossia le idee dell’illuminismo. La scienza cioè sarebbe pericolosa perché induce gli uomini a contestare le gerarchie tradizionali rendendo arroganti gli umili e ambiziosi gli ignoranti. Così i reazionari auspicherebbero che la scienza resti segreta e inaccessibile ai più. Tali idee ritornano in pieno ‘900 con Giuliotti e Zolla e vengono affermate, in modo non molto diverso, da Ruskin secondo cui la scienza è utile solo se non ce n’è troppa poiché, come accade coi cibi, “il troppo fa male” (stavolta allo spirito). Inoltre la scienza ucciderebbe l’immaginazione e l’energia originale dell’uomo ed, essendo la conoscenza infinita, non renderebbe lo scienziato più dotto di un qualsiasi analfabeta. Di fronte alla scienza così intesa (e fraintesa) l’unica cosa che conta è che gli uomini abbiano “quella scienza di cui hanno bisogno per le gioie e i doveri della loro vita” nel rispetto delle rispettive condizioni. Così la pensavano anche molti romantici come Schiller, per il quale la facoltà analitica spoglia la fantasia del suo fuoco, il pensatore astratto ha un “cuore freddo” e l’uomo d’affari angusto. La scienza insomma blocca l’immaginazione e impedisce all’uomo di estendere la sua rappresentazione impedendogli altresì di vedere il mondo nel suo intimo (cfr. in questo senso anche Goethe). Tali idee, oltre ad essere state riprese da autori del calibro di Gadamer, Rorty e Latour, sono presenti anche in scrittori italiani come Galdo che parimenti denuncia la moderna mancanza di empatia. L’avversione per la scienza sarebbe stata propria anche del pensiero di sinistra rappresentato ad esempio da Missiroli che, nel 1919, scrive su *Ordine nuovo* un articolo intitolato *Il socialismo contro la scienza* dove la scienza è intesa come “una concezione essenzialmente borghese” e come un “privilegio di classe”, una “conquista di classe”, il più valido e potente strumento d’azione della modernità e come “la corazza e la scure con cui la borghesia si difende e offende”. Per questo il proletariato dovrà creare una sua scienza in grado di dare al proletariato stesso la “coscienza della propria classe e del proprio dominio”. Missiroli crede che “la liberazione dello spirito” possa darsi solo “nell’attimo tragico e muto dell’intuizione”. L’obiettività delle leggi finisce per essere una schiavitù e un sostegno al sistema autoritario che “scinde l’individuo dallo Stato e impone il sapere come risultato”. Tale concezione dunque svaluta l’elemento universale della scienza al quale contrappone l’intuizione; attribuisce la scienza al campo del nemico di classe e conclude che la scienza debba essere rifiutata in nome di una nuova scienza che però ha lineamenti imprecisati. Simonetti, concentrandosi sul secondo punto, lo giudica come il modo attraverso cui la critica della scienza, di chiaro sapore irrazionalistico, sarebbe entrata in ambito progressista. All’interno di questo ambito i maggiori divulgatori di tale idea non furono Missiroli (criticato già nella prefazione dell’articolo citato da Togliatti) né i marxisti dell’anteguerra ma Adorno e Horkheimer (*Dialettica dell’illuminismo*). Sarebbero stati loro a rinnovare nella cultura progressista (non ancora dimentica degli afflati

irrazionalistici dei primi del Novecento e dell'idealismo) l'idea che la scienza in sé e per sé (e non già soltanto il suo uso capitalistico) fosse "coazione e gerarchia". Furono loro a sostenere che "nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi, e solo l'esistente trova il suo segno neutrale". Secondo i due filosofi la scienza non avrebbe "alcuna coscienza di sé", sarebbe un mero strumento che, imponendosi come forma della verità, farebbe della stessa una "esercitazione tecnica" sancendone l'inutilità. La scienza, criticata in ogni suo impiego, sarebbe così un mezzo utile solo a opprimere. Attraverso tali suggestioni negli anni '60 e '70 in Italia molti autori hanno visto la scienza come alleata del capitale, strumento di dominio e alienazione, espressione della borghesia e del suo mito (l'uomo deve asservire e dominare la natura). Eppure nessuno degli autori ricordati avrebbe risposto alla domanda di Paolo Rossi e di Colletti: che cosa porre al posto della scienza? In che cosa potrebbe consistere la scienza del proletariato? Come sarebbe stata ad esempio la termodinamica liberata dai suoi principi? Secondo Simonetti sarebbe grave che oggi simili posizioni si stiano nuovamente manifestando e che, come un tempo, non siano appannaggio della destra reazionaria ma appunto – anche oggi – della sinistra. L'autore si riferisce alla "ridiscesa sul piano arcaico dell'esperienza magica", al "primitivismo", all'esaltazione della immediatezza, della verginità naturale, al "rifiuto della storia" e del controllo sulla natura, alla nostalgia per il paradiso perduto di un'"umanità non repressa". Tali suggestioni sarebbero riproposte come "pretesi strumenti di liberazione dalle alienazioni presenti nel mondo moderno". La scienza e la tecnologia, ha scritto Gilberto Corbellini, sono considerate da molti intellettuali e politici minacce per la libertà e per la dignità dell'uomo. In altri termini, sarebbero riaffermate come novità le tematiche, per Simonetti già ampiamente sconfessate, espresse nei primi del Novecento e sarebbero collegate a tematiche serie come quelle dell'inquinamento o dell'esaurimento delle risorse. Il motivo per il quale tali tematiche abbiano potuto attecchire presso autori di sinistra è per Simonetti la seguente: tali temi, tra gli anni '60 e '70, grazie ai francofortesi, "hanno saputo camuffarsi da anticapitalismo mediante l'identificazione tra scienza e industria, e tra scienza, capitalismo e società borghese". L'odio per il capitalismo si sarebbe così trasformato in odio per la scienza e la tecnica tout court. Di conseguenza, come scrive Eco, "discorsi a volte affrettati sulla natura della cultura e della ricerca scientifica hanno spinto a identificare la scienza con il pensiero borghese" e, per far fronte a questo attacco, bisogna rivendicare "una idea dello sviluppo scientifico tecnologico che (anche se apparsa nel seno della cultura borghese) è patrimonio della classe operaia e delle classi subalterne, perché costruisce un mezzo per la liberazione dell'uomo" (cfr. U. Eco, *Il costume di casa*, 2012). Simonetti in sostanza denuncia come la nuova critica della scienza si basi su una contrapposizione aprioristica che vede da una parte il Sistema e dall'altra, senza alcuna gradazione, gli Oppositori del sistema (e della scienza). La scienza non è legittimamente criticata per depurarla dei suoi aspetti eventualmente deleteri, ma per negarla in quanto tale. Così "anatemi, sdegni, rifiuti, profezie, sostituiscono analisi, previsioni, progetti, trasformazioni". (Rossi, *Immagini della scienza*, 1977). Essa deve essere rifiutata "nel suo complesso e senza eccezioni". Simonetti, respingendo tale conclusione e distanziandosi da ogni interpretazione "metafisica" della tecnica, si appoggia a Koyré per il quale la macchina, cioè "l'intelligenza tecnica dell'uomo", "ha mantenuto la sua promessa" e sta all'intelligenza politica e all'intelligenza umana "decidere per quali fini egli impiegherà la potenza che essa ha messo a sua disposizione" (cfr. Koyré, *Dal Mondo del pressappoco all'universo della precisione*).

**22. Progresso e progressi. L'univocità della interpretazione decrescente.** Simonetti si inoltra nell'analisi del concetto di progresso tramite un racconto sentito in prima persona dal suo stesso protagonista: alla fine dell'800, in un piccolo villaggio sul Weser, il penultimo figlio di una famiglia di artigiani venne cresimato. Una volta a casa, il padre gli diede un forte schiaffo e dopo, per la prima volta, gli fu permesso di sedersi a tavola per il pranzo – la tradizione infatti imponeva che prima della cresima i bambini mangiassero in piedi. L'ultimo figlio (colui che racconta la storia) fu invece ammesso a sedere intorno alla tavola prima della cresima – e senza ceffone. La madre chiese che cosa volesse significare tale mutamento e il padre rispose: "è il Progresso". Il figlio andò per il villaggio a chiedere presso le poche fattorie del villaggio cosa fosse il progresso e nessuno gli seppe

rispondere. Tale vicenda metterebbe in luce come il progresso non sia un concetto univoco e chiaro e contribuirebbe a farci capire perché di esso siano state date nei secoli tante spiegazioni. Tra i decrescenti, scrive Simonetti, prevarrebbero due interpretazioni. La prima è quella che nega il progresso asserendo che nel tempo l'uomo non sia migliorato e che, anzi, a causa del materialismo, dell'egoismo e del profitto, sia peggiorato. La seconda è quella che critica il concetto stesso di progresso visto come una "ideologia" "imperialistica e occidentale", come una "fede", una "religione" "impermeabile ad ogni confutazione" e intenta a spazzare via "ogni visione alternativa del mondo e della storia". Dopo aver ricordato alcune delle critiche al progresso, Simonetti osserva come i due temi della negazione del progresso e della critica del suo concetto fossero già presenti in Zolla (autore reazionario dei primi del Novecento). Secondo il filosofo infatti il progresso vorrebbe l'eliminazione di ogni cosa che si decreti come vecchia; il "sacramento progressista" starebbe nel "trucidare, come fa il dio, coloro che lo ostacolano"; l'idea del progresso avrebbe pertanto "giustificato (e rimosso dalla coscienza) l'eccidio, che fu ora fisico, ora spirituale, a seconda dell'occasione". Il progresso avrebbe così determinato lo sterminio degli indiani americani, e non importa, osserva Simonetti, che non siano le idee ma gli uomini a sterminare, che si abbiano idee diversissime di progresso e che gli indiani siano stati trucidati anche prima della diffusione di questa idea. Da questi autori (come poi dai decrescenti) il progresso viene visto come "qualcosa di unitario, monolitico, indifferenziato, privo di sviluppi". Così i decrescenti attribuiscono al progresso e all'illuminismo ogni genere di atrocità (colonialismo, totalitarismo, inquinamento, degrado morale). Secondo J. M. Sbert, un allievo di Illich, il progresso è l'unica fede dell'uomo moderno alla quale sarebbe collegata la "nostra profonda riverenza per scienza e tecnologia". Il progresso è il "destino moderno", l'uomo moderno è definito da esso. Il progresso, che "ha il lustro del trascendente", è una fede perché giustifica come il cristianesimo le manchevolezze del presente con la "promessa di una futura perfezione". Il progresso, legatosi al potere per rendersi accettabile nonostante le atrocità perpetuate, ha bisogno di "trasformare l'intera visione del mondo". Solo per questo pensa la storia come unilaterale, la religione come una "superstizione spregevole". Esso, promettendo un futuro mondo di abbondanza, libertà e giustizia, rifiuta parimenti ogni concezione trascendente e sconfessa le "nozioni tradizionali della limitatezza umana". Così l'umiltà da virtù dei santi divenne un'eresia e l'avidità, condannata dal cristianesimo e della saggezza, fu trasmutata in "tolleranza" divenendo "approvazione verso tale peccato, che è ora percepito come il vero motore psicologico del progresso materiale. Il progresso avrebbe cercato di sradicare tradizioni culturali e religiose, avrebbe ridicolizzato "il genere vernacolare" – cioè "la divisione comprensiva del mondo interno ed esterno della persona nella complementarità asimmetrica di uomini e donne – in quanto irrazionale, sciovinista e ingiusto". Ciò contro cui la modernità ha lottato (povertà, malattie, differenza tra i sessi) è visto come una "realtà immutabile" che non deve essere modificata. A causa del progresso l'uomo sarebbe stato sradicato dalla sua comunità per essere trasformato in un essere che si preoccupa solo di se stesso "libero dalle fedi e dalle paure dei suoi anziani". Avendo imparato a non rispettare gli insegnamenti dei propri avi, gli uomini "potranno solo diventare lavoratori per l'industria, consumatori per il mercato, cittadini per la nazione e umani per l'umanità". In effetti, scrive Simonetti il progresso ha privato l'uomo di alcune certezze conferendogliene però altre che prima non aveva. Bisognerebbe allora chiedersi se per caso non sia valsa la pena di perdere "i mezzi tradizionali di sussistenza autonoma" che, a detta di Simonetti, non garantivano la stessa sussistenza – per questo non ci si dovrebbe lamentare della perdita delle vecchie concezioni del mondo. In ogni caso, secondo Sbert la fede del progresso paradossalmente modellata sull'escatologia cristiana ha sostituito alla fede nel mondo eterno la volontà di riformare il mondo "qui e ora". Così il progresso sarebbe una "sovversione del cristianesimo" poiché quest'ultimo abborriva le "passioni materialistiche dell'accumulazione di ricchezza e potere" senza le quali il progresso non avrebbe successo. Il progresso, negando le idee di destino, fortuna e provvidenza, avrebbe anche "negato l'importanza della saggezza come esperienza esistenziale e culturale". Infatti, se prima "la pratica della virtù e la fedeltà a sacri principi abbracciava e dava significato alla conoscenza intellettuale", ora si avrebbe fede "in una conoscenza puramente intellettuale, matematica, scientifica, "liberata"

da ogni restrizione morale e contesto etico”. Anche in questo caso, secondo Simonetti, si pretende di porre i valori e le ideologie come “motore della storia”. Sbert infatti non si chiede perché concetti come quello di Provvidenza siano stati superati e, qualora se lo chiedesse, dovrebbe ammettere che ciò è potuto avvenire grazie al mutamento dei rapporti sociali ed economici (cioè proprio a causa di quei processi materiali che aborrisce). Lo studioso non si chiederebbe neanche se la stessa saggezza sia stata davvero concepita nel tempo allo stesso modo. Simonetti nota come le idee di Sbert siano simili a quelle di Latouche perché anche il filosofo francese mette in dubbio che l’uomo attuale abbia superato la saggezza di Socrate o di Buddha e non crede che il mondo sia oggi veramente più democratico di ieri concludendo che del progresso non resta nulla se non “l’aumento del PIL pro capite”. Simonetti scrive che, se fosse stato coerente, Latouche avrebbe dovuto confrontare Socrate ad esempio con Kant e non con l’uomo comunque di oggi e avrebbe dovuto paragonare l’uomo attuale col contadino del trecento (e non con Socrate). Analizzando ancora la riflessione di Sbert, Simonetti nota come per il filosofo il progresso sia una “falsa coscienza”, un “autoinganno etnocentrico, classista e interessato”. Tale falsa coscienza nasconderebbe una “disperata ricerca di trascendenza che, sempre di nuovo, annichilisce il mondo così com’è” sostituendo a “ogni reale senso di luogo, ritmo, durata e cultura un mondo di astrazioni, un non-mondo di spazio omogeneo, tempo lineare, scienza e denaro”. L’uomo così proietterebbe il suo appagamento in un “mondo immaginario” convertendo ogni cosa e costruzione in “valore”, in una “cifra nella nostra testa”, in una “registrazione su carta o nel computer”. È infatti solo in un “registro astratto di valori” che buona parte del progresso materiale si trova, del tutto avulso da ogni vera gioia concreta. Per quanto invece concerne il progresso spirituale, “l’accumulazione di conoscenza scientifica e di realizzazioni tecniche sembra ignorare il suo stesso significato e direzione ed è soggetta ad essere abusata” essendo “distaccata dalla carne, dal cuore e dall’anima”. Tale critica al progresso, la solita abbellita dal gergo marxiano della falsa coscienza, per Simonetti non avrebbe però nulla a che fare con l’idea progresso così come si è sviluppato in Occidente – visto che tale idea non fu mai “unitaria, trionfalistica o intollerante”. Se si considera ciò, si scopre che molti illuministi non consideravano il progresso come “costante evoluzione verso il meglio” e che, al contrario, ad esempio Nietzsche, pur pensando insensato credere che il progresso proceda necessariamente, riteneva impossibile negare che è esso è possibile (cfr. *Umano, troppo umano*). Per Simonetti quindi l’idea di progresso ha cambiato foggia varie volte nel tempo, la fiducia nella necessità del progresso ha contraddistinto solo una fase “assai breve della modernità” e nulla di simile è mai esistito tra gli illuministi prima di Condorcet. Il concetto di progresso per l’autore è invece storicamente legato alla scienza “intesa come processo retto da regole pubbliche ed aperte a tutti” ed è connesso con l’idea di “uguaglianza delle intelligenze”. D’altronde, osserva Simonetti, finanche Adorno ha messo in luce come i nemici del progresso credano nel fallace ragionamento secondo il quale “poiché nessun progresso si è finora avverato, nessun progresso di conseguenza sarà possibile in futuro”. Se ne deduce che “il ritorno desolato all’identico” venga presentato come un “messaggio dell’essere che dovrebbe essere appreso e rispettato”. Si tratterebbe per Adorno di un “esecrabile” travestimento della dottrina del peccato originale secondo la quale “la corruzione della natura umana legittima il potere” e il male radicale legittima il male. Accadrebbe anche che coloro che criticano la fede nel progresso mostrino un atteggiamento altrettanto positivista ma di segno opposto. Si dice che il piano universale non ammetta il progresso e che chi non desiste dal progresso commette un “delittuoso peccato”. L’idea di progresso sarebbe così calunniata dicendo che ciò che non riesce agli uomini è “loro negato ontologicamente”. In altri termini si critica il determinismo del progresso e al suo posto si pone un altro determinismo. Se è irrazionale la fede nel progresso, lo è anche la fede nella decadenza o nell’apocalisse. Si tratta infatti, come dice E. H. Carr, di una “costruzione teorica astratta” che si basa sulla pretesa di “fatti incontrovertibili” ma che viene smentita dal comportamento della gente che “continua a fare l’amore, a concepire e a mettere al mondo dei figli” e a educarli – dimostrando di non credere all’apocalisse. Non solo, si tratterebbe di una visione tipica delle classi dirigenti che hanno perso, a causa della crisi, parte dei loro privilegi e dei paesi che, un tempo prosperi, sono stati superati dagli altri. Così, scrive Simonetti, si



potrebbe ricordare la frase di uno storico inglese secondo il quale i discorsi sulla decadenza della civiltà significano che “i professori universitari avevano in passato delle donne di servizio, mentre ora si devono lavare i piatti da soli”. E, come dice un altro storico, è naturale che tale fatto sia un progresso per le donne di servizio e un regresso per i professori. Coloro che criticano il progresso farebbero tutti parte di quel settore del mondo che un tempo ha avuto una “funzione decisiva di guida nel progresso della civiltà” e che non sono consolati dall’idea che il loro ruolo è stato ora assunto da altri gruppi. Simonetti scrive che chi si rallegra del naufragio del Titanic (avvenuto oltretutto non certo in modo fatale) perché questo dimostrerebbe i fallimenti del progresso, dimentica che dopo quella tragedia sono state perseguite delle modifiche che hanno impedito ad altre navi di affondare. Con ciò l’autore vuole ribadire che l’ambiguità del progresso (il fatto che determini spesso anche conseguenze negative) non deve indurre a ritenere che sia giusto tornare indietro o criticare la ragione e perorare l’irrazionalità perché lo stesso progresso di volta in volta trova le soluzioni dei danni che causa. Invece per autori come Sonia Savioli bisogna tornare indietro, tornare “alla accettazione della responsabilità”, insomma tornare a “essere umani” – senza che si indichi cosa questo possa significare. Secondo l’autrice, che per Simonetti oltrepassa l’utopia sfociando nel fantasy, mentre noi ci crogioliamo nel lusso, una buona parte del mondo muore nella miseria e si tratterebbe – cosa già smentita da Simonetti – delle facce della stessa medaglia. Se noi smettessimo di vivere nell’agio, gli altri smetterebbero di vivere nel disagio. Non è lecito a chi muore di fame desiderare i nostri confort perché la paura, la fame, la povertà (etc.) non si debellano con i ritrovati del progresso ma tornando ai tempi in cui si moriva di fame e di freddo. La scrittrice crede anche che sarebbe meglio se non ci fossero più industrie, né grandi né piccole. Le critiche al progresso hanno per Simonetti una radice antica: la “radicale sfiducia nella ragione e nella scienza, e conseguentemente nell’uguaglianza”. Tale avversione è difesa tramite posizioni diverse: si va dalla posizione reazionaria (superiorità di istinti e tradizione su ragione), a quelle rivoluzionarie (critica alla modernizzazione e nesso tra illuminismo e colonialismo), a quelle che rivendicano la superiorità dell’Essere sull’Avere (critica al progresso, al materialismo e all’economicismo), a quelle che, sulla scia dei francofortesi, se la prendono con “il progetto di dominio della modernità illuminista” dando dell’illuminismo una interpretazione “arbitraria e astorica”. Per Simonetti la critica al progresso si basa su una serie di errori. L’autore spiega come il fatto che il progresso non sia una “necessità fatale” e il fatto, da alcuni supposto, che l’uomo sia in sé immutabile non implicano che il progresso sia impossibile e che l’uomo non possa conoscere di più e trasformare la realtà nella quale vive. Chi crede che il progresso sia impossibile deve anche ammettere che non esiste la conoscenza per accumulazione (cosa chiaramente insostenibile e smentita dalla storia). Seguendo tale via si va a difendere un’idea di vita e di società “astratta e mitologica”. Simonetti con ciò non vuole dire che il progresso sia irreversibile e mette in evidenza come effettivamente l’umanità sia minacciata da gravi problemi. Tuttavia la soluzione non è un ritorno al passato anche perché se oggi si rinunciassero al progresso non si tornerebbe al mondo di ieri (tanto lodato dai decrescenti), ma ad un mondo di cui non possiamo dire molto e che, ad avviso di Simonetti, non sarebbe certo migliore di quello attuale. Un’altra considerazione tesa a smontare la posizione della decrescita è la seguente: anche se si accetta che i miglioramenti materiali non sono tutto, resta da spiegare “perché sarebbero peggio che niente”. Cioè bisognerebbe chiarire perché essere poveri sia meglio che essere ricchi e perché non sia giusto sottrarre la gente alla fame e alle malattie. Negare la possibilità del progresso e la sua desiderabilità implicherebbe inoltre “confondere un assetto sociale tra i tanti possibili (cioè lo stato presente delle cose) con la necessità” e credere che l’odierno assetto della società non possa essere trasformato. Per spiegare questo concetto Simonetti cita Eco che nel 1972 definisce “reazionari di sinistra” coloro i quali confondono “l’idea di profitto con l’idea di progresso, il capitalismo con la tecnologia, lo sviluppo ad ogni costo con lo sviluppo scientifico”. Si tratterebbe della stessa confusione che induce molti rivoluzionari a identificare tout court il rifiuto della natura borghese con il rifiuto all’idea di progresso. Su una base simile i decrescenti ritengono che la rivoluzione significhi tornare indietro di 50 anni e che l’idea di progresso abbia provocato “l’inquinamento dell’aria e dei cibi” laddove, scrive Eco, è stata l’idea di

profitto. L'idea di profitto e di progresso non sono la stessa cosa e, chi lo asserisce, non è un rivoluzionario ma un reazionario. Secondo Eco "non si tratta di distruggere le macchine" ma di "chiedersi in che modo restituire le macchine all'inventività operaia che le ha originate". La scienza e il progresso sarebbero un patrimonio dell'umanità (e non della sola borghesia) e servirebbero a liberare l'umanità stessa dal dominio dell'uomo e dal dominio di una natura vergine che i "padroni vorrebbero vergine ancora non per amore dell'uomo, ma per amore dei vasti spazi tranquilli in cui essi soli dovrebbero avere il diritto di passeggiare" (cfr. *I reazionari di sinistra*, 1972). Diversamente, si arriva a definire l'attuale struttura della società e dei rapporti economico-politici come l'unica possibile "sulla base dello sviluppo delle forze produttive". In altre parole si tratterebbe della stessa premessa da cui prendono le mosse i conservatori. Sia questi ultimi che i rivoluzionari di cui si è detto credono infatti che ci sia un nesso inestricabile tra società industriale e capitalismo a tal punto che l'una non può esistere senza l'altra. Infatti i conservatori vogliono che il sistema industriale venga conservato perché vogliono mantenere la società capitalistica e i rivoluzionari che sia distrutto perché vogliono con ciò distruggere il capitalismo. Per questo sono contro l'illuminismo che invece, a parere di Simonetti, contemplava sia il progresso materiale che la riforma della società. I conservatori vedono il passaggio alla società del futuro con tinte apocalittiche (luddismo e primitivismo) e i rivoluzionari vi vedono un'"arcadia agreste di uomini liberi e felici". Per questo gli stessi decrescenti vedono molto negativamente ogni riforma e scomodano per opporvisi concetti sorti in ambito chiaramente conservatore. Essi, come i conservatori, alla fine appoggerebbero la seguente idea: "le cose vadano come devono andare, ma guai a pretendere di dirigerle". I decrescenti attaccano l'illuminismo con argomenti antichi: intellettualismo, universalismo, cosmopolitismo, fiducia smisurata nella ragione, materialismo, separazione tra soggetto e oggetto. Simonetti cita a riprova di tale atteggiamento critico ancora una volta Latouche che, pur non volendosi far classificare come antimoderno, presenta giustificazioni che invece ci inducono a definirlo proprio così. Egli da un lato rifiuta di definire la decrescita come critica antimoderna e dà ad essa l'illuministico compito di emancipare l'umanità (e di realizzare una società autonoma); dall'altra, nota l'ambivalenza dell'illuminismo che emancipa l'uomo dalla trascendenza, dalla tradizione e della rivelazione (scardinando così gli assi portanti del feudalesimo) e che parimenti, per perseguire tale liberazione, persegue il "controllo razionale della natura attraverso l'economia e la tecnica". Così la società moderna sarebbe diventata la "società più eteronoma della storia dell'umanità, sottomessa alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell'economia" e della tecnoscienza. In altri termini l'artificializzazione del mondo avrebbe finito per "compromettere l'identità stessa dell'essere umano". Simonetti si chiede retoricamente quale società invece sarebbe stata scevra da condizionamenti economici e quale non avrebbe tentato un "controllo razionale della natura". Latouche scrive anche che la strada della decrescita è quella della libera critica e dell'"autolimitazione" e non quella dello "scatenamento senza freni delle passioni tristi". La decrescita vorrebbe "riprendere il programma di emancipazione della modernità" risolvendo i problemi implicati dalla sua attuazione. Egli ritiene che "l'esperienza autenticamente democratica" possa instaurare "un'esperienza di trascendenza dell'uomo nell'uomo" che permetterebbe di "uscire dalle aporie dell'egualitarismo". Latouche precisa anche che "se la decrescita e il progetto di costruzione di una società autonoma realizzano il sogno di emancipazione dei Lumi e della modernità", non lo fanno mediante "uno svincolamento dal legame con la natura e dal radicamento nella storia" ma "riconoscendo la doppia eredità della nostra naturalità e della nostra società". Simonetti si chiede come si possa attuare il "sogno di emancipazione dei Lumi" negando allo stesso tempo la razionalità e "contrabbandando il misticismo"; come si possa accrescere la libertà e l'autonomia tramite la "cultura dei limiti" e come si possa costruire la democrazia uscendo dalle "aporie dell'egualitarismo". Simonetti per argomentare questa idea cita Zeev Sternhell che, parlando di Herder, mette appunto in luce come con la critica al materialismo dell'illuminismo si vogliono contestare invero l'uguaglianza, il liberalismo, l'autonomia dell'individuo e la "società concepita come un insieme di individui retti da leggi che essi stessi si sono date". Dopo aver criticato tutte le istituzioni della società moderna che ledono i legami

tradizionali e violano i suoi valori, Herder dà avvio alla sua “campagna contro l’uguaglianza” che “si maschera di campagna contro “l’uniformità” e di richiamo al pluralismo”. Sternhell scrive che Herder “attaccando l’uniformità, facendosi apostolo del pluralismo” “entra in guerra contro l’unificazione della legislazione e l’abolizione dei privilegi, compresi quelli più odiati cioè l’ineguaglianza di fronte alla legge e l’ineguaglianza fiscale”.(cfr. *Contro l’illuminismo*). I decrescenti, annota Simonetti, la penserebbero appunto così. Un autore come Mercalli ad esempio – che critica i costumi dell’uomo moderno con parole tronfie di disprezzo e che in generale critica “chiunque non condivida le (opinabilissime) abitudini e idiosincrasie di Mercalli stesso” – rivela in tutta evidenza il disprezzo per l’uguaglianza. E Simonetti trova sorprendente il fatto che siffatta antichissima concezione sia ripresa da personaggi che ambiscono ad essere il primo nucleo dell’avanguardia rivoluzionaria. Simonetti risolve l’enigma ipotizzando che si tratti solo della “buffa pretesa di una autonominata “élite” immotivatamente fiera delle sue scelte e delle sue opinioni, di prendere il proprio ombelico come misura di tutte le cose”. Eppure, scrive ancora Simonetti, “non sempre ciò che appare ridicolo oggi si rivelerà innocuo domani”. In chiusura, per dare forza a questo concetto, l’autore cita B. H. Lévy che ricorda come sembrassero ridicoli e grotteschi i primi raduni nazisti nel retro di una birreria di Monaco “attorno a un chiacchierone mezzo stracciato” che aveva intorno a sé nazional-bolscevichi, rivoluzionari-conservatori, leninisti di destra, vecchi combattenti di estrema sinistra”. L’autore conclude ironicamente così: “Che ridere, non è vero?”.

### **23. Non si può progettare un futuro migliore prendendo a modello un passato peggiore.**

Tirando le somme del suo lavoro Simonetti registra come i decrescenti criticino la scienza, il capitalismo, l’industria, la tecnica, il progresso in se e per sé – non criticano cioè il loro appalesamento eventualmente negativo ma questi stessi fenomeni e concetti nella loro essenza. Tra questi, come abbiamo detto, ci sono anche i concetti di uguaglianza e di libertà. I decrescenti secondo Simonetti rifiutano il marxismo e difendono il socialismo “in nome della diversità e pluralità delle voci del socialismo originario” annullate “dal pensiero unico del materialismo storico, dialettico e scientifico”. Il loro principale bersaglio sarebbe “il progetto razionale di cambiamento delle relazioni umane e delle condizioni di vita”, ossia “il lascito principale dei Lumi”. Simonetti, riportando una serie di citazioni, rileva come i decrescenti siano ostili alla politica e a ogni riforma che miri a cambiare il sistema (senza rivoluzionarlo). Essi inoltre non accetterebbero che la gente faccia ciò che vuole e vorrebbero che tutti facessero ciò che loro stessi dicono; in questo modo confonderebbero continuamente la politica con la morale – giudicando moralmente anche temi che non si prestano al giudizio morale come quello delle scelte del consumo. Soprattutto, vi sarebbe il rifiuto della politica intesa come “dialogo, come arricchimento reciproco e come ricerca della soluzione pratica e fattibile” – che comporta altresì il rifiuto del compromesso. Essi, rifiutando il compromesso, resterebbero “sul piano dell’astrattezza e del moralismo vociferante ma praticamente innocuo” nonostante, a parere di Simonetti che cita ancora Rossi, sarebbe una “vecchia constatazione quella che il rifiuto radicale si trasforma inevitabilmente nell’accettazione dell’ordine esistente e la critica delle illusioni del progresso apre la strada a illusioni nuove”. Una volta defunta la politica, resterebbe solo l’individuo e ciò implicherebbe che le scelte individuali diventino l’unico modo possibile per salvarci – “ogni nostro gesto quotidiano spingerebbe la vita verso il baratro o la tratterrebbe” (Savioli); l’attivismo dei consumatori e la crescita sarebbero il “sintomo del crescente disincanto nei confronti della politica” (Bauman). L’idea che la politica nelle sue forme tradizionali sia inservibile o quella secondo cui il consumo appare oggi come un’arma più affilata del voto (Becchetti), non possono considerarsi un caso. Secondo Simonetti fare a meno della politica, della mediazione e del compromesso non solo è impossibile, ma è anche pericoloso perché determinerebbe l’illusione che “eliminando le istituzioni si renderebbe l’uomo più autentico e socievole”. Secondo l’autore tali attacchi potrebbero condurre ad un appello alla Tradizione, alla Natura o a un Dio che (solo Lui) sia in grado di salvarci. E tale Dio, come suggerisce Ruffolo, potrebbe essere anche un Führer. L’ostilità per la politica potrebbe trascinare nel rifiuto della democrazia che si basa sulla partecipazione politica dei più. Infatti, come

scrive Marco Deriu, pur essendo la democrazia il “migliore dei sistemi possibili”, non si deve scordare che si può “democraticamente inquinare e perfino provocare modificazioni climatiche”. In altre parole, la democrazia non è un bene in sé ma “dipende dalle politiche che mette in atto” e la sua diffusione in altre culture, alla stregua di quanto affermato da Pallante, contrasta con i “valori e gli equilibri sociali consolidati” confermandosi come “il lasciapassare” sbandierato “per conto dell’economia globalizzata” (Bizzocchi). In altre parole ancora, i decrescenti credono che il “mondo occidentale grasso e lardoso” non rinuncerà a nulla spontaneamente e che dunque, per cambiare rotta, si dovrà arrivare a una imposizione, la quale, tuttavia appare impossibile fino a che i politici, per racimolare voti, non la smetteranno di assecondare i desideri degli elettori. In questa prospettiva la libertà non servirebbe a nulla perché sarebbe usata solo per “andare al supermercato o al centro commerciale”, si ridurrebbe cioè alla libertà di essere consumatori. I decrescenti, come ad esempio Perotti, negano pure che la democrazia occidentale sia una vera democrazia perché il 90% delle persone sarebbe controllato dalle TV – tutti tranne i decrescenti. Tutto ciò conduce anche al rifiuto della differenza tra destra e sinistra. La sinistra infatti, in modo diverso dalla destra, perorerebbe oramai i suoi i suoi stessi obiettivi: il capitalismo, il liberismo, la crescita economica. Sia destra che sinistra sarebbero materialiste e, scrive Simonetti, “volte alla politica anziché all’unione delle anime o alla rivolta astratta”. Simonetti, citando peraltro Zeev Sternhell, ricorda come lo slogan “né destra né sinistra” sia stato alla base dei fascismi europei che, non a caso – anticipando i decrescenti – lottavano contro l’individualismo borghese, ma anche contro il materialismo borghese e che avevano come principale nemico la civiltà borghese e la società industriale. Sarebbe stato infatti l’odio per i principi di tolleranza, libertà e democrazia espressi con l’illuminismo, il movente originario di quegli autori che tra la fine dell’800 e la Prima guerra mondiale hanno dato vita alle idee fondamentali delle quali successivamente si appropriò il fascismo – tra questi ad esempio Sorel, Lagardelle, Arturo Labriola, Enrico Leone, Alceste De Ambris, Robert Michels). Tali idee sarebbero state elaborate, scrive Simonetti, “proprio a sinistra”, più precisamente nel contesto di quella “revisione del marxismo” sviluppatasi nello stesso momento in cui avveniva “la svolta irrazionalistica e antipositivistica del pensiero europeo” alla fine dell’800. Simonetti, sviluppando queste premesse, scrive che inizialmente la sinistra aveva creduto che il proletariato adeguatamente guidato avrebbe distrutto la società borghese, ma dopo, essendosi resa conto che “il proletariato non voleva la palingenesi” e che, volendo l’accomodamento con la borghesia, non era veramente contro la democrazia parlamentare, il suffragio universale, l’uguaglianza dei sessi, l’aumento dei salari e la previdenza sociale, cercò un “altro soggetto rivoluzionario” che si decidesse finalmente ad abbattere la società borghese – e trovò tale soggetto dove già l’aveva visto la destra radicale, cioè nella nazione. Secondo Simonetti questa sinistra non voleva sostituire la borghesia col proletariato per dare vita da una società più progredita, sviluppata, ricca e giusta, ma voleva un mondo “molto simile all’immagine che i nostalgici si erano fatti dell’antico regime” – ossia un mondo in cui fossero rivalutati l’eroismo, la virilità, lo spirito di sacrificio e “dove i beni materiali e la sicurezza economica venissero disprezzati, dove l’individuo fosse nettamente subordinato alla collettività (le donna all’uomo) e dove regnassero ordine, disciplina, gerarchia, uniformità, unanimità” e non le infinite chiacchiere parlamentari. Si tratta di una “ideologia comunitarista e antimaterialistica” la quale prevede che l’uomo si possa realizzare davvero solo dentro una comunità organica fondata su “legami storici e concreti”, fondata cioè su tradizioni, suolo, religione, sangue, razza e non su “vuote astrazioni borghesi come i diritti universali dell’uomo e del cittadino, la pace perpetua”. Simonetti nota così le somiglianze tra l’ideologia appena descritta e molte correnti odierne (tra le quali cita il grillismo e tutti gli -ismi). Egli precisa come non stia affermando che oggi stia per nascere qualcosa di simile al fascismo o che le correnti che interpretano tali idee vogliano dare vita ad una esperienza simile. Il suo intento invece è quello di indagare il motivo che ha permesso che tali idee potessero avere un nuovo successo. Egli sostiene anche che comunque ci siano “tutti gli elementi culturali necessari per la nascita del fascismo, a cominciare dalla sensibilità estetica fondamentale” (si veda Benjamin in tal senso). Ciò che manca, osserva l’autore, è soltanto un “nazionalismo aggressivo e guerrafondaio” ma, aggiunge, “anche questo potrebbe non essere così

lontano”. Benché il pensiero sul quale si basa la decrescita sia (a parere di Simonetti) incoerente e pieno di contraddizioni, l’autore osserva che tale critica non basti ad “andare realmente al cuore del problema” perché l’esperienza avrebbe mostrato come “una posizione teorica alla quale si annette grande valore e a cui si aderisce sinceramente non verrà abbandonata neppure di fronte alla confutazione”. Tale convinzione si rafforza se si considera che tali idee e atteggiamenti sono portati avanti tramite un linguaggio e dei concetti del tutto antitetici rispetto a quelli della cultura e della politica attuali. Si tende infatti ad oltrepassare le antinomie vero/falso, utile/inutile, fattibile/possibile, progresso/reazione in direzione di altre antitesi tipo puro/corrotto, integrato/sradicato, materiale/spirituale, avere/essere. Simonetti ipotizza che sia appunto tale radicale differenza di linguaggio a rendere frustrante, se non impossibile, ogni dialogo coi decrescenti. Per capire il successo di queste posizioni si dovrebbe rilevare ogni volta (cioè per ogni singola idea dei decrescenti) il retroterra culturale dal quale deriva. Dopo che si capisce come molte delle idee dei decrescenti sono in sostanza una riproposizione delle idee di pensatori del calibro di Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Bergson e Spengler, si tratta di capire come sia possibile che posizioni del genere stiano avendo una reviviscenza. B. Geremek, puntando su una spiegazione psicologista, notava che “negli anni Sessanta e Settanta l’archetipo della rinuncia ai beni materiali e di elogio della condizione povera costituiva una delle risposte alla crisi ideologica della “civiltà del benessere””. Tale elogio della povertà e le critiche agli aiuti ai Paesi sottosviluppati sembravano a Geremek simili ai fenomeni sviluppatasi nel Medioevo e nella prima fase della civiltà moderna. In altri termini, pur mutando le proporzioni, il mondo, come in passato, sarebbe ora popolato da sostenitori della povertà e, d’altro canto, da assertori della ricchezza, da “fautori della politica di repressione” e da “maestri di carità”. Simonetti però rimarca come spiegazioni di questo tipo (cita anche Odo Marquard e G. Easterbrook) non lo convincano perché non spiegano il motivo che ha permesso agli stessi fenomeni di svilupparsi in tempi differenti. Infatti gli stessi fenomeni si manifestano in Italia e non in altri paesi simili al nostro per ricchezza. Né tali teorie spiegano perché l’Italia e la Francia siano la culla della rinascita di questa “ideologia” così come lo furono tra l’800 e il ‘900 – in Francia in effetti qualcuno se lo starebbe chiedendo, in Italia no. Non sarebbe insomma ozioso domandarsi il motivo per il quale in alcuni paesi ricchi (dove la ricchezza si esprime a livelli mai precedentemente raggiunti) si sia sviluppato un movimento come la decrescita proponente un modello di vita che non sarebbe attuabile se non lasciando intatte le stesse strutture della società che, a parole, si intendono ribaltare. Un movimento che, alla tregua di altri moventi antipolitici e anti-individualistici contemporanei, agli occhi di Simonetti, vorrebbe “calmare il senso di colpa che molti abitanti del Primo Mondo provano per la povertà del Terzo Mondo e per i mali dell’inquinamento globale” tramite la creazione di una alternativa illusoria. Un’alternativa che proprio tracimando nell’antipolitica (e dunque impedendo che si cerchino soluzioni concrete ai problemi) favorisce le stesse forze del sistema. Ancora una volta citando Marx, l’autore nota come si tratti di una vera e propria “ideologia” (nel senso appunto marxiano) che stimola gli uomini a fare ciò che è contrario ai loro interessi e a fare l’opposto di quello che essi stessi (i decrescenti) avrebbero voluto. Simonetti, a conclusione del suo saggio, precisa come sia cosciente dei problemi che affliggono oggi il mondo (tra i quali l’inquinamento, la fine di alcune risorse, la povertà e la disuguaglianza). Ammette così che alcune tematiche dei decrescenti sono attuali. Contesta però le soluzioni dei decrescenti che, limitandosi spesso a meri slogan, propongono soluzioni poco feconde e a volte peggiori dei mali che si vogliono debellare. Uno studio approfondito su queste tematiche ci permetterebbe appunto di rilevare tale superficialità e ci indurrebbe a cercare soluzioni più adeguate. Non si capisce perché il problema dovrebbe dipendere dalla crescita e non ad esempio dai modi di produzione o perché, per superare la povertà e la disuguaglianza, dovremmo rifiutare altre importanti conquiste come la democrazia o la stessa uguaglianza o ancora perché la risoluzione dei problemi debba passare semplicemente da “pensose (ma purtroppo non pensate) denunce del “materialismo””. La sintesi della posizione di Simonetti ci pare contenuta nella seguente frase: “Non si può (...) progettare un futuro migliore prendendo a modello un passato peggiore”. Né si può pretendere di cambiare il mondo senza prima tentare di capirlo veramente (non tramite meri

slogan accattivanti). Ma la decrescita diffiderebbe appunto di quelle discipline come la scienza, l'economia e la politica che consentirebbero tale comprensione funzionale ad un mutamento non utopistico della società. La decrescita interpreterebbe tali discipline in modo drasticamente unilaterale dimenticando come non c'è un unico modello di razionalità e di speranza nel progresso. Invero, osserva Simonetti, la storia ha visto alternarsi “visioni molto differenziate, in cui alle speranze si univano le disillusioni, ai successi si contrapponevano i limiti della ragione”. Gli stessi illuminismo e positivismo non sono stati né monolitici né ingenui. Ma i decrescenti dimenticano ciò e costruiscono un “bersaglio di comodo” facendo della civiltà moderna un “prodotto tutto d'un pezzo, privo di contrasti e di contraddizioni, frutto di una evoluzione lineare e ininterrotta senza arretramenti o incertezze”. Tuttavia, poiché “fare di tuttata l'erba un fascio” non serve a nulla, le posizioni dei decrescenti sarebbero inevitabilmente sterili. Così avrebbe colto nel segno E. De Martino scrivendo, in *Furore Simbolo Valore*, che “si “mette in causa” un certo patrimonio culturale per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguere chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente” – come invece farebbero i decrescenti. Pertanto Simonetti crede che sia necessario “reimparare l'arte di fare delle distinzioni” per la quale a sua volta c'è bisogno della ragione, della conoscenza, della simpatia e della tolleranza. Solo così potremo “scegliere dal retaggio del passato, ciò che ci può servire per edificare un futuro migliore, scartando allo stesso tempo tutto ciò che sarebbe inutile e dannoso”. Per questo non possiamo far altro, scrive Simonetti, che riporre la nostra fiducia nella ragione, nella consapevolezza che, anche se è poco, “è pur sempre tutto quello che abbiamo”. Per l'autore di *Contro la decrescita* rifiutare l'idea che la ragione sia stata definitivamente messa in scacco dalle critiche al positivismo e all'illuminismo oggi di nuovo in voga, può significare riaffidarsi alle parole scritte da Calvino nel 1963: “l'uscita da una condizione di minorità è avvenuta per noi quando abbiamo capito che di scacchi alla ragione continueranno ad essercene magari uno ogni dieci minuti, ma il bello è vedere ogni volta quale ponte sei capace di costruire per passare dall'altra parte e continuare la tua strada. Solo con questo atteggiamento si potrà ancora riuscire a veder nuove le cose che saranno nuove; con l'altro (con l'atteggiamento di chi critica la scienza e la ragione in quanto tali) si continuerà a ripetere lo stesso discorso come un organetto, e a vedere grigi tutti i gatti”.

**24. Abbozzi per un confronto: Simonetti e Bruckner contro la decrescita.** Concludendo il capitolo dedicato all'analisi dell'opera di Luca Simonetti, vogliamo proporre un breve – e non esaustivo – confronto tra l'autore italiano e il filosofo francese Pascal Bruckner. Infatti, quantunque Simonetti in *Contro la decrescita* non citi Bruckner, le tesi dei due autori sembrano spesso collimare – per quanto lo scrittore italiano si concentri maggiormente – ma non solo – sui “decrescenti” nostrani e lo studioso francese focalizzi la sua attenzione sull'ambientalismo e sulla decrescita in generale. Entrambi gli autori muovono ai cosiddetti decrescenti, tra le altre, una critica fondamentale: l'utopismo. Entrambi infatti giudicano assai superficiali e sterili le tesi di quasi tutti i decrescenti finanche, su molti punti, le tesi degli autori più acuti e celebri come Latouche – il quale crede che il mutamento del sistema debba passare per una decolonizzazione dell'immaginario moderno che avrebbe come fondamento la “crescita per la crescita”. A questa decolonizzazione che smonta le pretese del progresso e quelle della razionalità tecnoscientifica, Simonetti e Bruckner contrappongono la genealogia e la decostruzione dell'immaginario della decrescita dimostrando come questo si fondi su concetti desunti da una ben precisa tradizione antiprogredista spesso in se stessa contraddittoria e su soluzioni bizzarre, inconsistenti, paradossali – Bruckner approfondisce questo discorso anche attraverso un'analisi del gergo ambientalista che tende ad abbellire la realtà perché non può cambiarla. Entrambi gli autori, come si diceva, ritengono in primo luogo che la decrescita sia un'utopia perché non è in grado di spiegare in modo perspicuo come si possa passare dallo stato attuale (crescita) a quello auspicato (decrescita); in secondo luogo, essi pensano che, laddove ciò avvenisse e il capitalismo fosse abbattuto, con esso probabilmente cadrebbero anche i valori indubbiamente positivi che da sempre lo caratterizzano – quali ad esempio la democrazia, la libertà di pensiero e la libertà di acquistare e consumare ciò che si desidera. Come Bruckner,

Simonetti contesta la “dittatura della felicità” e l’idea che esista un modello di vita talmente superiore da essere esente da critiche. Il motivo della contestazione non risiede soltanto nella constatazione che il paradigma dei decrescenti risulta invero attaccabilissimo, ma anche nel fatto che, se c’è un modello che si ritiene superiore, ci deve essere anche qualcuno che, forte di questa superiorità, decide di imporlo agli altri – la conferma di questa ipotesi sarebbe data dagli stessi decrescenti che, immaginando di essere in assoluto dalla parte della ragione e della ovvietà, disprezzano tutti coloro che non pensano e non agiscono come loro. In altri termini, il rischio sarebbe quello della costruzione di una società autoritaria e non democratica dove i valori vengono imposti acriticamente dall’alto in nome della morale e dove, invece, non sono forgiati democraticamente dal basso come dovrebbe accadere nelle società occidentali. Bruckner – ma anche Simonetti – nota come la decrescita sia una sorta di paradossale religione che propone un nuovo mondo contrapponendolo nettamente al vecchio. Non solo, difatti, gli autori decrescenti divulgerebbero dei principi presentandoli essenzialmente come dogmi inattaccabili (oggetto più di fede che di ragione), ma tenderebbero a contrapporre – alla stregua dei manichei o, come dice Bruckner, degli gnostici – il Bene (decrescita e tutti i valori connessi) al Male (società della crescita, capitalismo, scienza, tecnica, liberalismo, Occidente) dimenticando che la realtà non è mai unilateralmente cattiva o buona. Tale metodo impedirebbe ai decrescenti di vedere le sfumature che inevitabilmente caratterizzano la realtà e con essa una possibile – e sempre perfezionabile – verità; così, non considerando legittima alcuna via di mezzo, essi arriverebbero a delle soluzioni assurde perché sorte da presupposti altrettanto assurdi, potremmo dire ideali – e, a dispetto della critica degli stessi decrescenti alla ragione astratta, astratti. Anche per questo Bruckner e Simonetti osservano come le previsioni degli ambientalisti, che puntualmente non si verificano e che vengono infinitamente spostate in avanti, tendano a consolidare la situazione presente invece che a cambiarla – Bruckner, facendo un passo in più rispetto a Simonetti, denuncia anche il metodo degli ambientalisti che criticano la scienza per poi affidarsi allo scimmiettamento del suo stesso metodo presentando a riprova delle loro errate tesi catere di dati e affidandosi continuamente alla statistica. Se, in virtù del loro amore per il periodo preindustriale, i decrescenti tendono per lo più a rifiutare la tradizione illuministica e, soprattutto, il concetto di progresso, i due autori analizzati si richiamano, anche se in misura diversa, al pensiero dei Lumi, auspicando il ritorno a una forma di libera razionalità che sia in grado di valutare con imparzialità la realtà e i gravi problemi del nostro tempo. In questo senso, se Simonetti scrive che “dobbiamo reimparare l’arte di fare delle distinzioni, che presuppone l’impiego della ragione, della conoscenza, della simpatia e della tolleranza”, Bruckner, sulla stessa linea, scrive che “solo un aumento delle ricerche, un’esplosione di creatività, un salto tecnologico inedito potranno salvarci” e che “dobbiamo sostenere un nuovo tipo di progresso, autocritico e cosciente della propria ambivalenza” – un progresso che, come crede anche Simonetti, non sia inteso alla stregua di una infinita e necessaria marcia trionfale ma che contempi, insieme alle vittorie, anche varie sconfitte e spesso momenti di pericoloso “regresso” materiale e morale (questa stessa possibilità, d’altronde, giustifica nuovamente il necessario ricorso alla ragione critica in grado, di volta in volta, di saper indicare all’uomo, se non la via del meglio, quella del “meno peggio”). I due autori, in molti casi, non negano i problemi posti in campo dai decrescenti, ma il modo acritico (potremmo dire dogmatico) tramite cui tali problemi sono presentati (spesso ad esempio se ne esagera la portata) e soprattutto le soluzioni vaghe, quasi sentimentistiche, “romantiche” che i decrescenti sono soliti proporre. In questo senso, da Simonetti viene spesso citato Marx, non tanto per riaffermarne le tesi rivoluzionarie, quanto probabilmente perché le critiche che il filosofo tedesco mosse ai socialisti utopisti possono essere rivolte, in buona sostanza, anche ai decrescenti. Si tratta della constatazione secondo la quale il mondo non si può trasformare radicalmente (come, ma solo a parole, vorrebbero fare i decrescenti) se non attraverso il mutamento della struttura, cioè del modo di produzione capitalistico. Tale critica non è rievocata con l’intento di auspicare l’avvento di una forza che sappia rivoluzionare la società partendo da un’analisi scientifica delle sue basi materiali, ma per mettere in luce l’insussistenza di una dottrina (quella della decrescita) che si definisce rivoluzionaria senza poterlo concretamente essere, di una dottrina

che vorrebbe realizzare la decrescita e, allo stesso tempo, conservare le istituzioni del capitalismo o che vorrebbe, come dice Simonetti, far risorgere lo stile di vita del Paleolitico senza tornare alle palafitte (infatti Simonetti nota come molte delle proposte dei decrescenti siano compatibili con le istituzioni del sistema capitalista e come, laddove i decrescenti propongono improbabili ritorni al passato, parimenti non abbiano il coraggio di ideare un possibile scardinamento della struttura sulla quale il presente è saldamente fondato). Sia Simonetti che Bruckner citano non a caso Voltaire contro Rousseau e denunciano l'antropomorfizzazione della natura operata da autori come Shiva, per la quale la natura è una Madre generosa che l'uomo, suo ingrato figlio, a partire da Cartesio e da Bacone, ha deciso di spogliare, di dominare e di sfruttare per i suoi abietti fini materiali (per realizzare desideri che l'uomo primitivo, più puro, non avrebbe mai neanche immaginato). In questo modo l'uomo, che con l'illuminismo si era liberato dall'autorità e dai dogmi della tradizione, secondo Bruckner torna ad essere posto sul banco degli imputati e, da essere limitato e perfettibile qual era diventato con l'illuminismo, diviene una creatura demonica talmente potente da essere capace di sovvertire, da sola, l'intero ordine naturale. In questo modo, asserisce Bruckner, l'antropocentrismo che gli ambientalisti contestano è paradossalmente riaffermato ed esaltato. Ma, per tale via, si arriva alla colpevolizzazione dell'uomo, inteso come un essere malvagio che ha avuto la tracotanza di violentare sua Madre e si provoca in lui un sentimento di colpa nonché un desiderio di escatologico riscatto, realizzabile, come accadeva nel primo cristianesimo, solo attraverso la rinuncia – l'unica via che potrà condurre in un futuro indefinito, su questa stessa Terra e non nell'Aldilà, gli uomini di domani (e non quelli di oggi) ad un nuovo Paradiso Terrestre. Tale dinamica ingenera l'onnipervasiva sensazione di paura che caratterizza il nostro tempo e che ha il suo oggetto nella preconizzata imminenza della catastrofe finale: se l'uomo non ritroverà il perduto rapporto con la Natura inevitabilmente sarà da questa schiacciato. Come si diceva, se prima l'uomo trovava nella preghiera e nelle opere buone la possibilità di riscattarsi in un Aldilà nel quale credeva, ora il riscatto può avvenire (paradossalmente solo per gli uomini del futuro e non per quelli di oggi) solo attraverso il suo impegno concreto; si arriva in questo modo a paradossi di questo tipo: se non compro la lattuga, se non vado in ascensore, se produco da me i miei prodotti e se viaggio poco, il mondo potrà rimettersi sulla giusta via e l'Apocalisse sarà evitata, altrimenti ci si deve preparare al peggio. L'ansia generata da questa teoria non solo impedisce agli stessi decrescenti di essere felici (anche per Simonetti essi sarebbero infatti infelici e pieni di rancore per il prossimo), ma condurrebbe alla lunga all'immobilismo, alla conservazione – anche perché è evidente che il sistema capitalista non potrà mai crollare a causa di questi, per giunta ancora isolati, comportamenti individuali. La decrescita che critica l'individualismo propone, ancora una volta utopisticamente, una rivoluzione a partire dall'individuo e non a partire dalla collettività, una rivoluzione, insomma, impossibile. Ecco come, secondo Bruckner, è sorta la mistica della rinuncia che va di pari passo con la paura e con l'idea, a suo dire falsa e bislacca, secondo cui ognuno di noi possa con le sue privazioni quotidiane (non comprare ma autoprodurre, non buttare ma riparare, non sprecare) contribuire alla salvazione del mondo. Bruckner, in questo – forse – oltrepassando Simonetti, parla nietzscheanamente di una sorta di infiacchimento della gioia di vivere e contrappone a siffatto indebolimento (“avvelenamento”) una nuova antropologia fondata sul coraggio e sul recupero dei valori vitali dell'uomo quali lo spirito di dominio inteso come volontà di creare e di scoprire sempre nuovi orizzonti sia in ambito pratico che gnoseologico. Sia Simonetti che Bruckner, distanziandosi da ogni inutile idealizzazione, mettono in evidenza l'indifferenza naturale riaffermando la falsità del mito di una natura prodiga e generosa con l'uomo – se vista alla luce dei criteri umani, la natura è per i due autori assolutamente immorale e ingiusta: seguirne i “comportamenti” sarebbe perciò irrazionale nonché, ovviamente, immorale. Essi riaffermano la durezza della vita e la necessità del lavoro come fatti essenziali, veri in ogni epoca (anche nell'epoca dei cacciatori-raccoglitori spesso mitizzata dai decrescenti: anzi, oggi si lavora meno di ieri, scrive Simonetti). Entrambi considerano la sobrietà della vita primitiva dettata dalla povertà e non dalla scelta morale e credono che l'unico modo per risolvere i problemi del mondo passi per uno sviluppo razionale dell'industria e della tecnologia (la tecnica, spogliata dal rivestimento che le aveva cucito addosso Heidegger, torna ad



essere insomma uno strumento – potenzialmente pericoloso ma anche salvifico e insostituibile – nelle mani dell'uomo). I due scrittori sono certi che la povertà (un male e non una virtù) non possa essere sconfitta non producendo o valorizzando l'autoconsumo, ma elaborando strategie di sviluppo illuminate dalla razionalità pragmatica di cui si diceva che coinvolgono gli Stati e gli organismi internazionali essendo i problemi da risolvere di carattere globale – anche in questo senso è sconfessata ogni teoria che intenda rivoluzionare il sistema sulla base di scelte meramente individuali come non andare al supermercato, non comprare la lavatrice o produrre pochi rifiuti. Tale richiamo al realismo è proporzionale al rifiuto di quell'atteggiamento tipico dei decrescenti che consiste nel ripudiare in blocco ogni soluzione politica che non vada nella direzione indicata dai decrescenti stessi. Simonetti ricorda come anche il fascismo nacque dal rifiuto radicale della politica e soprattutto volle essere ideologicamente “né di destra né di sinistra”. Come i decrescenti pure i fascisti – attraverso l'irrazionalismo e il revisionismo marxista – furono contro la ragione astratta, i diritti universali, la “società” (alla quale venne contrapposta la Comunità, l'Organismo), contro il dominio del materiale e dell'economico, contro il liberalismo. E se questo non implica che i decrescenti siano fascisti o che vogliano ricostituire qualcosa di simile al fascismo, allo stesso modo i presupposti perché qualcosa di non molto diverso possa ripresentarsi ci sarebbero quasi tutti – mancherebbe solo il nazionalismo guerrafondaio. Sia Simonetti che Bruckner denunciano come la sinistra, abbracciando l'ambientalismo (nuova frontiera di ogni avanguardia pseudorivoluzionaria), tenda ad accettare idee che in altri tempi furono portate avanti dalla destra radicale – o che furono, già in passato, elaborate dai socialisti rivoluzionari come Sorel o da politici come Missiroli e come lo stesso Mussolini, cioè da chi poi, implicitamente o esplicitamente, contribuì alla sconfitta del riformismo e all'avvento del fascismo. Il fatto che i decrescenti non perseguano alcun concreto cambiamento e che invece prendano le mosse dall'interiorità dell'uomo o dal vagheggiamento di una scomparsa Età dell'Oro, implicherebbe inoltre un loro apparentamento con i reazionari come Zolla o Evola. Come questi i decrescenti, disprezzando il mondo moderno, l'uguaglianza, la scienza e la tecnica, fomenterebbero la conservazione, se non la reazione, elaborando modi di fare e dottrine che non hanno la minima possibilità di trasformare lo status quo (si veda l'analisi di Perotti o di Schillaci). La critica è relativa ancora una volta al fatto che, appoggiando tali dottrine, la sinistra rinuncia a mutare concretamente la realtà e, così facendo, rinuncia a risolvere i problemi quali la fame nel mondo, l'ingiustizia sociale, l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali e lo spreco di beni che potrebbero essere gestiti meglio – importante in questo senso la confutazione dell'idea secondo cui, se ad esempio evito di sprecare il pane o di comprare in eccesso, questo atto possa contribuire a risolvere la fame nel mondo. Se Simonetti cita Marx nel senso in cui si è detto, d'altra parte, si distanzia decisamente da quelle interpretazioni del pensiero di Marx che tendono a oltrepassare lo stesso filosofo criticando, insieme al capitalismo, anche la razionalità moderna tout court, il progresso e la tecnica moderna. In altri termini, Simonetti non pare apprezzare l'analisi della Scuola di Francoforte (e poi neanche la disamina di Bauman) proprio perché colpevole di condannare la razionalità tecnoscientifica e di spianare così la strada a dottrine apparentemente rivoluzionarie ma sostanzialmente conservatrici – in quanto in nessun modo orientate a cambiare veramente la società. Anche in questo senso si spiegano varie considerazioni di Simonetti e Bruckner, ad esempio quella secondo cui la scarsità, contrariamente a quanto affermato da Latouche, non sia affatto sorta col capitalismo o quella secondo cui il passato, dati alla mano, non fosse affatto migliore del presente (non fosse cioè più giusto e l'uomo non fosse più felice) o ancora quella secondo cui la sobrietà non sia stata in passato una libera scelta dettata dalla superiorità morale dei primitivi venuta meno con la società tecnoscientifica, ma il frutto di esigenze meramente materiali (la virtù è determinata dalla mancanza di risorse e non è vero il contrario come invece credono i decrescenti) o ancora quella secondo cui non sia affatto vero che esistano merci che non siano anche beni (come invece credono i decrescenti). I due autori contestano punto per punto ogni proposta dei decrescenti dopo averne svelato il retroterra ideologico e dopo aver dimostrato come, ancora una volta, sia in atto la stessa lotta tra chi difende la ragione (e con essa la scienza moderna) e chi la nega in nome dell'intuizione, dell'iniziazione, della Comunità, dell'Armonia, della Vita, del

Tutto. Sia Simonetti che Bruckner mettono dunque spesso in ridicolo le soluzioni dei decrescenti asserendo ad esempio come non sia affatto dimostrato né sia dimostrabile che decrescere sia meglio che crescere, come non sia d'altronde vero che il capitalismo, a causa del paradosso di una crescita infinita in un mondo finito, navighi verso il suo oltrepassamento, come ancora non sia storicamente vero che l'illuminismo abbia perorato in ogni suo autore una dottrina che veda nel progresso qualcosa di univoco e di assolutamente necessario e come la differenza tra recessione e decrescita non sia così chiara come invece i decrescenti vorrebbero far credere preferendo la prima alla seconda ma, augurandosi spesso il consolidamento della stessa recessione. Pur avvicinandosi paradossalmente a Marx, Simonetti (come Bruckner) contesta ogni determinismo e non crede che la crescita nel sistema capitalismo sia necessaria: spesso il PIL degli stati risulta infatti inferiore rispetto agli anni precedenti e lo scontro-incontro degli interessi particolari non conduce per necessità (non vi è necessità alcuna) alla crescita. Per i due autori il fatto che nella società moderna ci siano più bisogni rispetto al passato è giustificata semplicemente tramite la considerazione che la società odierna, proprio grazie alla tecnologia, permette all'uomo di soddisfare più desideri. Dunque i nuovi bisogni corrispondono a nuove esigenze soddisfabili e non sono bisogni artificiali creati fatalmente da un sistema che ha come fine la crescita per la crescita. Senza avere la pretesa di aver esaurito con queste poche righe le profonde convergenze tra le riflessioni degli autori analizzati, possiamo concludere asserendo che sia Simonetti che Bruckner lavorino per la rivalutazione di una ragione concreta che, grazie allo sviluppo economico e al progredire delle scoperte tecnoscientifiche, possa attenuare, per quanto possibile, i mali che ancora affliggono – e che in parte sempre affliggeranno – l'uomo – un essere limitato, ma ricco di risorse, imperfetto ma perfettibile, debole ma in grado di determinare con la sua ragione, almeno in parte, il suo stesso futuro.

