


Quale crescita

La teoria economica
alla prova della crisi

a cura di

Anna Pettini
Andrea Ventura

 LASINO D'ORO
EDIZIONI

[[I grandi passi avanti della scienza non sono dovuti
alla scoperta di soluzioni nuove a problemi ben posti.
Sono dovuti alla scoperta che il problema era mal posto.

C. Rovelli, *Che cos'è la scienza.*
La rivoluzione di Anassimandro

© 2011 L'Asino d'oro edizioni s.r.l.
Via Saturnia 14, 00183 Roma
www.lasnodoroedizioni.it
e-mail: mio@lasnodoroedizioni.it

EAN 978 88 6443 239 7
EAN eLib 978 88 6443 240 3
EAN pdi 978 88 6443 241 0

Indice

<i>Introduzione</i> di Anna Pettini e Andrea Ventura	xiii
<i>Comprare da soli. Come l'infelicità degli americani si è trasformata nella crisi economica attuale</i> di Stefano Bartolini	
1. Introduzione	3
2. Prologo: il formidabile consumatore americano (nonostante tutto)	7
3. Il formidabile debito del consumatore americano	10
4. Perché gli americani si sono indebitati sempre più?	12
5. Comprare da soli: il capitalismo Neg	16
6. Che cosa causa il declino delle relazioni?	20
7. Il capitalismo Neg in America	28
8. E l'Europa?	33
9. Perché l'America è il tempio del capitalismo Neg?	39
10. Epilogo: l'implosione del capitalismo Neg	43
11. Bolle speculative e sogni di ricchezza	46
12. Sommario: il baratro davanti, il deserto dietro	48
<i>Finito o non finito? I bisogni umani tra l'ipotesi di non sazietà e la teoria dell'adattamento</i> di Anna Pettini	
1. La sfida di Keynes	57

2. I bisogni divengono insaziabili nella teoria economica	61
3. La non sazietà resiste nel tempo	65
4. In psicologia l'insaziabilità non è naturale	68
5. Nella psicologia applicata all'economia l'insaziabilità diviene adattamento	71
6. La non sazietà non è fisiologica	74
7. Osservazioni conclusive	77

I bisogni nella teoria economica e oltre: note di lettura
di Ernesto Longobardi

1. Premessa	83
2. Il vuoto interiore dei nipoti di Keynes	84
3. La teoria dei bisogni di Marx nella lettura di Ágnes Heller	86
4. La società futura per Marx e Keynes: assonanze e problemi	88
5. La centralità e insieme l'irrilevanza del concetto di bisogno nella teoria economica	91
6. Heller vent'anni dopo: la rivisitazione della teoria dei bisogni	93
7. L'impossibilità della soddisfazione dei bisogni sociali nel capitalismo: Giorgio Lunghini	97
8. Bisogni ed esigenze nella teoria di Massimo Fagioli	99
9. L'economia tra bisogni ed esigenze	102

Sul senso tragico dei bisogni di Vincenzo Patrizii

1. Introduzione	105
2. Bisogni individuali e obblighi collettivi	108
3. Giustificare è negare i bisogni	111
4. La teoria economica e la spirale dei bisogni	114
5. Religione e bisogni	121
6. La tecnica: da strumento a fine	125
7. Ancora sul patto di Faust	130

Il problema del tempo libero nell'ambito della civiltà del capitale
di Nicolò Bellanca e Hervé Baron

1. L'ambivalenza della diade lavoro/non lavoro	138
2. Il bisogno di trovare significati: le passioni	140
3. <i>Basic income</i> come primo passo verso la liberazione dal lavoro?	149
4. Come limitare l'accumulazione di capitale e il lavoro eteronomo	152
5. Conclusione: diritto alla piena occupazione come rivendicazione anticapitalista, diritto al tempo libero come costruzione politica	158

Il capitalismo, la crescita e la natura della moneta di Andrea Ventura

1. Nodi da sciogliere	163
2. Cenni storici: la <i>fiat money</i>	166
3. «Essi sanno <i>come</i> contare, ma non sanno <i>cosa</i> »	172
4. Moneta e reddito	180
5. Il principio della liquidità	184
6. La moneta e l'accumulazione capitalistica	188
7. Elementi per una diversa costituzione monetaria	194

Keynes e il lavoro degli economisti: non solo 'tecnica'
di Claudio Gnesutta

1. Visione e tecnica nel lavoro dell'economista	203
2. La società e la storia: uno o molteplici futuri	206
3. La 'nuova' realtà: Keynes ci può essere ancora di aiuto?	212
4. Procedere 'oltre'	227

Gli autori 233

Riferimenti bibliografici

- E. Anallitano (2014), *Le gambe della sinistra*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.
- M. Bianchi (1980), *I bisogni e la teoria economica*, Loescher, Torino.
- M. Egojoli (2010 [1972]), *Istinto di morte e conoscenza*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.
- (2013 [1980]), *Bambino donna e trasformazione dell'uomo*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.
- A. Heller (1978 [1974]), *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. di A. Morazzoni, Feltrinelli, Milano, V ed. (tit. or. *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx*).
- (2009 [1993]), *Una teoria dei bisogni riesaminata*, in A. Heller, *La bellezza della persona buona*, a cura di B. Biagiotti, Diabasis, Reggio Emilia, pp. 27-63 (ed. or. *A Theory of Needs Revisited*, in "Thesis Eleven", 35, pp. 18-35).
- (2009), *Per un'autropologia della modernità*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino.
- J.M. Keynes (1968 [1930]), *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in *Esortazioni e profezie*, Il Saggiatore, Milano, pp. 273-283 (ed. or. *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, in "The Nation and Athenaeum", 11-18 ottobre, poi in Id., *Essays in Persuasion*, Macmillan, London 1931, pp. 358-373).
- G. Lunghini (1995), *L'età dello spreco. Disoccupazione e bisogni sociali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- K. Marx (2004), *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1949), a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino.
- I. Palacios-Huerta, a cura di (2013), *In 100 Years: Leading Economists Predict the Future*, Mit Press, Cambridge (Mass.).
- L. Pecchi, G. Piga, a cura di (2011 [2008]), *Il ventunesimo secolo di Keynes. Economia e società per le nuove generazioni*, Luiss University Press, Roma (ed. or. *Revisiting Keynes: 'Economic Possibilities for Our Grandchildren'*, Mit Press, Cambridge, Mass.).
- R. Skidelsky, E. Skidelsky (2013 [2012]), *Quanto è abbastanza. Di quanto denaro abbiamo davvero bisogno per essere felici? (Meno di quello che pensi)*, Mondadori, Milano (ed. or. *How Much Is Enough? Money and the Good Life*, Other Press, New York).
- A. Ventura (2012), *La trappola. Radici storiche e culturali della crisi economica*, L'Asino d'oro edizioni, Roma.
- C.V. Veltrano (2012), *La teoria dei bisogni: Marx dopo Agnes Heller*, in "Critica marxista", n.s., 2-3, marzo-giugno, pp. 107-114.

Sul senso tragico dei bisogni

Vincenzo Patrizii

1. Introduzione

In parte sorprende osservare come nel suo *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, Keynes (1991 [1930]) considerasse pacifica l'esistenza di uno stock limitato di desideri umani. La sorpresa è indicativa del cambiamento intervenuto nel comportamento individuale e collettivo, specie dal secondo dopoguerra¹. Eppure, che gli esseri umani potessero finire preda di una trappola dei desideri era un pericolo da tempo indicato dagli studiosi delle scienze sociali². Ma certo il problema è diventato evidente per tutta la collettività nel mondo occidentale solo con il rapido sviluppo economico degli anni Cinquanta-Sessanta.

Una parte della riflessione corrente su questi temi è orientata a depurare l'insieme dei possibili desideri umani per isolare quelli meritevoli dell'attenzione collettiva, e per questo, da prendere a riferimento per le politiche pubbliche³. Un insieme così definito

¹ Come osserva Longobardi in questo volume, l'insieme limitato dei bisogni in Keynes è conseguenza di una visione consapevolmente circoscritta del campo di azione dell'economia.

² Già in Locke (1988 [1698]) viene menzionata la spirale dei bisogni. Il punto è poi centrale sia in Rousseau (1972 [1755], 1972 [1762]), sia in Smith (1995 [1759], 1995 [1776]).

³ Questo orientamento è già presente in Stiglitz, Sen, Fitoussi (2009) ed è il punto centrale della proposta di Skidelsky, Skidelsky (2012, capp. 6 e 7).

di bisogni si pensa sia oggettivamente limitato e, quindi, non esponga le politiche pubbliche a qualcosa di simile al paradosso di Easterlin (1974) per il quale oltre un certo livello una maggiore ricchezza non comporta livelli di felicità più alti¹.

Certo, se la collettività potesse arrivare, su basi di consenso costruito su valori condivisi, a definire un insieme di bisogni essenziali e a essi indirizzare le proprie politiche economiche e sociali, diventerebbe possibile sostenere che desideri, comunque definiti e giustificati, che però siano al di fuori di quell'insieme debbano restare una questione privata e sopportare, quindi, tutti i costi sociali connessi all'uso delle risorse per il loro soddisfacimento.

Questo affidamento alla categoria dei bisogni essenziali non è nuovo. Dai *primary goods* di Rawls (1999 [1971]) in poi essa ha dato l'impronta alle politiche sociali. I sistemi di *welfare state*, più per come sono nati (nei disegni non solo di William H. Beveridge, ma già di Otto von Bismarck e della Chiesa cattolica con la *Rerum Novarum* di papa Leone XIII) e meno per come si sono sviluppati sotto la conduzione burocratica e i condizionamenti del ciclo elettorale, sono chiaramente riconducibili a questa idea dei bisogni².

Nel definire questi tipi di bisogni, il problema è sempre stato quello di riconciliare la diversità tra individui (libertà) con un comune criterio di valutazione (solidarietà, uguaglianza). Innovativi contributi in tempi relativamente recenti, in particolare Sen (1999) e Nussbaum (2011), hanno permesso di superare alcune delle tradizionali critiche al concetto di bisogni essenziali attraverso l'elaborazione del concetto di *capabilities*. In entrambi i casi, bisogni essenziali o *capabilities*, l'intento è di mantenerli neutrali rispetto

¹ Per un'analisi, per così dire, micro degli elementi che conducono a un simile risultato cfr. Frank (1999).

² Per un esame dei sistemi del *welfare state* in termini delle idee del pensiero filosofico e politico che ne mette in risalto il progressivo mutamento delle finalità cfr. De Boni (2009, spec. cap. 3).

ai fini individuali e porli come 'pre-condizioni' per la libertà di scelta⁶.

Questa impostazione, concentrando l'attenzione sulla libertà individuale, non si pone la domanda sul perché le persone abbiano certi bisogni. In particolare, trascura come la spirale dei consumi possa essere il risultato della solitudine dell'uomo di fronte agli interrogativi fondamentali sul suo destino e sul significato della vita. E così, per amore della libertà, finisce per oscurare ciò che di fatto è una inadempienza collettiva a fronte del bisogno di ciascuno per una forma di sostegno o almeno di consolazione nel far fronte ai propri interrogativi fondamentali.

Il ritenere che questi problemi debbano essere di esclusivo dominio della libertà individuale e nel caso, per il tramite di questa, della religione, ma comunque da tenere fuori dall'ambito delle istituzioni collettive, trova un limite sempre più evidente nel fatto che le conseguenze delle scelte individuali costituiscono un problema per l'intera collettività.

Lo scopo di questa mia riflessione è proprio quello di mostrare come le domande fondamentali e tragiche sull'esistenza umana hanno spinto verso decisioni individualmente comprensibili ma collettivamente disastrose. L'esempio tradizionalmente riferito di questo perverso risultato è proprio la spirale dei bisogni e il conaturato elemento di alienazione implicito nel paradosso di Easterlin (1974). Ma ben più evidente e grave è il problema dell'equi-

⁶ Resta aperta, a mio parere, la questione di come simili concetti possano costituire la base normativa per criteri di uguaglianza. La proposta – comune a Sen (1999), Nussbaum (2011) e Skidelsky, Skidelsky (2012) – per la quale ogni collettività avrebbe un gruppo di valori morali comuni sui quali costruire una misura (multidimensionale) del benessere («the good life» in Skidelsky, Skidelsky 2012) potrebbe richiedere la selezione di comunità molto piccole per poter avere una portata operativa; altrimenti il rischio è che ne risulti una misura imposta dal consenso maggioritario più che dalla comunanza di vedute, e questo muterebbe la sua valenza normativa. In altri termini, ma questa volta seguendo Rawls (1985) e Matravers (2007), i bisogni, al pari del classico esempio della giustizia di Rawls, sono definibili in termini politici, non metafisici.

librio ambientale che pone in discussione la compatibilità tra l'uomo moderno e la natura. In tutti i casi, l'elemento di organizzazione economica della società ha un ruolo predominante. Da qui, ma non solo, il mio interesse per la questione.

2. Bisogni individuali e obblighi collettivi

C'è un momento in cui i bisogni, da questione individuale, diventano di interesse collettivo: è quando sulla scena 'arriva l'altro'. Quando nasce, anche solo in forma embrionale, una collettività (Eco 1996, p. 73)⁷. È in presenza dell'altro che prende corpo 'l'obbligo', il quale caratterizza i bisogni rilevanti per la collettività e li separa dagli altri bisogni, quindi anche da ciò che comunemente si intende per desideri⁸.

La prima questione da esaminare è la tesi, pur ampiamente e autorevolmente sostenuta, che sia possibile definire i bisogni individuali rilevanti per la collettività in termini di indicatori oggettivi, senza che vi sia una qualche forma di valutazione o giudizio.

⁷ Questa regola ('regola d'oro' nella storia delle religioni) pare caratterizzare tutte le religioni (cfr. Flew, Priest 2002). Ma pure questo requisito minimale deve essere messo in discussione proprio in relazione ai problemi ambientali. Sono proprio questi problemi a fornire gli elementi a sostegno del principio di responsabilità di Jonas (1990 [1979]). Sulla stessa linea cfr. Quinzio (1993, pp. 39-42) sul dolore degli animali. Sui problemi ambientali e in linea con il principio di responsabilità cfr. ancora Quinzio (ivi, p. 91). Ancora più radicale è la critica di Severino (1996, p. 92) tendente a negare al principio la natura di nozione comune.

⁸ Con questo non si intende affermare che una differenza tra bisogni e desideri esista solo in presenza dell'elemento di obbligo, potendosi immaginare l'esistenza di bisogni individuali anche in assenza di capacità intellettive (vedi lo stato vegetativo) le quali sono condizioni necessarie per i desideri. Anche questi bisogni hanno, infatti, rilevanza collettiva. D'altra parte, vi sono bisogni ai quali non corrisponde un obbligo, il quale presuppone una giustificazione e non tutti i bisogni individuali riescono a trovarne una collettivamente accettata. Si pensi al bisogno di affetto, di stima, di rispetto, di consolazione (immanente e/o trascendente). In questo gruppo rientra pure il 'bisogno ecologico'.

La questione è tuttora controversa e per questo è utile richiamare le ragioni che, a mio avviso, portano ad accantonare una simile tesi⁹.

Non controverso punto di partenza è l'osservazione per la quale il concetto di bisogno ha una struttura funzionale: «si ha bisogno di qualcosa al fine di...» (cfr. Griffin 1986, p. 41). Con ciò spostando l'attenzione dal bisogno al fine. Ma non tutti i fini creano un obbligo collettivo: l'obbligo si crea solo se il fine è riconducibile all'ambito definito da un criterio morale riconosciuto dalla collettività. La rilevanza morale dei bisogni essenziali discende dal loro collegamento con le funzionalità ineliminabili della vita umana: sopravvivenza, salute, autosufficienza, che sono comuni a tutti gli esseri umani e indispensabili al sussistere della stessa vita¹⁰.

Ma il fatto che nel definirli tutti gli autori ricorrano, al dunque, a una elencazione (come peraltro io stesso ho appena fatto) deve indurre a sospettare che in effetti i bisogni essenziali possano essere più un punto (contingente) di consenso che non la base per un imperativo morale.

In effetti, la critica sia all'oggettività dei bisogni essenziali sia al loro collegamento con un obbligo collettivo risulta diretta e radicale. L'oggettività non regge perché resta necessario stabilire quali siano le funzionalità ineliminabili della vita umana e a che grado bisogna soddisfarle. Tutte domande che, mentre spingono la risposta su un terreno pragmatico e contingente, mostrano come il criterio dei bisogni essenziali abbia un contenuto convenzionale. Il suo contenuto etico risulta attenuato e con esso la possibilità che si giustifichi (moralmente) un obbligo (Griffin 1986, pp. 40-55).

⁹ Naturalmente il riferimento principale è a Rawls (1999 [1971], paragrafi 0-1-28; 1982); ma pure a Scanlon (1975, 1982) e Dworkin (1981a, 1981b). Per una critica che tende ad ampliare l'insieme dei bisogni pur mantenendo l'elemento di oggettività cfr. Sen (1980), Wollheim (1975), Griffin (1986).

¹⁰ Un insieme di bisogni definiti come «diritto alla corporalità» da Eco (1996, p. 72).

Posto in altri termini, questo vuol dire che l'obbligo conseguente alla regola «non fare ad altri quello che non vorresti fosse fatto a te»¹¹ non è collegato ai bisogni essenziali, ma richiede altri elementi e circostanze.

Se neppure il limitato ambito dei bisogni essenziali, quelli di un «Adamo bestiale» (Eco 1996, p. 72), risulta in grado di giustificare sul piano morale il sorgere dell'obbligo collettivo, allora la strada dei bisogni non è in grado di contribuire gran che nel dare una giustificazione morale al sorgere dell'obbligo collettivo.

Per i nostri fini è sufficiente osservare come il collegamento tra bisogni essenziali e obbligo collettivo è necessariamente mediato da elementi contingenti e quindi il contenuto concettuale dei bisogni «è tale da non permetterci di applicarli affatto. Non possiamo interpretare, dobbiamo concordare» (Griffin 1986, p. 45, trad. mia).

Per capire quali possano essere questi elementi è utile cambiare il piano di analisi e porsi a un livello descrittivo e iniziare con la constatazione per la quale storicamente bisogni ritenuti certamente essenziali sono stati diversamente rispettati e soddisfatti: «Se i nostri simili avessero rispettato questi 'diritti del corpo' non avremmo avuto la strage degli Innocenti, i cristiani nel circo, la notte di san Bartolomeo, il rogo degli eretici, i campi di sterminio, la censura, i bambini in miniera, gli stupri della Bosnia» (Eco 1996, p. 72).

In sostanza, i bisogni essenziali, anche quando ridotti a quelli che nessuno oserebbe disputare, hanno trovato, nel corso della storia, un'accettazione molto differenziata e spesso la negazione *tout court*. La ragione non è difficile da individuare: l'obbligo collettivo verso i bisogni essenziali nasce in funzione di un'ap-

partenenza a una particolare collettività e non in funzione dell'appartenenza al genere umano. Si realizza in questo modo un cambiamento radicale del contenuto etico dei bisogni essenziali. Una persona che reclaims i suoi diritti in termini di quei bisogni dovrà prima di tutto mostrare di appartenere a quella comunità alla quale li reclama. Dovrà, in altre parole, giustificare la propria richiesta.

3. Giustificare è negare i bisogni

Se i bisogni, per essere collettivamente rilevanti, e così determinare un obbligo, debbono essere giustificati, allora entrano in azione fattori aggiuntivi e diversi dai criteri morali. Fattori che necessariamente tirano in gioco caratteristiche posizionali delle parti. In una parola, il potere.

Una prima, ovvia implicazione è che alcuni bisogni fondamentali dell'uomo sono così esclusi dalla rilevanza collettiva perché tipicamente insorgono in condizioni non simmetriche di potere, quindi in condizioni di svantaggio; di bisogno, appunto. In discussione è l'asimmetria tra obblighi naturali e obblighi sociali (collettivi). Una distinzione che non esiste al livello del singolo individuo, ma che si crea e si amplia con la dimensione della collettività. Come ci comportiamo verso persone che non sono della nostra famiglia, città, gruppo sociale, nazione? La risposta tende a essere che riconosciamo loro i diritti per i bisogni fondamentali, da intendere quelli che abbiamo in comune. Ma questa categoria, a ben guardare, è molto vicina a quella dei bisogni che condividiamo con gli animali. Si avverte, pertanto, la tensione esistenziale dell'individuo per il quale il valore della propria vita viene principalmente dalla propria identità, quindi specificità, non dagli elementi che ha in comune con altri.

L'incubo dell'escluso (dello straniero) è proprio quello di dover giustificare i propri bisogni (dare una ragione) sapendo che al più

¹¹ Questo criterio resta ancora alla base dell'etica laica (cfr. Eco 1996). Tuttavia, a esso vengono mosse critiche le quali sostengono che il criterio sia in essenza una fede, non una verità naturale (cfr. Severino 1996). Si vedano, inoltre, le considerazioni a conclusione del par. 3, qui *infra*.

riuscirà a giustificare quei bisogni che lo accomunano agli animali. Non sono i bisogni a essere alla base delle società, piccole o grandi che siano, ma è il potere. La questione, infatti, non è quali siano i bisogni essenziali di una persona, ma chi decide se ammetterla o meno nella comunità. Implicita in questo rapporto di forze vi è la negazione della cosiddetta 'sovranità del consumatore' che è propria del credo liberale. Chi è chiamato a giustificare i propri bisogni comprende che, innanzitutto, non gli è riconosciuta autonomia di giudizio¹².

In letteratura vi è un celebre passo della tragedia *Re Lear* di Shakespeare dove il re, chiamato dalle figlie a dare ragione dei suoi bisogni, inizia con: «O, reason not the need!» (atto II, scena 4)¹³. L'amara sorpresa del re è di dover constatare che non c'è amore filiale nella richiesta di giustificare i suoi bisogni. Non c'è la famiglia, ma un nuovo ordine di potere.

Organizzare la collettività in base alla regola di giustificare i bisogni senza tener conto delle specifiche necessità personali vuol dire ridurre le persone a uno stato prossimo a quello animale, potendosi sempre trovare, come dice re Lear, qualcosa di superfluo nella disponibilità del più povero dei poveri. E questo ci porta a osservare proprio come il riferimento ai bisogni naturali comporti che fratellanza, amore, solidarietà siano necessariamente confinate nell'ambito privato. La semplice richiesta che simili bisogni siano giustificati vuol dire negarli.

Le conseguenze possono essere anche tragiche: «Noi (così come non riusciamo a vivere senza mangiare o senza dormire) non

riusciamo a capire chi siamo senza lo sguardo e la risposta dell'altro [...] e si potrebbe morire o impazzire se si visse in una comunità in cui sistematicamente tutti avessero deciso di non guardarci mai e di comportarsi come se non esistessimo» (Eco 1996, p. 73).

In sintesi, la fragilità della tesi per la quale sarebbe possibile affidarsi a criteri oggettivi per definire i bisogni essenziali conduce necessariamente a far riferimento, da una parte, a criteri di valutazione diversi da quelli della persona portatrice dei bisogni e, dall'altra, a bisogni naturali, intesi quali bisogni comuni a tutti i componenti la collettività, i quali tendono ai bisogni che abbiamo in comune con gli animali man mano che la collettività si amplia e così si differenzia. Ma in questo modo si escludono bisogni che sono rilevanti per la dignità stessa delle persone.

La sufficienza che caratterizza la fornitura di servizi nei moderni sistemi di welfare e lo stigma posto sui beneficiari scaturiscono entrambi dal considerare quei servizi come frutto di generosità e di pietà verso gli sfortunati e non quale risultato di un diritto collettivamente riconosciuto a chi è in stato di bisogno. La distinzione è tutta in quei bisogni di fratellanza e solidarietà che non possono trovare giustificazione in un'etica dei bisogni essenziali.

A ben guardare, questa conclusione indica come in discussione sia l'idea che ad avere rilevanza morale sia il bisogno, rispetto all'alternativa che sia la persona (bisognosa) a dover essere il termine di riferimento della morale collettiva. La strada tradizionale di dare rilievo al bisogno, intendendo il suo contenuto in termini di utilizzo di risorse, è senza uscita in quanto finisce inevitabilmente con l'escludere bisogni importanti.

Ci pare, quindi, inevitabile concludere questo punto con la necessità di riportare la persona al centro della morale collettiva dando rilievo allo stato di bisogno in quanto tale. Elementi di valutazione sono ovviamente presenti anche in questo caso, e non sono di facile soluzione visto che lo stato di bisogno può scaturire da aspettative potenzialmente molto peculiari della persona. Ma di

¹² Per restare, con un esempio, all'interno delle nostre società sviluppate, si pensi a come a volte i figli argomentano al vecchio genitore la 'scelta' di trasferirsi in una casa di riposo: 'starai meglio'.

¹³ Per una diffusa analisi della tragedia di re Lear in termini del contrasto tra bisogni naturali e bisogni riconosciuti dalla collettività cfr. Ignatieff (1984). La traduzione comunemente disponibile in italiano - «Non ragionatemi di bisogno» - non rende adeguatamente il significato originario che è di protesta, del re, verso la richiesta, della figlia, di dare una ragione per i suoi bisogni.

ferentemente dall'etica dei bisogni, l'etica dello stato di bisogno lascia aperta la possibilità che le caratteristiche individuali siano collettivamente riconosciute. Appare immediata la vicinanza di questa conclusione con l'etica della responsabilità (Jonas 1990 [1979])¹⁴.

4. La teoria economica e la spirale dei bisogni

Alla teoria economica, a Smith (1995 [1776]) in particolare, è comunemente addebitata la perversa caratteristica dei sistemi capitalistici (o di mercato) di spingere gli individui a una folle corsa (*rat race*) per soddisfare bisogni sempre crescenti. Per descriverne sinteticamente le origini si ricorre comunemente (per esempio, Skidelsky, Skidelsky 2012) alla figura letteraria del Faust di Goethe e al tipo di patto che porta il suo nome. Le collettività capitalistiche avrebbero stretto il patto scambiando giustizia e solidarietà per la crescita economica¹⁵. In questo modo, quanto prima era considerato vizio (egoismo, usura) diventava virtù in ragione del risultato in termini di maggiore disponibilità di beni¹⁶.

Va subito detto che questo 'patto' di per sé non avrebbe sortito grandi effetti pratici se non si fossero aggiunti, verso la fine del XVII secolo, almeno due fattori: una diffusa presenza di monarchie

¹⁴ Rilevanti, in quest'ottica, sono le argomentazioni di Frankfurt (2004) in termini di amore per il prossimo quale complemento per la razionalità nel dare valore alla vita umana (spec. p. 65).

¹⁵ Funzionale a questo fine sarebbe stata la capacità creativa del peccato *felix culpa* della tradizione ebraico-cristiana (Skidelsky, Skidelsky 2012). Ma si tratta di un punto molto criticato: «Per la Chiesa lo scopo ultimo di ogni forza sociale, quindi della politica e dell'economia [...] deve essere il 'bene comune'» (Severino 2012, p. 28).

¹⁶ Il riferimento alla fiaba delle api di Mandeville (1970 [1705]), specie per il sottotitolo su vizi privati e pubbliche virtù, è comunemente usato in alternativa al patto di Faust. Sul piano etico si tratta di un primo esempio di consequenzialismo.

dispotiche e di governi corrotti che lasciavano ben pochi margini di sopravvivenza confortevole ai sudditi (Hirschman 1977), e un orizzonte religioso, altrettanto diffuso, che vedeva nella vita ultraterrena l'unica possibilità di verità e giustizia.

Nel secolo successivo si sarebbe poi aggiunto un altro fattore che avrebbe mutato non il contenuto, ma il ritmo del cambiamento. Si tratta delle scoperte che resero possibile l'utilizzo di risorse energetiche, in particolare dei combustibili fossili, all'inizio principalmente carbone, mediante le quali fu possibile accumulare energia, cosa che fino a quel momento era stato impossibile fare su ampia scala. Il limite tradizionale per le capacità di produzione, dato dalla quantità di lavoro, veniva, così, ad allentarsi e di fatto sostituito da due altri tipi di limiti: uno tecnologico e l'altro relativo alla disponibilità di combustibile fossile. In entrambi i casi si trattava, nella prospettiva di allora, di vincoli solo potenziali, comunque lontani nell'orizzonte umano (Daly 1991).

La caratteristica mercantile dei principali sistemi economici aveva già nei secoli mostrato la convenienza verso la divisione del lavoro e conseguente specializzazione¹⁷. Nella stessa direzione spingeva la cooperazione quale strumento per migliorare le condizioni di vita. Su questo punto e sulle conseguenze in termini di disuguaglianza sociale resta famoso quanto scritto da Rousseau (1972 [1755], p. 64):

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucirsi gli abiti di pelli con spine di piante e di pesce [...]; in una parola finché non si volsero che ad opere che uno solo poteva fare, e ad arti che non avevan bisogno del concorso di parecchie mani, vissero liberi, sani, buoni e felici, per quanto potevan esser tali di loro natura [...]; ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, e s'avvide che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, la proprietà s'introdusse, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si mutarono in campagne.

¹⁷ Che Smith (1995 [1776], p. 72) considera diretta conseguenza delle facoltà umane: «conseguenza necessaria delle facoltà della ragione e della parola».

ridenti, che bisognò bagnar col sudore degli uomini, e in cui ben presto si vide la schiavitù e la miseria germogliare e crescere con le messi.

Rousseau e Smith, in modo indipendente, si trovarono d'accordo nel ritenere che la divisione del lavoro fosse la causa prima della disuguaglianza, attraverso il passaggio dalla proprietà comune a quella privata. Diverse furono le loro proposte per arginare il problema. Mentre Rousseau indicava la necessità che lo Stato intervenisse per porre rimedio alla disuguaglianza sociale (in particolare Rousseau 1972 [1762], II e III), Smith, tramite la metafora della mano invisibile, indicava la possibilità che l'egoismo individuale procuri il bene collettivo:

I ricchi non fanno altro che scegliere nella grande quantità quel che è più prezioso e gradevole. Consumano poco più dei poveri, e, a dispetto del loro naturale egoismo e della loro naturale rapacità, nonostante non pensino ad altro che alla propria convenienza, nonostante l'unico fine che si propongono dando lavoro a migliaia di persone sia la soddisfazione dei loro vani e insaziabili desideri, essi condividono con i poveri il prodotto di tutte le loro migliori. Sono condotti da una mano invisibile a fare quasi la stessa distribuzione delle cose necessarie alla vita che sarebbe stata fatta se la terra fosse stata divisa in parti uguali tra tutti i suoi abitanti, e così, senza volerlo, senza saperlo, fanno progredire l'interesse della società, e offrono mezzi alla moltiplicazione della specie (Smith 1995 [1759], IV, 10).

La mano invisibile viene quindi vista da Smith non tanto quale strumento di coordinamento delle decisioni individuali per favorire un buon utilizzo delle risorse, come poi la teoria economica l'ha considerata, quanto il modo per far sì che i ricchi volontariamente, in quanto per loro conveniente, distribuiscano ai poveri parte dei loro guadagni.

Non è qui necessario, per fortuna, ripercorrere l'enorme letteratura che avvolge il ruolo della mano invisibile quale giustificazione normativa dei sistemi di produzione di mercato; mentre è

utile esaminare le caratteristiche degli esseri umani immaginati da Rousseau e da Smith¹⁸.

Per iniziare, basterà osservare come Smith si rese ben conto del pericolo rappresentato dalla disuguaglianza alla coesione della collettività, ma suggerì di risolverlo attraverso una ulteriore divisione del lavoro con un sistema di istruzione al quale delegare principalmente la diffusione dei valori comuni.

Un tale meccanismo era giudicato non efficace da Rousseau nonostante condividesse con Smith che il pericolo per la coesione collettiva arrivasse proprio da invidia ed emulazione. Ciò che li distingueva era il ruolo del *surplus* nei rapporti collettivi.

Per Rousseau, il surplus è ciò che accende l'invidia e l'emulazione e cambia il termine di riferimento individuale per valutare la propria esistenza. In una società di uguali, il termine di riferimento è costituito da se stessi, ma se interviene la disuguaglianza allora il termine di riferimento diventa il confronto con altri e così anche il criterio di giudizio individuale risulta definitivamente alterato:

Tale, infatti, è la vera causa di tutte queste differenze: il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre fuori di se, non sa vivere che nella opinione altrui; e, per così dire, solo dal loro giudizio trae il sentimento dell'esistenza propria. Non appartiene al mio argomento mostrar come da tale disposizione nasca tanta indifferenza per il bene e per il male, pur con sì bei discorsi di morale; come, riducendosi tutto alle apparenze, tutto diventi fittizio e finto, onore, amicizia, virtù e spesso perfino i vizi stessi, di cui infine si trova il segreto di gloriarsi; come, in una parola, chiedendo sempre agli altri quel che noi siamo, e non osando mai interrogar noi stessi su ciò, in mezzo a tanta filosofia, umanità, civiltà, e massime sublimi, non abbiamo [altro che]

¹⁸ Non tratto il problema dei bisogni in Marx perché poco rilevante per i fini di questa mia riflessione. Infatti, mentre in Smith e Rousseau la soluzione proposta per l'alienazione conseguente alla spirale dei bisogni resta all'interno dell'economia di mercato, in Marx la soluzione è nella rivoluzione socialista, quindi esterna all'economia di mercato. In questo volume, la questione è trattata da Longobardi.

un'esteriorità ingannevole e frivola, onore senza virtù, ragione senza saggezza, piacere senza felicità (Rousseau 1972 [1755], p. 76).

Rousseau vede, quindi, con chiarezza quale mutamento in termini di tipi di bisogni avveniva nel passaggio da una società primitiva a quella dell'«uomo sociale». Alla scarsità di risorse naturali si sostituiva la scarsità di risorse sociali. La specializzazione e la proprietà privata, che aprivano all'uomo la strada del dominio sulla natura, creavano disuguaglianza sociale la quale costituiva la base di comportamenti emulativi e quindi della corsa forsennata al consumo. In linea con questa sostituzione tra tipi di bisogni, la storia del progresso umano può essere vista come un mutamento di nemico: da una battaglia dell'uomo contro la natura a una battaglia dell'uomo contro i suoi simili.

La risposta di Rousseau parte, quindi, dalla convinzione per la quale la strada che libera l'uomo dai bisogni primordiali non può condurre a una società giusta, senza disuguaglianze. Eliminarle è compito dello Stato ed è necessario per evitare che comportamenti emulativi scatenino la corsa forsennata al consumo. Risulta chiaro, però, come una simile repubblica può essere coerente con la libertà individuale solo se i cittadini liberamente accettano di sottostare a regole comuni che limitano il soddisfacimento dei desideri individuali all'insieme dei bisogni collettivamente determinati. È questa limitazione viene fatta per mantenere la solidarietà collettiva, la sola in grado di evitare che invidia ed emulazione inneschino la spirale dei bisogni. Si tratta di scelte difficili per gli individui, ai quali non deve far difetto la capacità di sacrificio: «In tale società, il meno è soltanto se ogni cittadino dà il suo consenso. Questa repubblica esige uno sfoggio sovrumano di autocontrollo stoico da parte di ogni cittadino: ogni individuo, per essere davvero libero, deve accettare nei più profondi recessi del suo io il giogo dei vincoli al desiderio determinati collettivamente; ciascuno deve respingere la tentazione della passione, cioè desiderare più dei propri concittadini» (Ignatieff 1984, p. 123, trad. mia).

La risposta di Smith a questa organizzazione della società umana è sostanzialmente di mostrare come essa implicherebbe la rinuncia a quella crescita economica che, a lungo andare, è la sola capace di migliorare le condizioni dei più bisognosi. Con riferimento alla spirale dei bisogni, dice:

È questo ciò che all'inizio lo ha spinto a coltivare il terreno, a costruire case, a fondare città e repubbliche, a inventare e perfezionare tutte le scienze e le arti che nobilitano e abbelliscono la vita umana, che ha cambiato del tutto l'intero aspetto del globo, ha trasformato le foreste selvagge in pianure belle e fertili, ha fatto dell'oceano impraticabile e sterile una nuova fonte di sussistenza, e la grande via di comunicazione verso le diverse nazioni della terra. La terra è stata costretta da queste fatiche umane a raddoppiare la sua naturale fertilità, e a mantenere una moltitudine maggiore di abitanti (Smith 1995 [1759] IV, 1.10).

La mano invisibile non può garantire che la disuguaglianza non arrivi a livelli tali da non essere più sopportabile. La risposta di Smith, col senno del poi dei giorni nostri, ci appare come un credo. Afferma che l'uomo, in quanto guidato dalla volontà, se è libero sceglierà di tenersi fuori dalla trappola perversa fatta da invidia ed emulazione perché imparerà a giudicare le situazioni con gli occhi dello «spettatore neutrale»¹⁹. In estrema sintesi, la concezione di Smith dell'uomo è severa almeno quanto quella proposta dalla repubblica etica di Rousseau.

Una società basata sull'economia di mercato può coniugare libertà e virtù solo se tutti i cittadini sono capaci di attenersi a un controllo stoico dei propri desideri: «senza il quale la competizione si sarebbe trasformata in una contesa illusoria, la politica in una guerra di fazioni e il governo in una dittatura dei ricchi» (Ignatieff 1984, p. 124, trad. mia). Senza questo controllo, l'idea che la volontà prevalga nelle scelte e riesca a dominare invidia ed emulazione è perlomeno ottimistica.

¹⁹ Il punto è ampiamente discusso in Springborg (1982).

L'elemento di stoicismo necessario, sia in Rousseau sia in Smith, per rendere solido il sistema economico e di organizzazione sociale è ipotesi piuttosto forte per nulla compatibile con il riconosciuto ruolo delle passioni e dei desideri nel determinare le azioni. In breve, ciò indica la fragilità del sistema economico di mercato rispetto alla spirale dei bisogni. Una fragilità che ha le sue radici nell'animo umano, ma che si mostra in termini di bisogni sociali non soddisfatti: solidarietà e uguaglianza.

Rispetto a questa fragilità sia la mano invisibile sia la repubblica ugualitaria costituiscono lo strumento per tentare di riconciliare i desideri egoistici e rivali con i bisogni di solidarietà e uguaglianza. Questo tentativo di conciliazione poteva, almeno in astratto, essere svolto dalla mano invisibile perché il mercato veniva a coincidere con la collettività dalla quale gli individui si aspettavano solidarietà e uguaglianza. Oppure dallo Stato, secondo la visione di Rousseau, perché esso veniva a coincidere con il mercato, vista la scarsa importanza del commercio internazionale di allora. In breve, vi era quasi perfetta coincidenza, in termini di partecipanti, tra mercato e Stato. Una coincidenza che il commercio internazionale, prima, e la globalizzazione, poi, hanno reso del tutto marginale.

Attualmente, il mercato che soddisfa i bisogni è globale, mentre le politiche che provano a rispondere ai bisogni di solidarietà e uguaglianza restano nazionali oppure si contraggono spazialmente verso il livello delle collettività locali²⁰. Si verifica, così, una situazione potenzialmente dirimente: i bisogni individuali soddisfatti sul mercato creano disuguaglianze in collettività lontane e anche ignote.

Neppure i paesi con grandi sistemi economici, che pure sono

²⁰ La perdurante crisi economica e le conseguenti difficoltà di bilancio pubblico per la quasi totalità dei paesi occidentali (ma non solo) insieme a nuovi assetti istituzionali (che seguono il 'principio di sussidiarietà', specie nell'Unione europea) stanno spostando sempre maggiormente verso le collettività locali, la periferia delle istituzioni, il centro decisionale per le politiche pubbliche.

riusciti a mantenere una certa autonomia rispetto ai condizionamenti del tradizionale commercio internazionale, riescono a sottrarsi a questo nuovo meccanismo di 'delocalizzazione' della disuguaglianza.

La capacità di condizionare il mercato costituiva, per le tradizionali economie di mercato, il vero potere con il quale lo Stato cercava, secondo i precari paradigmi indicati da Smith e Rousseau, di comporre il contrasto continuo tra libertà e solidarietà, tra vizi privati e pubbliche virtù di Mandeville (1970 [1705]). Nel sistema economico globalizzato, il potere cessa di avere il suo riferimento territoriale per assumerne uno funzionale. Il potere risiede in ciò che permette di condizionare il mercato, in ciò che determina il successo o il fallimento nella competizione globale: la superiorità tecnologica.

5. Religione e bisogni

Il dibattito tra Rousseau e Smith, che pure sembra fornire tutti gli elementi per indicare nel patto di Faust (libertà contro solidarietà) la base per la spirale dei bisogni, appare, a prima vista, non tener conto della diffusa etica religiosa, principalmente di tradizione ebraico-cristiana, che ha i suoi principali riferimenti in sant'Agostino e san Paolo²¹. Si deve a loro e a quella tradizione la prima definizione teologica di bisogni umani visti come conseguenza del peccato (originale).

All'interno di quella tradizione vi sono alcuni punti rimasti indenni dagli effetti del tempo e uno di questi è certo la separazione tra libertà e felicità. La prima può essere di questo mondo (libertà di scelta) ma la seconda è unicamente collegata allo stato di Grazia. In sostanza, l'uomo è libero di scegliere sulla base della propria

²¹ In particolare nella *Lettera ai Romani* e nella *Prima lettera a i Corinzi* di san Paolo e in *La città di Dio* di sant'Agostino (Edizioni Paoline, 1973).

volontà, ma non sa se la sua scelta è giusta, nel senso di essere coerente con il fine ultimo della vita umana. Questa cultura pervade l'Europa già dal Medioevo e si propone come guida al comportamento delle persone in modo indistinto per ceti e censo.

La domanda da porsi, allora, è come mai quest'etica religiosa non sia riuscita a fornire un limite al dilagare della spirale dei bisogni, specie dal momento in cui è stato evidente che la spirale reclamava il sacrificio della solidarietà (il prossimo della religione cattolica). Gli elementi per una risposta sono rintracciabili sia in Pascal (1962 [1670]) sia in Smith (1995 [1759]) e si tratterebbe di un primo caso di 'falsa consapevolezza' (Lukács 1972).

Pascal parte con l'osservare come l'uomo per sua natura aspira alla felicità, ma su questa strada trova nel proprio destino mortale un ostacolo insormontabile: «l'uomo vuol essere felice, e vuole soltanto esser felice, e non può non voler essere tale. Ma come fare? Per riuscirci, dovrebbe rendersi immortale; siccome non lo può, ha risolto di astenersi dal pensare alla morte» (Pascal 1962 [1670], p. 160). Il modo per non pensare al suo destino è quello di trovare un diversivo capace di distorglierlo da ciò che altrimenti sarebbe la sua ossessione. Questo diversivo è costituito da questioni contingenti: «È quel medesimo uomo che passa tanti giorni e tante notti pieno di rabbia e di disperazione per la perdita di una carica o per qualche offesa immaginaria al suo onore e poi lo stesso che, pur sapendo di dover perdere con la morte ogni cosa, non ne prova nessuna inquietudine o turbamento» (*ivi*, p. 87). Un paradosso apparente che viene dalla più classica delle tattiche a fronte di un problema insormontabile. Il diversivo ha lo scopo di evitare di fronteggiare l'impossibile, *hic et nunc*. È per questo fine, comprensibile, e forse più razionale di quanto appaia a prima vista, che gli uomini pongono la loro attenzione su ciò che nella vita terrena procuri piacere, «un oggetto attraente che li alletti e li seduca con ardore» (*ibidem*). Che la distrazione sia l'elemento essenziale e non il piacere di per sé, Pascal lo deduce con l'esperimento mentale di immaginare la reazione dell'individuo all'offerta gratuita

di tutto ciò che affannosamente cerca di procurarsi. Egli potrebbe anche rifiutare, comunque anche se accettasse non muterebbe il corso della sua vita: riprenderebbe a cercare altro, a cercare ancora secondo quello che appare «un torpore soprannaturale» (*ivi*, p. 88). Questo tipo di reazione umana è proprio ciò che il cristianesimo, secondo Pascal, doveva sradicare dall'animo umano, e per questo si mise sulla strada ambiziosa di 'dimostrare' l'esistenza di Dio. Questo suo sforzo, sappiamo con il senno di poi, non ha scalfito a sufficienza le convinzioni dell'uomo. Ma un elemento che nell'animo umano era presente fin da prima è rimasto con le parole stesse di Pascal: «Senza la distrazione non c'è gioia; con la distrazione non c'è tristezza» (*ivi*, p. 165).

Questo modo di pensare intorno all'uomo non doveva essere isolato, se anche in Smith si trovano indicazioni dello stesso tenore. Rese più esplicite, rispetto a quanto affermato da Pascal, perché Smith già non riteneva fosse più necessario ricordare l'angoscia dell'interrogativo sul destino dell'uomo: qualcosa che, forse, il pensiero morale aveva nel frattempo abbandonato. In merito alla soddisfazione che gli individui traggono dalla disponibilità di beni di consumo, Smith osserva:

Se consideriamo la reale soddisfazione che tutte queste cose riescono a offrire, per se stessa e separata dalla bellezza di quella disposizione di cose fatta per promuoverla, apparirà sempre disprezzabile e insignificante. Ma raramente la vediamo in questa luce astratta e filosofica. Nella nostra immaginazione, la *confondiamo* naturalmente con l'ordine, col regolare e armonioso meccanismo del sistema, con la macchina o i beni per mezzo dei quali viene prodotta. I piaceri della ricchezza e della potenza, considerati in questa complessa luce, colpiscono l'immaginazione come qualcosa di grande, bello e nobile, il cui raggiungimento vale tutta la fatica e tutta l'ansia che siamo così disposti a dedicargli. [...] Ed è un bene che la natura si imponga su di noi in questo modo. È questo *inganno* che risveglia e tiene continuamente in movimento l'industriosità dell'uomo (Smith 1995 [1759], IV, 9-10, corsivi miei).

Smith è influenzato da Hume (1985 [1739]) nel non ritenere più necessario affrontare la questione tanto cara a Pascal della domanda fondamentale sull'esistenza umana. Questo lo porta a dare alla «confusione» e all'«inganno» una diversa valenza: sono da valutare positivamente perché spingono l'uomo a essere industrioso. Si arriva quindi, attraverso la tesi della falsa consapevolezza, a mostrare gli elementi psicologici che vengono comunemente lasciati nell'ombra con il riferimento al patto di Faust²².

Naturalmente, la tesi della falsa consapevolezza ha continuato nel tempo ad avere ulteriori conferme anche in campo psicologico²³. Tanto da potersi prendere come generalmente accettata una massima di Bertrand Russell: «Ogni uomo, dovunque vada, è avvolto da un nugolo di rassicuranti convinzioni che si muovono con lui come mosche in un giorno d'estate» (Russell 2004 [1928], p. 16, trad. mia).

Ne risulta un collegamento tra la religione e l'economia che, sviluppatosi sul piano empirico dei comportamenti e delle motivazioni individuali, va oltre quanto si potrebbe ritenere dal solo esame della parte codificata delle religioni, e in particolare di quella ebraico-cristiana. Sostiene Quinzio (1993, p. 120):

storicamente, religione e logica capitalistica non sono separabili. L'angoscia del proprio destino eterno ha spinto i calvinisti a cercare rassicurazioni nell'ascesi mondana, nell'impegno cioè a lavorare, a reinvestire i guadagni limitando i consumi, ad animare insomma il capitalismo nascente [...]. Le cose non sono andate molto diversamente se si considera il quadro più generale entro il quale il capitalismo si è sviluppato, quello della modernità. L'impulso a quel progresso – delle scienze, della tecnica, della società umana nel suo complesso – che è il carattere distintivo di redenzione della condi-

²² Sono, così, rese evidenti le basi psicologiche del consequenzialismo, il quale rappresenta una parte importante sia della teoria economica sia della filosofia morale.

²³ Per esempio, cfr. Schkade (1999), la sintesi presentata in Bok (2010, pp. 165-166) e, in chiave di adattamento, il saggio di Pettini in questo volume.

zione umana che era il portato storico della rivelazione ebraico-cristiana.

In sintesi, la spirale dei bisogni nasce come 'risposta' umana al problema immenso e tragico del destino dell'uomo e del senso della vita. A questo problema, collettività e religione avrebbero potuto offrire almeno una forma di consolazione; ma l'uomo scelse e sceglie la strada dell'illusione.

6. La tecnica: da strumento a fine

La tesi sulla falsa consapevolezza in tempi recenti ha preso contenuti diversi anche se il paradigma è rimasto inalterato. L'elemento che ha determinato il cambiamento è costituito dalla globalizzazione. Con essa, come già accennato nel par. 4, è stato definitivamente rotto un nesso di causa ed effetto che comunque era andato affievolendosi nel tempo.

Nei sistemi economici chiusi o poco aperti agli scambi internazionali, come quelli considerati da Rousseau e da Smith, la collettività che trae beneficio (libertà di scelta dei bisogni da soddisfare) dal patto di Faust è la stessa che ne paga le conseguenze in termini di minore solidarietà. In queste condizioni, una collettività può assecondare la libertà individuale nel seguire la spirale dei bisogni solo fino al punto oltre il quale i costi in termini di minore solidarietà metterebbero a rischio la tenuta della collettività.

La corrispondenza tra collettività che beneficia e collettività che sopporta i costi della spirale dei bisogni è andata diminuendo nel tempo a causa del commercio internazionale fino a quasi venir del tutto meno con la globalizzazione, perché gli effetti in termini di disuguaglianza delle decisioni di consumo di una collettività finiscono su collettività diverse, spesso molto distanti geograficamente, a volte neppure note o addirittura antagoniste in termini economici, ideologici o religiosi. Accade, cioè, che mentre la spirale dei bisogni ha per riferimento il mercato e questo ha per dimen-

sione il mondo globalizzato, i bisogni sociali di solidarietà e fratellanza hanno a riferimento lo Stato nazionale e sempre più spesso le comunità locali, oppure la sola famiglia.

Con la globalizzazione il limite all'espansione della spirale dei bisogni non si trova più nella capacità della collettività di assorbire gradi crescenti di disuguaglianza, ma viene a essere definito da un altro, diverso, fattore: la produttività. Fin quando una collettività riesce a produrre a costi inferiori ai concorrenti, l'espansione della spirale dei bisogni non trova ostacoli²⁴. È solo quando la produttività diventa inferiore a quella dei concorrenti che si tocca il limite all'espansione della spirale.

In queste condizioni, le conoscenze tecnico-scientifiche (in breve, la tecnica) sono lo strumento con il quale si svolge la concorrenza internazionale. Chi si aggiudica un vantaggio tecnico ha nelle mani la possibilità di avanzare nella spirale dei bisogni con gli effetti negativi in termini di disuguaglianza e solidarietà a carico delle collettività perdenti. Se la tecnica viene a essere l'unico o comunque il principale campo di scontro tra interessi contrapposti, non è difficile prevedere che anche quelli che ora sono gli scopi del vivere collettivo saranno sottomessi alle necessità della tecnica. Capovolgendo, così, il ruolo di questa che da strumento diventa fine.

Questo tipo di riflessione è, da tempo, portata avanti da alcuni filosofi, in particolare da Emanuele Severino, per il quale il problema è ancora più radicale rispetto a come io l'ho appena presentato, potendosi estendere a tutte «le forze che hanno guidato e in qualche modo guidano tutt'ora la vita dell'uomo e che, per quanto riguarda l'Occidente, sono la filosofia, le religioni del Libro, le diverse forme di umanesimo, il capitalismo, il comunismo,

²⁴ Almeno nel breve periodo. Nel lungo periodo valgono altri vincoli, in particolare quello della sostenibilità ambientale, ma il suo carattere di bene pubblico rende molto poco efficace il suo ruolo sulle scelte individuali. E questo è un altro modo per dire, in termini di microeconomia, che il capitalismo trova difficile usare le risorse naturali in modo efficiente (cfr. *tragedy of commons*).

l'economia, la democrazia, la politica» (Severino 2003, p. 63). Tutte queste forze, sostiene Severino, da un lato traggono dalla tecnica la loro capacità di influenzare la realtà (sociale e fisica), dall'altro hanno bisogno di un continuo aumento della loro capacità di influenza per restare alla guida delle azioni individuali e collettive²⁵. Ma in questo modo accentuano la loro dipendenza dalla tecnica, dallo strumento, con il risultato che lo scopo viene a essere costituito dallo strumento:

Gli scopi di queste forze [...] sono particolari e reciprocamente escludenti; mentre lo scopo dell'apparato scientifico-tecnologico è invece la crescita all'infinito della potenza di quest'ultimo; e poiché quelle forze sono in conflitto è per esse necessario accrescere sempre più la potenza dello strumento di cui si servono per prevalere le une sulle altre. La tecnica è ormai lo strumento supremo, ed è quindi inevitabile che finisca col diventare il loro vero scopo e che esse divengano gli strumenti di cui la tecnica si serve per aumentare all'infinito la propria potenza²⁶ (Severino 2003, p. 64).

Per i fini di questa riflessione, è utile insistere brevemente sulle implicazioni di questa diagnosi per il sistema economico di mercato, comunemente riferito come capitalismo, e ciò anche se, nel quadro delineato da Severino, il capitalismo è solo una delle forze in campo che si contendono il ruolo di guida nel mondo occidentale. Il conflitto tra queste forze e il mutamento del ruolo della tecnica da strumento a fine è illustrato, a mo' di esempio, da Severino, partendo proprio dal profitto quale obiettivo unico che caratterizza il capitalismo:

²⁵ Penso che Severino aggiungerebbe che è la concezione del 'tempo dell'uomo' a essere intesa come divenire, un continuo mutamento degli 'essenti' a costituire la base filosofica della spirale del potere di guida: «Un turbine tragico. Avvolge il mondo» (Severino 2012, pp. 25-26).

²⁶ Con una interessante chiosa: «La morale, per esempio, intende servirsi della tecnica. Ma si va verso un tempo in cui sarà la tecnica a servirsi della morale. [...] già oggi si dice che l'attività economica ha bisogno di servirsi della morale — ma non di servirla» (Severino 2003, p. 64). In merito al contrasto tra queste forze cfr. Severino (2012, cap. 3).

di fatto il capitalismo è costretto a tradire le proprie intenzioni. Infatti, se e poiché i suoi avversari – poniamo l'economia cinese o l'integralismo islamico – per prevalere rafforzano le loro tecniche più di quanto il capitalismo non rafforzi le proprie, allora o il capitalismo lascia che l'avversario prevalga, e quindi *perisce* oppure, per non perire ed esser lui a prevalere, deve rinunciare ad avere come scopo ultimo e unico l'incremento del profitto, ossia deve assumere come scopo ultimo *anche* un potenziamento tale, dell'insieme delle proprie tecniche, che sia maggiore di quello messo in atto dall'avversario» (Severino 2012, pp. 61-62, corsivi nell'originale).

Inoltre, e più direttamente rilevante per i fini di questa riflessione, la spirale dei bisogni incrementata dalla tecnica ha creato un problema di sostenibilità ambientale tale da porre a rischio il futuro stesso dell'uomo sul pianeta. Per trovare il modo di ridurre questo rischio si fa ricorso e affidamento proprio alla tecnica. Quindi, è il capitalismo stesso a generare una forza concorrente costituita dagli squilibri naturali, «sì che in questo caso la forza con la quale il capitalismo si trova in conflitto è il capitalismo stesso» (Severino 2012, p. 66).

Sebbene molti aspetti del fenomeno siano apparsi evidenti su larga scala solo nel XX secolo, esso ha radici lontane che risalgono alla concezione della storia che i greci antichi hanno passato al cristianesimo e da qui al mondo occidentale (Severino 1993, pp. 102-103, 108, 115). In particolare, Quinzio (2001, p. 48) sostiene che tra il pensiero greco antico e il cristianesimo si compia un capovolgimento di prospettiva: la scienza da contemplativa del creato diventa strumento per dominare la natura. In effetti, i concetti intorno ai quali sono costruite la narrazione biblica e le parabole dei Vangeli sono: creazione, redenzione, giudizio, fine del mondo. Insomma, di una realtà fatta a mo' di percorso (il divenire) che va oltre la natura e la trasforma.

Sebbene questa prospettiva non sia specifica del cristianesimo, esso, in più e diversamente da altre tradizioni religiose, portava con sé la necessità annunciata per secoli di un cambiamento radicale. In questo quadro, la tecnica, o meglio l'asservimento della

natura all'uomo mediante la tecnica, viene ad avere un carattere di compimento (avvento):

Nella tecnica come strumento di progresso sono riconoscibili molti dei caratteri dell'annuncio del regno. [...] L'uomo va nel più alto dei cieli, e le meraviglie della produttività lo avvicinano finalmente al superamento della pena del lavoro, che è il segno della situazione di caduta per la quale il cristianesimo portava alla redenzione. I tentativi della tecnica in direzione della creazione della materia vivente, della conquista del cielo, del superamento della morte [...] hanno, anche nel sapore delle parole, un intenso fondo di religione (*ivi*, pp. 50-51).

Ma, allora perché religione e tecnica sono comunemente percepite come antitetiche? La ragione di fondo, posta in estrema sintesi e per questo approssimata, è che la tecnica non risponde alle domande di fondo dell'uomo. Essa prova a dare il benessere, ma non riesce a dare la gioia. Una indicazione viene dal distacco tra arte e scienza, anche in termini di linguaggio. Angoscia, disperazione, smarrimento sono sentimenti che trovano solo nell'arte e nella letteratura la possibilità di emergere²⁷. Questa separazione di linguaggi è la parte evidente di un percorso sul quale l'uomo, in ragione della spirale di bisogni, è condotto dalla tecnica²⁸. Restano famose le parole di Heisenberg (1994 [1962], p. 112) sul rapporto tra ragione e verità: «non sarà mai possibile con la pura ragione pervenire a una qualche verità assoluta». Dello stesso contenuto, ma dal tono tragico, le parole di Quinzio: «L'uomo, in quanto *sapiens*, vomita il mondo che, in quanto *faber*, edifica» (1993, p. 53, corsivi nell'originale).

²⁷ Ignatieff (1984, pp. 138-141) osserva come siano state letteratura, pittura e architettura le arti che hanno permesso all'uomo dell'Ottocento di accettare prima e poi 'sentirsi' parte della nascente società urbanizzata imposta dalla tecnica.

²⁸ In materia di separazione come conseguenza del metodo scientifico è interessante l'osservazione di Severino (1993, p. 104) relativamente alla moneta: «una qualsiasi somma di denaro può esserci o non esserci, e tutto il resto rimane indifferente». Un punto, questo, molto vicino a quanto sostenuto, sulla base di altre argomentazioni, nel saggio di Ventura in questo volume.

E così la spirale dei bisogni iniziata come fuga da un interrogativo fondamentale dell'uomo e proseguito attraverso il patto di Faust tra libertà e solidarietà torna al punto di partenza: l'uomo e il suo destino.

7. Ancora sul patto di Faust

I problemi di sostenibilità ambientale contengono un elemento di novità all'interno del processo di evoluzione del capitalismo. Diversamente dal passato, quando il patto di Faust ha riguardato libertà contro solidarietà, i problemi ambientali pongono il capitalismo contro se stesso. Il conflitto è tra presente e futuro; il nuovo patto di Faust è tra l'uomo attuale e i suoi nipoti, un totale capovolgimento dalla prospettiva immaginata da Keynes (1991 [1930]).

In questo conflitto interno al capitalismo, che per continuare a esistere ha bisogno di smettere di essere finalizzato al profitto, vi è un convitato di pietra: la tecnica; necessaria al capitalismo per sopravvivere, ma proprio in quanto necessaria richiede che il capitalismo la prenda a proprio scopo, al posto del profitto.

È possibile che il capitalismo possa salvare se stesso, e con questo eviti la distruzione della Terra, se tramite la tecnica riesce a trovare energie con minori impatti ambientali. In fondo è qualcosa che è già successo nel passato, da ultimo con le crisi petrolifere. In risposta alle quali la tecnica ha fornito alternative che hanno permesso di tornare a non preoccuparsi dei limiti alla crescita fin quando questa non ha coinvolto ex paesi in via di sviluppo. Ma, proprio per favorire questa possibilità, il capitalismo smette di dominare la tecnica e ne è dominato.

Vi è però un'altra possibilità, sempre nel panorama delineato da Severino. Vi sono forze sociali che non possono competere con il capitalismo in quanto a capacità di organizzare lo sfruttamento della tecnica; sono le tradizionali forse a esso antagoniste, la reli-

gione (la Chiesa cattolica in particolare), il comunismo, la democrazia. Tutte forze che in alcuni casi hanno perso il confronto diretto con il capitalismo (vedi comunismo e democrazia), oppure hanno evitato di contrastarlo apertamente (la Chiesa cattolica) – cfr. Quinzio (2001, pp. 36-39) e Severino (1993, pp. 58-59) –, ma i cui valori permangono perché corrispondono a bisogni umani.

A queste forze se ne aggiungono almeno altre due. Una, quella ecologica, è a questo punto interna al capitalismo stesso, come dire è diventata parte delle sue convenienze. L'altra è rappresentata dal Sud del mondo. La pressione dei poveri non potrà essere a lungo mantenuta all'interno delle loro terre di provenienza e per essi la globalizzazione fornisce motivi e opportunità per accrescere la determinazione a far parte del capitalismo e per questa via rendere, forse, il problema ambientale irrimediabile.

Tutte queste forze stanno in sostanza chiedendo al sistema capitalistico di rendere l'ambiente, e così l'esistenza dell'uomo, compatibile con il suo operare. In altri termini, di sostituire al profitto la tecnica.

In ogni caso, sia che il capitalismo da solo trovi la via per risolvere tramite la tecnica il problema delle risorse, sia che ci arrivi per le spinte delle forze esterne, la conclusione di Severino, è che all'orizzonte vi è la fine del capitalismo e il sorgere della tecnocrazia²⁰.

La mia modesta riflessione aggiunge semplicemente l'osservazione per la quale chiedere al capitalismo di smettere di avere come metodo il profitto è espressione funzionale alla descrizione della tesi che conduce alla fine del capitalismo e al dominio della

²⁰ Un orizzonte non definito in termini temporali, potendo il percorso richiedere secoli (Severino 1993, p. 71). Restando in termini di orizzonti, Ruffolo (2008) vede nella distinzione tra tecnica (al servizio del mercato) e scienza (al servizio dell'uomo) la possibilità di un percorso virtuoso che potrebbe dare al capitalismo orizzonti secolari. La tecnocrazia, così come ridurrebbe la natura a materia, a forme e infine a informazione (Quinzio 1993, pp. 91-93), finirebbe per ridurre l'uomo negli stessi termini (Jonas 2001).

tecnica, ma non è funzionale alla riflessione su come questo debba avvenire in termini di comportamenti individuali e di ruolo delle istituzioni collettive.

Una possibile risposta può partire proprio con l'osservare come il profitto del sistema capitalistico, quando tradotto in termini di comportamenti individuali, altro non è che la spirale dei bisogni della quale abbiamo esaminato la nascita e l'evoluzione. Proprio la nascita della spirale ha mostrato come vi sia una relazione diretta tra bisogni umani e la domanda fondamentale dell'uomo circa la sua esistenza.

In estrema sintesi, il problema ambientale pone l'uomo di nuovo di fronte alla stessa domanda con un'aggiunta: la risposta data negli ultimi secoli di 'guardare dall'altra parte' adesso non è più possibile.

Non è per nulla detto che una simile domanda abbia una risposta nel senso di una soluzione. Anzi, molti filoni di pensiero conducono a una risposta dal contenuto tragico; mentre altri aprono la strada, attraverso la Grazia, all'unica soluzione finora concepita dall'uomo che porta alla Verità terrena³⁰. Ma anche restando nell'orizzonte apocalittico, ne deriverebbe pur sempre un comportamento consapevole, non una scappatoia.

³⁰ Il 'Salto' di cui parla Vattimo (1996) e la 'Scommessa' di Pascal (1962 [1670]).

Riferimenti bibliografici

- P.L. Berger, T. Luckmann (1995), *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh.
- S. Bok (2010), *Exploring Happiness: From Aristotle to Brain Science*, Yale University Press, New Haven-London.
- H. Daly (1991), *Steady State Economics*, Island Press, Washington (DC), II ed.
- C. De Boni (2009), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento*, Firenze University Press, Firenze.
- R. Dworkin (1981a), *What Is Equality? Part I: Equality of Welfare*, in "Philosophy and Public Affairs", 10, 3, pp. 185-246.
- (1981b), *What Is Equality? Part 2: Equality of Resources*, in "Philosophy and Public Affairs", 10, 4, pp. 283-345.
- R. Easterlin (1974), *Does Economic Growth Improve Human Lot? Some Empirical Evidence*, in P.A. Davis, M.W. Reder, a cura di, *Nation and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramowitz*, Academic Press, New York-London, pp. 89-125.
- U. Eco (1996), *Quando entra in scena l'altro, nasce l'etica*, in Martini, Eco (1996), pp. 69-80.
- A. Flew, S. Priest (2002), *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London.
- R.H. Frank (1999), *Luxury Fever: Why Money Fails to Satisfy in an Era of Excess*, The Free Press, New York.
- H.G. Frankfurt (2004), *The Reasons of Love*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- J. Griffin (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford.
- W. Heisenberg (1994 [1962]), *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Physics and Philosophy*, Harper & Row, New York).
- Å. Heller (1976), *Theory of Need in Marx*, Allison & Busby, London.
- A.O. Hirschman (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
- D. Hume (1985 [1739]), *A Treatise on Human Nature*, Penguin Books, London.
- M. Ignatieff (1984), *The Needs of Strangers*, The Hogarth Press, London.
- H. Jonas (1990 [1979]), *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino (ed. or. *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main).
- (2001), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna.
- J.M. Keynes (1991 [1930]), *Prospettive economiche per i nostri nipoti*, in Id., *La fine del 'laissez-faire' e altri scritti economico-politici*, Bollati Boringhieri, To-

- rino, pp. 57-68 (ed. or. *Economic Possibilities for Our Grandchildren*, in "The Nation and Athenaeum", 11-18 ottobre, poi in Id., *Essays in Persuasion*, Macmillan, London 1931, pp. 358-373).
- J. Locke (1988 [1698]), *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslet, Cambridge University Press, Cambridge.
- G. Lukács (1972), *History and Class Consciousness*, Mit Press, Cambridge (Mass.).
- B. Mandeville (1970 [1705]), *Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, Penguin Books, London.
- C.M. Martini, U. Eco (1996), *In cosa crede chi non crede?*, Liberal, Roma.
- M. Matravers (2007), *Responsibility and Justice*, Polity Press, Cambridge.
- M.C. Nussbaum (2011), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- B. Pascal (1962 [1670]), *Pensieri*, traduzione, introduzione e note di P. Serini, III ed., Einaudi, Torino (ed. or. *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Qui ont été trouvez après sa mort parmi ses papiers*, chez Guillaume Desprez, Paris).
- S. Quinzio (1993), *Incertezze e provocazioni*, La Stampa, Torino.
(2001), *Religione e futuro*, Adelphi, Milano.
- J. Rawls (1982), *Social Unity and Primary Goods*, in Sen, Williams (1982), pp. 159-185.
– (1985), *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in "Philosophy and Public Affairs", 14, 3, pp. 223-251.
– (1999 [1971]), *A Theory of Justice, Revised Edition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- J.-J. Rousseau (1972 [1755]), *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 30-96 (ed. or. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Marc Michel Rey, Amsterdam).
(1972 [1762]), *Del contratto sociale*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 277-346 (ed. or. *Du contrat social; ou Principes du Droit Politiques*, Marc-Michel Rey, Amsterdam).
- G. Ruffolo (2008), *Il capitalismo ha i secoli contati*, Einaudi, Torino.
- B. Russell (2004 [1928]), *Sceptical Essays*, Routledge, New York.
- T.M. Scanlon (1975), *Preference and Urgency*, in "Journal of Philosophy", 72, 19, pp. 655-669.
– (1982), *Contractualism and Utilitarianism*, in Sen, Williams (1982), pp. 103-128.
- D. Schkade (1999), *Wouldn't It Be Nice? Predicting Future Feelings*, in D. Kahneman, E. Diener, N. Schwarz, a cura di, *Well-Being: The Foundations of Hedonic Psychology*, Russell Sage Foundation, New York, pp. 84-105.
- A.K. Sen (1980), *Plural Utility*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", 81, pp. 193-215.
– (1999), *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press India, New Delhi.
- A.K. Sen, B. Williams, a cura di (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- E. Severino (1993), *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano.
– (1996), *La tecnica e il tramonto di ogni buona fede*, in Martini, Eco (1996), pp. 83-93.
– (2003), *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano.
– (2012), *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano.
- R. Skidelsky, E. Skidelsky (2012), *How Much Is Enough? Money and the Good Life*, Other Press, New York.
- A. Smith (1995 [1776]), *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma (ed. or. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Strahan and Cadell, London).
– (1995 [1759]), *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano (ed. or. *The Theory of Moral Sentiments*, London: printed for A. Millar, in the Strand; and A. Kincaid and J. Bell, in Edinburgh).
- P. Springborg (1982), *The Problem of Human Needs and Critique of Civilization*, Unwin Hyman, London.
- J.H. Stiglitz, A.K. Sen, J.-P. Fitoussi (2009), *Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/en/index.htm>
- G. Vattimo (1996), *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano.
- R. Wollheim (1975), *Needs, Desires, and Moral Turpitude*, in R.S. Peters, a cura di, *Nature and Conduct*, St. Martin's Press, London, pp. 162-179.