

Un cambio di rotta. Note sull'economia circolare*

di Giulio Sapelli**

La tecnica, sono i classici a ricordarcelo, è la vera mediazione tra uomo e natura, tra uomo e mondo, sia quella vitale dei soggetti sia quella artificiale dei dispositivi digitali. Salvaguardare i «saperi quotidiani», quelli «artigianali», dai più semplici ai più complessi, permette di dialogare con i sistemi tecnici che ci circondano, senza esserne sopraffatti. L'economia circolare non è un semplice fatto «tecnico», un'attività produttiva senza «scarti», ma un «saper essere» condiviso da più persone associate. E sorgendo dall'associarsi è un'etica

Per ogni cosa c'è il suo momento, il suo tempo per ogni faccenda sotto il cielo.

C'è un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per sradicare le piante.

Un tempo per uccidere e un tempo per guarire, un tempo per demolire e un tempo per costruire.

Un tempo per piangere e un tempo per ridere, un tempo per gemere e un tempo per ballare.

Un tempo per gettare sassi e un tempo per raccogliarli, un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci.

Un tempo per cercare e un tempo per perdere, un tempo per serbare e un tempo per buttar via.

Un tempo per stracciare e un tempo per cucire, un tempo per tacere e un tempo per parlare.

Un tempo per amare e un tempo per odiare, un tempo per la guerra e un tempo per la pace.

Che vantaggio ha chi si dà da fare con fatica?

Ho considerato l'occupazione che Dio ha dato agli uomini, perché si occupino in essa.

* Faccio mia la definizione di economia circolare proposta da Eleonora Rizzuto, presidente dell'AISEC e che così recita: «Un'economia organizzata in modo da potersi rigenerare da sola: l'economia circolare è una teoria elaborata in letteratura accademica dalla fine degli anni Settanta e affermatasi anche sul piano pratico negli ultimi anni. Si tratta di un tema intuitivamente molto semplice: diminuire (idealmente, azzerare) l'utilizzo di materie prime vergini attraverso il recupero di materiali già utilizzati in altri processi produttivi – oppure, che è un modo diverso di vedere la stessa cosa: far uscire dai cicli produttivi solo cose che possano essere utilizzate da altri cicli. L'idea che occorra chiudere i cerchi non ha bisogno di molte spiegazioni, ma in realtà la sua applicazione in ambito industriale è complessa. Occorre infatti ragionare su come i prodotti vengono pensati, progettati, costruiti e usati. La disegniamo come un cerchio ma è in realtà più come una rete ferroviaria, con tante filiere che s'intersecano, si toccano, si diramano».

** Ringraziando Edoardo Toffoletto che mi ha indotto a rileggere e a riascoltare i «Faust».

*Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine.
Ho concluso che non c'è nulla di meglio per essi, che godere e agire bene nella loro vita.*

Qoèlet (cap. 3)

Ed ecco perché in questa fabbrica meridionale rispettando, nei limiti delle nostre forze, la natura e la bellezza, abbiamo voluto rispettare l'uomo che doveva, entrando qui, trovare per lunghi anni tra queste pareti e queste finestre, tra questi scorci visivi, un qualcosa che avrebbe pesato, pur senza avvertirlo, sul suo animo. Perché lavorando ogni giorno tra le pareti della fabbrica e le macchine e i banchi e gli altri uomini per produrre qualcosa che vediamo correre nelle vie del mondo e ritornare a noi in salari che sono poi pane, vino e casa, partecipiamo ogni giorno alla vita pulsante della fabbrica, alle sue cose più piccole e alle sue cose più grandi, finiamo per amarla, per affezionarci e allora essa diventa veramente nostra, il lavoro diventa a poco a poco parte della nostra anima, diventa quindi una immensa forza spirituale. Per questo motivo, un giorno questa fabbrica, se le premesse materiali e morali intorno ai fini del nostro lavoro saranno mantenute, farà parte di una nuova e autentica civiltà indirizzata a una più libera, felice e consapevole esplicazione della persona umana.

Adriano Olivetti, discorso per l'inaugurazione dello stabilimento di Pozzuoli, 23 aprile 1955¹

Necessariamente sovversiva, [la nostra] riflessione presuppone che la macchina economica possa cessare di avere come funzione essenziale quella di assicurare la riproduzione del sistema sociale. Ora, il potere politico, che per definizione non ha alcun interesse al cambiamento, è il solo capace di intraprenderla. A meno che la crescita di nuove aspirazioni non lo costringa a impegnarsi, il politico non farà mai null'altro che gestire le contraddizioni sociali. Si può pensare che, divenendo insolubili le contraddizioni, i poteri politici saranno scavalcati. Sembra, in effetti, che i vincoli ecologici ed energetici renderanno impossibile nel lungo periodo una crescita associata intimamente alla disuguaglianza dei poteri: *le mentalità evolveranno allora in funzione delle necessità dei nuovi rapporti di produzione e di organizzazione materiali*².

Nulla è più consono allo spirito dei tempi di questa riflessione scritta più di quarant'anni orsono da due intellettuali di prim'ordine per iniziare una riflessione che non sia banale sui temi della cosiddetta economia circolare.

¹ A. Olivetti, *Ai lavoratori di Pozzuoli*, in Id., *Città dell'uomo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1959.

² J. Attali e M. Guillaume, *L'antieconomica. Un contromanuale*, Venezia, Marsilio Editori, 1997, p. 219.

Inesauribilità dei classici

Lo spirito del tempo è esattamente quello che già si addensava sul finire degli anni Settanta del Novecento e che dalla vetta della montagna parigina si vedeva avanzare come nuvole tumultuose. Oggi esse si trasformano in cumuli minacciosi e occorre in primo luogo orientarsi nella tempesta. Rileggere i classici è sempre la soluzione migliore.

Non si può iniziare, infatti, una rifondazione dei concetti dell'«economia circolare» senza far riferimento al pensiero di Gilbert Simondon e ai suoi scritti sulla «tecnica»³. Perché di questo oggi si tratta: di dare a un signifiante un significato e di passare dal *concept* alla teoria.

A quali condizioni la tecnica può essere promotrice di vero progresso per l'umanità? Era questo l'interrogativo di Simondon. Non si può comprendere, del resto, la vita sociale senza la sua dimensione tecnica, così come gli sviluppi della tecnica (positivi o negativi) non sono indipendenti dai fattori psicosociologici. Il pensiero del grande, e pressoché ancora sconosciuto, studioso francese aiutano a comprendere in che modo, dall'educazione alla pubblicità e alla cultura in generale, sia possibile pensare la dimensione tecnica della società senza ridurla a una fonte di alienazione. Un approccio psicosociologico dà agli uomini la possibilità di non essere schiavi dello sviluppo tecnico, ma, grazie a una rinnovata relazione con gli esseri viventi, con l'*altro*, di sentirsi a proprio agio nel mondo attuale.

Trattando i diversi aspetti del rapporto dell'uomo con la tecnica e con il mondo, Gilbert Simondon mette in evidenza il senso autentico della tecnica: quello di poter essere, per l'uomo, la vera mediazione con la natura, il *metaxu* tra l'uomo e il mondo. Era il compito che si era proposto, molti anni orsono André Leroi-Gourhan, soprattutto nel suo *Il gesto e la parola*⁴,

³ G. Simondon, *Sulla tecnica*, Nocera Inferiore, Orthotes, 2018.

⁴ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977, 2 voll. (ed. or. 1964-1965). Vale la pena di ricordare che dieci anni dopo questa edizione Jacques Attali pubblicava *La parole et l'outil*, Paris, PUF, 1975, largamente ispirato nella parte analitica, e non in quella utopica, a quest'opera fondativa.

in cui affrontava la complessa e delicata tematica dell'ominizzazione e dei suoi legami con la tecnica e con il linguaggio, percorrendo i territori della paleontologia, dell'etnologia, dell'estetica e della sociologia, descrivendo con precisione la progressiva «liberazione» della specie umana attraverso il comportamento materiale nello spazio e nel tempo.

Era il concetto di «operare», infatti, che maggiormente interessava Leroi-Gourhan: il trattamento della materia e l'azione esercitata sull'ambiente da parte dell'uomo. Azioni che sono culture e che sono strettamente legate alla comunicazione che l'essere umano sviluppa e alle forme che crea. Dal gesto si passa, attraverso un'evoluzione delle capacità tecniche dell'umanità, alla parola, concepita come strumento tecnico essa stessa, che a sua volta conduce a forme di socialità superiori⁵. Di qui la fondazione di un'epistemologia antropologica⁶ di cui oggi abbiamo assolutamente bisogno per dare alla retorica dell'economia circolare una fondazione che unisca il «gesto» della produzione al «gesto» del consumo, il «gesto» della cura al «gesto» della riproduzione, tanto della società quanto della natura. Solo iniziando dalla trasformazione della produzione, la trasformazione delle forme sociali dell'attività economica potrà superare quei limiti chiaramente indicati da Attali circa mezzo secolo fa.

Per questo riportare il discorso economico ai suoi classici fondamenti antropologici relazionali è essenziale, oggi più che mai.

Da questo punto di vista è essenziale considerare che l'antropologia sociale di André Leroi-Gourhan sottolinea sempre che il rapporto individuo-società varia in funzione dell'evoluzione delle strutture tecnico-economiche di un determinato momento storico. In tutta la sua opera ritorna altresì e, non a caso, prepotente, il termine di «liberazione», come un *leitmotiv*: è

⁵ Il riferimento a J.J. Rousseau è assolutamente necessario, come ha magistralmente scritto S. Corbin in *Entre don et nécessité. Jean-Jacques Rousseau, anthropologue du langage*, in «Revue du MAUSS», vol. 50, n. 2, 2017, pp. 241-256.

⁶ A. Leroi-Gourhan, *Meccanica vivente. Il cranio dei vertebrati dai pesci all'uomo*, Milano, Jaca Book, 1986 e il mio G. Sapelli, *Antropologia della globalizzazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.

la liberazione «di tempo» che si crea con la divisione del lavoro nella vita associata che costituisce il fattore che determina, tramite l'azione umana associata, il cambiamento.

La stabilizzazione nello spazio, la fine del nomadismo e la possibilità di accrescere *in loco* le risorse, aumentando il numero degli individui, creano una situazione dell'ambiente che coincide con la liberazione *del* tempo. Da questa stabilizzazione, primordiale, ma non per questo meno fondativa, inizia il progresso accelerato delle tecniche in un sistema sociale costituito da unità territoriali dense, intercomunicanti, grazie a una rete di scambi pacifici o bellici in cui le varie fasi del mutamento antropologico trasformano le comunità in società differenziate.

Quelle società su cui Durkheim⁷ scrisse pagine universali e oggi attualissime. È la base tecno-economica a essere il volano della produzione culturale dando a essa «senso». Non a caso chi ha aperto una via decisiva per una nuova interpretazione delle tesi sull'economia circolare, seguendo un cammino che da tutt'altro punto di vista aveva già percorso Jacques Attali⁸, è Bernard Stiegler, soprattutto in *La technique et le temps*⁹.

Il pensiero di Stiegler può oggi offrirci un punto di partenza rifondativo dell'azione morale in economia, azione di piccoli gruppi piuttosto che di Stati, azione diretta a rinsaldare i legami tra uomo e natura e tra umanità e giustizia, temperando un capitalismo che s'invera sempre più come disgregatore sociale e quindi disgregatore dell'umanità medesima. L'aumento della diseguaglianza non è che la manifestazione più evidente di questa tra-

⁷ L'opera di E. Durkheim è immensa e tutta di estrema attualità. Ricordo soltanto ai fini di questo saggio: *La divisione sociale del lavoro*, Milano, Il Saggiatore, 2016; *Le regole del metodo sociologico*, Torino, Einaudi, 2008; *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, Rizzoli, 2014; *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, Milano, Mimesis, 2013.

⁸ G. Sapelli, *Merci e persone. L'agire morale nell'economia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002.

⁹ B. Stiegler, *La technique et le temps: Tome 1, La faute d'Epiméthée* (1994), *Tome 2, La Désorientation* (1996), *Tome 3, Le temps du cinéma et la question du mal-être* (2001), ora editi in un unico volume da Fayard (Paris, 2018).

sformazione che deve indurci a mutare i nostri modelli di analisi economica e sociale, adeguandoli al livello di mondializzazione in cui di fatto ogni sistema economico, inteso in senso marshalliano¹⁰, ossia di aggregazione funzionale, non ha più confini nazionali, ma transnazionali, come bene ci spiega Branko Milanović: «Croire que les riches ont toujours intérêt à défendre l'État de droit ou les droits de propriété dans le propre pays avait du sens lorsque les mouvements transnationaux des capitaux étaient difficiles voire impossibles, mais cela n'a plus de sens aujourd'hui. De même, l'égalité des chances ne peut être un objectif limité à l'échelle de l'État-nation, elle doit être poursuivie au niveau mondial»¹¹.

Macchine, lavoro, proprietà

Segni di questo processo disgregativo della dimensione nazionale (a cui, questo è il punto, nulla si sostituisce di altrettanto solido e relazionale come erano un tempo le comunità locali)¹², ne vediamo ovunque per l'aumento dei flussi internazionali di capitali e di dati (cioè sapere, informazioni e proprietà intellettuale) con una de-territorializzazione dei processi di produzione. Il che conduce a una minore circolazione dei beni intermedi, con tendenziale caduta del tasso di profitto e con una strutturale marginalizzazione di attività che da produttive ed economiche diventano meri hobby.

Tuttavia rimane la constatazione importantissima che le stesse tecnologie producono altri mestieri e lavori: secondo il US Bureau of Labor Statistics si passerà dagli attuali 911.000 posti di lavoro a 1.342.700 nel prossimo ventennio.

¹⁰ Bellissimo di R. Arena e M. Quéré, *The Economics of Alfred Marshall: Revisiting Marshall's Legacy*, New York, Palgrave-McMillan, 2016.

¹¹ B. Milanović, *Inégalités mondiales. Le destin des classes moyennes, les ultra-riches et l'égalité des chances*, Paris, La Découverte, 2019.

¹² G. Sapelli, *Comunità e mercato*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991.

Philip Howard¹³, della School of Internet Studies all'Università di Oxford, avverte quanto i giganti dell'industria digitale controllino «piattaforme [...] che sono [...] diventate la fondamentale infrastruttura della vita pubblica. Esse sono un mezzo di comunicazione per la nostra cultura politica, tanto quanto lo erano l'ufficio postale, i monopoli delle testate giornalistiche, le televisioni e le stazioni radiofoniche che avevano una strutturale funzione socio-politica negli scorsi decenni, ben diversa dall'attuale». E Michael Lind¹⁴ sostiene che: «non ha alcun senso discutere di automazione, e di come gestire il suo impatto sul lavoro e l'occupazione, senza anche parlare di una politica economica globale».

Nel mio ultimo libro, *Oltre il capitalismo. Macchine, Lavoro e Proprietà*¹⁵, affermo che

le occupazioni che cresceranno saranno quelle dedicate alla cura della persona, intesa nel senso più ampio possibile, per diminuire il flusso generale di angoscia di chi vive fino a cent'anni. Ma non basta creare solo infermieri, bisogna formare, lettori, giocolieri, psicologi e psichiatri, architetti e diffusori dei valori cooperativi [...]. Le occupazioni del futuro sembrano essere terapeuti creativi, supervisori meccanici, installatori e riparatori, dirigenti di attività di emergenza, operatori sociali nel campo della salute mentale, audiologi, al contrario più rari saranno gli assicuratori, tecnici matematici, sarti, notai e commercialisti, addetti ai *call center*. Insomma, resteranno, fino persino ad aumentare, tutti i lavori fondati sulle relazioni interpersonali e affettive e sulle capacità e le tecnologie di manutenzione complessa dei sistemi artificiali e intelligenti, mentre decadranno sino alla scomparsa tutte le occupazioni che hanno forti componenti meccaniche impersonali di qualsivoglia complessità tecnologica (anche se si tratta di chirurghi, per esempio, che saranno inferiori per numero ai coreografi).

L'organizzazione del lavoro fordista o taylorista, ma si dovrebbe dire keynesiana, nata per rispondere all'urgenza della crisi del '29, è in crisi

¹³ P.N. Howard, *Pax Technica: How the Internet of Things May Set Us Free or Lock Us Up*, New Haven, Yale University Press, 2015; P.N. Howard e M.M. Hussáin (a cura di), *State Power 2.0: Authoritarian Entrenchment and Civic Engagement Worldwide*, Farnham, Ashgate Press, 2013.

¹⁴ M. Lind, *Land of Promise: An Economic History of the United States*, New York, Harper, 2018, p. 245.

¹⁵ G. Sapelli, *Oltre il capitalismo. Macchine, Lavoro e Proprietà*, Milano, Guerini, 2018, pp. 86-88.

da almeno trent'anni. Benché fino a oggi il capitalismo sia riuscito a far sì che tale organizzazione del lavoro appaia come la norma, e che possa restare tale, con lo sviluppo esponenziale dell'automazione dei lavori che toccherà anche quelle professioni intellettuali designate dalla sociologia anglofona come *white collar* (dagli avvocati ai medici), tale organizzazione non può più essere normativa. Le professioni intellettuali tradizionali sono state proceduralizzate al punto da divenire una sorta di *routine* intellettuale, facilmente sostituite, proprio per questo, dall'automazione degli algoritmi. Da questo punto di partenza, non è più possibile rinviare ancora la ristrutturazione dell'organizzazione macro e microeconomica. Di qui l'urgenza di ripensare l'organizzazione dell'intera circolazione della produzione di merci per mezzo di merci e dell'intera circolazione del capitale. Ma per far questo è necessario partire dalla ricostruzione del *sapere* e del *saper fare*. Non basta più prendere tempo con strategie finanziarie o sussidi al lavoro. La tattica non può surrogare la strategia. La proletarizzazione, intellettuale prima che economica, è in corso su scala assai più vasta di quanto non accadesse nella prima rivoluzione industriale. Questa nuova proletarizzazione è la perdita di *sapere* dell'uomo rispetto all'oggetto tecnico a cui si trova di fronte: ecco la tesi di Stiegler. Quando usiamo gli smartphone, i computer, i molti elettrodomestici, ignoriamo totalmente il loro funzionamento: siamo in questo senso assolutamente proletarizzati rispetto a essi ed è in questa ignoranza della produzione di un oggetto, e quindi del suo funzionamento, il nuovo, marxiano, «fetichismo della merce».

La possibilità di ridurre a un algoritmo gli impieghi anche «intellettuali» è un sintomo del fatto che si è sempre meno nella posizione di *sapere*, e quindi di avere la prerogativa di poter cambiare le regole del gioco, di «biforcare», ossia trovare soluzioni alternative a un problema che esca dalle procedure standardizzate.

Alla soglia della crisi del 2008, Alan Greenspan, al tempo governatore della Federal Reserve, ammise che non era assolutamente in grado di prevedere la crisi o di comprenderne le ragioni: anche lui, nonostante i *bonus*,

era proletarizzato, nell'epoca in cui i flussi economici e finanziari passano più attraverso algoritmi che attraverso scelte umane.

Siamo in una società dell'insipienza e quindi occorre inderogabilmente aprire una spirale virtuosa, affinché le prossime generazioni siano capaci di interagire con i «saperi e il saper fare», «saper fare» adeguato ai sistemi artificiali complessi che ci circondano. È sul futuro che bisogna investire per riattivare e aumentare le «capacità» o le «capabilità», per usare la nozione di Amartya Sen¹⁶, al quale ci ispiriamo, quando egli osserva che in Bangladesh o ad Harlem gli abitanti hanno una resilienza maggiore davanti alle avversità rispetto agli occidentali proprio perché non sono stati proletarizzati dei loro saperi: i saperi della vita quotidiana, i saperi artigianali e spirituali.

Entropia e valore pratico

L'entropia e la destrutturazione della fiducia tra i corpi sociali hanno così pervaso la società, grazie alla divisione del lavoro esasperata sulla quale il capitalismo si è costruito negli ultimi secoli. Infatti, la proletarizzazione non riguarda soltanto l'ambito del lavoro. Investe anche i «saperi della vita quotidiana»: il sapere dei genitori, il saper educare... Insomma: le persone godono di molti servizi, seguono procedure o modi d'uso, ma non fanno più niente. Il dramma è che sono proprio questi saperi, che gli abitanti del Bangladesh o di Harlem non hanno perso, che costituiscono l'infrastruttura della coesione sociale: ciò che Fernand Braudel definiva: «vita materiale»¹⁷. Oggi, al posto di conoscere, si tende sempre più a disimparare. Siamo una società dell'informazione che non ha nulla a che fare con il sapere: siamo molto informati, ma non «sappiamo». In tal modo aumenta, come sostiene Stiegler, l'entropia nel suo triplice significato: termodinamico, biologico e dell'informazione. Ma l'entropia dell'informazione s'incarna nell'attuale paradigma della post-verità e, quindi, distrugge la fiducia

¹⁶ A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

¹⁷ F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, A. Colin, 1967.

verso le istituzioni e il prossimo. La società è prima di tutto un sistema di fiducia¹⁸. Quindi chi destruttura la fiducia, destruttura anche i rapporti tra i corpi sociali. Senza fiducia le società non funzionano: dove c'è entropia non può esserci fiducia.

Le tecnologie che si stanno sviluppando, fondate sugli algoritmi e sulla calcolabilità per automatizzare la produzione e il lavoro, tendono a diventare sempre più ciò che nella teoria dei sistemi si chiamano «sistemi chiusi», e quindi strutturalmente entropici. Per questo è imprescindibile un dialogo tra tutte le parti sociali, ossia tra tutte le associazioni di interesse e i corpi intermedi, le imprese e i sistemi di solidarietà.

Secondo la prospettiva dell'entropia¹⁹, le nozioni classiche di valore, come il valore d'uso e di scambio, non fanno che aumentare l'entropia stessa: il valore d'uso non è altro che l'usura stessa del bene, quindi aumenta l'entropia, giacché l'entropia non è che la dissipazione dell'energia. E il valore di scambio, cioè la possibilità di un bene di cambiare infinitamente di località (per essere scambiato), non fa che aumentare l'entropia. Molto empiricamente: consumando energia per spostare il bene in questione si genera sempre nuova entropia. Se definiamo «valore pratico» ciò che non aumenta e possibilmente riduce l'entropia, scopriamo che la vera ricchezza è qualcosa non calcolabile matematicamente o algebricamente, ma è valore relazionale, *asset* immateriale: come la fiducia, la russoiana pietà, la misericordia, la benevolenza²⁰. Il «valore pratico» incarna un sapere che si prende cura, o meglio, risponde a un problema, e come tale non può essere che locale, persino singolare, il cui valore anti-entropico è locale e non ne-

¹⁸ G. Sapelli, *Fiducia, legittimazione e fede*, in «Equilibri», n. 1, 2013, pp. 9-15.

¹⁹ N. Georgescu-Roegen, *Analytical Economics: Issues and Problems*, Cambridge, Harvard University Press, 1966 e il fondamentale *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

²⁰ J. Navarro Valls e G. Sapelli, *Può la benevolenza cambiare il mondo?*, in G. Sapelli, *Economia, Impresa, Società. Saggi e articoli dal 1998 al 2016*, Firenze-Milano, Edizioni GoWare e Fondazione Eni Enrico Mattei, 2016, pp. 13-16.

cessariamente globale. Poiché ciò che può avere valore in Scandinavia, non necessariamente lo ha tra le tribù nomadi del Sahara.

La località del «valore pratico» non si riduce alla semplice scarsità locale di materie prime o prodotti, benché possa essere una componente che ne determina il valore pratico, che implica sempre un aumento del «sapere» e quindi la possibilità di «biforcare». E non si possono monetizzare quelle dimensioni dello scambio extraeconomico, che avvengono attraverso la valutazione di un servizio su una piattaforma come Uber, Amazon o Deliveroo: queste logiche sono sempre interne agli algoritmi che producono strutturalmente l'entropia e nessun vero valore, nessuna capacità di «biforcare». Ma questo non significa che bisogna, come i luddisti, rigettare la tecnica e le nuove tecnologie: al contrario!

Occorre costituire una collettività che abbia i «saperi» che permettano di «biforcare», produrre alternative, interagendo consapevolmente con i sistemi complessi artificiali che costituiscono il proprio ambiente sociale. Di fronte all'esponenziale sviluppo delle tecnologie, occorre prevedere che le ore di lavoro (non di impiego) dovranno essere integrate e alternate da ore di formazione, aggiornamento, ricerca per esprimere al meglio il potenziale soggettivo durante le ore di lavoro. La vera sfida è la territorializzazione delle istituzioni senza perdere la dimensione scalare offerta dalla tecnologia digitale e dal mercato globale: la tecnologia *blockchain* può strutturare le interazioni locali dell'economia, ma anche cercare di porre le basi di un dispositivo atto a «contabilizzare» il «valore pratico» a tutti i suoi livelli micro, meso e macro.

Veleno e farmaco |

La dimensione tecnica, così come gli sviluppi della tecnica (positivi o negativi), non sono indipendenti dai fattori psicosociologici. Le riflessioni esposte in questo saggio vogliono aiutare a comprendere in che modo, dall'educazione alla pubblicità e alla cultura in generale, sia possibile pensare la dimensione tecnica della società senza ridurla a una fonte di alie-

nazione. Un vero approccio psicosociologico alla vita economica dà agli uomini la possibilità di non essere schiavi dello sviluppo tecnico, ma, grazie a una rinnovata relazione con gli esseri tecnici, di sentirsi a proprio agio nel mondo attuale. Trattando i diversi aspetti del rapporto dell'uomo con la tecnica e con il mondo, Gilbert Simondon poneva in evidenza il senso autentico della tecnica: quello di essere, per l'uomo, la vera mediazione con la natura, il *metaxu* tra l'uomo e il mondo.

Da questo punto di vista il testo di Bernard Stiegler sul «prendersi cura»²¹, pubblicato anche in Italia, è un libro fondamentale. Reinterpretando il concetto di *phàrmakon* prelevato da *La farmacia di Platone* di Derrida²², Stiegler individua nelle tecnologie informatiche e digitali il «veleno» con cui il capitalismo finanziario contemporaneo (ormai totalmente schiacciato sull'imperativo consumistico della crescita e del profitto a breve termine) tende ad asservire, se non a distruggere l'assetto psichico dei singoli e delle collettività, producendo, attraverso la colonizzazione-deformazione dei nostri circuiti neurali, nuove forme di stupidità individuale e sociale, nonché di regressione pulsionale. Proprio come nel precedente lavoro, Stiegler propone di utilizzare in chiave omeopatica la stessa tecnologia come «rimedio» per uscire dalla «miseria simbolica» della nostra epoca e ri-produrre attraverso una *farmacologia positiva* il «valore spirito», ovvero «re-incantare» un mondo ormai inaridito dal «nichilismo» e incapace di «progettare il futuro». Con un massiccio ricorso, infatti, alle nozioni simondoniane di individuazione psichica e collettiva²³ Stiegler auspica infatti la ricostruzione farmacologica di quei «circuiti di transindividuazione» che alimentano l'intelligenza individuale e sociale, poiché esprimono la facoltà tutta umana di *inter-legere*, di legare tra loro le generazioni di «ascendenti» e «discendenti» attraverso un utilizzo positivo della grammatizzazione – anche di quella veicolata dalla rete.

²¹ B. Stiegler, *Prendersi cura. Della gioventù e delle generazioni*, Nocera Inferiore, Orthotes, 2014, p. 308.

²² J. Derrida, *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 2007.

²³ G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Editore DeriveApprodi, 2016.

Da ogni dove sorge una resilienza al dominio di un capitalismo de-localizzato, disintermediato dall'umana sostanza dell'essere, e tale resilienza invita a spostare l'asse della politica economica dalla prevalenza del consumatore al produttore liberato dall'imperativo del breve termine: sola forte istanza di vita su cui rifondare un'economia per l'uomo nella rivitalizzazione dei suoi saperi e dei suoi saper fare. Solo in questo modo si costruirà un nuovo legame tra umanità e natura. Questa deve divenire la nuova grammatica della cosiddetta «sostenibilità»: la relazione. E la relazione non si «sostiene» di per sé: è *generata* dai mondi vitali dei soggetti, non creata dall'artificialità insostenibile dei processi reificati. La relazione è fondativa e rigenerativa dell'essere che vuole *sapere e saper fare*. Bisogna creare, dunque, strutture economiche «vitali».

Cosa gli animali dicono all'uomo |

Si pensi al dibattito in corso nell'agricoltura. La scuola di Jocelyne Porcher²⁴ ha non a caso posto al centro dell'azienda agricola del futuro il benessere animale, per una nuova agricoltura che si fondi sulla continuità dei processi naturali in un universo tecnologico, e quindi non «luddistico» e di «decrescita». Una nuova centralità d'impresе agricole alla base di una agricoltura che comprenda non una produzione di carne in laboratorio²⁵. Notevoli sono le differenze tra chi alleva i propri animali, gli allevatori, e chi produce carne sinteticamente. I primi sono «legati», sono «in relazione» con i loro animali grazie a un rapporto affettivo perseguendo il profitto capitalistico, non negandolo. Nel caso della produzione di carne in vitro, si rimuove, invece, il dato affettivo per concentrarsi unicamente sulla realiz-

²⁴ Il testo più ambizioso è senza dubbio J. Porcher, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

²⁵ Su questo rimando all'articolo di P. Escande (*La ferme à l'heure urbaine*) apparso in occasione del Salone dell'Agricoltura parigino del 2019 nell'inserto *Ecoentreprise* di «Le Monde» (23 febbraio 2019, p. 1) in cui si magnifica l'agricoltura genetica e urbana, citando un'impresa agricola «dans la banlieu de Amiens: elle élèvera des vers de farine (*Tenebrio molitor*) afin de produire 20.000 tonnes de protéines destinées dans un premier temps à l'alimentation des poissons et des animaux de compagnie».

zazione del profitto. Molti movimenti animalisti o dietologici basati sull'astensione da derivati animali come il veganesimo poggiano spesso su un'incomprensione fatale, incrociando produzione sintetica di carni con ciò che invece fanno gli allevatori, gli unici di fatto a conoscere bene gli animali, a essere vicini ai loro reali bisogni, gli unici capaci di vivere realmente fianco a fianco con i loro animali. Sostituire le proteine animali con quelle della soia non implica la relazione tra uomo e natura tipica dell'allevamento animale. Jocelyne Porcher si oppone con forza all'idea che i costi dell'allevamento industriale siano sempre più bassi rispetto a quelli dei piccoli allevatori. I costi della carne non sono solo quelli che sosteniamo all'atto dell'acquisto. Quella è solo la parte più evidente del costo: infatti, i costi indiretti della produzione industriale ricadono sulla collettività tutta intera e sono molto ingenti²⁶.

Nel nostro mondo radicalmente artificializzato e industrializzato soltanto gli animali, che ci ricordano che cos'è la natura, possono aiutarci a recuperare la nostra umanità. La capacità degli uomini di coesistere pacificamente con la natura dipende dalla loro disposizione a vivere degnamente e in pace con gli animali e va salvaguardato il rapporto di lavoro e di interdipendenza che lega umani e animali sin dal Neolitico. La propensione degli uomini di coesistere pacificamente dipende in gran parte dalla capacità di vivere con gli animali rispettandoli e assicurando loro una buona vita.

Dove va il capitalismo?

Ora dobbiamo porci la domanda fatale: dove va il capitalismo? Certo non va verso il suo crollo. Va, allora, verso la continuità di una difesa a oltranza del consumatore con iperregolazioni che massimizzano il ruolo dello Stato, come ci hanno insegnato Natalino Irti²⁷ e Henri Pirenne?²⁸ Lo Stato

²⁶ J. Porcher, *Éleveurs et animaux, réinventer le lien*, Paris, PUF, 2002 e della stessa, con V. Despret, *Être bête*, Arles, Actes Sud, 2007.

²⁷ N. Irti, *L'ordine giuridico del mercato*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

²⁸ H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris, Alcan, 1937.

che «crea il mercato» con la spada dettandone le regole? Così ha affermato, per esempio, Franco Debenedetti con la sua consueta lucidità²⁹: «La politica economica europea è stata costruita sulla confluenza del pensiero liberale britannico e dell'ordoliberalismo tedesco: lo Stato detti le regole, comprese quelle della concorrenza, al resto pensa il mercato».

Oggi la spada, infatti, è quella del nuovo Leviatano delle autorità indipendenti³⁰. Una spada così potente che ha fatto recentemente sorgere negli USA, patria di codesta spada, una nuova corrente di pensiero diretta a rivalutare il ruolo di Louis Brandeis nel definire un'architettura *antitrust* che si definisce sostenibile e non econometrica, ossia che includa nelle «ragioni», ossia nelle variabili che guidano le «tecnocrazie dei mercati» che decidono il grado della regolazione, non più soltanto gli indicatori algebrici, ma altresì considerazioni dettate dalla filosofia di un risorto concetto di «bene comune» (occupazione, difesa della proprietà intellettuale, sostegno dello sviluppo endogeno locale)³¹.

La conclusione di questo ragionamento innovativo non potrà non condurci a sostenere che il consumatore non deve più essere dominante, ma quanto meno considerato alla pari con il produttore e quindi con le forze sociali delle imprese, i lavoratori dipendenti e i capitalisti e gli imprenditori. Un concetto radicalmente diverso dal *mainstream* neoclassico e ordoliberalista. Si tratta, di conseguenza, di abbandonare le ipostatizzazioni neoclassiche che costruiscono i tipi ideali della razionalità ottimale e oggi riscoprire Herbert Simon³² e la sua razionalità limitata. Di qui il considerare il mercato popolato non da individui, ma da organizzazioni, da costrutti storici come le imprese e quindi da persone che fondano non solo il plusvalore,

²⁹ F. Debenedetti, *Più concorrenza per più integrazione Ue*, in «Il Sole 24 Ore», 27 febbraio 2019.

³⁰ A. Predieri, *L'erompere delle autorità amministrative indipendenti*, Firenze, Passigli, 1997.

³¹ G.K. Elzinga e W. Micah, *Louis Brandeis and Contemporary Antitrust Enforcement*, in «Touro Law Review», vol. 33, n. 1, 2017, pp. 277-321.

³² H.A. Simon, *La ragione nelle vicende umane*, Bologna, Il Mulino, 1984.

ma, con la loro cultura e innumerevoli *asset* immateriali, quelle medesime imprese, costrutti storici e sociali³³.

Si ritornerà alla lettura dei *Business Cycles* di Joseph Schumpeter³⁴ e di *Oligopolio e progresso tecnico* di Paolo Sylos Labini³⁵. È impossibile dirlo, ma quello che è certo è che la trasformazione del capitalismo sregolato e finanziarizzato è stata troppo intensa nella sua disgregazione sociale per non produrre una reazione non solo politica, come è già avvenuto, ma altresì intellettuale, prima che di politica economica. Anche il nascere e lo svilupparsi sempre più impetuoso dei temi della cosiddetta economia circolare altro non sono che il sorgere di codesta reazione intellettuale. Questa è la tesi di fondo che ispira questo saggio. Di fatto, da molteplici sorgenti di pensiero sorge una filosofia della persona, per cui l'economia deve concorrere alla perfettibilità dell'uomo. In questa luce anche il *buon governo dell'economia* muta di paradigma. La «bontà» del governo economico, ci insegnavano Felice Balbo e Giorgio Ceriani Sebregondi, dipende dal fatto che coloro che a esso obbediscono nel contempo possono onorarlo. Si tratta di un «senso di obbligazione» che dà vita a un concetto di economia che poi riprenderà Amartya Sen. Un concetto di economia «giusta» perché dà vita a *entitlement*, ossia organizza la società in modo da offrire più sfere di opportunità alla persona.

Un concetto da maneggiare con cura

L'economia circolare, infine, è un concetto da «maneggiare con cura», come quello che a essa pure fa da sfondo: il concetto di comunità. Perché? Perché, la comunità è, per molti, l'immediata relazionalità tra i soggetti e tra i soggetti e la società. Ma così si aboliscono le divisioni di ruolo, dimenticando che anche laddove la società si è affermata e sembra aver distrutto la comunità, essa sempre risorge con l'associazione. Ecco l'irreversibilità, in tutto

³³ G. Sapelli, *L'impresa come soggetto storico*, Milano, Il Saggiatore, 1986; nuova edizione per i tipi di GoWare nel 2008.

³⁴ J.A. Schumpeter, *Business Cycles: A Theoretical, Historical, and Statistical Analysis of the Capitalist Process*, London, McMillan, 1939.

³⁵ P. Sylos Labini, *Oligopolio e progresso tecnico*, Torino, Einaudi, 1967.

il mondo, del principio di associazione, che si ripropone, in forme diverse, certamente, anche nella modernità. Modernità che, invece, molti pensano debba essere tutta determinata dal monismo individualistico e dalla società fondata sui ruoli: che avrebbe distrutto la comunità e si sarebbe definita tipica soltanto della società segmentata. In tal modo il contratto dovrebbe divenire la forma transitiva escludente, nella contemporaneità, tutte le altre. Un fondamento teorico, quello che io propongo, invece, tutt'affatto diverso da quello che ipostatizza, in una sorta di evoluzionismo spenceriano, un destino segnato da un cammino ininterrotto verso una sorta di obbligatezza antropologica prima che giuridica, fondata sullo scambio e il suo valore in qualsivoglia azione, verso cui tutte le azioni dovrebbero essere solo economicamente orientate: transazioni inderogabili tra individui, invece che relazioni tra persone come invece esse sempre sono. Ma se questo è vero, l'economia circolare non può sorgere che dall'associazione, ossia dall'etica; e l'etica altro non è che una sfera morale condivisa da più persone, persone associate. È una morale transitiva, non intransitiva³⁶. E dunque l'economia circolare richiede la forza determinante dell'associarsi. Richiede la razionalità di Simon³⁷: quella che supera la sua limitatezza con l'associarsi, con l'organizzarsi.

La comunità non si contrappone storicamente al contratto, così come il mercato non si contrappone alla società secondo scansioni storiche a somma zero, come erroneamente taluni preconizzavano, descrivendo la nascita del *welfare state*, per esempio, come una sorta di inevitabile difesa della società dal mercato. Émile Durkheim, come sempre, aveva già compreso tutto: era la divisione sociale del lavoro a consentire questa convivenza co-evolutiva tra contratto e comunità. Comunità nella società per far sì che il mercato non distruggesse la società, tutto riducendo a scambio materiale, disgregando in tal modo l'essere sociale.

³⁶ G. Sapelli, *Morality and Corporate Governance. Firm Integrity and Spheres of Justice*, New York-Berlino, Springer Verlag, 2012.

³⁷ Si veda il magnifico testo a cura di M. Augier e J.G. March, *Models of a Man: Essays in Memory of Herbert A. Simon*, Cambridge, The MIT Press, 2004.

Questo è il plesso concettuale decisivo della mia riflessione: la società e quindi l'economia capitalistica nelle sue diverse varianti non escludono, meccanicisticamente, l'emergere della comunità. Anzi, le strutture societarie capitalistiche possono essere la base o la condizione di esistenza della comunità: in questo caso ecco apparire le associazioni *not for profit* o cooperative a cui ci si può rivolgere, in tal modo assicurando a tutte le strutture societarie condizioni vitali essenziali: di questo vive e questo realizza l'economia circolare. Essa è una forma di azione associata, dai produttori ai consumatori, eticamente orientata – ossia una condivisione di obiettivi che un gruppo di persone riconoscono come fondativi della personalità, unificando alcune delle loro sfere morali in vista di determinati fini.

Ciò consente lo sviluppo di relazioni sociali non sovradeterminate dalla transazione economica e, invece, determinate dalla relazione affettiva fenomenologicamente intesa: la «relazione personale», che pure ha conseguenze economiche straordinarie.

L'unica via di uscita dalla crisi da deflazione secolare che ci attende non è la costruzione di pesanti sistemi di controllo statolatrici, ma la frugale e leggera opera di trasformazione culturale che conduce gli attori dei mercati all'autoregolazione. L'economia circolare deve trovare, nell'esserci nel mercato, il suo ruolo di autoregolazione e di bussola di orientamento. *Fairness*, regole semplici e *compliance* non statalistiche, ma affidate agli attori sociali.

.....
GIULIO SAPELLI è economista, storico, saggista, editorialista per diverse testate (dal «Corriere della Sera» a «Il Messaggero»). È consigliere d'amministrazione della Fondazione Eni Enrico Mattei (FEEM). Ha insegnato all'Università degli Studi di Milano (ordinario di Storia economica) e in diverse università estere. Ha collaborato, ricoprendo anche importanti incarichi, con diverse imprese (tre le quali Olivetti, Eni, AGIP).