

Cornelius Castoriadis / *L'immaginario economico* ●●

Nascita dell'economia come istituirsi di una significazione sociale centrale. Storicità e dimensione immaginaria di questo fenomeno. Mito dello sviluppo e finzione di un'economia razionale. Questi sono alcuni dei temi trattati dall'autore in questa sua selezione di scritti tratti da L'institution imaginaire de la société (1975) e Domaines de l'homme (1986). Cornelius Castoriadis, sociologo, economista, psicanalista, nel 1948 è stato tra i fondatori della rivista Socialisme ou Barbarie. Altri suoi libri: La società burocratica (1978), Gli incroci del labirinto (1988), Devant la guerre (1981), De l'écologie a l'autonomie (1981).

L'istituzione della società è ogni volta istituzione di un magma di significazioni sociali immaginarie, che noi possiamo e dobbiamo chiamare un *mondo* di significazioni. Dire infatti che la società istituisce ogni volta il mondo come il suo mondo, e il suo mondo come il mondo, equivale a dire che essa istituisce un mondo di significazioni, e che si istituisce creando il mondo di significazioni che è il suo e solo in correlazione a questo un mondo esiste e può esistere.

La rottura radicale, l'alterazione che l'emergere del socio-storico rappresenta nella natura presociale è la formulazione della significazione e di un mondo di significazioni. La società crea un mondo di significazioni ed essa stessa esiste attraverso il riferimento a questo mondo. Nulla può esistere per la società se non è riferito al mondo delle significazioni, tutto ciò che appare è immediatamente collocato in questo mondo e può apparire solo se collocato in questo mondo.

La società esiste formulando l'esigenza della significazione come universale e totale, e formulando il proprio mondo di significazioni come quello che permette di soddisfare questa esigenza. Solo in rapporto a questo mondo di significazioni ogni volta istituite, noi possiamo riflettere su che cos'è l'unità e l'identità, cioè l'*ecceità* di una società, e che cos'è che tiene insieme una società. Ciò che tiene insieme una società è la coesione del suo mondo di significazioni. Ciò che permette di pensarla nella sua *ecceità*, come questa società e non un'altra, è la particolarità e la specificità del suo mondo di significazioni sociali immaginarie, organizzate così e non altrimenti.

Diviene immediatamente evidente che una società data non è e non può essere un oggetto distinto e definito né un sistema qualunque di tali oggetti, poiché non è questo il modo d'essere delle significazioni. Allo stesso modo, noi non possiamo mai pensare (nel referente d'identità) domande come queste: a partire da quando una società, nella sua autoalterazione, non è più questa società; oppure in quali condizioni si può dire che delle collettività contemporanee e collegate sono dei segmenti della stessa società, o costituiscono società differenti. Atene, Corinto, Sparta non sono né dei semplici segmenti della società greca antica, né delle istanze del concetto di città greca, né delle società altre rispetto alla società greca antica. Il modo stesso di coappartenenza delle città greche alla società greca antica fa parte dell'istituzione propria e originale di questa società,

come il modo di coappartenenza degli stati nazionali a una sorta di società mondiale sotto il capitalismo moderno fa parte dell'istituzione del capitalismo moderno.

In entrambi i casi, questo modo include la possibilità e la realtà di istituzioni particolari e di significazioni che sono particolari di tale o tal'altra collettività. Allo stesso modo, non è possibile per noi pensare il rapporto tra la Roma repubblicana e la Roma imperiale come un mutamento di alcune prerogative e qualità che lasciano inalterato un sostrato, una sostanza-Roma, e non è nemmeno possibile pensarlo come una rottura assoluta, o come un'influenza della prima sulla seconda attraverso il tempo, e la trasmissione di un'eredità. Entro e attraverso questo passaggio, è la società romana che si altera. È altrettanto impossibile misconoscere il mantenimento o la conservazione attraverso questo passaggio di una quantità enorme di istituzioni, che l'alterazione essenziale delle significazioni che queste istituzioni rappresentano fanno essere e attraverso le quali esse stesse sono.

Perché la società si istituisce creando un mondo di significazioni, perché l'emergere del socio-storico è l'emergere della significazione e della significazione in quanto istituita, perché, in fin dei conti, c'è significazione? Queste domande non hanno più senso dell'interrogativo: perché c'è qualche cosa e non piuttosto il nulla? Non risponderemo a queste domande (non si vede come ci potrebbe essere una risposta che non fosse *ipso facto* un'iterazione della domanda), ma tenteremo solo di chiarire la situazione in cui siamo e che è complessivamente incontrollabile, quando constatiamo che la società esiste in quanto si istituisce ed è istituita, e che l'istituzione è inconcepibile senza la significazione. Abbiamo già precedentemente a lungo descritto questa implicazione circolare a proposito del linguaggio, del *legein* e del *teukhein*. L'istituzione della società è istituzione del fare sociale e del rappresentare/dire sociale. In questi due aspetti, essa ineliminabilmente comporta una dimensione d'identità, d'in-

sieme che si manifesta nel *legein* e nel *teukhein*.

Il *teukhein* è la dimensione d'identità (che si può anche chiamare funzionale o strumentale) del fare sociale; il *legein* è la dimensione d'identità del rappresentare/dire sociale, che si presenta in particolare nel linguaggio, in quanto il linguaggio è anche sempre necessariamente *codice*. Ma abbiamo visto, altrettanto a lungo, che il linguaggio non può essere solo codice, che comporta in modo ineliminabile una dimensione significativa, riferita al magma delle significazioni, che è anche sempre *lingua*. Ciò perché un sistema formale non può chiudersi in se stesso, o, se si preferisce, perché nulla *all'interno* e *dall'interno* di un sistema d'identità permette di produrre un tale sistema in generale, né di riferirlo a qualcos'altro da se stesso, né di decidere rispetto al suo tenore e alla sua organizzazione concreti, particolari. O ancora: il linguaggio deve dire il mondo, e, nel codice, nulla permette di porre un mondo né di decidere quale sarà questo mondo e ciò che sarà.

Allo stesso modo, il fare sociale non può essere soltanto *teukhein* o tecnica; gli atti e gli oggetti che vi sono collocati entro e attraverso lo schema della finalità, nella dimensione strumentale e funzionale del fare, non possono essere definiti e colti a partire dalla pura strumentalità o funzionalità. Essi sono ciò che sono e, così come sono, forniscono a livello mediato l'orientamento globale del fare sociale. Orientamento che è solo un aspetto del mondo di significazioni immaginarie della società presa in considerazione. E, sempre in questo caso, la dimensione strumentale o funzionale del fare (il *teukhein* e la tecnica) e la sua dimensione di significazione sono indissolubili. Non si tratta solo del fatto che sarebbe assurdo considerare il *teukhein* e la tecnica come dei puri strumenti neutri, che possono servire a qualunque fine. È altrettanto impossibile pensarli come una conseguenza dei fini e delle significazioni poste dalla società, di vedervi la conclusione di un sillogismo, di cui l'orientamento del fare costi-

tuirebbe la premessa.

La società non pone, in un primo tempo, dei fini e delle significazioni a partire dai quali deciderebbe sulle tecniche più appropriate a servirli e a incarnarli. Fini e significazioni sono immediatamente posti entro e attraverso la tecnica e il *teukhein*, così come le significazioni sono poste entro e attraverso il *legein*. In un certo senso, gli utensili e gli strumenti di una società sono delle significazioni, sono la materializzazione delle significazioni immaginarie della società considerate all'interno della dimensione d'identità e funzionale. Una catena di fabbricazione o di montaggio è (e non potrebbe essere che come) la materializzazione di una quantità di significazioni centrali del capitalismo.

Una rappresentazione del mondo

Sinora, abbiamo preso in considerazione soprattutto le significazioni nel loro rapporto, per dir così, immediato o intrinseco con il *legein* e il *teukhein*; era importante mostrare, e illustrare, in questi due casi, l'implicazione circolare della dimensione d'identità e della dimensione di significazione. Una parola è una parola in quanto, in modo indissociabile, si rapporta a un referente d'identità *designato* e implica una significazione della lingua.

Un utensile o uno strumento è sempre al tempo stesso definito nella sua dimensione d'identità entro le relazioni funzionali di una finalità parziale o locale e collocato nel magma del fare sociale.

La significazione può così sembrare *legata a . . .* qualche cosa che esisterebbe a parte, indipendentemente, precedentemente alla significazione, anche se si è pronti a riconoscere che questo qualche cosa (essere naturale, oggetto materiale fabbricato, entità logica o razionale) può essere per la società solo in quanto è investito di una significazione.

Spero che, in base a quanto abbiamo detto sinora, il lettore sarà persuaso che questa concezione sarebbe più che insoddisfacente, ed essenzialmente erronea. Ma c'è molto di

più. Essa presenta un'apparenza di plausibilità solo per quelle che potrebbero essere definite le significazioni seconde o derivate. Ma non ha, strettamente parlando, alcun senso quando si tratta di significazioni immaginarie centrali o prime di una società; perché queste sono *creatrici* di oggetti *ex nihilo* e organizzatrici del mondo (come mondo esteriore alla società, mondo sociale e inerenza reciproca dei due). Così, per fare un esempio che, pur essendo facile, non è per questo meno decisivo, *dio* non è una significazione legata a qualche cosa; quale cosa? La parola *dio* non ha alcun altro referente che la significazione *dio*, così come viene posta ogni volta dalla società presa in considerazione. Il referente che sarebbe costituito dalle rappresentazioni individuali di *dio* (o degli dei) è *creato* attraverso la creazione e l'istituzione di quella significazione immaginaria centrale che è *dio*. La significazione *dio* è al tempo stesso creatrice di un oggetto di rappresentazioni individuali ed elemento centrale dell'organizzazione del mondo di una società monoteista, perché *dio* è posto al tempo stesso come fonte dell'essere ed essente per eccellenza, norma e origine della legge, fondamento ultimo di ogni valore e polo d'orientamento del fare sociale, perché è attraverso il riferimento a lui che una regione sacra e una profana si trovano *separate*, che sono istituite una quantità di attività sociali e creati degli oggetti che non hanno alcun'altra ragion d'essere. Solo in un secondo senso, derivato e in fondo privo di grande interesse, si può dire che, a partire dall'istituzione di *dio* e della religione, delle significazioni religiose sono state legate a oggetti o atti che avevano o avrebbero potuto avere un'esistenza sociale indipendentemente da essi.

La situazione è essenzialmente la stessa anche con altre forme di credenza (politeista, animista, feticista); per mostrarlo ci vorrebbe un'analisi dettagliata che non può essere condotta qui.

Allo stesso modo, per esempio, l'economia e l'economico sono delle significazioni sociali immaginarie centrali, che non si riferiscono a qualche cosa, ma a partire dalle quali

vengono socialmente rappresentate, riflesse, agite, fatte *come* economiche una quantità di cose. Ciò non ha nulla a che vedere con l'astrazione del teorico, che separerebbe un aspetto economico dei processi sociali per studiarlo meglio. Il teorico non potrebbe separare nulla, in quest'ambito, se, a partire da un determinato momento e in certe società, la significazione economica non fosse emersa e non si fosse implicitamente istituita prima come importante, poi come centrale e decisiva. Ciò non costituisce una condizione empirica, ma la condizione logica e ontologica dell'astrazione del teorico. Questa significazione economica è monetizzata o convertita da un lato in una quantità di significazioni riferite a oggetti concreti (i beni prodotti, i mezzi di produzione e così via) e dall'altro in una molteplicità di significazioni astratte, ma socialmente effettive e attive (così, nell'economia capitalista, capitale, stock, lavoro, salario, rendita, profitto, interesse sono delle significazioni astratte, tematizzate ed esplicitate come tali da e per coloro che vi operano, e la cui esplicitazione è condizione effettiva d'azione di questa economia).

Ma che cosa tiene insieme tutte queste significazioni e ne fa delle significazioni *economiche*? Tutti i tentativi di dare delle risposte trans-storiche a questo interrogativo si concludono con degli errori. È così, quando si dice (come fanno gli economisti accademici) che c'è economia quando si tratta di raggiungere dei fini illimitati con dei mezzi limitati, (cosa che riguarda altrettanto bene la tecnica, e, per esempio, tanto l'agronomia che la navigazione spaziale) e si trascura il fatto che l'idea di fini illimitati potrebbe nascere solo nella testa di un economista del periodo capitalista; o quando si parla degli scambi tra membri della società, cosa che ha permesso il fiorire di confusioni ancora esistenti sullo scambio di cose, di donne e di parole; o, infine, quando si parla di produzione e riproduzione della vita materiale della società, come se si sapesse che cos'è una vita materiale della società separabile dal resto, come se questa stessa idea di una vita materiale

separata non fosse uno dei prodotti più tipici e più storicamente relativi all'epoca capitalista.

La *separazione* della sfera economica dal resto delle attività sociali, la sua costituzione in dominio autonomo e alla fine predominante è essa stessa un prodotto storico che fa la sua comparsa solo in certe società e in funzione di uno sviluppo complesso. Ma constatare la storicità di questo fenomeno non dispensa affatto, al contrario, dal domandarsi in che cosa consista. Che cosa intendiamo dire, quando affermiamo che in certe società l'economia si separa dal resto? Non intendiamo certo una separazione reale, né una costruzione logica del teorico rivolta a rendere i fenomeni più intelligibili. Si tratta invece dell'emergere di una significazione centrale che riorganizza, ridetermina, riforma una quantità di significazioni sociali già disponibili, e con ciò stesso le altera, condiziona la costituzione di altre significazioni e determina a lato degli effetti analoghi sulla quasi totalità delle significazioni sociali del sistema preso in considerazione. E, ben inteso, tutto ciò non riguarda affatto delle significazioni disincarnate; va di pari passo (ed è impossibile senza) con le trasformazioni delle *attività* e dei *valori* della società presa in considerazione, come pure con le effettive trasformazioni degli individui e degli oggetti sociali, senza che si possa mai porre il problema di una priorità logica o reale di uno di questi aspetti sugli altri.

L'economico non può costituirsi e istituirsi come significazione sociale centrale se non è incarnato, raffigurato, rappresentato, strumentato entro e attraverso le effettive attività sociali, e queste attività non possono nemmeno divenire delle attività economiche, o acquisire un aspetto economico predominante, senza l'emergere della significazione economica e di tutto il magma di significati sociali che questa implica e porta con sé. Entrambi sono, a loro volta, inseparabili dalla trasformazione del sistema sociale dei valori, in generale e in dettaglio.

Ora, questo emergere della significazione economica,

con le sue caratteristiche decisive nella storia effettiva, è ampiamente indipendente dalla sua esplicitazione per coloro che vi prendono parte, e ancor più dalla sua tematizzazione teorica. *L'Economico* di Senofonte o quello attribuito ad Aristotele precedono di venti secoli la comparsa del capitalismo e Antonio di Montecristo scrisse all'inizio del Seicento l'opera che dà il nome alla nuova realtà e alla nuova scienza. Ma questa tematizzazione teorica, com'è dimostrato da questi esempi, non è né il risultato né la condizione dell'istituzione della significazione economica come centrale da parte del capitalismo. Essa avviene in una sfera implicita, non è vista come tale da nessuno, si realizza attraverso il perseguimento di un numero indeterminato di fini particolari, che sono i soli a essere presenti e rappresentabili come tali nello spazio sociale, coordinati per coloro che vi operano con delle significazioni parziali, concrete e astratte, che si dimostreranno in seguito sovradeterminate da questa significazione centrale che si sta istituendo. Così, ciò si può cogliere a cose fatte, come condizione non reale di coesistenza reale dei fenomeni sociali. Condizione non reale, ma eminentemente effettiva, perché effettuante.

Si potrebbe riprendere questa analisi a proposito di tutte le significazioni sociali immaginarie centrali, che si tratti della famiglia, della legge, dello stato. Infatti, prima di affrettarsi a qualificare questi termini come se si riferissero a delle istituzioni nel senso secondo e corrente del termine, bisognerebbe chiedersi come, attraverso che cosa e a partire da che cosa, un certo gruppo di fatti, di atti, possono essere posti, ad esempio, come giuridici, da una società. Le significazioni centrali non sono delle significazioni di qualche cosa, e nemmeno, se non in un senso secondo, delle significazioni attribuite o riferite a qualche cosa. Sono ciò che fa essere, in una società data, la coappartenenza di oggetti, di atti, di individui in apparenza più disparati. Non hanno referente; istituiscono un modo d'essere delle cose e degli individui in quanto a essi riferito. Come tali, non sono necessariamente esplicite per la società che le istituisce.

Sono rappresentate, raffigurate attraverso la totalità delle istituzioni esplicite della società, l'organizzazione del mondo tout court e del mondo sociale che esse strumentano. Condizionano e orientano il fare e il rappresentare sociali, entro e attraverso cui permangono alterandosi.

Lo sviluppo come significazione sociale immaginaria

A questo punto il discorso può essere focalizzato su uno dei temi centrali dell'economico. Che cos'è lo sviluppo? Un organismo si sviluppa quando progredisce verso la sua maturità biologica. Noi sviluppiamo un'idea quando rendiamo il più possibile esplicito ciò che pensiamo che implicitamente contenga. In breve: lo sviluppo è il processo della realizzazione del potenziale, del passaggio dalla *dunamis* all'*énergéia*, dalla *potentia* all'*actus*. Ciò implica evidentemente che c'è una *énergéia* o un *actus*, che possono essere determinati, definiti, fissati, che c'è una norma che appartiene all'essenza di ciò che si sviluppa; o, come avrebbe detto Aristotele, che questa essenza è il divenire-conforme a una norma definita da una forma finale: l'*entéléchéia*.

In questo senso, lo sviluppo implica la definizione di una maturità e, oltre, quella di una *norma naturale*: lo sviluppo è solo un altro nome della *phusis* aristotelica. La natura infatti contiene le proprie norme, come *fini* verso i quali gli esseri si sviluppano e che effettivamente raggiungono. «La natura è fine (*télos*)», dice Aristotele. Lo sviluppo è definito dal fatto di raggiungere questo fine, in quanto norma naturale dell'essere considerato. Anche in questo senso, lo sviluppo era un'idea centrale per i Greci, e non soltanto per quanto concerne le piante, gli animali o gli uomini come semplici esseri viventi. La *paidéia* (allevamento/ammaestramento/educazione) è sviluppo: consiste nel condurre il piccolo mostro appena nato allo stato proprio di un essere umano. Ciò è possibile perché *esiste* un tale stato proprio, una norma, un limite (*péras*), la norma incarnata dal cittadino, o il *kalos kagathos*, che, se sono raggiunti, non

possono essere superati (superarli sarebbe semplicemente ricadere indietro). «Muori ora, Diagora, perché tu non salirai sull'Olimpo». Ma come e su quale base un tale stato proprio può essere determinato, una volta che la costituzione della *polis* (la quale pone la norma dello sviluppo dei cittadini come individui) è stata messa in causa e colta nel suo carattere relativo? In che senso si può dire che c'è una *phusis* della *polis*, un unico stato proprio della città? Questa domanda doveva necessariamente restare per i grandi pensatori greci (nonostante o a causa della loro costante preoccupazione relativa alla *dikaiosunè* e alla *orthè poli-téia*) un punto oscuro al confine della loro riflessione.

Allo stesso modo e per le stesse ragioni profonde, la *technè* doveva restare di fatto non definita, oscillante da qualche parte tra la semplice imitazione della natura (*mimèsis*) e la creazione propriamente detta (*poièsis*), tra la ripetizione di una norma già data e, come Kant avrebbe detto venticinque secoli dopo, la formulazione effettiva di una nuova norma incarnata nell'opera d'arte.

Il *limite* (*péras*) definisce al tempo stesso l'essere e la norma. L'illimitato, l'infinito, il senza-fine (*apeiron*) è con ogni evidenza non compiuto, imperfetto, meno-essere. Così, per Aristotele, c'è solo un infinito potenziale, e non un infinito effettivo; e reciprocamente, in quanto una cosa qualunque contiene delle potenzialità non realizzate, è infinita, poiché essa è, per ciò stesso e nella stessa misura, incompiuta, indefinita, indeterminata. Così, non ci può essere sviluppo senza un punto di riferimento, uno stato definito che deve essere raggiunto; e la natura fornisce, per ogni essere, un tale stato finale.

Con la religione e la teologia ebraico-cristiana, l'idea dell'illimitato, del senza-fine, dell'infinito acquista un segno positivo, ma ciò resta, per dir così, senza pertinenza sociale e storica per più di dieci secoli. Il dio infinito è *altrove*, *questo* mondo è finito, e per ogni essere c'è una norma intrinseca che corrisponde alla sua natura, così com'è stata determinata da dio.

Il mutamento sopravviene quando l'infinito invade questo mondo. Sarebbe ridicolo condensare in qualche riga la massa immensa dei fatti storici ben conosciuti (e meno ben conosciuti di quanto non si creda) relativi a tanti paesi e a tanti secoli. Cercherò soltanto di raccoglierne alcuni in una prospettiva particolare, eliminando le spiegazioni-giustificazioni razionali della loro successione fornita abitualmente (spiegazioni e giustificazioni che sono, naturalmente, una autorazionalizzazione del razionalismo occidentale, il quale tende a provare che esistono delle ragioni razionali che spiegano e giustificano il trionfo della varietà di ragione sfoggiata in occidente).

Ciò che qui importa è la coincidenza e la convergenza che si constata a partire, diciamo, dal quattordicesimo secolo, tra la nascita e l'espansione della borghesia, l'interesse assillante e crescente rivolto alle invenzioni e alle scoperte, il crollo progressivo della rappresentazione medioevale del mondo e della società, la Riforma, il passaggio «dal mondo chiuso all'universo infinito», la matematizzazione delle scienze, la prospettiva di un «progresso indefinito della conoscenza» e l'idea che l'uso proprio della ragione sia la condizione necessaria e sufficiente per far sì che gli uomini divengano «signori e possessori della Natura» (René Descartes).

Sarebbe privo di interesse, e di senso, cercare di spiegare casualmente l'ascesa del razionalismo occidentale attraverso l'espansione della borghesia, o l'inverso. Noi dobbiamo prendere in considerazione questi due processi: da una parte, l'emergere della borghesia, la sua espansione e la sua vittoria finale, che vanno di pari passo con l'emergere di una nuova idea, con la sua diffusione e la sua vittoria finale, dell'idea, cioè, che la crescita illimitata della produzione e delle forze produttive sia *in realtà* lo scopo centrale della vita umana.

Questa idea è ciò che io chiamo una *significazione sociale immaginaria*. A questo corrispondono nuovi atteggiamenti, nuovi valori e norme, una nuova definizione sociale della

realtà e dell'essere, di ciò che *conta* e di ciò che *non conta*. Per dirla in poche parole, ciò che conta ormai è ciò che può essere contato. Del resto, filosofi e scienziati impongono una torsione nuova e specifica al pensiero e alla conoscenza: non ci sono limiti ai poteri e alle possibilità della ragione, e la ragione per eccellenza (almeno se si tratta della *res extensa*) è la matematica: *Cum deus calculat, fit mundus* («Man mano che dio calcola, il mondo è fatto», Gottfried Leibniz). Non dimentichiamo che Leibniz accarezzava anche il sogno di un calcolo delle idee.

Il matrimonio, probabilmente incestuoso, di queste due correnti fa nascere, in modi diversi, il mondo moderno. Si manifesta nell'«applicazione razionale della scienza all'industria» (Karl Marx), come pure nell'applicazione (razionale?) dell'industria alla scienza. Si esprime in tutta l'ideologia del progresso. Poiché non esistono limiti alla progressione della conoscenza, non ne esistono di più alla progressione della potenza (e della ricchezza); o, per esprimerci in altri termini, i limiti, ovunque si presentino, hanno un valore negativo e devono essere superati. Certo, ciò che è infinito è inesauribile, e quindi noi non raggiungeremo forse mai la conoscenza assoluta e la potenza assoluta; ma noi ci avviciniamo a essa senza sosta. Da qui, la curiosa idea, ancor oggi condivisa dalla maggior parte degli scienziati, di una progressione asintotica della conoscenza verso la verità assoluta.

E così, non ci può essere un punto di riferimento fisso per il nostro sviluppo, uno stato definito e definitivo da raggiungere; ma questo sviluppo è un movimento con una *direzione* fissa, e, ben inteso, questo movimento stesso può essere misurato su un asse, sul quale noi occupiamo, in ogni istante, una ascissa con valore crescente. In poche parole, il movimento è diretto verso il più e più; più merci, più anni di vita, più decimali nei valori numerici delle costanti universali, più pubblicazioni scientifiche, più gente con un dottorato statale, e «più» significa «bene». «Più» di qualche

cosa di «positivo» e, ben inteso, algebricamente, «meno» di qualche cosa di «negativo». (Ma che cos'è positivo o negativo?).

Arriviamo così alla situazione attuale. Lo sviluppo storico e sociale consiste nell'uscire da ogni stato definito, nel raggiungere uno stato che non è definito da nulla, salvo dalla capacità di raggiungere nuovi stati. La norma è che non esiste norma. Lo sviluppo storico e sociale è uno spiegamento indefinito, senza fine (nei due sensi della parola *fine*). E poiché l'indefinitezza è per noi insostenibile, la definitezza ci viene data dalla crescita delle quantità.

Ripeto: non cercherò di condensare in qualche riga secoli di fatti e di pensiero, ma sostengo che esiste uno strato di verità storica rappresentabile solo dal bizzarro taglio trasversale tentato qui e che attraversa, diciamo, Leibniz, Henry Ford, l'Ibm e le attività di qualche pianificatore sconosciuto, in Uganda o nel Kazakistan, che non ha mai sentito il nome di Leibniz. Si tratta, evidentemente, di uno sguardo sommario, che la maggior parte dei filosofi e degli storici criticherebbe severamente. Ma si deve rinunciare allo spettacolo delle vallate e all'odore dei fiori, se si vuol vedere che le Alpi e l'Himalaya appartengono alla stessa catena di montagne.

È in questo modo che, finalmente lo sviluppo è arrivato a significare una crescita indefinita, e la maturità, la capacità di crescere senza fine. Così concepiti, in quanto ideologie, ma anche a un livello più profondo, in quanto significazioni sociali immaginarie, erano e restano consustanziali a un gruppo di postulati (teorici e pratici) di cui i più importanti mi sembrano essere:

- l'onnipotenza potenziale della tecnica;
- l'illusione asintotica relativa alla conoscenza scientifica;
- la razionalità dei meccanismi economici;
- diverse affermazioni sull'uomo e la società, che sono mutate col tempo ma che implicano tutte che sia l'uomo che la società sono naturalmente predestinati al progresso, alla crescita.

La crisi dello sviluppo è evidentemente anche la crisi di questi postulati e delle corrispondenti significazioni immaginarie. E ciò esprime semplicemente il fatto che le istituzioni che incarnano queste significazioni immaginarie subiscono un crollo brutale nella realtà effettiva. (Il termine istituzione è utilizzato qui nel senso più ampio possibile: nel senso, ad esempio, per cui il linguaggio è un'istituzione, così come lo sono l'aritmetica, l'insieme degli utensili di ogni società, la famiglia, la legge, i valori). Questo crollo, a sua volta, è dovuto essenzialmente alla lotta condotta dagli uomini che vivono sotto il sistema contro il sistema stesso, e ciò ribadisce il fatto che le significazioni immaginarie di cui si è parlato sono sempre meno accettate socialmente. In questo consiste l'aspetto principale della crisi dello sviluppo.

Ma i postulati crollano anche in se stessi e attraverso se stessi. Cercherò di illustrare sommariamente la situazione, discutendo alcuni aspetti della razionalità economica e della onnipotenza della tecnica.

La finzione di un'economia razionale

Non è forse difficile capire perché l'economia è stata considerata per due secoli come il regno e il paradigma della razionalità nelle faccende umane. Il suo tema è diventato l'attività centrale della società; il suo proposito, quello di provare (e per gli oppositori, come Marx, quello di rifiutare) l'idea che questa attività venga compiuta nel modo migliore possibile nell'ambito del sistema sociale esistente e per suo mezzo. Ma l'economia ha anche fornito (felice accidente) l'apparente possibilità di una matematizzazione, perché concerne il solo campo d'attività umana, in cui i fenomeni sembrano misurabili in modo non grossolano, e in cui questa stessa misurabilità sembra essere (e sino a un certo punto effettivamente è) l'aspetto essenziale per gli agenti umani che vi sono implicati. L'economia si occupa di quantità e, su questo punto, tutti gli economisti si sono sempre trovati d'accordo (benché siano stati costretti, di

tanto in tanto, a discutere la questione: quantità *di che cosa?*). I fenomeni economici sembravano così prestarsi a un trattamento esatto e passibile dell'applicazione dello strumento matematico, la cui formidabile efficacia veniva dimostrata un giorno dopo l'altro in fisica.

In quest'ambito, identificare il *maximum* (o l'*extremum*) con l'*optimum* sembrava la cosa ovvia da fare, e infatti così è stato, rapidamente. C'era un prodotto da massimizzare e dei costi da minimizzare. C'era dunque una differenza da massimizzare: il prodotto netto vendibile dall'azienda, il surplus netto per l'economia globale (un surplus che compariva sotto forma di beni o di aumento dei divertimenti così come viene misurato dal tempo libero, senza che vi sia alcuna considerazione rispetto all'uso o al contenuto di questo tempo libero).

Ma che cos'è il prodotto, e che cosa sono i costi? Le bombe H sono incluse nel prodotto netto, perché l'economista «non si occupa dei valori d'uso». Vi sono incluse anche le spese di pubblicità, attraverso cui le persone sono state indotte a comprare delle cianfrusaglie, che, com'è probabile, non avrebbero altrimenti comprato. Lo sono anche le spese cui si va incontro per pulire Parigi dall'inquinamento industriale; e a ogni incidente stradale, il prodotto nazionale netto aumenta a diversi titoli. Esso aumenta anche ogni volta che un'azienda decide di nominare un vicepresidente supplementare che abbia uno stipendio rilevante (infatti, *ex hypothesi*, l'azienda non l'avrebbe nominato se il suo prodotto marginale netto non fosse stato perlomeno uguale al suo stipendio). Più in generale, la misura del prodotto riflette le valutazioni sui diversi oggetti e sui diversi tipi di lavoro fatte dal sistema sociale esistente. Valutazioni che, ben inteso, riflettono, a loro volta, la struttura sociale esistente. Il prodotto nazionale lordo è quello che è anche perché un dirigente d'impresa guadagna venti volte di più di uno spazzino. Ma, anche se queste valutazioni fossero accettate, la misurabilità dei fenomeni economici, pur mettendo da parte le grossolanità, è

solo un'apparenza ingannevole. Il prodotto, qualunque ne sia la definizione, è misurabile istantaneamente, nel senso che è sempre possibile sommare (rispetto all'economia nel suo complesso e in un determinato momento) le quantità dei beni prodotti moltiplicate per i prezzi corrispondenti. Ma, se i prezzi relativi e/o la composizione del prodotto cambiano (come, di fatto, avviene sempre) le successive misure effettuate in momenti diversi nel tempo non possono essere paragonate (non più di quanto lo possano essere, e per la stessa ragione, le misure effettuate su paesi diversi). Rigorosamente parlando, l'espressione «crescita del pnl» è priva di senso, tranne nel caso in cui c'è un'espansione omotetica di tutti i tipi di prodotto, e nient'altro. In particolare, in un'economia che muta tecnicamente, il capitale non può essere misurato in un modo che abbia senso, a meno che non ci si avvalga di ipotesi *ad hoc* altamente artificiali e contrarie ai fatti.

Tutto ciò implica immediatamente che non è nemmeno possibile misurare veramente i costi (poiché i costi dell'uno sono nella loro maggior parte dei prodotti dell'altro). I costi non possono essere misurati anche per altre ragioni: perché l'idea classica della imputazione di una tale parte del prodotto netto a tale o talaltro fattore di produzione, e/o di un tale prodotto a tale insieme di mezzi di produzione, è inapplicabile. L'imputazione di parti a dei fattori di produzione (lavoro e capitale) implica dei postulati e delle decisioni che superano ampiamente il dominio dell'economia. L'imputazione dei costi a un prodotto dato non può essere effettuata a causa di diversi tipi di indivisibilità (che gli economisti classici e neoclassici trattano come delle eccezioni, benché siano ovunque presenti) e a causa di esternalità d'ogni tipo. Le esternalità significano che il costo per l'azienda e il costo per l'economia non coincidono, e che compare un surplus (positivo o negativo) non imputabile. Cosa ancora più importante, le esternalità non sono confinate all'interno dell'economia come tale.

C'era l'abitudine di considerare la maggior parte dell'ambiente (il suo insieme, con l'eccezione delle terre di proprietà privata) come un «dono gratuito della natura». Allo stesso modo, il quadro sociale, le conoscenze generali, il comportamento e le motivazioni degli individui venivano implicitamente trattati come dei «doni gratuiti della storia». La crisi dell'ambiente non ha fatto che rendere manifesto ciò che era sempre stato vero (Justus von Liebig lo sapeva da più di un secolo): uno «stato appropriato» dell'ambiente *non è* un «dono gratuito della natura» in ogni circostanza e senza tener conto del tipo e dell'espansione dell'economia presa in considerazione. E non è neppure un bene cui si possa attribuire un prezzo, perché nessuno sa, ad esempio, quale sarebbe il costo di una riglaciatura delle calotte polari se dovessero fondere. E il caso dei paesi «in via di (non) sviluppo» mostra che non è possibile trattare l'ebraismo, il cristianesimo e lo shintoismo come dei «doni gratuiti della storia», perché la storia ha fatto dono ad altri popoli dell'induismo o del feticismo, che sino a ora sembrano piuttosto degli «ostacoli allo sviluppo» gratuitamente forniti dalla storia.

Dietro a tutto ciò, si trova l'ipotesi nascosta della *separabilità totale*, sia *all'interno* del campo economico, sia *tra* questo campo e i processi storici, sociali, o anche naturali. L'economia politica presuppone sempre che sia possibile separare senza commettere un'assurdità le conseguenze derivanti dall'azione X dell'azienda A e il flusso totale dei processi economici all'interno o all'esterno dell'azienda; e presuppone anche che gli effetti della presenza o dell'assenza di un totale dato di capitale e di lavoro possano essere separati dal resto della vita umana e naturale in modo dotato di senso. Ma quando si abbandona questa ipotesi, l'idea di un calcolo economico nei casi non banali crolla, e, insieme a essa, l'idea della razionalità dell'economia nel senso accettato del termine (come ottenimento di un *extremum*), sia a livello teorico (della comprensione dei fatti) che a livello pratico (della de-

finizione di una politica economica ottimale).

È qui in discussione non soltanto l'economia di mercato e il capitalismo privato, ma la razionalità, nel senso prima indicato, dell'economia (di ogni economia in espansione) come tale. Infatti, le idee che stanno alla base di ciò che abbiamo appena detto si applicano altrettanto (sia letteralmente, sia *mutatis mutandis*) alle economie nazionalizzate e pianificate.

Per illustrare quest'ultimo punto, utilizzerò un altro esempio che riguarda il problema fondamentale del *tempo*. Il tempo è preso in considerazione dall'economia politica solo in quanto può essere trattato come non-tempo, come *medium* neutro e omogeneo. Un'economia in espansione implica l'esistenza dell'investimento (netto), e l'investimento è intimamente legato al tempo, poiché nell'investimento il passato, il presente e il futuro sono messi in rapporto. Ora, le decisioni che riguardano l'investimento non possono mai essere razionali, tranne che al livello dell'azienda e a condizione di limitarsi a un punto di vista molto ristretto. È così per molteplici ragioni; ne citerò solo due. Prima di tutto, non solo «l'avvenire è incerto», ma *il presente è sconosciuto* (accadono costantemente delle cose ovunque, altre aziende stanno per prendere delle decisioni, l'informazione è parziale e costosa, e ciò a livelli diversi per i diversi agenti e così via). In secondo luogo, come abbiamo già detto, i costi e il prodotto non possono essere veramente misurati. Il primo fattore potrebbe, in teoria, essere eliminato in un'economia pianificata. Il secondo no.

Ma, in ogni caso, si pone una questione molto più importante: qual è il corretto tasso *globale* di investimento? La società dovrebbe consacrare all'investimento (netto), 10, 20, 40, o 80% del prodotto (netto)? La risposta classica, per le economie private, era che il tasso d'interesse costituiva il fattore d'equilibrio tra l'offerta e la domanda di risparmio, e di conseguenza era il regolatore appropriato del tasso d'investimento. Questa risposta, com'è noto, è puro non

sensu. (Il tasso d'interesse non esiste; è impossibile ammettere che il tasso d'interesse sia il determinante principale del risparmio totale, che il livello dei prezzi sia stabile e così via). John von Neumann ha provato, nel 1934, per mezzo di certe ipotesi, che il tasso d'interesse razionale dovrebbe essere eguale al tasso di crescita dell'economia. Ma quale *dovrebbe* essere questo tasso di crescita? Supponendo che questo tasso di crescita sia in funzione della capacità di produzione, e sapendo che questa capacità dipende dal tasso d'investimento, siamo ricondotti alla domanda iniziale: quale dovrebbe essere il tasso di investimento? Facciamo l'ipotesi aggiuntiva che i pianificatori si pongano l'obiettivo di massimizzare il consumo finale su un periodo dato. La domanda diventa allora: qual è il tasso di investimento che massimizzerebbe (in base a ipotesi complementari riguardanti la produttività fisica del capitale aggiuntivo) in una condizione permanente (o stazionaria: *steady state*) l'integrale del consumo finale (individuale o pubblico, dei beni o dei divertimenti)? Il valore di questo integrale dipende, ben inteso, dall'intervallo di integrazione e cioè dall'orizzonte temporale che i pianificatori hanno deciso di prendere in considerazione. Se il consumo da massimizzare è il consumo istantaneo (orizzonte temporale nullo), il tasso d'investimento appropriato è evidentemente zero. Se il consumo deve essere massimizzato per sempre (orizzonte temporale infinito), il tasso appropriato d'investimento è quasi 100% del prodotto (netto), supponendo che la produttività fisica marginale del capitale rimanga positiva per tutti i valori corrispondenti dell'investimento. Le risposte che hanno un senso sono evidentemente situate entro questi due limiti; ma dove esattamente, *e perché*? Non esiste alcun calcolo razionale che possa dimostrare che un orizzonte temporale di cinque anni sia (per la società) più o meno razionale di un orizzonte temporale di cento anni. La decisione dovrà essere presa su basi diverse da quelle economiche.

Ciò non significa che tutto quanto accade nell'economia sia razionale in un senso concreto, e ancor meno che sia inintelligibile; ma significa che non possiamo trattare il processo economico come un flusso omogeneo di valori, il cui solo aspetto pertinente sarebbe dato dal fatto che sono misurabili e devono essere massimizzati.

Questo tipo di razionalità è secondaria e subordinata. Possiamo servircene per sgomberare una parte del terreno, per eliminare qualche assurdità manifesta. Ma i fattori che oggi modellano effettivamente la realtà (tra i quali, le decisioni dei governi, delle aziende, e degli individui) non possono essere sottoposti a questo genere di trattamento. E, in una società nuova e altra, sarebbero di una natura completamente diversa.

traduzione di **Donatella Zazzi**