



# La prospettiva della decrescita nell'immaginario della postmodernità.

Michela Luzi

## Abstract

*The perspective of degrowth in the imaginary of postmodernity.* The globalization of markets, the economicism, the unification of the time system through the institution of twenty-four time zones, the mercification of the bodies and life: all variables around which the significations of postmodernity are organized. All of this becomes easier to understand, if you are convinced that economy is a religion. The economy as religion is the real 'hidden king' of the postmodernity. This situation has not given any praise benefit; controversially a generalized disenchantment was produced. Among the many solutions proposed, one could hypothesize *une société de décroissance*: to become an atheist of growth and economy. So, it would be necessary to abandon a faith, the one in progress, and a religion, that of the economy, growth and development, in order to restore the spirit of gift, the improvement of conviviality and the pleasure of imaginary.

## Keywords

Imaginary | Degrowth | Economicism | Religion | Postmodernity

## Author

Michela Luzi - [michela.luzi@unicusano.it](mailto:michela.luzi@unicusano.it)  
Univerità Niccolò Cusano - Roma



## 1. Sintassi dell'immaginario

L'individuo produce miti, credenze, finzioni, ricordi, sogni. Un mondo immaginario ed immaginifico, che struttura le civiltà e le società di ogni epoca (Wunenburger, 2003). Un mondo che si alimenta continuamente di nuove narrazioni, di nuovi universi fantastici, che creano a loro volta altri miti, utopie, ideologie, fedi. L'immaginario è l'essenza spirituale dell'uomo ed è anche la rappresentazione plastica del sentire di una comunità nello scorrere della dimensione storica.

Grazie alla capacità autopoietica dell'immaginario, l'individuo rende intelligibile la realtà circostante (Leonzi, 2009); crea la matrice su cui impostare l'ordine delle cose e la loro proiezione futura; costruisce il legame tra l'essere della realtà fattuale e l'essenza della dimensione spirituale (Sartre, 1940), tessendo il filo che unisce la finitezza della realtà contingente e l'infinito del fluire storico (Védrine, 1990).

Tra l'assoluto e l'infinito, l'immaginario - individuale e collettivo - costruisce narrazioni e metanarrazioni, che mettono l'individuo nella condizione di comprendere, interpretare, interconnettere e governare la dimensione spaziale e temporale (De Simone *et al.*, 2006: 45). Il senso complessivo della storia personale di ciascun individuo e le significazioni degli accadimenti storici passano attraverso le articolazioni del mondo complesso dell'immaginario.

Tuttavia, nella dialettica tra il reale e il simbolico, l'immaginario modifica costantemente i suoi elementi fondativi, vale a dire quei valori che innervano la dimensione fantastica, individuale e collettiva. I suoi paradigmi cambiano da epoca ad epoca, perché, da un periodo all'altro, sono differenti le convinzioni, le credenze, gli stereotipi, i pregiudizi e le fedi (Maffesoli, 1980).

In ogni epoca storica, l'individuo si caratterizza per uno stato esistenziale in cui è costantemente presente la dialettica tra l'universo materiale e la realtà fattuale e quello dell'esigenza di vivere in una dimensione trascendentale, spirituale, eminentemente religiosa, nella quale trovare le risposte ai perché della medesima esistenza (Dallmayr, 2012).

I soli costrutti materiali non possono soddisfare gli interrogativi metafisici dell'individuo, che trascendono le scansioni temporali ed immanenti per collocarsi in una realtà che va oltre la Storia e le storie degli individui. D'altronde, il soddisfacimento dei soli bisogni materiali è una necessità, ma non può essere l'unica esigenza esistenziale dell'individuo. L'individuo è immerso in mondi reali, che ha contribuito a costruire e a plasmare sulla base delle proprie sensibilità e dei valori predominanti in ciascuna delle diverse epoche storiche. In egual misura e nello stesso tempo, il medesimo individuo proietta e realizza se stesso nel pensare, immaginare, prefigurare mondi ulteriori, che nulla hanno di tangibile e materiale eppure hanno la giusta consistenza e forza che deriva dal profondo convincimento della loro esistenza ad opera di quello stesso individuo che ha contribuito a fornirgli essenza ed anima (Luckmann, 1969).



È l'universo dell'immaginario che, articolandosi nelle forme e nelle credenze più svariate, fluisce nella storia dell'individuo e in quella delle società, quale linfa vitale e motore primordiale e scandisce l'esistenza dell'uomo, proiettandolo oltre la Storia. Anzi, le ragioni profonde dell'esistenza dell'uomo si riflettono non nelle meccaniche degli accadimenti quotidiani, ma nella dotazione di quelle altre dimensioni che travalicano la realtà, in quelle metarealtà dotate di senso mistico e di assoluta e profonda religiosità (Simmel, 1994). Realtà che sono le matrici dalle quali vengono generati i valori, le credenze, i principi spirituali che orientano i singoli individui e le comunità (Meo *et al.*, 2009).

In altri termini, l'immaginario è il substrato della vita mentale, la dimensione costitutiva dell'umanità. *Immaginario* è, dunque, un termine che rinvia a un insieme vago di elementi: fantasmi, credenze, miti, ricordi, sogni, romanzi, finzioni che sono determinanti per l'individuo, che si esprime attraverso l'insieme dei suoi manufatti e delle sue credenze. Sono componenti strutturalmente connesse all'immaginario le concezioni prescientifiche, la fantascienza, i pregiudizi sociali, gli stereotipi, i credo religiosi, le produzioni artistiche che 'inventano altre realtà' (Durand, 1963). Sul terreno sociale, l'immaginario può essere ricondotto a tre grandi ambiti: la dimensione mitica dell'esistenza, quella che si riferisce ai miti dominanti di una data epoca, di una data cultura, di una nazione, di una generazione, di una classe sociale; la dimensione fantastica di un'altra società-mondo che si rintraccia nelle utopie, nei millenarismi, nelle ideologie e nelle credenze; ed infine la dimensione di un immaginario quotidiano, così come lo si rinviene negli oggetti domestici, negli svaghi e nei giochi (Cappa, 2008).

L'immaginario è il prodotto del pensiero mitico, un pensiero concreto che funziona per analogie e si esprime con immagini simboliche organizzate in modo dinamico, determinando la percezione dello spazio e del tempo attraverso costruzioni materiali e istituzionali, mitologie e ideologie, saperi e comportamenti collettivi, che si ritrovano nel fare "come se" (Boia, 1998).

Questo rende l'immaginario sociale un'istituzione (Castoriadis, 1998), «un'istituzione di un magma di significati, i significati immaginari sociali. Il supporto rappresentativo partecipabile di tali significati – a cui ben inteso essi non si riducono e che può essere diretto o indiretto – consiste in immagini o figure, nel senso più ampio del termine: fonemi, parole, banconote, spiriti benefici o malefici, statue, chiese, utensili, divise, tatuaggi, cifre, frontiere, centauri, abiti talari, littori, partizioni musicali. Ma esso consiste anche nella totalità di ciò che è naturalmente percepito, nominato o nominabile dalla società considerata» (Castoriadis, 1995: 95).

Allora qualsiasi cosa può diventare immaginario, anche ciò che è considerato reale, ciò che opera sul possibile, ciò che è dotato di una dinamica creatrice interna (funzione poetica), di una gravidanza simbolica (profondità di secondi significati) e di una capacità di coinvolgimento del soggetto (Castoldi, 2012). L'immaginario ha un contenuto proprio con strutture ben definite, ma deriva soprattutto da un'intenzione, da una percezione della coscienza. «L'immaginario è l'aldilà multiforme e pluridimensionale della nostra vita, e nel quale le nostre stesse vite sono ugualmente



immerse. È l'infinita scaturigine virtuale che accompagna ciò che è attuale, vale a dire singolare, limitato e finito nel tempo e nello spazio. È la struttura antagonista e complementare di ciò che si dice reale, e senza la quale, indubbiamente, non ci sarebbe reale per l'uomo, o meglio, non ci sarebbe realtà umana» (Morin, 2005: 111). Gli uomini inventano, sviluppano e legittimano le proprie credenze in immaginari nella misura in cui la relazione con il mondo fantastico ubbidisce a bisogni, soddisfazioni, effetti a lungo e breve termine inseparabili dalla natura umana (De Simone *et al.*, 2006).

In questa prospettiva, l'immaginario può rappresentare quella sfera di senso nella quale la vita dell'uomo si dispiega acquisendo coscienza e significato, nonostante sia il prodotto del pensiero mitico (Marzo *et al.*, 2013: 4). Un pensiero che funziona per analogie e si esprime con immagini simboliche organizzate in modo dinamico, determinando la percezione dello spazio e del tempo attraverso costruzioni materiali e istituzionali, mitologie e ideologie, saperi e comportamenti collettivi (Wunenburger, 1995). La potenza del sogno, la forza del simbolo e la matrice dell'immagine costituiscono una specie di fantastico trascendentale di cui non si può fare a meno. L'individuo può dare a ciascun contesto un significato diverso, delineato da un punto di vista percettivo (suoni, colori, odori, sapori, sensazioni tattili) e operativo; è in grado di produrre differenti sfere perché riesce a dotare di senso le sue azioni, grazie alla propria capacità immaginativa (Maffesoli, 2009a). «L'imagination est donc bien ce 'royaume intermédiaire' qui met en communication le monde extérieur avec le monde intérieur: elle fonctionne comme une jointure, une charnière, dans cet entre-deux, à penser comme écart essentiel entre le réel et sa représentation (matériaux toutefois à jamais hétérogènes et irréductibles l'un à l'autre). Le monde est matière à imagination et l'imagination matière à notre connaissance du monde» (Giust-Desprairies *et al.*, 2014: 3-4).

La forza immaginale sembra rappresentare, dunque, un'idea fondatrice necessaria, che può consistere in un mito, in una storia razionale, in un fatto leggendario, ecc., ma anche in un'immagine comune capace di unire in un legame e di produrre collante sociale (Maffesoli, 2009b: 31). La capacità immaginativa, di cui l'individuo è dotato, può consentire di delineare nuovi mondi di senso, che però non saranno mai totalmente coincidenti con quelli istituiti dall'immaginario sociale dominante (Taylor, 2005). Si attua uno scambio tra immaginazione individuale e immaginario collettivo che può determinare la dinamica sociale e può orientarsi verso il mutamento che si realizza quando il carattere di novità di queste nuove teorie, portando con sé elementi di radicale discontinuità, riesce a delineare i contorni di un nuovo regno di senso (Carnevale, 2014). «In altre parole ben lontana dall'essere *a priori* universale, la funzione dell'immaginazione sarebbe motivata da questo o da quel tipo psicologico definito, e il contenuto immaginario da questa o da quella situazione nella storia e nel tempo» (Durand, 1972: 383).



## 2. Il re nascosto della postmodernità

Tutte le civiltà si sono costruite grazie a immagini o figure, dotate di una vera e propria forza immaginale. In ogni epoca, è possibile individuare un concetto centrale, un centro di rotazione, intorno al quale gravitano e dal quale scaturiscono i moti che animano la vita collettiva e che consentono all'individuo di procedere lungo i sentieri della storia. Gli individui e le loro società avvertono la necessità di acquisire una propria dotazione di concetti, ideali, idee, convincimenti e fedi, che tracciano le coordinate della loro esistenza prossima e futura (Luckmann, 1969). Sono le leve che consentono a ciascun individuo e a tutti i soggetti di una determinata società di andare oltre le dinamiche del quotidiano e lanciarsi verso il raggiungimento di nuovi obiettivi e il soddisfacimento di quelle esigenze che sono determinate dall'idea predominante in un dato momento storico. Ogni epoca si caratterizza per il fatto che la sua essenza è il prodotto di un'idea dominante tale da acquisire i connotati della sacralità e i tratti della divinità, che detta i tempi e le modalità dell'agire umano (Simmel, 1994). «La religione non è più soltanto un insieme disordinato di superstizioni e strumenti di controllo di massa: essa ritorna a essere una forza capace di dare un senso all'esperienza caotica del mondo e di soddisfare così una delle esigenze fondamentali dell'essere umano. Anche se l'uomo non riesce a organizzare la sua intera esperienza grazie a questo principio, inoltre, la sua coerenza interna non ne è minacciata: la religione resta uno degli assi che permettono all'uomo di orientarsi nella sua vita» (D'Andrea, 2013: 113).

L'individuo alimenta la sua esistenza tra ciò che è e ciò che vorrebbe essere, tra ciò che possiede e quello che vorrebbe possedere, in sintonia con il centro di rotazione predominante, che Simmel ha descritto con il termine di "re nascosto". Un centro di rotazione che rappresenta il motore principale che alimenta le azioni degli individui, «e ciò, sia che l'epoca medesima posseda una coscienza astratta di tale concetto, sia che questo formi soltanto l'ideale punto di irradiazione di quei movimenti, l'indole dei quali e il significato che essi hanno per l'epoca solo chi osserva posteriormente riesce a conoscere. Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il "re nascosto" di quell'era di spirito» (Simmel, 1998: 18).

Ogni epoca, dunque, alimenta un proprio *re nascosto*, che si manifesta in forme e modalità differenti a seconda dei momenti e delle epoche storiche. Pur andando incontro naturalmente a *deviazioni*, *travisamenti*, *opposizioni*, il re nascosto ha compreso nel suo regno immaginativo il mondo occidentale tra il V e XV secolo, fin quando è andato in crisi per l'avvicinarsi di un nuovo centro di senso capace di iscrivere le pratiche sociali degli individui in un'inedita prospettiva di senso, quella della modernità (Marzo *et al.*, 2013: 10).

Dal XVII secolo, infatti, l'uomo ha iniziato ad autopercepirsi come razionale e capace di collaborare con altri uomini per ottenere dei benefici comuni. La questione dell'ordine, sottratta al divino e disincantata, è diventata quindi 'affare umano' e ha



iniziato ad essere giocata esclusivamente all'interno di un tempo mondano che ha fatto della razionalità il suo nuovo vessillo.

«La parentesi dell'era della crescita si apre con la modernità. Modernità che si è costruita sul rifiuto della tradizione e la negazione dei limiti. La novità, con la modernità, è non soltanto di avere rinunciato alla lotta contro la dismisura, ma di avere fondato prima l'economia, e poi l'insieme della società, sull'illimitato eretto a principio supremo. Il modo di produzione capitalistico partorito dalla modernità ha come essenza stessa la logica della crescita per la crescita. Tuttavia, soltanto con quella che viene chiamata 'globalizzazione', che in realtà non è che la onnimercantilizzazione del mondo, la trasgressione diventa l'etica paradossale dominante» (Latouche, 2016: 10).

Questo contesto ispirato ad un ordine razionale e disincantato ha prodotto una vera e propria oppressione del mondo organizzato. L'implosione degli stati-nazione, la deregolazione di alcuni settori, l'iperegolazione di altri, la privatizzazione e la cosiddetta fine delle metanarrazioni hanno aperto la strada ad un nuovo ordine fondato non più su comunità legittimate dalla nozione moderna di contratto sociale, ma a comunità fondate sul senso di appartenenza (Maffesoli, 2009b).

L'epoca contemporanea declinata dalle scienze sociali nei termini di modernità avanzata (Eisenstadt, 1997), fine modernità, postmodernità, tarda modernità (Mongardini, 1993), ipermodernità (Touraine, 2015) gravita intorno ad un centro di rotazione caratterizzato dalla calcolabilità e dall'economicismo, in forme e formule più accelerate ed estese che, autopotenziandosi riescono a coinvolgere nella sfera spazio temporale il mondo intero.

«Oggi, al tempo della mondializzazione del mercato, della finanziarizzazione dell'economia, dell'unificazione del sistema tempo attraverso l'istituzione dei ventiquattro fusi orari, dell'industria culturale, della mercificazione dei corpi e della vita, etc., sembrerebbe essere proprio questo quell'unico punto della sfera intorno al quale si organizzano le pratiche di senso, il "re nascosto" di quest'era di spirito» (Marzo *et al.*, 2013: 11).

La società è dominata dalla ragione calcolante dell'economicismo, che è ormai da decenni il nuovo re nascosto, che non ha lasciato molte opportunità alla dimensione mitica e mitologica, grazie alla quale lo spirito dell'uomo si proietta oltre lo spazio e il tempo (Latouche, 1995). Infatti, l'economicismo si nutre di utilitaristica materialità, per la quale il profitto e la convenienza rappresentano le sole polarità verso le quali si dirigono e si orientano le azioni degli individui condizionando la visione cosmica delle società. La realtà si riduce in freddi numeri, che imprigionano le coscienze e gli spiriti, costringendo l'individuo stesso ad essere oggetto di transazioni commerciali e finanziarie e non soggetto attivo, che costruisce mondi reali.

Una realtà dominata da un'economia che tende a lasciarsi assorbire dalla crescita fine a se stessa, obiettivo primordiale. Il cuore antropologico di questa società è la dipendenza dei suoi membri dal consumo, dalla bulimia dell'acquisto a cui corrisponde il workaholism, la dipendenza dal lavoro. Un meccanismo che tende a produrre infelicità e malessere perché si basa sulla continua creazione di desiderio. Un





desiderio che, a differenza dei bisogni, non conosce sazietà (Prandstraller, 1978). L'abbondanza consumista pretende di generare felicità attraverso la soddisfazione dei desideri di tutti, ma quest'ultima dipende da rendite distribuite in modo ineguale e comunque sempre insufficienti per permettere all'immensa maggioranza di coprire le spese di base necessarie (Graham, 2011).

Ne consegue un individualismo marcato, che dal narcisismo si è evoluto in un cinico edonismo (Sotgiu, 2013). La trasversalità del potere si impone attraverso strategie, di cui le ideologie costituiscono più alibi che fini. Tutto questo può generare confusione favorendo il proliferare di nuove *credenze*, che derivano da reinterpretazioni di religioni occidentali e orientali antiche e contemporanee. Non esistendo più verità assolute, ognuno può creare un proprio mondo rivendicando il diritto all'elettismo. Il sincretismo senza confini e il relativismo volontaristico sembrano i tratti più caratteristici di questa situazione caotica, che riesce a conciliare le tradizioni arcaiche con le nuove frontiere del possibile, ipotizzandone la realizzazione, da un lato, con le nuove tecnologie, dall'altro, rivalutando superstizioni e riti tribali (Gunn, 2005). L'economicismo «è riuscito a onorare l'obbligo a un miglioramento costante e *constatabile* per decenni, grazie a un insieme inaudito di realizzazioni tecnologiche e di circostanze storiche fortunate. Oggi, però, quest'armonia si è infranta e i 'fedeli' inciampano ovunque nelle prove del fallimento: le guerre scoppiano sempre più vicino, non si può più fingere di non accorgersene; la sproporzione tra profitti individuali e ricchezza collettiva è immensa; la minaccia è diffusa: malattie, terrorismo, criminalità, incidenti tecnologici che provocano disastri ambientali. Tutto ciò che sembrava ormai vinto e controllabile torna a far paura, come un incubo» (D'Andrea, 2013: 118).

In questa prospettiva, sono possibili due strategie di comprensione del reale: da una parte, l'uomo moderno, legato alla cultura delle grandi ideologie e della fede, che risponde all'alterazione degli ordini conoscitivi riproponendo un concetto di separatezza tra la realtà e il suo doppio; dall'altra parte, l'uomo postmoderno, che abita la società della comunicazione, sentendosene parte, consapevole della progressiva egemonia che la rappresentazione si conquista sul fatto oggettivo (Simmel, 1998: 20).

In questa dialettica tra modernità e post-modernità che colloca l'individuo ad un bivio, si potrebbe ipotizzare una società della decrescita, che tramite l'autolimitazione consenta di raggiungere l'abbondanza frugale (Illich, 1977: 84). La crescita del benessere avrebbe dovuto portare l'individuo ad una maggiore soddisfazione e all'appagamento, ma questi obiettivi non sono stati raggiunti (Davies, 2016: 23). Ecco, allora, che la decrescita ed i suoi paradigmi potrebbero rappresentare i medicinali per le lacerazioni dell'uomo, restituendogli la dignità che gli è propria e la libertà di pensiero e di azione.



### 3. Decrescita oltre l'economicismo

La parola decrescita indica una “diminuzione”, ma di cosa esattamente? Dovrebbe essere realizzata una «creazione di immaginario di un'importanza senza pari nel passato, una creazione che porrebbe al centro della vita umana altri significati rispetto all'espansione della produzione e dei consumi, che indicherebbe degli obiettivi di vita differenti in tal modo da poter essere riconosciuti dagli esseri umani come obiettivi per cui vale la pena vivere. [...] In ciò consiste l'immensa difficoltà che siamo chiamati a fronteggiare. Dovremmo volere una società in cui i valori economici abbiano cessato di essere centrali (o unici), dove l'economia è rimessa al suo posto quale semplice mezzo della vita umana e non come suo fine ultimo, nella quale, perciò, si rinunci a questa folle corsa verso la crescita indefinita dei consumi. Tutto questo non è necessario solo per evitare la distruzione definitiva dell'ambiente terrestre, ma anche e soprattutto per liberarsi dalla miseria psichica e morale dei nostri contemporanei» (Latouche, 2013: 208).

Per poter realizzare una simile rivoluzione dovrebbero essere realizzati profondi cambiamenti nell'organizzazione psicosociale dell'uomo occidentale. L'idea assurda e degradante, secondo cui l'unica finalità della vita è produrre e consumare dovrebbe essere abbandonata (Bauman, 2007). Il problema è che tutti desiderano e vogliono acquisire qualcosa, questo atteggiamento impedisce di aderire alla decrescita. Rimanendo chiusi nell'immaginario della crescita, si resta vittime di un'insopportabile provocazione e di un circolo vizioso di malessere, sfiducia e infelicità. Ne consegue uno stato d'insoddisfazione generalizzata, che mostra quanto la vera povertà risieda nella perdita dell'autonomia e nella dipendenza da cose futili. Allora più che di decrescita sarebbe opportuno ipotizzare una sorta di a-crescita, simile ad un a-teismo, perché è esattamente di questo che si tratta: diventare atei della crescita e dell'economia. La decrescita, intesa come a-crescita, potrebbe delineare così una nuova condizione esistenziale dell'uomo, grazie alla quale dissipare l'enfasi dei numeri e del profitto fine a se stesso, che impedisce di pensare, concepire, disegnare, immaginare un mondo non più declinato e tradotto in tabelle, numeri, cifre, ma in una nuova socialità, in cui il bene comune è un pensiero plurale e non più individualistico.

Si dovrebbe ridurre la fiducia nell'imperialismo economico che domina il mondo, uniformandolo e distruggendo tutte le differenze culturali. Questa liberazione dall'*Homo oeconomicus*, dall'unidimensionalità dell'uomo contemporaneo, per ritrovare la diversità o, meglio, la «diversalità» - per riprendere il bel neologismo di Raphaël Confiant (1989) - consentirebbe di delineare i contorni di una società differente (Latouche, 2016: 17).

La rottura concreta richiede che si esca dal circolo infernale della creazione illimitata di bisogni e di prodotti e della frustrazione che ne consegue e, contemporaneamente, che si contrasti l'egoismo generato da un individualismo ridotto a massificazione uniformizzante. Il primo obiettivo potrebbe realizzarsi attraverso l'autolimitazione,





fino ad arrivare all'abbondanza frugale; il secondo, attraverso il recupero dello spirito del dono e la promozione della convivialità (Latouche, 2016: 17-18).

Una società della decrescita potrebbe organizzare la produzione utilizzando in maniera ragionevole le risorse del suo ambiente e consumandole sotto forma di beni materiali e di servizi, ma non lo farebbe stretta dalla morsa di ferro della scarsità, dei bisogni, del calcolo economico e dell'*homo oeconomicus*. Sarebbe auspicabile, pertanto, procedere ad una sorta di riprogrammazione sistemica dell'uomo e delle sue costruzioni culturali, per giungere finalmente alla definizione e al consolidamento di nuovi valori dominanti non contaminati dall'economicismo.

Le basi immaginarie dell'istituzione dell'economia sono ormai state messe in discussione. Come aveva visto correttamente Jean Baudrillard, «una delle contraddizioni della crescita è che essa produce sì nello stesso tempo dei beni e dei bisogni, tuttavia essa non li produce allo stesso ritmo». Ne consegue quella che Baudrillard chiama una depauperizzazione psicologica, uno stato di insoddisfazione generalizzata, che «definisce la società della crescita come l'opposto di una società dell'abbondanza» (1976: 57-60). L'abbondanza è messa in scena attraverso lo spettacolo dello straordinario spreco della società dei consumi, ma la realtà vissuta è quella della frustrazione (Bauman, 2007). La frugalità ritrovata, al contrario, consente di ricostruire una società dell'abbondanza sulla base di quella che Ivan Illich chiamava la 'sussistenza moderna'. Ovverosia «il modo di vita predominante in un'economia postindustriale in cui la gente sia riuscita a ridurre la propria dipendenza dal mercato, e ci sia arrivata proteggendo, con mezzi politici, una infrastruttura dove le tecniche e gli utensili servano in primo luogo a creare valori d'uso non quantificati né quantificabili dai fabbricanti professionisti di bisogni» (Illich, 1996: 75).

La società della decrescita non necessariamente dovrà eliminare il denaro, i mercati e il lavoro salariato; ma dovrebbe essere una società non più dominata dal denaro, dal mercato assoluto, dal lavoro salariato, meno capitalistica in altri termini, nella misura in cui dovrebbe riuscire ad abolire l'ossessione della crescita fine a se stessa (Mongardini, 2007). Probabilmente, su questa traiettoria proverà a muovere i primi passi un nuovo umanesimo, che risponderà alle sollecitazioni di un nuovo re nascosto, quello della decrescita sostenibile e plurale, che potrebbe consentire all'uomo di andare oltre la postmodernità e tornare ad immaginare nuove credenze, nuovi miti, nuove prospettive ideali ed ideologiche.

Non basterà però sostituire semplicemente una buona economia ad una cattiva, una buona crescita o un buon sviluppo a dei cattivi, ridipingendoli come verdi, o sociali, o equi, con una dose più o meno forte di regolazione statale o di ibridazione attraverso la logica del dono e della solidarietà. Ma si dovrebbe abbandonare la fede nell'economico. Una formula espressiva che rimane generalmente incompresa, perché è difficile prendere coscienza del fatto che l'economia è una religione.

«Se si accetta la definizione laica e molto ampia di religione fornita da Émile Durkheim, come insieme delle credenze condivise che mantengono unita una data collettività, non c'è dubbio che l'economia, nel mondo contemporaneo, vi rientri



perfettamente, o addirittura che si sia sostituita alle credenze o “religioni” anteriori, venendo a costituire una nuova “cattolicità” (da *catholicós* = universale). Tale sostituzione si spiega, da una parte, con l’esistenza di un culto, pressoché universale e metastorico, del valore incarnato (oro, argento, oggetti preziosi...) e dall’altra con l’avvento, all’emergere della modernità, di una nuova *fede* nel progresso e nei suoi corollari (la tecnica, la scienza, la crescita economica). L’articolazione di questi due fenomeni permette di parlare di una vera e propria religione dell’economia» (Latouche, 2009: 21). O anche dell’economia come ideologia, il cui utilitarismo produce l’atomizzazione della società e lo smarrimento dell’individuo, nell’affannata corsa verso l’insoddisfazione esistenziale e la parossistica necessità di fabbricare nuove e più attraenti divinità, alle quali affidare il senso delle proprie esistenze e le ragioni ultime per dare dignità ad uno status socio-esistenziale deprimente (Mongardini, 1997). In questo senso il convincimento della possibilità di perseguire veramente la decrescita potrebbe delineare quella sacralità e quella religiosità, per disegnare nuove architetture dell’immaginario.

### Considerazioni conclusive

Per riappropriarsi della propria esistenza sarebbe auspicabile sganciarsi dalla dinamica dell’economicismo, uscire dall’illusione della crescita, recuperando il senso di una società, di cui ciascuno non sia rappresentazione di interessi o di ruoli, ma di utilità sociale, di quello che effettivamente sa fare, di cultura, di tecnica, di esperienza e di creatività (Latouche, 2011). Sarebbe necessario, dunque, spezzare le catene della tecnicità e della settorializzazione del sapere, a causa delle quali «il costante settorializzarsi della conoscenza e il rafforzamento dello spirito esclusivo, divengono tratti dominanti della configurazione individualista occidentale e sono acriticamente assunti come tratti distintivi della sua impostazione, così da recidere le radici sociali e relazionali che avevano fornito l’impulso fondante all’attività dei primi scienziati. La scienza si trasforma in un universo sempre più autoreferenziale che pretende di trovare in sé senso e motivazioni, procedendo a costituirsi in sfera autonoma, e fornisce il modello alle altre discipline, che tendono anch’esse a presentarsi come saperi esperti ed esoterici, in un gioco di rappresentazioni più o meno strumentali dove la *libido sentiendi* ha sempre meno spazio e significato» (D’Andrea, 2010: 51-52).

Per affrancarsi da questa deriva, l’uomo è chiamato a decostruire il suo centro gravitazionale intriso, appunto, di economicismo, e fissare differenti punti cardinali verso i quali orientare la nuova architettura sintattica dell’immaginario. Una possibile risposta alla ragione calcolante dell’economicismo potrebbe essere quella di dare vita ad una società della decrescita, grazie alla quale l’individuo potrebbe affrancarsi dalla religione dell’economia, demistificando, al contempo, le vuote ragioni dello sviluppo e della crescita. «Ciò di cui avremmo realmente bisogno - ha scritto Derk Rasmussen (2000) - sarebbe un movimento per l’ateismo economico, un’onda lunga di



incredulità», tale da consentire il disincanto del mondo. Perché l'incantamento, prodotto dalla scienza, dal progresso e dallo sviluppo, è ormai fallito. Tuttavia, la fede nel progresso e nell'economia non è più un fatto di coscienza, ma una droga che da dipendenza e a cui è impossibile rinunciare volontariamente. Il progressismo e l'economismo sono incorporati nei consumi quotidiani, «li respiriamo con l'aria inquinata delle nostre città, li beviamo con l'acqua contaminata dai pesticidi, li mangiamo con i "cibi-spazzatura", ce ne rivestiamo con i vestiti fabbricati nelle galere del Sud-Est asiatico e, infine, ci trasportano in giro nelle nostre bagnarole climatizzate [...] Solo l'evidenza "pratica" del loro fallimento potrà forse aprire gli occhi dei suoi adepti affascinati: ma, trattandosi di un evento più che probabile, ci resta ancora qualche speranza. Dovremmo insomma augurarci un ritorno degli dèi? La costruzione di una società laica della decrescita non potrà fare a meno di un nuovo incantamento del mondo. Molti tendono già a questa o a quella forma di spiritualità. Ma spetterà ai poeti, agli artisti e agli esteti di tutte le razze, in breve, a tutti gli specialisti dell'inutile, del gratuito, del sogno, delle parti sacrificate di noi stessi, portare a termine questo incarico, senza sentire il bisogno di ricorrere né ai teologi né agli ayatollah» (Latouche, 2009: 25).

Ci si trova, dunque, di fronte ad un rischio e ad una sfida, sia per il singolo individuo che per la società nella necessaria ricerca di dare significati e prospettive rispettivamente dell'esistenza e della realtà. Da questo punto di vista l'immaginario rappresenta un campo di indagine privilegiato, perché potrebbe riuscire ad indagare ed interpretare le complesse trame della contemporaneità e le sollecitazioni profonde da cui si originano gli incantamenti del mondo e le ferme ed illusorie leggi delle divinità imperanti e fittiziamente create dall'uomo (Jedlowski, 2015). D'altronde la «fabbrica degli dei è una deviazione mondana, istintuale e strumentale della religiosità. Occorre tornare ad un rapporto diretto tra la religiosità e l'oggetto religioso; tornare a pensare la morale come regola del *Noi*, l'economia come fatto sociale e non contabile» (Mongardini, 2013: 26).

È un viaggio che l'uomo dovrebbe intraprendere quanto prima, per uscire dalle oscurità e dalle ombre fisiche e metafisiche della sua attuale condizione. Se l'azione e l'esistenza dell'uomo risultano essere l'esclusivo frutto del materialismo e dell'edonismo, allora il cammino si fa sempre più irto e difficoltoso, come mostra la condizione attuale nelle forme di un *black mirror*, che nulla può riflettere se non l'oscurità del disagio presente.

## Bibliographie

Baudrillard J. (1976), *La società dei consumi. I suoi miti e le sue strutture*, Bologna, Il Mulino.



Bauman Z. (2007), *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Trento, Centro Studi Erickson.

Bernabé J., Chamoiseau P., Confiant R. (1989), *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard.

Boia L. (1998), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres.

Cappa F. (2008), *Tracce di immaginario*, Sesto San Giovanni, Mimesis.

Carnevale A. (2014), *Immaginario collettivo*, in S. Giandolfini (a cura di), *Lessico interculturale*, 103-105, Milano, FrancoAngeli.

Castoldi A. (2012), *In carenza di senso*, Milano, Bruno Mondadori.

Castoriadis C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, in F. Ciaramelli (a cura di), Torino, Bollati Boringhieri.

Castoriadis C. (1998), *L'enigma del soggetto, l'immaginario e le istituzioni*, in F. Ciaramelli (a cura di), Bari, Dedalo.

Davies W. (2016), *L'industria della felicità. Come la politica e le grandi imprese ci vendono benessere*, Torino, Einaudi.

D'Andrea F. (2013), *La seduzione del sacro: una lettura del fenomeno religioso postmoderno*, in C. Mongardini, M.C. Marchetti (a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, 111-132, Roma, Bulzoni.

D'Andrea F. (2010), *Un mondo a spirale. Riflessioni a partire da Michel Maffesoli*, Milano/Roma, Bevino editore.

Dallmayr F. (2012), *La religione e il mondo. La ricerca di giustizia e pace*, *Politica & Società*, 1, 5-26.

De Simone A., D'Andrea F. (2006), *La vita che c'è*, Milano, FrancoAngeli.

Durand G. (1963), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Presses Universitaires de France; tr.it. 1972, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari, Dedalo.

Eisenstadt S.N. (1997), *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma, Armando editore.

Giandolfini S. (2014)(a cura di), *Lessico interculturale*, Milano, FrancoAngeli.



Giust-Desprairies F., Faure C. (2014), *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Graham C. (2011), *The Pursuit of Happiness: An Economy of Well Being*, Washington DC, Brookings.

Gunn J. (2005), *Modern Occult Rhetoric. Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

Illich I. (1977), *Toward a History of Needs*, New York, Pantheon Books; tr.it. 1981, *Per una storia dei bisogni*, Milano, Mondadori.

Illich I. (1996), *Disoccupazione creativa*, Como, Red.

Jedlowski P. (2015), *Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*, *Quaderni di teoria sociale*, 2, 9-30.

Latouche S. (1995), *La mégamachine. Raison scientifique, raison économique et mythe du progress*, Paris, La Découverte/Mauss; tr.it. 1995, *La megamacchina, Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2009), *L'economia come religione*, *Lettera internazionale*, 99, 21-25.

Latouche S. (2011), *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri.

Latouche S. (2013), *Decolonizzare l'immaginario*, *Imago*, 1, 206-220. Doi 10.7413/2281-8138016.

Latouche S. (2016), *La decrescita prima della decrescita*, Torino, Bollati Boringhieri.

Leonzi S. (2009), *Michel Maffesoli. Fenomenologia dell'immaginario*, Roma, Armando editore.

Luckmann T. (1969), *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino.

Maffesoli M. (1980), *La galaxie dell'imaginaire*, Paris, Berg International.

Maffesoli M. (2009a), *Fenomenologie dell'immaginario*, Roma, Armando editore.

Maffesoli M. (2009b), *La trasfigurazione del politico. L'effervescenza dell'immaginario*



*postmoderno*, Milano-Roma, Bevivino.

Marzo P.L., Meo M. (2013), Cartografie dell'immaginario, *Imago*, 1, 4-17. Doi 10.7413/2281-8138007.

Meo M., Marzo P.L. (2009), *L'eterno e l'effimero*, Roma, Aracne.

Mongardini C. (1993), *La cultura del presente: tempo e storia nella tarda modernità*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (1997), *Economia come ideologia: sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (2007), *Capitalismo e politica nell'era della globalizzazione*, Milano, FrancoAngeli.

Mongardini C. (2013), La fabbrica degli dei. Religione e politica come produzioni culturali, in C. Mongardini, M.C. Marchetti (a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, 13-28, Roma, Bulzoni.

Mongardini C., Marchetti M.C. (2013)(a cura di), *La fabbrica degli dei. Religione e politica nel processo di globalizzazione*, Roma, Bulzoni.

Morin E. (1962), *L'esprit du temps 1. Nevrose*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle; tr.it. 2005, *Lo spirito del tempo*, Roma, Meltemi.

Prandstraller G.P. (1978), *Felicità e società*, Milano, Edizioni di Comunità.

Rasmussen D. (2000), Dissolving Inuit society through education and money: the myth of educating Inuit out of 'primitive childhood' and into economic adulthood, *Interculture*, 139, 1-64.

Sartre J.P. (1940), *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard; tr.it. 2007, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Torino, Einaudi.

Simmel G. (1994), *La religione*, in C. Mongardini (a cura di), Roma, Bulzoni.

Simmel G. (1998), *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità.

Simmel G. (1999), *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, Edizioni di Comunità.





Sotgiu U. (2013), *Psicologia della felicità e dell'infelicità*, Roma, Carocci.

Taylor C. (2005), *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, Meltemi.

Touraine A. (2015), *La Globalizzazione e la fine del sociale*, Milano, Il Saggiatore.

Védrine H. (1990), *Les grandes conceptions de l'imaginaire: de Platon à Sartre et Lacan*, Paris, Librairie générale française.

Wunenburger J.J. (1995), *La vie des images*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg; tr. it. 2007, *La vita delle immagini*, Milano, Mimesis.

Wunenburger J.J. (2003), *L'imaginaire*, Paris, PUF; tr. it. 2008, *L'immaginario*, Genova, Il melangolo.