



Dipartimento di Scienze Politiche
Cattedra di Storia delle Dottrine Politiche

**L'etica ambientale come soluzione
alla società Anomica Durkheimiana**

Prof. Sebastiano Maffettone
Relatore

Matteo Pastorella (Matr.088032)
Candidato

Anno Accademico 2020/2021

INDICE

Introduzione	3
Capitolo 1: La società Anomica	6
1.1. L'anomia.....	7
1.2. L'anomia nel pensiero di Émile Durkheim	9
1.3. La grande paura di Durkheim: La Rivoluzione Francese del 1789.	15
1.4. Hobbes e le componenti anomiche nell'uomo dello stato di natura.....	26
1.5. Il pensiero politico di Hobbes nel suo contesto sociale: La rivoluzione inglese del 1642.....	31
Capitolo 2: Perché la società diventò Anomica?	39
2.1. Gli avvenimenti che hanno portato alla società anomica, "La fine della storia".....	40
2.2. Il capitalismo neoliberale viene messo in discussione, la crisi economica dell'2008 e il disincanto del mondo.....	45
Capitolo 3: L'etica ambientale e il pensiero filosofico di Henry David Thoreau	51
3.1 "Come la nostra società diventò antropocentrica", analisi della stratificazione filosofica dell'antropocentrismo nella società occidentale e la sua influenza nel campo economico.	52
3.2. L'antropocentrismo e la sua influenza nella struttura economica capitalista.....	55
3.3. Formulare un nuovo paradigma, muoversi dalla concezione ambientale a quella ecologica..	58
3.4. Il capitalismo come economia globale neoliberale.	60
3.5. La legge trofica del denaro: come il capitalismo sia matematicamente insostenibile.	63
3.6. La teoria del MAD e le conseguenze etiche del capitalismo.	71
3.7. La teoria dell'economia dello stato stazionario come soluzione al modello economico neoliberale.....	75
3.8. La quarta via: l'etica ambientale.....	80
3.9. Il pensiero filosofico di Henry David Thoreau.....	81
Conclusione	91
Summary	94
Bibliografia	100

Introduzione

Il *primum movens* di questa tesi si basa su un presupposto, intendere la società occidentale contemporanea come *Anomica*. Pertanto, il mio elaborato avrà lo scopo sia di dimostrare la veridicità di questo percorso logico, spiegandone la sua origine e la sua struttura, quanto l'ardire di proporre una possibile soluzione attraverso *l'etica ambientale*.

Nella prima fase si vedrà necessario definire e delineare il fenomeno, il campo di ricerca, ovvero la *società anomica*. Per realizzare ciò non partiremo dalla società nella sua interezza ma bensì dal suo elemento costituente, l'individuo.

Per comprendere l'uomo anomico dovremo innanzitutto risalire fino al concetto stesso di Anomia, elaborato da Émile Durkheim nel 1893 attraverso l'opera *de La Division du travail social* e ampliato successivamente nel 1897 nella sua monografia *Suicide*. Svolto ciò, prenderemo in considerazione un altro autore, Thomas Hobbes e il suo concetto di *stato di natura* nel *Leviatano*.

Questi due autori, un filosofo inglese del '600 e un sociologo francese di fine '800, apparentemente così distanti fra loro, trovano un punto in comune nella condizione in cui versa l'uomo. L'uomo anomico Durkheimiano non è così distante dall'*Homo Homini Lupus* hobbesiano. Entrambi vivono senza società, per i primi la società ha cessato di esistere, non avendo più la sua funzione di creare vincoli di sodalità fra i suoi componenti, per i secondi invece non è mai esistita, vivendo in una condizione presociale.

Il risultato è il medesimo: un uomo bestiale, senza vincoli o norme, disorientato e confuso.

Seguendo più a fondo nella analisi, ci accorgiamo come il filo conduttore sia anch'esso equivalente: la paura.

La stessa paura che spinse Hobbes in fuga a Parigi è la stessa che angoscia Durkheim durante la sua vita, Hobbes teme, e allo stesso tempo è attratto, dalla rivoluzione inglese, tanto che riverserà il suo pensiero nel *Behemoth*, una opera maestra sulla guerra civile inglese.

Durkheim allo stesso tempo, profondamente turbato dalle angosce del suo predecessore e maestro Comte, definirà, secondo alcuni studiosi, tutta la sua scuola sociologica, come un rimedio onde evitare un altro grande sconvolgimento morale come quello causato dalla Rivoluzione francese.

Rivoluzione inglese e Rivoluzione francese, capiamo dunque come non solo le loro conclusioni siano molto simili ma anche ciò che li anima, la paura per questi due grandi sconvolgimenti sociali.

Una volta elaborato ciò, delineato cosa si intende con Anomia, il secondo capitolo del nostro elaborato si propone di applicare tale costrutto teorico, alla società contemporanea, o, come

definiremo in seguito, alla società occidentale post 2008. Ma, durante il proseguimento della nostra analisi, non ci discosteremo da una solida bibliografia di riferimento, infatti, porteremo a supporto della nostra tesi il pensiero di due autori, il politologo nippo-americano Francis Fukuyama, in *The End of history and the Last Man e*, l'idea di un professore, storico e saggista israeliano, a cui forse si deve proprio l'origine di questo elaborato: *Yuval Noah Harari* nel suo scritto *21 Lessons for the 21st Century*.

Entrambi gli autori ci forniscono elementi fondamentali nella nostra tesi, rielaborare la società attuale come una società anomica. Fukuyama ci avvicina alla nostra riflessione in quanto teorizza un sistema unipolare, a guida statunitense, in seguito all'affermarsi dell'ideologia capitalista e liberale con la caduta del muro di Berlino del '89, e di conseguenza, dell'unica alternativa rimasta, data dal Comunismo.

Fukuyama, perciò, vede l'uomo ancorato al solo paradigma di pensiero dominante rimasto, quello proprio della società dei consumi, quello capitalista. Tuttavia, se l'affermarsi pressoché incontrastato di un nuovo modello di pensiero può portare a una relativa stabilità, pace e prosperità tra le nazioni, non più in contrasto tra loro, (come vorrebbe proporre la panacea liberale), cosa potrebbe succedere se quest'ultimo paradigma, a cui tutti, implicitamente o esplicitamente, con minore o maggiore intensità, fanno riferimento, venisse messo in discussione?

Ed è questa l'idea proposta da Harari, il quale analizza come le persone siano in una fase di profonda crisi ideologica in seguito alla crisi economica del 2008 e alla fine del *Washington consensus*. Successivamente a questi eventi, chiunque, anche i più grandi sostenitori neoliberali, hanno cominciato ad avanzare le prime perplessità sul nostro modello socioeconomico.

Pertanto, nel nostro secondo capitolo ci occuperemo proprio di questo, daremo un volto all'anomia, vedendo come può essere intesa anomicamente la nostra stessa società, incapace di avere più un paradigma di pensiero dominante che le permetta di creare una data e diffusa coesione sociale.

Concluderemo la nostra riflessione nel terzo capitolo, provando a trovare una soluzione al problema posto alcune pagine prima. Al paradigma capitalista neoliberale, profondamente destabilizzato, proveremo a proporre, ipotizzare, o semplicemente offrire uno spunto di riflessione, attraverso l'etica ambientale e il pensiero filosofico di Henry David Thoreau.

L'etica ambientale potrebbe offrire agli individui una differente scala di norme e valori, di principi morali, a cui le persone potrebbero fare riferimento data la destabilizzazione del paradigma neoliberale. Inoltre, come elaborato nella prima sezione, essa ci potrebbe permettere di superare la situazione descritta da Durkheim attraverso l'uomo anomico, il quale presentava l'elemento di mancanza della società nell'individuo.

Andremo quindi in questa terza e ultima sezione a spiegare come il sistema capitalista sia intrinsecamente in opposizione all'ecologismo e ai principi dell'etica ambientale; pertanto, l'etica ambientale potrà solo che sostituire, e non implementare, il sistema capitalista. Spiegando quindi le componenti antropocentriche del capitalismo, in opposizione a una visione ambientale, si proseguirà nel nostro elaborato considerando i principali sistemi attuativi di questo sistema e la loro profonda contestazione delle idee proposte dall'etica ambientale e in particolare all'autore preso di riferimento, Henry David Thoreau.

Thoreau, dunque, attraverso il suo concetto di Wilderness, natura selvaggia, ci guiderà in una riscoperta del valore primordiale della natura, proponendola proprio come possibile soluzione all'alienazione dell'uomo nella società capitalista. Ritornare alla Wilderness significa demolire le fondamenta degli ideali che l'autore vedeva nella propria società. Ideali di sfruttamento e dominio, verso gli esseri umani come verso gli esseri naturali. Per compiere ciò egli richiedeva una trasformazione completa dei nostri valori e principi di riferimento, una rinnovata consapevolezza delle contraddizioni della nostra società, ma allo stesso tempo offrendoci una nuova base morale sulla quale esorcizzarle. Il suo pensiero pertanto sembra offrirci una soluzione al problema sorto nel nostro percorso logico, e, dunque, non poteva non essere considerato.

A costo di ripetermi, vorrei centrarmi sull'obbiettivo ultimo di questo elaborato, ovvero sviluppare una riflessione su una struttura triadica completa, la quale parte da una situazione, la società anomica, basata su un fenomeno, l'anomia, per arrivare a una possibile soluzione, l'etica ambientale.

1. La società Anomica.

Questa prima sezione sarà il punto di partenza di questo elaborato, essa ci permetterà di definire le basi del nostro percorso logico, attraverso una corretta definizione del concetto di Anomia. Approfondiremo la nostra comprensione di questo concetto attraverso differenti autori. Citeremo sicuramente i lavori di Durkheim, il quale fu uno dei più grandi pionieri di questo concetto, ma anche il pensiero di Thomas Hobbes, il quale se seppur non ha trattato il concetto esplicitamente, palesa dei punti in comune su cui ci soffermeremo nella nostra analisi.

L'obbiettivo ultimo di questa prima sezione è sicuramente fornire al lettore una base concettuale, gli strumenti e le nozioni necessarie, per comprendere il nostro elaborato nel suo elemento fondante, l'anomia.

Per quanto riguarda la struttura, ci occuperemo di proporre un breve excursus sul concetto di anomia, prima di affrontare la sua definizione nel pensiero di Émile Durkheim. Svolto ciò, vedremo come il suo pensiero al riguardo fu profondamente influenzato dalla Rivoluzione francese a lui precedente, e, nell'indagine di questo profondo sconvolgimento sociale, analizzeremo attraverso Gottschalk, storico della Rivoluzione francese, le costanti di una rivoluzione. In questa maniera avremo dei pattern delle rivoluzioni, le quali spesso possono portare a fase anomiche nella società.

Infine, vedremo come l'uomo idealizzato nello *stato di natura* hobbesiano presenti degli elementi in comune con l'uomo anomico durkheimiano, pertanto ci centeremo nei lavori di Hobbes, come nell'altro elemento che ha in comune con Durkheim, ovvero analizzeremo come la rivoluzione inglese del 1492 abbia profondamente influenzato la sua dottrina politica.

1.1, L'Anomia

Prima di iniziare la nostra analisi, vediamo alcune definizioni del concetto.

- *Assenza della legge, della regola o dell'ordine.* (Oxford languages, 2021.)
- *Anomia, Deficienza della legge, carenza dei poteri dello Stato, anarchia.* (Treccani, 2021)

Allo stesso modo, alcune riflessioni al riguardo.

- *“L'anomia è l'antitesi della piena istituzionalizzazione”* (Treccani, 2021)
- *“L'anomia è uno dei pochi concetti fondamentali della scienza sociale contemporanea”* (Talcott Parsons Besnard, P. & Treccani, 2021.)

Il termine Anomia deriva dal greco a-,(alfa privativo, ovvero assenza), e -nomos (norme), e significa letteralmente assenza di norme. Nelle scienze sociali questa parola esprime lo smarrimento che coinvolge un individuo qualora non sia più in grado di identificarsi con un sistema sociale, come di immedesimarsi nei suoi simili o gruppo di pari.

Anomia significa smarrimento, confusione, assenza. L'uomo anomico è un uomo destabilizzato, contraddittorio, il quale manifesta una profonda crisi identitaria.

La persona anomica si sente estraniata e alienata dalla società in generale, essa, incapace persino di identificare i termini del conflitto come di proporre una soluzione, sviluppa e manifesta un profondo disorientamento ideologico.

Secondo diversi studiosi l'anomia può avere differenti forme e modi di manifestarsi nella società, nel lavoro, e persino nei propri gruppi primari, quali la famiglia.

“L'uomo non può attaccarsi a scopi superiori e sottomettersi a una regola se non vede nulla al di sopra di lui a cui appartenere. Liberarlo da ogni pressione sociale è abbandonarlo a sé stesso e demoralizzarlo”. (Durkheim , E., 2005. *Suicide*, traduzione dell'autore.)

Durkheim, in questo frammento, tratto da una delle sue opere più importanti nel campo di studi dell'anomia, *Suicide: A Study in Sociology*, spiega perfettamente quale dovrebbe essere il ruolo della società nei confronti dell'anomia. La società dovrebbe contrastare l'anomia, generando una serie di valori e norme comuni condivise fra tutti, stabili e riconosciute dalla società nel suo insieme. Delle pressioni sociali in grado di integrare, come controllare, l'individuo.

Molti studiosi hanno dato una loro definizione di anomia o hanno provato a spiegare la loro causa, un elaborato che tratta di anomia, non può che, quantomeno citare, i quattro principali filoni di pensiero sociologici elaborati da Durkheim, la scuola di Chicago, Hirschi, e gli studi funzionalisti di Merton e Parsons.

A Émile Durkheim si deve l'introduzione del termine anomia nel lessico sociologico, nei suoi scritti precedentemente citati, l'anomia viene intesa come deregolamentazione, la quale si manifesta nella società durante profondi sconvolgimenti sociali quali, come osservato nella sua epoca, i profondi cambiamenti sociali dovuti all'evoluzione del mondo del lavoro in Francia durante la seconda rivoluzione industriale.

La Scuola di Chicago, incentrata negli studi sociologici urbani, propose invece la *teoria della disorganizzazione sociale* (Smelser, N.J. & Baldini, M., 2007.), con questa espressione si vuole indicare una situazione in cui i rapporti sociali sono assenti, fragili o conflittuali. Riprendendo la teoria durkheimiana, ci si centra nella mescolanza di gruppi religiosi, etnici o razziali con diversi valori di riferimento, come principale spiegazione dell'anomia.

Lo studioso Travis Hirschi nel 69' sviluppa la teoria del *legame sociale* (Smelser, N.J. & Baldini, M., 2007.) nella quale sostiene come l'adesione ai valori convenzionali contribuisca a contenere la naturale propensione degli esseri umani a violare le norme. I comportamenti anomici e devianti sono dunque riconducibili e spiegabili attraverso un legame debole o destabilizzato fra l'individuo e la società.

I due sociologi funzionalisti Robert K. Merton e Talcot Parson della *scuola di Harvard*, in netta opposizione con la *scuola di Chicago* sopracitata, elaborarono tra la fine degli anni 30' e primi degli anni 50', le loro principali teorie.

Il primo, nella sua *teoria della tensione*, (Smelser, N.J. & Baldini, M., 2007.) definisce una possibile causa dell'anomia nella discrasia tra le mete culturali e i mezzi istituzionalizzati per raggiungerle. Se quindi per Durkheim l'anomia derivava dalla debolezza delle norme, per Merton deriva al contrario dalla presenza di norme forti e dalle tensioni da esse generate.

Il secondo autore sviluppa il concetto di anomia nella teoria *struttural funzionalista*, (Smelser, N.J. & Baldini, M., 2007.) considerando la società come un equilibrio di forze interdipendenti; Qualora si verificassero forme di disgregazione sociale, si svilupperebbe l'anomia nelle diverse componenti sociali ora in squilibrio.

Gli autori sopracitati sono alcuni esempi degli studi più recenti sull'anomia nell'ultimo secolo, ma il concetto di anomia ha origini antichissime ed è stato trattato da numerosi pensatori nel corso della storia. Per gli studiosi che volessero approfondire la loro comprensione di questo

fenomeno occorre in aiuto la ponderosa monografia dell'autore francese Philippe Besnard, *The True of anomie*, (Barbano, Filippo.1998), il quale ricostruisce sottilmente l'evoluzione di questo concetto negli ultimi due secoli; la sua ricostruzione prende avvio dal sociologo, poeta e filosofo Jean Marie Guyau che, in *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Barbano, F.1998), definisce il termine anomia, nel suo uso moderno, come "Assenza di una regola fissa che si può designare con il termine di anomia per contrapporla all'autonomia dei Kantiani" (Barbano, F.1998). In seguito, il termine Anomia entrò a far parte della sociologia grazie a Émile Durkheim per poi sfociare, attraversando l'oceano, dalla Francia agli Stati Uniti, nella scuola di Harvard degli anni Trenta. In questa prestigiosa università il termine rientrò nel dibattito accademico grazie ad alcune personalità quali Elton Mayo, (*The human problems of an industrial civilization*, v., 1933.) (Talcott Parsons (v., *The structure of social action* 1937.) e Robert K. Merton (v., *Social structure and anomie* 1938.) (Talcott Parsons Besnard, P. & Treccani, 2021.)

In 424 pagine Besnard ci offre un trattato sistematico sul concetto di anomia, in meno pagine, ma con altrettanta precisione, un autore locale, Alberto Izzo, ex professore emerito di sociologia dell'università di Roma La Sapienza, nel suo libro *l'Anomia: analisi e storia di un concetto*, (Izzo, A., 1998) ci permette di fare un bilancio sul significato e sull'uso della nozione di anomia in relazione alle trasformazioni dei contesti storico sociali, economici e culturali.

Nella nostra analisi ci centeremo tuttavia nella prima comparsa del termine nel lessico sociologico, in quanto si rivela la definizione più indicata nel nostro campo di indagine.

1.2, L'Anomia nel pensiero di Émile Durkheim.

Il concetto di Anomia occupa sicuramente una posizione di preminenza nel pensiero Durkheimiano, essa, cui significato e origine abbiamo spiegato nei paragrafi precedenti, si può intendere anche come

" Condizione caratterizzata da assenza di norme causata dalla discrepanza fra le esperienze proprie di un individuo e le regole di comportamento che precedentemente assicuravano una certa coesione sociale", (Monzani , M., 2011.)

Attraverso questa nuova puntualizzazione, possiamo intendere l'articolato concetto di anomia nel suo rapporto ambivalente tra due discipline differenti, ma in reciproco contatto fra loro: la psicologia e la sociologia.

Se infatti i termini *norme* e *coesione sociale* si riferanno più a un livello macro dell'individuo, inteso come soggetto collettivo, proprio della sociologia, quando invece usiamo il termine

discrepanza, sembra assumere un connotato più individuale, specifico dell'individuo, e perciò maggiormente coincidente nel campo di indagine della disciplina psicologica.

Durkheim, cui all'anomia fa assumere il significato di "*Mancata interiorizzazione del valore di una norma sociale*" (Monzani, M., 2011.) cerca e prova a individuare alcuni delle sue possibili cause, le quali però sono le più molteplici: Forti sconvolgimenti e squilibri politici, insofferenza degli individui nei confronti dei sistemi di controllo di una società, profonde trasformazioni economiche quali uno sviluppo industriale eccessivo. Ma anche alcune caratteristiche riscontrabili nella società capitalista più contemporanea, la meta comune del benessere economico fine a sé stesso come la mitizzazione del successo nel *self made man*.

L'anomia, come "*Rottura degli equilibri della società e sconvolgimento dei suoi valori*" (Monzani, M., 2011.), veniva indicata da Durkheim come il risultato degli effetti della disgregazione sociale indotta dai mutamenti socioeconomici derivati dalla seconda rivoluzione industriale. Se analizziamo questa concezione particolare dell' termine, comprendiamo perfettamente come sia coincidente alla situazione sociale che l'autore stava vivendo in quel periodo. Il pensiero anomico di Durkheim si sviluppa effettivamente quando la sua intera società di riferimento, quella francese di fine '800, era scossa e destabilizzata dai profondi cambi prodotti dalla seconda rivoluzione industriale.

In questo specifico caso, gli studi di Durkheim al merito furono animati da una osservazione empirica della società a lui contemporanea: perché stavano aumentando i tassi di suicidio malgrado vi fosse un incremento diffuso della ricchezza e del benessere dovuti alla rivoluzione industriale?

Da questo caso studio Durkheim comprese come fossero più importanti le variabili psicosociali negli individui che le componenti economiche, gli individui difatti, proprio perché vedevano improvvisamente crescere la loro posizione sociale e il loro benessere, rimasero profondamente destabilizzati da questi cambiamenti, e, in quanto spostandosi per lavorare dalle campagne alle città, persero i loro principali vincoli sociali, forniti dal gruppo di pari e dalla famiglia, per finire depersonalizzati in un contesto a loro estraneo, quello urbano.

Per Durkheim l'anomia è però un fenomeno carsico, un "*Male infinito*" (Monzani, M., 2011.) che si manifesta in tutte le società durante profonde fasi destabilizzanti. Esso è quindi estrapolabile a tutte le società, non solo nella Francia industrializzata di fine secolo, come riporteremo in seguito.

Nonostante nello stesso periodo, un altro sociologo francese, Jean Marie Guyau, facesse assumere all'anomia una connotazione positiva definendola "*La condizione degli uomini quando crollano le regole imposte da ogni forma di dogmatismo e in particolare da quello religioso*" (Monzani, M., 2011.) si noti come il significato sia sottilmente simile: l'anomia è una situazione

post dogmatica in cui gli individui soffrono, o godono, di una mancanza di paradigmi, di norme e valori, che permettano la coesione sociale.

Richiamando gli studi del sociologo tedesco Ralf Dahrendorf, possiamo notare la sua contestualizzazione dell'anomia come variabile costante delle *"Società dei consumi"*, (Monzani , M., 2011.), le società più industrializzate dove gli individui soffrirebbero di una mancanza di *"Chances di vita"*, (Monzani , M., 2011.) ovvero di chiari e stabili riferimenti normativi. Questa accezione la rende molto simile all'anomia durkheimiana, ed è propriamente in questo tipo di società, nella quale ci soffermeremo durante la seconda sezione di questo elaborato.

Ad ogni modo, il pensiero anomico Durkheimiano si sviluppa principalmente a partire dal 1893 nell'opera: *La divisione del lavoro sociale* e successivamente con la pubblicazione del *"il Suicidio"* nel 1897.

Nella sua prima opera Durkheim spiega come nelle società industriali sia presente una forma minima di *"Solidarietà"* (Monzani , M., 2011.) da lui intesa come componente essenziale per il buon funzionamento della società, derivata dal rapporto armonico di ogni singolo elemento sociale. La solidarietà va però distinta in *meccanica* ed *organica*, la prima, tipica delle società semplici e pre-industrializzate, manifesta vincoli sociali forti, immediati e presenta una bassa divisione del lavoro. In una situazione del genere è la collettività a prevalere sull'individualismo del singolo. Nella solidarietà organica invece, tipica delle società industrializzate, avremo un completo ribaltamento dei fattori: vi sarà una forte specializzazione del lavoro e conseguenti vincoli sociali incerti. È il trionfo dell'individualismo sulla collettività.

Pertanto, quando Durkheim nella sua opera ci parla di *"Divisione anomica del lavoro"* (Monzani , M., 2011.) *"Tratta una forma patologica di divisione del lavoro sociale che non produce più solidarietà organica"* (Monzani , M., 2011.), come dovrebbe essere prodotta da una società industrializzata, ma diffonde Anomia, definita dallo stesso come *" Un male che priva la società di coesione e regolarità, senza le quali non può sopravvivere "*. (Monzani , M., 2011.)

In questo modo l'autore analizza, per spiegare il fenomeno anomico, le crisi delle società industriali e il crollo della solidarietà, riconducendola inizialmente alla disparità costrittive di condizioni economiche tra le classi operaie e proletarie e le classi capitaliste. In seguito, ridefinì il suo pensiero comprendendo come fosse un problema dovuto principalmente alla scorretta divisione del lavoro, il quale isolava il lavoratore dal suo contesto lavorativo di appartenenza.

Egli afferma infatti *" La piccola industria, nel quale il lavoro è meno divisivo, offre lo spettacolo di una relativa armonia tra padrone e operaio, soltanto nella grande industria questi dissidi si presentano allo stato acuto "* (Monzani , M., 2011.)

Durkheim non crea però una causa di relazione-conseguenza tra la divisione del lavoro e l'anomia. La solidarietà organica si formerebbe spontaneamente, ma verrebbe ostacolata dall'anomia solamente quando i mutamenti nella società fossero così destabilizzanti da impedire la formazione delle norme adeguate e di regolare il funzionamento sociale. Come invece avviene durante forti episodi di squilibri, economico-sociali come nella rivoluzione industriale o sociopolitici, ad esempio durante la Rivoluzione francese del 1789.

Egli analizza la vita dell'operaio anomico, alienato nella società industriale francese del '800, e riporta:

“Il lavoro della macchina sostituisce quello dell'uomo, la manifattura sostituisce la piccola officina. L'operaio viene irreggimentato, staccato per tutta la giornata dalla famiglia, vive sempre più separato da chi lo impiega e così via. Queste nuove condizioni della vita industriale reclamano evidentemente un'organizzazione nuova; ma dato che queste trasformazioni si sono compiute con un'estrema rapidità, gli interessi in conflitto non hanno ancora avuto il tempo di equilibrarsi” (Monzani , M., 2011.)

Inizialmente il pensiero di Durkheim risolveva la questione anomica in un'ottica meramente temporale, in quanto *“ Se la divisione del lavoro non produce solidarietà, è perché le relazioni degli organi non sono regolate, perché si trovano in uno stato di anomia. Lo stato di Anomia è impossibile dovunque gli organi solidali sono sufficientemente e abbastanza a lungo in contatto”* (Monzani , M., 2011.).

Attraverso questo frammento il fenomeno parrebbe solamente una questione temporale, in quanto qualora gli *organi solidali* riuscissero a stare abbastanza in contatto, regolando le loro relazioni, verrebbe prodotta la *solidarietà* e pertanto ostacolata *l'anomia*.

Invece, nella prefazione della seconda edizione della *divisione del lavoro sociale*, pubblicata nel 1902, rielabora la sua teoria, definendo incompleta l'idea che basti la continua interazione tra le funzioni sociali per creare la solidarietà. In merito il sociologo scrive:

“Se è vero che le funzioni sociali cercano spontaneamente di adattarsi le une alle altre, purché siano regolarmente in rapporto, d'altra parte questo modo di adattarsi diventa una regola di condotta soltanto se un gruppo lo consacra in virtù della sua autorità. Una regola non è soltanto una maniera abituale di agire: è innanzitutto una maniera di agire obbligatoria, cioè sottratta, in un certo qual modo, all'arbitrio individuale. La forza che si impone come obbligatoria è la collettività, la quale interviene attivamente nella formazione di tutte le regole” (Monzani , M., 2011.)

Contrastare l'anomia non è semplice, non è sufficiente un ruolo preponderante statale e sindacale nella divisione del lavoro, ma serve la formazione di vere e proprie corporazioni,

comprendenti datori di lavoro come lavoratori, e che essi siano mutate da uno stretto rapporto di interdipendenza. Le sue ultime argomentazioni concludono dunque affermando come la formazione della solidarietà non sia più un processo spontaneo, ma l'estinzione dell'anomia debba essere guidata da processi attivi e non passivi: gli unici i quali, usando le sue parole, potrebbero permettere *“Si formi un gruppo nel quale possa costituirsi il sistema di regole attualmente che manca”*. (Monzani , M., 2011.)

Un diverso tipo di assenza di norme, può verificarsi quando gli individui non sono sicuri di quali norme seguire. Questa incertezza può essere dovuta una concatenazione di molteplici fattori: dilemmi morali, appartenenze culturali o etniche incompatibili, ma anche una mancanza di chiarezza morale in seguito a un cambiamento sociale acuto o graduale nell'economia, nella politica, nella teologia o nella vita domestica, minante dei sistemi di valori stabiliti.

In questo modo si possono verificare le condizioni verso un disprezzo attivo e intenzionale delle norme di comportamento corretto, come la sua marginalizzazione e incomprensione.

Questo può accadere quando tumultuosi, o graduali cambiamenti sociali e culturali generano una considerevole eterogeneità normativa o presentano una certa ambiguità e incertezza morale. In tali situazioni, gli individui possono essere disorientati e provare una forte instabilità nell'ordine morale, ciò può manifestarsi sia nella sfera più individuale e intima come, ad esempio, dalla perdita di un lavoro o di un legame sociale di valore ma anche da condizioni ambientali esterne: soffrire condizioni oppressive di guerra o di conquista; sopportare un disastro nazionale che indebolisca radicalmente le norme sociali o essere sfruttati, percepire di essere danneggiati e umiliati. In questo modo, quando le norme di comportamento adeguato diventano poco chiare, confuse, non vincolanti, o addirittura incomprensibili, vi è *“Incertezza su quale comportamento sia appropriato in varie situazioni sociali”*. (Monzani , M., 2011.)

Infatti si osserva come *“L'assenza di norme deriva in parte da condizioni di complessità e conflitto in cui gli individui diventano poco chiari circa la composizione e l'applicazione delle norme sociali... e le norme che solitamente operano possono non sembrare più adeguate come linee guida per la condotta”*. (Monzani , M., 2011.)

Questa incertezza morale si verifica quando *“Le condizioni di vita sono cambiate”* e *“le norme secondo le quali i bisogni erano regolati non possono più rimanere le stesse”*. (Monzani , M., 2011.)

In queste condizioni sociali instabili, Durkheim ha scritto: *“La scala è sconvolta; ma una nuova scala non può essere immediatamente improvvisata. Occorre tempo perché la coscienza pubblica riclassifichi uomini e cose. Finché le forze sociali così liberate non hanno ritrovato l'equilibrio, i loro rispettivi valori sono sconosciuti e quindi manca per il momento ogni*

regolamentazione. Non si conoscono i limiti tra il possibile e l'impossibile, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, le pretese e le speranze legittime e quelle imm modificabili.” (Monzani , M., 2011.)

Se Durkheim si è occupato principalmente dell'anomia dal punto di vista sociologico, come visto precedentemente, questo concetto ha punti in contatto anche con la psicologia, i quali ci avvicinano alla nostra definizione di Anomia e uomo anomico. A questo scopo, riportiamo gli studi di Robert M. MacIver, che tra il 1950 e il 1960 rielabora il concetto di anomia nella sua opera *The Ramparts We Guard*, considerandola come la principale minaccia all'instaurarsi e al mantenersi della democrazia. L'autore la definisce come

“Uno stato mentale in cui il senso della coesione sociale dell'individuo è spezzato o fatalmente indebolito. In questo distacco della persona anomica dagli obblighi sociali la sua personalità è danneggiata perché perde l'unità dinamica” (Monzani , M., 2011.)

In questa nuova riformulazione del concetto abbiamo prima di tutto una deformazione dell'equilibrio psicologico individuale e solo secondariamente un peggioramento dovuto ai mutamenti ambientali. Pertanto, *“La caduta nell'anomia”* (Monzani , M., 2011.) intesa come *“Il crollo del senso di attaccamento alla società”* (Monzani , M., 2011.), è una carenza di moralità politica nell'individuo, e pertanto il problema anomico può essere trattato in termini psicologici, ricostruendo quindi tre profili di personalità anomiche gerarchicamente ordinate, dati tre individui affetti dall'anomia, di cui nella nostra analisi riporteremo il primo:

“ Una prima personalità è quella tipica di individui senza punti di riferimento che hanno perso completamente o in gran parte, ogni sistema di valori, che possono dare finalità e direttive alla loro vita, che hanno perso la bussola che indica la via del futuro, che si abbandonano al presente, ma un presente privo di significato” (Monzani , M., 2011.)

Concludendo, comprendiamo dunque come la teoria dell'anomia di Durkheim si innesti nel nostro elaborato, descrivendo un uomo completamente privo di norme e coesione sociale, un uomo in progressivo conflitto con il suo simile, un uomo incapace di collaborare, come lavorare in maniera congiunta, nell'ottica di un beneficio di lungo periodo. Privato di una morale, la sua esistenza è contraddistinta, citando Dahrendorf,

“La pura e semplice possibilità di operare scelte è assenza morale, un mondo di mere opzioni sta al di là del bene o del male così come la possibilità di scelta perdono di contenuto e si diffonde una sensazione di non significanza” (Monzani , M., 2011.)

Esso è l'uomo anomico Durkheimiano, ma, come vedremo conseguentemente, non è così dissimile da l'uomo teorizzato nello *stato di natura* hobbesiano.

Tanto che il sociologo sembra apertamente citare lo *stato di natura*, definendo la necessità di vincoli normativi sull'azione individuale, perché gli individui presocializzati (come nello stato di natura) o sotto socializzati (come nell'anomia) tendono intrinsecamente a perseguire il loro interesse personale. Durkheim vedeva l'interesse personale come la ricerca, senza limitazioni, dei propri bisogni, passioni e desideri. *"Le passioni degli uomini"*, (TenHouten, W.D., 2016, traduzione dell'autore), ha dichiarato Durkheim in un momento hobbesiano,

"Sono trattenute solo da una presenza morale che rispettano. Se manca ogni autorità di questo tipo, è la legge del più forte che governa, e uno stato di guerra, latente o acuto, è necessariamente endemico". (TenHouten, W.D., 2016, traduzione dell'autore)

Infine, Il sociologo francese, evidenzia precisamente alcune situazioni in cui vi è maggiore probabilità che si verifichi l'anomia, i profondi cambi e sconvolgimenti morali nella società, essi siano di natura prevalentemente economica, come la rivoluzione industriale, o politica, come avvenuto durante la Rivoluzione francese. Ma se al posto della rivoluzione industriale ipotizzassimo la rivoluzione digitale del XXI secolo? E se la nostra rivoluzione politica fosse l'incrinarsi del paradigma neoliberale post 2008?. Queste sono domande, e provocazioni, cui è molto difficile rispondere. Ad alcune di esse proveremo rispondere durante il corso di questo elaborato, ma, se più che una risposta, riuscissimo a instillare anche solo un dubbio, vorrà dire che avremo raggiunto il nostro scopo.

1.3, La grande paura di Durkheim: La Rivoluzione Francese del 1789.

I legami che intercorrono Durkheim e la Rivoluzione francese sono per forza di cose indiretti, la Rivoluzione francese prese avvio politicamente il 5 maggio del 1789, Durkheim sarebbe nato nella prima metà del secolo successivo. Tuttavia, nonostante questa apparente distanza temporale, il pensiero Durkheimiano ne risentì profondamente, tanto che la sua sociologia cominciò a studiare, cause e conseguenze, degli episodi di *"Effervescenza morale o Effervescenza collettiva,"* (Durkheim, E., 1960, traduzione dell'autore) come quello causato dalla Rivoluzione francese. In questo ci centeremo nella seconda parte di questo paragrafo, nella prima parte invece, capiremo le caratteristiche e le implicazioni prodotte dalla Rivoluzione francese, che conseguentemente influenzeranno la sociologia e in particolare il pensiero Durkheimiano.

Con la Rivoluzione francese l'idea di rivoluzione si scinde dalla matrice religiosa, sono gli uomini gli artefici della storia, non dio. Al contrario della rivoluzione inglese, dove l'esperimento repubblicano di Cromwell affonda le sue radici intellettuali nella predicazione puritana, Il pensiero politico di Robespierre si centra sulla concezione di male insito nella società, non più nell'uomo.

“L'uomo è buono per natura”, scriveva Rousseau, “è soltanto le nostre istituzioni lo hanno reso malvagio” (Orsini, A., 2010.) o come delinea nel *Contratto sociale* “L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene”. (Orsini, A., 2010.)

La Rivoluzione francese, quale nella definizione offertaci da Treccani viene definita:

“ *Complesso degli eventi politici e sociali avvenuti in Francia tra il 1789 e il 1799, con la formazione della monarchia costituzionale e l'instaurazione della Repubblica, fino all'ascesa di Napoleone Bonaparte.*”(Treccani, 2021.)

Fu un evento caratterizzato da una forte e impetuosa carica idealistica, ed ebbe radicali conseguenze nella storia degli stati moderni europei, ma esso non si manifestò mosso da un principio di casualità ma piuttosto da un susseguirsi di fenomeni carsici, i quali stavano creando un terreno adatto alla proliferazione della violenza rivoluzionaria.

In questo ci aiutano gli studi di Louis Gottschalk, specialista della Rivoluzione francese, il quale centra il suo campo di indagine nelle cause delle rivoluzioni.

Le cause per Gottschalk, per essere definite tali, devono presentare almeno quattro attributi, ed innanzitutto con *Causa* lui intende “ *Ciò da cui da cui proviene qualcosa conosciuto come risultato e senza il quale la cosa nota come risultato non può accadere*”. (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore) Gli attributi da lui evidenziati sono: Primo, la causa deve essere antecedente al risultato in ordine cronologico. Secondo, tale antecedenza deve essere logicamente interrelata o concomitante con il risultato. Terzo, la causa deve essere sufficiente per produrre il risultato.

Quando un singolo antecedente è sufficiente a spiegare il rapporto causa-risultato risultato, esso solo è la causa. Quando si devono considerare diversi antecedenti, nessuno dei quali è da solo sufficiente a spiegare il fenomeno e tutti svolgono parti correlati o concomitanti, il fenomeno ha cause multiple.

Generalmente tutte le forme di relazioni causali storiche mostrano cause multiple, poiché le cause singole di solito sono insufficienti a spiegare i risultati complessi. Per cui nella situazione di cause multiple sviluppiamo un quarto attributo, il criterio di necessità, ovvero, tra le cause multiple, quella causa che assume un ruolo preponderante e di *primum movens* nella manifestazione di un dato fenomeno, la quale però può essere spiegate da circostanze diverse. È anche vero che, nel caso degli studi storici, non tutte le cause manifeste siano tutte le cause conosciute, in quanto una causa può essere aggirata o interrotta. Non è per forza necessario che si verifichi una rivoluzione, anche se tutte le sue cause sono all'opera, in quanto se, terzo attributo, “*La causa deve essere sufficiente a produrre il risultato*” (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore) , non vuol dire che questo sia ineluttabile.

In seguito lo studioso elabora delle condizioni necessarie perché si verifichi una rivoluzione, in esse contestualizzeremmo la rivoluzione francese, questo ci serve a un duplice scopo: Direttamente ci permette di sintetizzare e comprendere le cause principali della rivoluzione francese e perciò conoscere il fenomeno perturbatore del pensiero Durkheimiano, d'altra parte possiamo comprendere alcune componenti determinanti di una rivoluzione, e quindi, sempre secondo il pensiero del sociologo francese, comprendere come si verifica un fenomeno di “ *Grandi sconvolgimenti morali*” (Durkheim, E., 1960, traduzione dell'autore) e causa manifesta dell'anomia generalizzata nella società.

Le prime due delle tre cause di rivoluzione qui avanzate possono essere collocate in un'unica categoria. Questa categoria può essere chiamata “*domanda*”. (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore) e come William Fielding Ogburn ha sottolineato, vi è sempre da trovare una domanda o necessità sufficiente per ogni cambiamento sociale.

Ma la “domanda” non è semplice malcontento o disperazione, questi due elementi, da soli, sono disgregativi e non integrativi in una nuova forza politico-sociale. Il malcontento personale, essendo per sua natura soggettivo e individuale, porta a soluzioni della stessa natura e non può pertanto riuscire a proporsi come una risposta collettiva capace di pensare in termini di miglioramento sociale come di mobilitazione delle masse.

Il malcontento può però svolgere una funzione fondamentale nella creazione di una ondata rivoluzionaria, esso può creare leader rivoluzionari, come analizzeremo più a fondo in seguito, ma come fattore propositivo e scatenante del cambiamento sociale è necessario qualcosa di più strutturato del malcontento individuale o della disperazione, esso è l'insoddisfazione sociale che deriva dalla provocazione diffusa.

Mi spiego meglio, nelle cause concatenanti della Rivoluzione francese (ma anche per quanto riguarda la rivoluzione americana del 1775 e quella Russa del 1917) non furono sufficienti cause individuali come, una profonda disuguaglianza sociale, un indebolimento dell'assolutismo monarchico e della sua forza stabilizzante e neppure una generalizzata povertà e mortalità infantile. Esse, infatti, porterebbero a malcontento individuale, non sufficiente. Quello che è necessario è una provocazione, capace di creare non solo un'insoddisfazione sufficientemente generalizzata ma di creare un desiderio epidemico di azione.

Nel caso della Rivoluzione francese fu certamente riconducibile all'estensione dei tributi fiscali non solo al già vessato *Terzo stato*, composto da grandi e piccoli borghesi come da contadini, ma anche alle altre due classi sociali della società dei tre ordini, la nobiltà e il clero. Esso, quindi, permise la dilatazione del malcontento in tutti i tre strati della società, e alla riunione, per la prima

volta dal 1614, degli *Stati Generali*, una forma di assemblea consultiva indotta sul volere del Re, e che comprendeva tutti i tre *ordini*. Un'ampia testimonianza delle aspettative e delle ragioni del malessere diffuse nel paese ci viene fornita peraltro dai *cahiers de doléances*, Sabbatucci, (G. & Vidotto, V., 2019.) “quaderni di lagnanze”, testi che raccoglievano le rimostranze e le proteste da presentare agli Stati Generali. Con questo evento ci spostiamo al secondo fattore della prima condizione necessaria. per il concatenarsi di una rivoluzione vi dev'essere la consapevolezza diffusa delle provocazioni, o meglio detto, un'opinione pubblica consolidata. Se le provocazioni, sufficientemente intense, svolgono il duplice ruolo di trasmettere forza ai movimenti rivoluzionari o prerivoluzionari e indebolire le forze conservatrici reazionarie, da sole non bastano a scatenare una rivoluzione. Se lo facessero, vivremo in delle situazioni di continue rivoluzioni, in quanto il verificarsi di provocazioni è costante ciclica nella società umana.

La provocazione fu quello che avvenne con la riunione degli Stati generali nel maggio del 1789, dove gli oppositori della monarchia si resero conto della loro forza e del loro numero e nel 9 luglio dello stesso anno si riformarono *nell'Assemblea nazionale costituente*, con lo scopo di dare una costituzione alla Francia di Luigi XVI; questo fu il primo atto formale della Rivoluzione francese.

La domanda da sola, però, non crea l'offerta. Per che si verifichi una rivoluzione, non vi dev'essere solo una *domanda* di rivoluzione (prima condizione) ma anche una certa speranza di successo. La *speranza*, dunque, costituisce una seconda categoria di cause rivoluzionarie.

Anche la speranza può essere suddivisa in due fattori. La speranza di successo rivoluzionario viene prima dal fatto che esiste un programma di riforma. A volte vi possono essere diversi programmi rivoluzionari, in questo caso, possiamo parlare di ondate rivoluzionarie, in ognuna delle quali uno dei programmi conflittuali è dominante, ed è quindi probabile che si susseguano in successione. Personalità e famiglie come “*i Lockes, i Franklin, gli Otis, gli Henry e gli Adams portarono a termine differenti programmi per la Rivoluzione Americana. Come nella Rivoluzione russa Marx, Kropotkins, Milyukov*”. (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore)

Nella Rivoluzione francese allo stesso modo avremo due opposte tradizioni filosofiche, interpretate da Voltaire e da Rousseau, che ispireranno due distinte rivoluzioni francesi, incompatibili tra loro, nei mezzi e nei fini.

La rivoluzione del 1789, ispiratasi a Voltaire, di carattere più moderato, avrebbe dovuto conciliare il principio monarchico con il diritto alla rappresentanza dei ceti emergenti. Quella del 1793, ispiratosi a Rousseau e realizzata nella dittatura giacobina di Robespierre si propose di fare “*Tabula rasa di questo mondo*”, (Orsini, A., 2010.), ispirandosi a una concezione pantoclastica dello sviluppo storico.

Un programma rivoluzionario è sicuramente una condizione necessaria per una rivoluzione ma non è ancora sufficiente, da solo non garantisce il successo rivoluzionario. Per il successo, il programma rivoluzionario deve essere affiancato da qualcuno capace di realizzarlo e portarlo a termine. Entra così in gioco il secondo fattore della seconda condizione, la leadership rivoluzionaria. Senza di esse i movimenti rivoluzionari popolari, insorti spontaneamente, senza una robusta leadership e classe intellettuale, si arresterebbero alle prime concessioni da parte delle forze reazionarie. Come avvenne durante la rivoluzione di Luglio, (la seconda Rivoluzione francese del 1830), terminata con l'emblematica scena del Generale Lafayette che abbraccia Luigi Filippo I di Francia, duca d'Orléans, sul balcone dell'Hotel de Ville, accettando così delle pallide riforme democratiche.

A loro volta i leader sono essi stessi il risultato di svariati fattori sociali e biografici, e allo stesso tempo sono così prodotte le motivazioni che li animano, siano esse economiche o idealistiche. Risulta pertanto complesso creare delle costanti nella creazione della leadership rivoluzionaria.

Su quello che però molti studiosi si ritengono concordi è che spesso i leader dei movimenti di classe inferiore provengono dalle classi superiori.

“La Rivoluzione inglese, per esempio, ebbe il suo Lord Fairfax; la Rivoluzione francese, La Fayette, Mirabeau e Talleyrand; la Rivoluzione americana, Washington e Lord Stirling; la Rivoluzione russa, il principe Lvov e Lenin.” (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore)

Riassumendo: Le rivoluzioni si verificano a causa di (1) una *domanda* di cambiamento, risultato di (A) una provocazione diffusa e (B) un'opinione pubblica consolidata. (2) Una *speranza* di cambiamento, dovuta da un (A) programma popolare e (B) una leadership consolidata.

Tutti questi quattro fattori, tuttavia, anche quando operano in maniera congiunta, non possono produrre un movimento rivoluzionario di successo. Essi sono solo le cause remote di una rivoluzione, se indispensabili per creare un movimento rivoluzionario embrionale, non sono condizioni necessarie perché esso si propaghi e possa sovvertire radicalmente l'ordine costituito.

Vi sono diversi esempi di movimenti popolari, Il *movimento Hussita* e la *Repubblica delle Virtù Robespierriana* in primis, che nonostante abbiano avuto presente i due assiomi principali (1 e 2) e i loro quattro attributi (A, B, A,B) sono falliti.

Pensiamo all'esperienza della stessa Rivoluzione francese, numerose ondate rivoluzionarie furono sconfitte da Luigi XV, ma in seguito trionfarono sul regno di Luigi XVI.

Esiti differenti, nonostante fossero presenti gli stessi assiomi precedentemente spiegati potrebbe sembrare apparentemente contraddittorio, almeno se non considerassimo l'ultima variabile chiave per il successo di ogni movimento rivoluzionario, la *debolezza* delle forze conservatrici e

reazionarie. In questo specifico caso, i rivoluzionari contro il regno di Luigi XV si scontrarono con un potere assolutista coeso e solido, in cui nobiltà e clero sostenevano coerentemente il potere monarchico, Invece nel regno del suo successore Luigi XVI, come abbiamo visto all'inizio di questa analisi, fu la tassazione dei due ordini, nobiltà e clero, a portare queste due classi sociali a opporsi al sovrano, a schierarsi e a dar vita alle istanze riformatrici e rivoluzionarie assieme al terzo stato.

Un altro esempio può esserci fornito dalla Rivoluzione russa fallimentare del 1905 e l'esempio riuscito di quella del 1917. Entrambe mosse da due momenti di debolezza dello stato centrale, le sconfitte contro l'impero giapponese nel primo caso, e la disfatta della Prima guerra mondiale nel secondo caso, ebbero esiti diversi. Ciò è riconducibile in base all'entità della debolezza delle forze conservatrici, instabili nel primo caso, completamente debilitate nel secondo. D'altro canto risulta questa l'ipotesi più plausibile se consideriamo l'estrema somiglianza della situazione sociale nelle due rivoluzioni: le provocazioni causate dai due conflitti, la somiglianza nei programmi e nei partiti, (costituzionalista, socialista rivoluzionario, menscevico e bolscevico), guidati dagli stessi Leader: Milyukov, Kerensky, Trotsky, Lenin.

Lenin stesso riconobbe l'importanza di quest'ultima condizione, per quanto fece enfasi sull'importanza della lotta e coscienza di classe, esso ammise:

"Una rivoluzione avviene quando la classe superiore non può e la classe inferiore non vuole continuare il vecchio sistema" (Gottschalk, L., 1944. traduzione dell'autore)

Vi sono dunque due cause remote, *Domanda e Speranza*, e una causa scatenante, *Debolezza*.

Compreso pertanto sinteticamente il successo della Rivoluzione francese e le sue caratteristiche principali, le condizioni che possono scatenare una situazione anomica come una rivoluzione, comprendiamo la Rivoluzione francese come fase anomica e le sue implicazioni nella dottrina di Émile Durkheim.

La Rivoluzione francese fu un evento profondamente *anomizzante*, in meno di una decade, si videro smantellate una serie di istituzioni, tradizioni e gerarchie stratificate nei secoli precedenti.

A livello politico cadde la dinastia borbonica, la quale regnava dall'1589 sotto la dinastia di Enrico III, re di Navarra, in seguito divenuto Enrico IV di Francia. Duecento anni dopo, difatti, con la Rivoluzione francese del 1789, vedremo la deposizione e la fine del potere politico di Luigi XVI di Francia fino alla sua morte fisica, avvenuta per ghigliottinamento, nel 1793 e presto seguito dalla sua coniuge, Maria Antonietta d'Asburgo di Lorena, anch'essa decapitata. La dinastia Borbonica, in seguito, dovette aspettare l'abdicazione di Napoleone e la conseguente *restaurazione*, per poter riprendere il controllo del trono di Francia attraverso Luigi XVIII, fratello minore dello stesso Luigi XVI, nel 1814.

Ma la Rivoluzione francese non ebbe affetti anomici nella sua popolazione solamente perché era stata messa in discussione una delle monarchie assolute più consolidate nel panorama europeo, ma, ricalcando la morte di Carlo I della dinastia Stuart, perché fu decapitato e deposto un monarca assoluto di diritto divino. Non vi era pertanto una sola sfida al potere monarchico, ma anche il potere divino, demolendo attraverso la sua decapitazione uno dei principi cardine dell'istituzione della Chiesa cattolica romana. La sacralità dell'investitura e pertanto del potere monarchico.

La Rivoluzione francese fu un avvenimento totalizzante, esso intaccò tutte le sfere di vita del cittadino. Ridefinì il potere politico, conseguentemente quello religioso, ma anche l'intera struttura sociale della società francese. La società della Francia della fine del diciottesimo secolo, infatti, rimarcava sotto molteplici aspetti, la struttura medievale di tipo feudale dei secoli antecedenti. La struttura sociale era tripartita in tre ordini o Stati, la nobiltà, il clero, e, composto da tutti coloro che non facevano parte delle altre due classi sociali, il terzo stato. La Rivoluzione francese demolì radicalmente questo ordinamento. Il movimento rivoluzionario annichì le componenti aristocratiche, confiscò i beni ecclesiastici e perfino sovvertì l'ordinamento militare creando un organo di milizie popolari, la *guardia nazionale*. Lo sgretolamento dell'*Ancien Regime* si consolidò nella notte del 4 agosto 1789, quando l'Assemblea costituente approvò l'abolizione del regime feudale, soppresse tutti i privilegi giuridici e fiscali per clero e nobiltà, come la venalità delle cariche e la decima ecclesiastica. Nei giorni successivi questi moti non fecero altro che alimentarsi demolendo lo status quo anche a livello giuridico, approvando la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, espressione dell'idee giusnaturaliste e illuministe, e ancora, tra il 1789 e il 1790, si ebbe la soppressione della quasi totalità degli ordini religiosi, salvi quelli dediti all'insegnamento e all'assistenza ospedaliera, la nazionalizzazione di proprietà terriere, edifici urbani e rurali, tanto che si stimò un coinvolgimento dal 6% al 10% del territorio nazionale dovuto al passaggio di proprietà a partire dal 1790.

Ma perché abbiamo elencato tutti questi fattori disgregativi dell'ordine e della coesione sociale? Perché questo concatenarsi di decreti, leggi, confische e misure radicali favorirono la disgregazione dei valori e delle norme di riferimento per i cittadini comuni. A cosa si poteva appellare il cittadino francese della fine del diciottesimo secolo se aveva visto crollare tutte le fondamenta del potere aristocratico, monarchico e religioso?

A considerazione di ciò, lo studioso Edgibi, dipartimento di sociologia e antropologia dell'università Enugu, Nigeria, riporta

“ *Relativamente, la teoria dell'anomia spiega la disintegrazione sociale, gli alti tassi di comportamento egocentrico, la violazione delle norme, e la conseguente delegittimazione e sfiducia*

nell'autorità che si verificò nella Francia rivoluzionaria” (EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. traduzione dell'autore)

Il concetto di anomia descriveva perfettamente lo stato di assenza di legge e di normalità che regnava durante la Rivoluzione francese. A questo proposito, la teoria dell'anomia spiega l'alto livello di disordine e instabilità che aveva luogo e i suoi principali effetti risultanti. In quest'ottica gli studi di Linda, S and Marsha L. F (EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. traduzione dell'autore) osservarono come la Francia perse migliaia di suoi connazionali sotto forma di emigranti, i quali volevano sfuggire ai tumultuosi sconvolgimenti sociopolitici e salvare le loro vite.

Allo stesso modo, Greci (EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. traduzione dell'autore) ha sostenuto che l'anomia è lo stato d'animo di una persona che non ha norme e rifiuta tutti i legami sociali nella società. Nello stato di anomia, l'individuo si sente deluso dai leader o dalle autorità della società per la loro indifferenza ai suoi bisogni, valori e aspirazioni. Questo sentimento di delusione farà sì che l'individuo concepisca la propria esistenza come frustrante a causa della mancanza di ordine nella società che lo priva della realizzazione degli obiettivi individuali. Gli individui in stato di anomia possono anche soffrire di un senso di inutilità e nutrire la convinzione che gli 'altri individui non li sostengano, avendoli invece abbandonati.

Analogamente, Okafor (EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. traduzione dell'autore) ha sottolineato come Durkheim vedesse nell'anomia la causa principale della rottura dei legami che uniscono le persone per rendere la società funzionale. L'anomia può essere descritta come uno stato di squilibrio sociale degli individui nella società. Nei periodi di anomia, una società diventa instabile, caotica e spesso piena di conflitti poiché alcuni membri della società hanno perso il contatto con le norme e i valori comuni. Questo perché la forza sociale delle norme e dei valori che altrimenti fornivano stabilità alla società è indebolita o mancante. Questo stato, altrimenti noto come assenza di norme, è il risultato della rottura dei legami sociali che prima legavano insieme l'individuo e la società. L'autore (Edgibi) ancora afferma

“ L'anomia può essere meglio intesa come l'esistenza di una regolamentazione normativa insufficiente nella società, specialmente in periodi di cambiamento sociale, recessione economica e sconvolgimenti politici, come la rivoluzione francese nel 1789 e l'insurrezione di Boko Haram in Nigeria dal luglio 2009.” (EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. traduzione dell'autore)

Seguendo questa logica gli studi Durkheimiani sul merito, si concatenano perfettamente.

“La Rivoluzione Francese fu un fenomeno spirituale, una manifestazione del sacro. La sua eredità e la sua commemorazione sono diventate una religione con rituali, feste e idoli.” (Blake, S., 2019. traduzione dell'autore) Questa fu la tesi provocatoria di Durkheim, il quale avanzava una

duplice chiave di lettura: La Rivoluzione francese fu un fenomeno religioso, nonostante l'affermarsi di principi e ideali illuministi volteriani, la Rivoluzione francese, demolendo il piano religioso della società attuale, e quindi innescando un vuoto anomico, ha voluto attirare su di esse tutti gli elementi religiosi sottratti, creando una nuova religione civile, con l'individuo al suo centro.

Le rivoluzioni viceversa permettono, come riportato dalla professoressa Simonetta Tabboni, dell'università Cattolica del Sacro Cuore, di evidenziare alcune componenti fondamentali della società:

“Le rivoluzioni, infatti, proprio perché sono tentativi di sovvertire totalmente le regole cui nasce il consenso, di dare un diverso contenuto al patto immaginario da cui convivenza, portano in scena straordinarie esemplificazioni di quei modelli d'interdipendenza umana su cui da sempre si concentra l'attenzione dei sociologi. Nel periodo più o meno breve in cui una rivoluzione si tenta o si compie, si possono osservare come attraverso una lente d'ingrandimento quali siano i legami più forti insieme una società e a quali energie occorra attingere per spezzarli” (Tabboni, S., 1990.)

Ed è proprio secondo questo assunto che abbiamo svolto l'analisi della Rivoluzione francese in questo paragrafo, ma ciò non basta, non basta analizzare cosa ha distrutto e come siamo entrati in una fase anomica, senza analizzare cosa ha tentato di costruire al suo posto, in quanto gli uomini temono inconsciamente profondamente le fasi anomiche societarie e tentano al più presto di porle rimedio.

Gli uomini, secondo Edward Shils, sociologo statunitense, *“Non sanno vivere senza tradizioni cui far riferimento, senza quella mappa di significati certi e condivisi che sono avallati dal tempo, senza quell'insieme di sicurezze con cui ogni tradizione protegge ed equilibra la vita sociale”* (Tabboni, S., 1990.)

Questa tesi viene inoltre supportata dal pensiero del politologo Guglielmo Ferrero:

“Il fenomeno della paura, del panico che si diffonde nelle società umane quando viene violata la norma legittima, quando la vita non è regolata da un potere adeguatamente e sicuramente legittimato.” (Tabboni, S., 1990.)

Pertanto avremo bisogno di un nuovo paradigma in grado di orientarci:

“L'esistenza di un governo legittimo e l'unico rimedio che protegge le società umane dalla tremenda paura che le scuote quando l'ordine esistente viene infranto e il nuovo ordine non ha ancora sviluppato solide radici temporali” (Tabboni, S., 1990.)

Durkheim, analizza proprio le nuove strutture sociali-religiose create dalla rivoluzione e, a sostegno della sua tesi, in un passaggio delle *Forme Elementari*, ci riporta alla notte del 4 agosto 1789, all'assemblea degli Stati generali. Durante quella notte i membri dell'assemblea, la cui maggior

parte nobili, colti come da una Epifania, scelsero volontariamente di rinunciare ai loro privilegi e possedimenti. In una forma di battesimo, rinacquero purificati, schierandosi contro il potere monarchico e contro parte dei propri stessi interessi.

Durkheim sostiene come un "*Azione vivificante della società*", (Blake, S., 2019.) come l'inizio della rivoluzione, possa produrre atti di "*Sacrificio e abnegazione*" che gli individui non attuerebbero in condizioni normali.

Durkheim continua sostenendo che durante episodi di "*Effervescenza generale [...] caratteristica delle epoche rivoluzionarie o creative*". (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore) si può trasformare "*il borghese più mediocre e inoffensivo*", (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore) portando la persona ad atti di eroismo o di barbarie, come avvenne durante la Rivoluzione francese.

In seguito tratta la nuova società della Rivoluzione Francese definendola "*L'attitudine della società a porsi come un dio o a creare dei*" (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore) sacralizzando concetti come "*Patria, Libertà, Ragione*", (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore) e stabilendo una propria religione con i suoi "*Dogmi, altari e feste*" (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore). Se queste non sono durate, aggiunge Durkheim, è perché "l'entusiasmo patriottico" è scemato, un punto che riprende anche a proposito della Rivoluzione Francese nella conclusione de *Le Forme Elementari*, dove considera come il ciclo di feste, stabilito per ringiovanire i principi rivoluzionari, non fosse durato quando la stessa fede rivoluzionaria era andata in crisi.

Durkheim cita a sostegno della sua tesi due opere di Albert Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires* e *La Théophilanthropie et le culte décadaire*. (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore). Esse trattano i vari tentativi della Rivoluzione francese di istituire nuovi culti religiosi secolari come deliberati sostituti del cattolicesimo tradizionale. Poiché queste opere furono presumibilmente lette nella loro interezza da Durkheim, e poiché Mathiez e il suo comitato di dottorato di illustri storici (Croiset, Aulard, Denis, Seignobos, Michel, Rambaud), fossero accademici contemporanei di Durkheim, è opportuno considerare queste opere.

Guardando oltre gli scontri dei rivoluzionari con la Chiesa Cattolica (e gli scontri tra la Chiesa e la Repubblica Francese ai suoi tempi), Mathiez vide i rivoluzionari non attaccare la religione in generale, ma piuttosto sviluppare le proprie forme di vita spirituale orientate alla celebrazione dell'umanità e della nazione invece che di Dio. Nei suoi studi *La théophilanthropie* (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore) e *Les origines des cultes révolutionnaires* (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore), Mathiez ricostruì la pratica e la

teoria che avevano guidato i diversi sforzi dei governi post 1790 per sostituire il cristianesimo non solo con credenze repubblicane, ma con pratiche e "sentimenti" repubblicani. Mathiez era particolarmente attento alle idee del *député* rivoluzionario Louis-Marie La Revellière-Lépeaux (1753-1824), il quale sosteneva che: "*Le idee secolari di libertà, uguaglianza e patriottismo... dovevano essere sentite nelle riunioni collettive*" (TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. traduzione dell'autore). La Repubblica non poteva sopravvivere solo come nozioni e norme, doveva vivere e proliferare all'interno dei suoi stessi cittadini, nei loro sentimenti comuni.

L'opera di Mathiez e le idee di La Revellière-Lépeaux hanno ispirato Durkheim a ridefinire la sua concezione di religione. Se la Rivoluzione vide l'emergere di nuovi culti, o religioni, come suggeriva Mathiez, allora la religione non poteva essere definita come qualcosa di strettamente legato al divino o addirittura al soprannaturale: potevano esserci religioni che adoravano un'umanità astratta o la ragione. Né la religione potrebbe essere definita sulla base del solo credo. Come Mona Ozouf, storica e filosofa francese, ha evidenziato, basandosi sul lavoro di Mathiez, nel suo lavoro sulle "feste" rivoluzionarie (*fêtes*), i leader come La Revellière-Lépeaux non vedevano le "religioni" della Rivoluzione francese come la somma di atti privati di fede. Piuttosto, le vedevano come pratiche pubbliche e sociali che avrebbero creato nuove comunità.

Durkheim sostiene che ogni rivoluzione sia composta da degli eventi estatici e spontanei che danno attuazione a essa, come le feste coreografate, che permettono di perpetuarla. Ed entrambi corrisponderebbero ad aspetti normali e legittimi del cambiamento sociale. Dopo la fine di un evento spettacolare come la notte del 4 agosto (soppressione dei privilegi feudali da parte dell'Assemblea costituente in seguito a una Epifania collettiva), la vita ordinaria sembra insipida e priva di significato. Gli individui vogliono sperimentare di nuovo quei sentimenti di appartenenza, coesione, trasformazione e sacralità come conservare quel senso di comunità. La presa della Bastiglia, un evento storico spontaneo e singolare, diventa il Giorno della Bastiglia, un rituale annuale. Con marce, bandiere e canti, la folla venera oggetti sacri che rappresentano l'evento primordiale, la forza generatrice e la comunità portata alla consapevolezza di se stessa. Questi oggetti, osserva Durkheim, non devono essere necessariamente materiali: in un saggio del 1898 egli sostiene che la religione della Terza Repubblica francese venera l'essere umano portatore di diritti.

Concludiamo dunque, riportando un ultimo lavoro da parte di una studiosa, Lynn Hunt, nel merito della Rivoluzione francese e l'influenza che ha avuto il pensiero Durkheimiano nei suoi studi.

Nel suo articolo "*The Sacred and the French Revolution*", pubblicato un anno prima del bicentenario del 1789, la storica della Rivoluzione Lynn Hunt ha posto in evidenza l'influenza di Durkheim nel suo campo di studi e nella sua stessa ricerca. Il teorico del sacro ha giocato un ruolo

critico nello sviluppo di una nuova prospettiva sulla Rivoluzione guidata da domande sulla cultura, l'identità e l'esperienza. Ripercorrere l'impegno di Hunt con Durkheim significa sostenere come queste nuove implicazioni sul tema possano generare nuove possibilità, come sfide, non solo solo agli storici della Rivoluzione francese, ma agli studiosi delle rivoluzioni nella loro totalità.

La storica statunitense riporta a sostegno della sua tesi un frammento di un'opera di Durkheim,

“Dopo centinaia di pagine che descrivono i rituali aborigeni, l'ultima monografia di Durkheim, Le forme elementari della vita religiosa: The Totemic System in Australia (1912), improvvisamente inizia a profetizzare, predicando il futuro che:

“Verrà di nuovo un giorno in cui le nostre società proveranno momenti di effervescenza creativa... una volta che questi momenti saranno stati provati, la gente avrà bisogno, spontaneamente, di sperimentarli di nuovo... Abbiamo già visto come la Rivoluzione ha creato un ciclo di feste per ringiovanire i principi che ha ispirato... sebbene questo lavoro sia stato interrotto brevemente... tutto ci incoraggia a pensare che prima o poi, sarà ripreso.” (Hunt, L., 2003. traduzione dell'autore)

Questa esplosione di fervore messianico è la chiave della comprensione di Durkheim della Rivoluzione Francese come fenomeno religioso e del suo contributo alla sua storiografia. Contiene, in forma condensata, tre proposizioni sulla Rivoluzione come evento, memoria e argomento di studio. Primo, la Rivoluzione fu uno dei numerosi momenti di "*Effervescenza collettiva*" esplosi nella storia, generando nuovi valori e identità. Secondo, questi momenti sono ricordati attraverso pratiche collettive come i festival. Infine, la Rivoluzione è una forza che, sebbene forse temporaneamente sospesa, può continuare ad avere effetti carsici durante i secoli, plasmando gli eventi e la nostra comprensione di essi. È, allo stesso tempo, un evento sacro, un modello di rituale e una componente dentro di noi.

1.4, Hobbes e le componenti anomiche nell'uomo dello stato di natura.

Scegliere di analizzare un autore come Hobbes, un filosofo, quando si ha scelto di analizzare un concetto come *l'anomia*, sociologico, potrebbe sembrare una scelta inusuale.

Tuttavia, entrambi gli autori, Durkheim e Hobbes, analizzano, utilizzando approcci differenti, situazioni simili. In entrambe le situazioni, lo *stato di natura* Hobbesiano o la società afflitta dall'*anomia* Durkheimiana vi è l'assenza della società.

Thomas Hobbes, filosofo britannico del XVI, costruisce il suo intero percorso filosofico nella volontà di stabilizzare la società, di creare un nuovo sistema politico. Infatti, come analizzeremo

conseguentemente, la sua dottrina fu profondamente influenzata dalla situazione sociale e politica che lo stesso autore viveva in quel periodo, i tumulti dovuti alla rivoluzione inglese del 1642.

Non solo, a causa del suo appoggio al partito regio, per il quale scrisse il trattato *The Elements of Law* (Kola, V., 2014.) decise di esiliarsi volontariamente a Parigi nel 1640, dove rimase per undici anni, evitando così rappresaglie da parte del *Long Parliament*, causa detonante della successiva rivoluzione inglese del 42'.

La sua dottrina contrattualistica prende avvio proprio da queste ragioni e porterà all'elaborazione della sua idea di sovrano assoluto, incarnato nella figura del *Leviatano*, mostro biblico di immensa potenza.

Per istituire il *Commonwealth*, il potere comune capace di stabilizzare la società, è però necessario superare lo *stato di natura*, inteso come realtà conflittuale, brutale, dove l'uomo ridotto a bestia. In questa forma presociale, prima della formazione della società civile e la certezza del diritto, l'uomo vive in uno stato di guerra perpetua con i suoi simili, in uno stato di guerra di tutti contro tutti, *bellum omnium contra omnes*, poiché ciascuno sente di avere diritto su ogni cosa, *ius in omnia*. (Guaragna, L.)

Ma la teoria di Hobbes, come i suoi processi logici, non sono mere speculazioni filosofiche ma elucubrazioni basate su un rigido modello composto da assiomi, elaborato da una serie di principi inequivocabili e certi : “*L'uomo è un essere desiderante, anche se mossi da desideri differenti, tutti desiderano, ma lo stato di natura è caratterizzato dalla scarsità di risorse; perciò, vi sarà la tendenza al conflitto.*” (Bertolone, L., 2020.)

Più precisamente, quando si sostiene che le persone che vivono nello stato di natura siano in guerra una con le altre, non si intende un combattimento effettivo e perpetuo. Non è necessario, la guerra non è combattimento effettivo ma “*Volontà nota di combattere*” (Kavka, G.S., 1983.), vi è incertezza e vi è paura quando semplicemente si è a conoscenza che gli altri nostri simili siano disposti a combattere fino alla morte per tutelare i loro interessi.

In un contesto brutale e precario di questo genere, dove la propria vita e la proprietà hanno un futuro così incerto, qualsiasi lavoro produttivo o previsione a lungo termine viene annichilita dalla paura costante.

E, poiché le persone secondo Hobbes, apprendono attraverso l'esperienza, anche in uno stato di nota disponibilità universale a combattere non lascerebbe a lungo i suoi abitanti sentirsi così insicuri, a meno che atti di violenza, coercizione e furto non avvengano effettivamente con una certa frequenza.

Riassumendo, possiamo dire che lo stato di natura è uno stato di guerra di tutti contro tutti, punteggiato da frequenti violenze, in cui i partecipanti percepiscono correttamente se stessi come in costante pericolo.

Hobbes, inoltre, rinforza le sue posizioni stabilendo cinque presupposti che rendono effettivo lo stato di natura:

1. Uguaglianza naturale: le persone sono approssimativamente uguali in quanto forza e intelligenza. Due aspetti di questa uguaglianza sono di particolare importanza. In primo luogo, come organismi relativamente fragili, ognuno di noi può essere distrutto praticamente da qualsiasi altro nostro simile. I più deboli tra noi non sono così deboli da impedire loro di uccidere i più forti usando la furtività, l'intelligenza, l'astuzia o il peso dei numeri. Secondo, le differenze nei poteri naturali delle persone non sono così grande da rendere l'uno un ovvio perdente dell'altro se dovessero entrare in conflitto.
2. I desideri delle persone sono esclusivi e rivali fra loro: L'offerta di molti beni non è abbastanza grande per soddisfare i desideri di tutti coloro che li vogliono. Spesso due persone vogliono possedere esclusivamente lo stesso oggetto particolare, per esempio, un coniuge o un appezzamento di terreno. Inoltre "*Alcuni sono cercatori di gloria che provano piacere nel conquistare gli altri*" (Kavka, G.S., 1983.) ed i loro obiettivi saranno destinati a scontrarsi con quelli delle persone che cercano di dominare. I desideri delle persone si traslano ai beni, i quali sono quindi da intendere economicamente come *esclusivi*, in quanto si possono escludere le persone dal loro consumo, e *rivali*, in quanto la fruizione di un soggetto influisce negativamente sulla possibilità di un altro di fruirne.
3. Le persone, se sono almeno minimamente razionali, si preoccupano del loro benessere a lungo termine. Si preoccupano della soddisfazione dei loro desideri futuri, così come di quelli presenti, e desiderano fortemente prolungare la loro vita. Questo punto è da intendere assieme al suo successivo.
4. Vantaggio dell'anticipazione: In caso di conflitto tra persone, anticipare il nemico generalmente migliora le possibilità di successo. "*Anticipazione*" (Kavka, G.S., 1983.) significa o colpire per primi o raccogliere potere in modo da essere in una posizione relativamente più forte quando la battaglia infine inizierà. Dal momento che il mezzo principale per raccogliere potere di cui Hobbes parla è conquistare gli altri, in modo da poter usare le loro risorse o invalidare la loro forza, è chiaro che l'anticipazione generalmente

implica l'uso (o la minaccia) della forza. Una persona razionale utilizzerà l'anticipazione per preservare la propria sicurezza nel lungo periodo. Si genererà pertanto una spirale di violenza preventiva razionale.

5. Altruismo limitato: gli individui danno più valore alla propria sopravvivenza e al proprio benessere che alla sopravvivenza e al benessere degli altri e agiscono di conseguenza. Dunque, se una persona crede che una certa linea d'azione promuova al meglio la propria sicurezza, è molto probabile che la intraprenda, anche se mette in pericolo la sopravvivenza o il benessere degli altri.

Da questi cinque presupposti abbastanza ragionevoli e realistici sugli esseri umani, Hobbes costruisce una perspicace interpretazione per cui lo stato di natura è uno stato di guerra.

Immaginate le persone in uno stato di natura, in cui non c'è nessun potere comune e sovrano che possa punirle per aver derubato, aggredito e ucciso l'una con l'altra. Come creature lungimiranti, vulnerabili alla morte per mano di qualsiasi loro simile, saranno giustamente preoccupati per la loro sicurezza futura. Mancando un sistema di applicazione della legge, esse non possono aspettarsi che i potenziali aggressori siano efficacemente dissuasi dalla paura di una sanzione per il loro utilizzo della violenza.

I potenziali aggressori, d'altra parte, sanno di poter godere di una considerevole possibilità di successo, considerando l'uguaglianza naturale fra tutti gli uomini e il loro proprio vantaggio derivato dall'aggressione preventiva.

Fallace sarebbe anche aspettarsi che i potenziali aggressori, il cui altruismo è, al massimo, limitato, si astengano dall'attaccare per preoccupazione delle loro potenziali vittime.

In questa maniera ogni persona nello stato di natura teme il proprio simile in quanto potrebbe attaccarlo per una qualsiasi di queste tre considerazioni.

Ma chi potrebbe essere un potenziale aggressore? Potenzialmente tutti, ma, in primo luogo, Thomas Hobbes ci parla dei "*Cercatori di gloria*" i quali potrebbero attaccare semplicemente perché amano la conquista. In secondo luogo, l'aggressore potrebbe essere colui che vuole godere di un bene, ma in quanto beni rivali e escludibili, considererà l'altro individuo, il quale anch'esso ne vuole godere, come una minaccia da essere rimossa, un ostacolo alla soddisfazione del suo desiderio.

In terzo luogo, e più importante, anche le persone "moderate", che non hanno alcun desiderio di potere o di gloria in sé e per sé e che possono non avere dispute specifiche con altri individui per delle risorse, possono, a scopo difensivo, impegnarsi in una violenza preventiva contro il loro simile.

Le ragioni sono molteplici: potrebbero attaccarlo in quanto potenziale minaccia futura per loro stessi, ma anche semplicemente per appropriarsi delle sue risorse e del suo potere da utilizzare come deterrente per i probabili attacchi degli altri suoi simili.

Nelle parole di Hobbes, " *Non c'è nessun modo per ogni uomo di assicurarsi, così ragionevole, come l'anticipazione.*" (Kavka, G.S., 1983.)

In queste circostanze, un eventuale coinvolgimento in un conflitto violento non è improbabile.

Nonostante ciò, manca ancora un elemento per rendere concreto e duraturo lo *stato di natura* hobbesiano, non basta che l'anticipazione sia la strategia più ragionevole, ma vi dev'essere la consapevolezza che sarà la strategia maggiormente applicata, in modo da convincere anche le persone più restie a combattere.

Solo in questa maniera sarebbe garantita che " *La guerra non consiste solo nella battaglia, o nell'atto di combattere, ma in un tratto di tempo, in cui la volontà di contendere con la battaglia sia sufficientemente nota.*" (Kavka, G.S., 1983.)

Supponiamo perciò che ogni persona nello stato di natura sia consapevole, forse inconsciamente, delle logiche trattate, e assuma correttamente che gli altri ragioneranno in maniera simile e giungeranno alle sue medesime conclusioni.

Ma perché abbiamo analizzato lo stato di natura di Hobbes?

Poiché l'obiettivo iniziale di questa prima sezione è approfondire il concetto di Anomia ed intrecciare il pensiero di questi due autori risulta consequenziale. Infatti, nello stato di natura, Durkhenamente parlando, abbiamo l'anomia più assoluta, gli uomini non hanno dei valori comuni, una base fondante di norme e leggi che producano dei vincoli sociali. La società è completamente assente, ed è quindi una situazione molto simile a quella trattata da Durkheim, che ricordiamo, trattava le fasi anomiche in una società durante quelli che lui definisce " *Profondi sconvolgimenti morali*" (Durkheim, E., 1960.) come la rivoluzione inglese o francese. La paura verso una guerra civile è tale che per Hobbes vengono giustificate possibili derive del sovrano assoluto da lui idealizzato: Hobbes giustifica le guerre fra stati, " *Le quali avrebbero conseguenze meno disastrose della guerra civile*" (Kola, V., 2014.) tuttavia un sovrano non dovrebbe obbligare un suo suddito a partecipare almeno che esso non abbia scelto personalmente di arruolarsi, salvo quei determinati casi dove la difesa del potere comune e costituito non richieda la partecipazione e difesa da parte di tutti i cittadini. Pensiamo però come questa concezione della guerra e della difesa dello stato sia molto progressista per l'epoca, tutt'al più simile all'articolo 52 della Costituzione Italiana che predispone la mobilitazione di massa civile in caso di attentato e aggressione contro la repubblica " *La difesa della Patria è sacro dovere del cittadino.*" (Ambrosini, G., 2005.) Ed ancora, per quanto riguarda un possibile abuso di potere

del sovrano, “*Gli abusi del potere comune hanno conseguenze negative minori di una guerra civile*”, (Kola, V., 2014.) infatti se da una parte la società ha chiaramente una posizione inferiore rispetto al potere coercitivo centralizzato del sovrano, lo stesso sovrano non dovrebbe punire il suddito innocente, in quanto andrebbe contro le *leggi della natura*.

Inoltre, possiamo notare come in uno scritto di Hobbes, *elementi di legge naturale e politica*, (Kola, V., 2014.) si definisca l’assenza di un “bene” assoluto. Infatti, nel *Leviatano* si afferma che nello stato di natura manchi la distinzione tra il bene e il male e tale concezione relativistica si manifesti solo qualora sia assente un potere comune (Commonwealth), in quanto, “*In presenza di un potere comune, sarà questo potere a decidere, che cosa si debba ritenere come bene e che cosa si debba ritenere come male*” (Kola, V., 2014.)

Una classica situazione in una fase anomica societaria, dove venendo destabilizzata la struttura della società consequenzialmente si smarriranno anche i principi morali di essa, capaci di orientarci definendo cos’è giusto, e quindi socialmente accettato, e che cos’è sbagliato, perciò deviante.

Il pensiero di Hobbes è sostanzialmente pessimista, per il filosofo inglese l’uomo è per natura egoista e non potrà mai da solo superare lo stato di natura; pertanto, “*Per salvarsi da questo stato di guerra continuo decidono di creare, stipulando tra loro un patto, lo Stato, rinunciando ai propri diritti e dando tutto il potere al sovrano, che in cambio li proteggerà dal pericolo che ciascuno rappresenta per gli altri.*” (Guaragna, L.)

L’uomo, viceversa, anche quando si aggrega sotto un potere comune e superiore, rimane egoista. Hobbes ci ricorda difatti che gli uomini tessono relazioni solo per motivi egoistici, non per naturale socievolezza, «*Ogni associazione spontanea di gente – afferma Hobbes – nasce dal bisogno reciproco o dal desiderio di soddisfare la propria ambizione... ogni patto sociale si contrae o per utilità o per ambizione, cioè per amor proprio e non già per amore dei consoci*». (Bertolone, L., 2020).

Analizzato l’esempio di società anomica offertaci dallo *stato di natura* Hobbesiano, contestualizziamo la sua dottrina politica nella realtà a lui contemporanea.

1.5, Il pensiero politico di Hobbes nel suo contesto sociale: La rivoluzione inglese del 1642.

In una fredda mattina del trenta gennaio del 1649, la testa di Carlo I, della dinastia inglese degli Stuart, venne staccata di netto in pubblica piazza, con essa, si dichiara conclusa la prima rivoluzione inglese, iniziata sette anni prima.

Con la sua morte viene profanata la sacralità della monarchia per la prima volta. Fu infatti il primo re, un secolo e mezzo prima dell'emblematico Luigi XVI di Francia, ad essere giustiziato dai suoi stessi sudditi nel corso della storia.

Tuttavia, quando si tratta di rivoluzione inglese è opportuno fare un chiarimento, essa fu duplice, la prima, scoppiata negli anni Trenta e quaranta del Seicento, avrà come protagonisti Carlo I e i suoi scontri con il parlamento, appoggiato dalle forze puritane di Oliver Cromwell. Questa rivoluzione diventerà un vero e proprio laboratorio politico, durante questi sanguinosi anni, si tratteranno molti temi poi divenuti centrali negli stati moderni, quali la limitazione e divisione dei poteri, il suffragio universale maschile e la legittimazione del parlamento.

La seconda rivoluzione inglese invece avvenne nel 1648 e fu definita "gloriosa" in quanto, a differenza della prima, si verificò senza spargimenti di sangue. In questa seconda rivoluzione Oliver Cromwell condusse il primo, come ultimo nella storia inglese, esperimento di repubblica, una repubblica su modello romano, di principato romano, una repubblica dittatoriale cesarista. La quale terminò nel 1659-1660 ponendo fine, almeno fino ad oggi, all'esperimento repubblicano inglese.

"La rivoluzione inglese rovesciò l'antico regime, decapitò il re, dichiarò di voler instaurare il Regno di Dio in Terra e instaurò una dittatura ferrea. Tuttavia, l'esperimento di Cromwell non diede vita a una tradizione rivoluzionaria giacché le élites inglesi furono profondamente impressionate dalle conseguenze della violenza rivoluzionaria. Essa considerarono la rivoluzione puritana un esperimento da non ripetere e, addirittura, da dimenticare." (Orsini, A., 2010.)

In questo paragrafo ci si vuole centrare sull'importanza di questo sconvolgimento politico nella dottrina hobbesiana, non si vorrà pertanto ricostruire le cause e le fasi della rivoluzione inglese, in quanto per altro già è presente una bibliografia ben articolata e consolidata.

A comprensione del lettore, quindi, tratteremo solo brevemente la principale causa dello scontro.

Quando la dinastia Stuart prese nel 1603 il potere in Inghilterra, iniziò un sottile ma inesorabile processo carsico di tensioni fra due differenti e opposte tendenze politiche per quanto riguardava l'organizzazione del potere.

Da una parte vi era la tendenza regia la quale, *"Ricorrendo alla Teoria del diritto divino, all'interpretazione della bibbia e alcuni tecnicismi giuridici"* (Kola, V., 2014.), sosteneva che il parlamento, composto dal re e dalla *House of Lords*, espressione dell'aristocrazia e del clero, e dalla *House of Commons*, espressione della borghesia, non fosse un'istituzione costante nel tempo, in quanto aggregata o disgregata mediante il volere del Sovrano. Essi consideravano di conseguenza il

parlamento in una funzione accessoria, uno strumento al servizio del Re di cui tutti i privilegi erano mere elargizioni, favori, che il sovrano concedeva a piacimento ai suoi sudditi.

Dall'altra parte, i sostenitori del parlamento, ed in particolare nella camera dei comuni, riferendosi "*Ad alcune interpretazioni della Magna carta, al contratto fra l'autorità politica e il popolo e all'esperienza di Common Law del Parlamento in passato*" (Kola, V., 2014.), affermavano che le competenze, come i privilegi del Parlamento, fossero dei diritti acquisiti, radicati nella dottrina dei secoli precedenti, e non delle mere concessioni del sovrano ai suoi sudditi.

Lo scontro risultava dunque incentrato sul concetto di sovranità, se risiedesse solamente nel Re o nel Re in Parlamento, e quindi diviso con lo stesso.

John Edward Christopher Hill, storico britannico specializzato nella rivoluzione inglese, in *Le origini intellettuali della Rivoluzione Inglese* ci offre alcuni spunti molto interessanti per la nostra tesi,

In seguito all'esecuzione di re Carlo I nel 1649, lo studioso sottolinea come fu una esperienza destabilizzante e sconvolgente per il popolo inglese, a quanto ci è tramandato,

"Delle donne abortirono, uomini precipitarono in una depressione malinconica e taluni ne rimasero tanto costernati da morire" (Bazzano, N., 2017.)

Questo frammento, in poche righe, racchiude perfettamente l'ondata di sconvolgimento che provocò la morte del monarca inglese. Ed è perciò esplicativo non solo delle destabilizzazioni in seguito alla sua morte, ma dell'importanza dell'evento, e degli eventi successivi, per tutta la popolazione inglese e di riflesso per Thomas Hobbes.

Con questo atto, molti dogmi erano stati messi in discussione, mai si era sfidato così apertamente il potere sovrano, e attaccando esso si era fortemente minata la chiesa cattolica che lo appoggiava, in quanto il sovrano era investito direttamente da dio.

Ma gli uomini non rompono facilmente con il passato, disfarsi di una lunga serie di dogmi e istituzioni solidamente radicate nella consuetudine inglese sarebbe stato impossibile se non fosse stato presente un nuovo paradigma in grado di riorientarli, Il puritanesimo servì proprio a questo scopo, rese gli uomini capaci di sollevarsi contro il re, obbedendo al re dei re, Dio.

Capiamo come una fase profondamente destabilizzante come questa sia perfettamente coincidente con la teoria dell'anomia, oltretutto, se si osserva con maggiore precisione la realtà sociale prerivoluzionaria possiamo vedere come si stessero concatenando una serie di variabili preparando il terreno alla rivoluzione del 1640-1642.

Nel secolo XVI i ceti manifatturieri stavano sempre di più acquisendo importanza nella società e alcune idee, grazie alla diffusione della stampa e al consolidarsi della Riforma Protestante, si

stavano rapidamente diffondendo in piena opposizione alla tradizione, non solo a livello teologico ma anche scientifico. Pensiamo alle dottrine di Copernico e di Paracelso, quest'ultimo in particolare quando nel 1525 decise di schierarsi apertamente nella *Der Deutsche Bauernkrieg, Guerra dei contadini tedeschi*, delle rivolte contadine iniziate nella Bassa Svevia, e poi estesesi in tutta Germania.

Non solo a livello scientifico e filosofico cominciava a venire sfidato lo status quo ma anche nei livelli più intermedi della società l'istruzione, prima sotto la rigida egida ecclesiastica, cominciava a venire indebolita dalle scuole di grammatica istituite dalla classe mercantile. Questa duplicità nell'istruzione non fece che accrescere un clima di confusione e disorientamento in tutti gli strati della società, L'umanesimo, a sua volta, costituito propriamente per le classi sociali dominanti, basato su una cultura classicista e sdegnosa della lingua volgare, non era certo atto ad attrarre quegli strati sociali più intermedi.

“Dunque, il fatto che maggiormente colpisce, quando si osserva la vita intellettuale dell’Inghilterra prerivoluzionaria, è lo stato di confusione e di fermento. [...]” (Bazzano, N., 2017.)

“Stavano infatti tramontando le idee antiche senza che nessuna nuova sintesi le avesse ancora sostituite.” (Bazzano, N., 2017.)

Due aspetti nel pensiero di Hobbes hanno dato adito a diverse correnti di pensiero da parte degli studiosi e notevoli conflitti di interpretazione fra gli stessi. Il primo riguarda la sua filosofia giuridica, se attribuire la dottrina hobbesiana al giusnaturalismo o al positivismo giuridico, e l'altra, su cui ci soffermeremo, riguarda la sua filosofia politica e se vada considerato come teorico dell'assolutismo o precursore del liberalismo.

Se generalmente considerato, dagli studiosi di filosofia e di scienza politica, come il teorico dell'assolutismo, è da distaccare una chiave di lettura di Hobbes in senso democratico che si ebbe durante gli inizi dell'Ottocento, proprio nella sua terra natia, l'Inghilterra, da parte dello studio Leo Strauss, il quale ha considerato Hobbes come il precursore e iniziatore del liberalismo.

“Ciò perché questi pone come fatto etico e politico fondamentale il diritto naturale dell'uomo all'autoconservazione”(Cattaneo, M.A., 1962.)

Certamente il ruolo di Hobbes durante la rivoluzione inglese e a posteriori fu quantomeno ambivalente, esso non diventò mai un simbolo, una figura ispiratrice per i movimenti democratici e rivoluzionari come invece lo fu Rousseau per la Rivoluzione francese. Ma sarebbe d'altronde anche incorretto definirlo come una forza ispiratrice per i movimenti conservatori e più reazionari, nessun autore quale Burke o De Maistre fece proprio il suo pensiero in una ottica controrivoluzionaria e, anzi, fu aspramente criticato da una serie di autori vicini alla chiesa d'Inghilterra nella seconda metà

del Seicento quali Clarendon, Bramhall e Filmer, che lo accusarono di pericolose derive anarchiche nella sua dottrina.

In questo modo il pensiero politico Hobbesiano gode di una particolare neutralità o posizione a sé stante, e non è esplicabile nei binomi rivoluzionario-reazionario o assolutismo-liberalismo.

Questo assunto è presto esplicato, storicamente non si può sorvolare sulla sua intenzione di appoggiare la monarchia assoluta degli Stuart, e le sue anticipazioni democratiche e liberali risultano quindi marginalmente distanti, ma bisogna anche sottolineare, come, e per questo fu osteggiato dalle fazioni più assolutiste e conservatrici, Thomas Hobbes non fondava la costruzione dello stato, e l'investitura del sovrano, nel potere divino ma anzi lo basava direttamente sull'uomo in una concezione razionalistica e individualistica di esso.

Se da un lato le intenzioni politiche di Hobbes si schieravano a difesa della monarchia di Carlo I contro gli attacchi dei puritani e del parlamento, Hobbes delinea il potere come assoluto, ma non la maniera in cui si possa articolare, pertanto Hobbes non si occupa della forma dello stato, ma solamente del rapporto dei cittadini con esso. I quali devono riporre la massima sottomissione e obbedienza, in quanto solamente un potere assoluto li può far evadere allo *stato di natura*. Lo stato potrebbe essere composto da un'entità singola o da una assemblea, da un monarca o da un dittatore, a Hobbes non importa, purché sia dotato di potere assoluto e unitario.

Per questo motivo, Hobbes si scaglia contro qualsiasi separazioni dei poteri o come da lui chiamati *corpi intermedi*, presenti nella società, si oppone ferocemente al dualismo potere civile e religioso, in quanto il secondo deve essere assorbito inesorabilmente dal primo. Hobbes afferma che una delle principali cause della debolezza dello stato è la presenza in esso di un grande numero di corporazioni:

“ Sono come dei piccoli stati entro uno stato più grande, come vermi nell'intestino di un uomo ” (Cattaneo, M.A., 1962.)

Ma è esplicativo il titolo della sua opera maggiore, *il leviatano*, il nome stesso si riferisce a un mostro biblico, un pesce grosso che inghiotte i pesci piccoli; Lo stato che assimila tutti i particolarismi, corporazioni e corpi intermedi, al suo interno.

Sulla figura del leviatano il pensiero di Hobbes è lampante: basti osservare il frontespizio della sua omonoma opera , in cima dell'immagine vi è una frase in latino tratta dal libro di Giobbe, “*Non est potestas Super Terram quae Comparater ei., Nessuno sulla terra è pari a lui.*” (Kola, V., 2014.),

Per questi motivi lo si può definire come uno fra i primi precursori dello stato moderno, almeno secondo la tesi di Norberto Bobbio, il quale ci dice:

« La lotta per lo Stato moderno è una lunga sanguinosa lotta l'unità del potere » e che « Tommaso Hobbes è il grande teorico... della unità del potere. (Cattaneo, M.A., 1962.)

L'unità del potere non si manifesta solo intaccando il dualismo religioso, ma anche il particolarismo della società feudale, la quale legava a un rapporto di reciprocità, e co dipendenza, il sovrano rispetto ai suoi feudatari.

Questa tesi viene supportata se osserviamo attentamente l'atteggiamento politico di Hobbes durante la guerra civile inglese, come riportato dalle parole del filosofo francese e fondatore del positivismo Auguste Comte,:

“ Hobbes, in contrasto con lo sviluppo politico inglese che era più favorevole alla nobiltà che alla monarchia, ha assunto, come centro unico della « condensazione » politica, il potere monarchico invece del potere aristocratico ; valutando esattamente questo memorabile contrasto Hobbes ha capito che l'assolutismo monarchico era più adatto di quello aristocratico sia per facilitare l'intera disorganizzazione dell'antico sistema politico, sia per favorire l'avvento di nuovi elementi sociali; questo fatto ha fornito alla scuola reazionaria in Inghilterra uno specioso pretesto per vendicare i preti e i lords degli energici attacchi di uno spirito così progressista, rappresentandolo come un vero fautore del dispotismo, in modo da compromettere gravemente, con questa abile calunnia, la sua reputazione europea. ” (Cattaneo, M.A., 1962.)

La tesi di Comte ci offre una prospettiva molto interessante, ribaltando l'idea generale la quale considera l'appoggio di Hobbes alla monarchia degli Stuart l'elemento principale delle sue idee più conservatrici e assolutiste. Proprio in questo elemento, il padre della sociologia vede l'elemento di maggior progresso del filosofo, considerandolo la forza trasformatrice capace di spazzare via i corpi intermedi, i residui feudali, e gettare le basi alla nascita dello stato democratico, pertanto, Comte definirà proprio Hobbes:

“Padre della filosofia rivoluzionaria”. (Cattaneo, M.A., 1962.)

Nel 1651 Thomas Hobbes pubblica l'opera che lo consacrerà definitivamente, il *Leviatano*. Il suo scritto viene però pubblicato in una determinata fase storico politico per l'Inghilterra. Siamo nel 1651 e il regime del puritano Oliver Cromwell si era già profondamente stabilito e radicato nel panorama inglese, alcuni studiosi sostengono quindi che la seguente affermazione tratta del leviatano sia stata profondamente influenzata da questo particolare contesto politico;

“Il fine dell'obbedienza è la protezione, e l'obbligo di obbedienza dei cittadini dura finché il sovrano è in grado di garantire la loro sicurezza” (Cattaneo, M.A., 1962.)

Come possiamo immaginare, questa affermazione attirò i più feroci attacchi da parte dei critici e monarchici, in quanto, sottilmente, Hobbes stava giustificando a posteriori la legittimità della rivoluzione di Cromwell. Infatti, con Carlo I ormai sconfitto, e dunque non più in grado di garantire la sicurezza come proteggere i suoi sudditi, essi si sarebbero potuti considerare sciolti dal vincolo di obbedienza che li legava alla casata Stuart, potendo invece sottomettersi a Cromwell, unica forza ora in grado di garantirgli la sicurezza. A questa tesi, supportata dal filosofo ungherese György Lukács, potremmo opporre smalzatamente un curioso aneddoto, riportato con intento polemico da Edward Hyde, primo conte di Clarendon, storico e politico inglese della prima metà del Seicento.

Hobbes, interrogato dallo stesso Clarendon sul perché volesse pubblicare una dottrina politica come quella contenuta nel *Leviathan*, rispose semplicemente” :

« *Il fatto è che ho voglia di tornare a casa*” (Cattaneo, M.A., 1962.)

Le ragioni per cui Hobbes scrisse il leviatano furono di sicuro molteplici e una motivazione del genere può considerarsi marginale, ma, a beneficio del dubbio, fu proprio in quest'epoca, dopo la pubblicazione del leviatano, che Hobbes poté ritornare in Inghilterra e stabilirsi sotto il regime di Cromwell.

Nonostante in una sua opera teorica precedente, *il De Cive*, pubblicato nel 1642, durante il suo periodo di esilio in Francia, Hobbes, sempre avvalorandola con argomenti razionali e il più neutrali possibili, si fosse espresso a favore della monarchia (sempre ammettendo qualsiasi altra forma di governo), nella sua opera storica, *il Behemoth*, ovvero la storia della guerra civile inglese scritta da lui in tarda età, durante l'epoca della restaurazione inglese in cui ritorna a governare la monarchia degli Stuart, il suo pensiero si sbilancia in maniera più radicale. Hobbes, difatti, apre la sua opera con un elogio alla venerata memoria di Carlo I affermando che “ *Regnava nel 1640 in base a un diritto di successione continuato da oltre seicento anni*” (Cattaneo, M.A., 1962.) Hobbes si schiera contro alcune di quelle che lui considera le forze promotrici della Rivoluzione:

“*I papisti , i riformatori religiosi, i sostenitori della libertà di coscienza, gli agitatori, i settari,*” (Cattaneo, M.A., 1962.)

Nel suo trattato, le sue idee appoggiano la causa monarchica e osteggiano ferocemente il partito parlamentare inglese, causa principale della rivoluzione e della decadenza della dinastia degli Stuart.

Ma Hobbes non critica solo le forze politiche parlamentari della rivoluzione inglese ma anche tutto il retroterra filosofico culturale che ne ha gettato le basi e permesso di propagarle. L'autore si

schiera contro il pensiero dei classici, greci e romani, dai quali si “*Traggono dottrine sovversive, quale l'insegnamento del tirannicidio, e per le università che tale pensiero insegnano e propagano*” (Cattaneo, M.A., 1962.)

D'altra parte, sia pure sotto la spinta polemica conservatrice, in quest'opera sono contenute anche delle acute osservazioni sulle origini della guerra civile, sul carattere e sulla composizione sociale delle varie forze in lotta e sulle nuove istituzioni politiche create in quel tempo. È sicuramente un'opera fondamentale non solo nell'approfondimento della rivoluzione stessa, ma per comprendere, senza censure, l'opinione e le considerazioni del filosofo su questo fenomeno.

In questo paragrafo ci si è voluti pertanto centrare sulle sfaccettature del pensiero hobbesiano durante le varie fasi della rivoluzione inglese e della conseguente restaurazione, come nell'influenza che ebbe questo evento nella sua dottrina. Hobbes elabora un problema, *lo stato di natura*, accettando alcuni presupposti, come ne offre una soluzione attraverso *il leviatano*. La struttura di questo elaborato è molto simile, la società anomica non è una situazione presociale, come lo era lo stato di natura, ma post sociale, tuttavia il risultato è, come già affermato, il medesimo. A loro modo, anche le due rivoluzioni analizzate non sono estranee l'una dall'altra, il politico e rivoluzionario francese Louis Antoine Léon de Saint-Just, rifacendo proprie tutte le concezioni di Hobbes dell'uomo nello stato di natura, le rielabora proprio come caratteristiche dell'uomo nella società civile durante la Rivoluzione francese del 1789.

2. Perché la società diventò anomica?

L'analisi del pensiero politico di Hobbes e Durkheim si è rilevata focale nel definire il concetto di anomia e di conseguenza della società anomica. Ripercorre però le teorie di questi due autori senza una accurata contestualizzazione nella realtà sociale dell'epoca avrebbe portato a una semplificazione, più che una sintesi, delle loro dottrine. Pertanto, abbiamo inserito il pensiero di Hobbes nella a lui contemporanea rivoluzione inglese del 1642. Il pensiero del sociologo francese Durkheim invece, nelle perturbazioni generatosi dalla Rivoluzione francese a lui precedente.

Appresa la nozione di Anomia e il concetto di società Anomica, è necessario ripercorrere le fasi che hanno portato al concepimento della stessa, mediante una ricostruzione diacronica storicopolitica degli avvenimenti promotori della società anomica, ovvero il mutamento delle dottrine politiche tra il '900 e il XXI secolo.

Di questo si occuperà proprio la nostra seconda sezione di questo elaborato, la quale vorrà rispondere alla domanda "Perché la nostra società diventò anomica?"

L'obbiettivo è dunque permettere al lettore di applicare le nozioni apprese nella sezione precedente contestualizzandole nella società del XXI. Osservando come la concatenazione di una serie di avvenimenti abbia creato un retroterra adatto a una nuova fase anomica, si vorrà quindi ipotizzare la nostra esistenza in una nuova fase anomica. Questa sezione intermedia consta di un duplice ruolo: Come già affermato, da una parte ci permette di applicare il concetto di anomia nella realtà a noi contemporanea ma, allo stesso tempo, ci fornisce un collegamento con la nostra terza e ultima sezione, la quale vorrà proporre l'etica ambientale proprio come paradigma capace di risolvere l'anomia della società contemporanea.

La struttura di questa sezione pertanto vorrà brevemente riassumere gli avvenimenti storico politici del '900 che hanno portato all'egemonia del paradigma statunitense, attraverso il pensiero del politologo Francis Fukuyama e il suo concetto di *Fine della storia*, ma in seguito vedremo cosa succede quando l'ultimo paradigma dominante, quello capitalista, viene messo in discussione, come sostiene lo storico Yuval Noah Harari. Concludendo dunque, vorremo evidenziare alcuni esempi che hanno portato alla destabilizzazione del paradigma neoliberale e la fine del *Washington consensus*.

2.1, Gli avvenimenti che hanno portato alla società anomica, “La fine della storia”.

Avendo perciò definito sulla base di questi due pensatori cosa si intende con la nozione di anomia e uomo anomico, andremo ad analizzare la sua natura e origine, e, per fare ciò, ci muoveremo sull’impulso proposto da Harari in *21 Lessons for the 21st Century* e sulle riflessioni di Fukuyama in *The end Of History and the Last Man*.

I popoli della società occidentale agli inizi del ventesimo secolo potevano scegliere entro tre proposte, tre paradigmi che sviluppavano la società e l’economia secondo presupposti politici.

Due ideologie erano più antiche, una a livello sociopolitico proponeva la democrazia liberale e, almeno a livello teorico, la possibilità di successo per tutti. A livello economico si rifletteva nella scuola classica, composta da economisti come Adam Smith, David Ricardo e Thomas Malthus.

L'altra ideologia vedeva lo stato come elemento centrale della società, la maniera più efficace per assegnare le risorse, riflettendosi a livello economico nella scuola Marxista, proponeva un'economia centralizzata, diretta dallo stato e dal suo partito dominante, quello Comunista.

In questi anni si propose un'altra via, quella del fascismo, un insieme di elementi delle due ideologie e di altri elementi rivoluzionari. L'idea era quella di uno stato totalizzante e al centro della società come nell'ideologia comunista, ma allo stesso tempo vi era la possibilità del libero mercato e l'appoggio ambivalente dei grandi industriali.

Percorrendo il ventesimo secolo comprendiamo come nel 1945, con la caduta dei fascismi, solamente la ideologia comunista e quella capitalista potevano fornire un valido ancoraggio morale alle persone.

Ma nella geopolitica, come nella fisica, il vuoto non esiste, pertanto le due ideologie rimanenti iniziarono immediatamente una guerra ideologica. Una guerra che terminò nel 1989, ufficialmente nel 1991, con la dissoluzione delle repubbliche socialiste sovietiche.

Questa fase è centrale nel definire quello che Pascal Bruckner definisce come *fine dei poli dialettici*.

Pascal Bruckner, filosofo e saggista francese, analizzò come la caduta dell'URSS avesse generato una Epifania, un parossismo collettivo:

“Dopo aver trionfato sul fascismo, l'Occidente aveva vinto contro un altro nemico mortale, il comunismo. Eppure, quando il mondo è diviso in due poli opposti, un certo ordine può regnare.”
(Bruckner, P., 2014.)

Quello che la dottrina realista delle relazioni internazionali chiamava *Balance of power*.¹

Un problema della società occidentale moderna è dunque la mancanza di confronto, di un attore che possa proporre un'antropologia diversa, un altro modo di vivere e di essere nella società, poiché la possibilità di un'alternativa sempre permise di frenare gli eccessi da entrambe le parti.

“Avendo vinto il comunismo, non solo l'Occidente non aveva più un polo dialettico attraverso il quale riconoscere, attraverso l'alterità, sé stesso, ma era anche costretto ad attribuire a sé tutto il male del pianeta.” (Bruckner, P., 2014.)

Si entra quindi in una nuova fase per l'uomo, la quale viene ampiamente descritta dal politologo Francis Fukuyama nel suo saggio *“The end of History and the Last Man”* per la rivista americana *National Interest*, trasformato poi in volume (Fukuyama 1989,1992).

La fine della storia di Fukuyama ripercorre e riprende un filone di pensiero sviluppato da Hegel analizzando agli avvenimenti del 89' secondo una stretta interpretazione hegeliana e sulla mediazione di Alexandre Kojève, un filosofo d'origine russa in esilio in Francia. Fukuyama si discosta però da queste correnti traslando il concetto di *fine della storia*, prettamente filosofico, a una concezione politica. Se infatti per Hegel la fine della storia è una questione puramente filosofica, cioè una premessa ontologica che deve essere soddisfatta per completare la *"Conoscenza assoluta"*, per Fukuyama è una particolare fase storica dell'uomo, il quale la ritrova nella vittoria della Democrazia liberale, intesa come capitalismo e democrazia rappresentativa, contro il Comunismo, in seguito alla caduta del muro di Berlino nel 1989.

“Quello a cui potremmo stare assistendo non è semplicemente la fine della Guerra fredda o la fine di un determinato periodo storico caratterizzato dal comunismo, ma la fine della storia in quanto tale. È la fase finale del processo evolutivo ideologico dell'umanità e la universalizzazione della democrazia liberale occidentale come forma finale di sistema politico”. (Martìn, J. D. P., Fukuyama, F., & Huntington, S. P. 2019, April, traduzione dell'autore)

Secondo Fukuyama la fine dell'comunismo significava la constatazione empirica che lo stato liberale, inteso come *“Sistema che riconosce e protegge, attraverso un sistema di leggi, il diritto universale dell'uomo alla libertà”* (Martìn, J. D. P., Fukuyama, F., & Huntington, S. P. 2019, April,

¹ *Balance of power, nelle relazioni internazionali è la posizione e la politica di una nazione o di un gruppo di nazioni, le quali si proteggono da un'altra nazione o da un gruppo di nazioni facendo corrispondere il proprio potere al potere dell'altra nazione. Gli Stati possono perseguire una politica di equilibrio del potere in due modi: aumentando il proprio potere, impegnandosi in una corsa agli armamenti o nell'acquisizione competitiva di territori; o aggiungendo al proprio potere quello di altri Stati, come quando iniziano una politica di alleanze. (Britannica. 2021, traduzione dell'autore)*

traduzione dell'autore). fosse la migliore forma di organizzazione politica possibile, l'unico sistema capace di garantire allo stesso tempo la libertà dell'individuo e l'uguaglianza dei diritti sociali.

Non solo, per l'autore vi era una importante implicazione geoculturale data dalla fine della storia, l'affermarsi dei valori della società occidentale e soprattutto dell'*American way of life*. A livello geopolitico, invece, un'altra implicazione siderale ci viene data dalla frattura tra gli stati democratici e post storici, i quali ora non si percepiscono più in competizione strategica reciproca, e gli stati non democratici e storici, legati ancora ai vecchi paradigmi della *power politic*.

“Il trionfo dell'idea occidentale liberale, si manifesta e si impone davanti all'esaurimento sistematico delle altre alternative praticabili” (Martìn, J. D. P., Fukuyama, F., & Huntington, S. P. 2019, April, traduzione dell'autore)

La storia dell'genere umano è perciò un dispiegamento razionale, progressivo e unidirezionale verso il progresso, raffigurato nello stato liberale.

Fukuyama, riprendendo i due bisogni fondamentali della natura umana per Hegel, il desiderio dei beni materiali e, ancora più importante, il *Thymòs*, il riconoscimento del proprio valore, ne trova il loro soddisfacimento nella combinazione tra capitalismo e democrazia. Spostandosi quindi dalla rivoluzione americana e francese, le due epoche teorizzate da Hegel *per la fine della storia*, Fukuyama le ritrova nella caduta dell'regime sovietico e nell'affermarsi della democrazia liberale. Lo studioso nipponico-americano sostiene come nonostante la crescita economica possa essere realizzate anche in stati illiberali, quali quello fascista o comunista, solo la democrazia liberale può soddisfare anche l'altro bisogno fondamentale di *Thymòs*, di eguaglianza e libertà politica.

“Fukuyama ricorre al concetto di Thymòs, proprio della filosofia classica greca, vedendo la sua centralità nel pensiero occidentale, seppur utilizzato con nomi diversi. La megalotomia è il thymòs dei grandi uomini accecati dal desiderio della gloria, la isotomia invece è l'opposto, l'umile riconoscimento in forma di uguaglianza che di superiorità.” (Mazzei, F., Marchetti, R., & Petito, F. 2010)

Sarebbe proprio per Hegel la dialettica timotica il *primus movens* della storia, la quale è destinata alla perpetua instabilità finché l'umanità sarà divisa da netti rapporti di potere e dominio, tra padroni e schiavi, tra signori e servi.

Nella situazione umana prototipica ricostruita da Hegel, il padrone soggioga lo schiavo essendo esso disposto a rischiare la propria vita per il prestigio, in quanto accecato dalla megalotimia. Lo schiavo d'altro canto, valutando la propria vita più importante del proprio prestigio, decide di sottomettersi.

Questa soluzione è però connaturata da una forte instabilità; non tutti e non sempre gli schiavi accettano la loro sottomissione, inoltre, il trionfo degli stessi padroni si rivela un piacere effimero ed alla lunga insoddisfacente, in quanto il riconoscimento della propria forza da parte di uno schiavo è marginale e secondario.

I due attori giungeranno dunque alla conclusione che solo il riconoscimento formale e reciproco di uguale dignità può portarli a soddisfare i loro bisogni. La democrazia liberale capitalista si muove proprio in questa direzione, essa, per l'autore, è in grado di conciliare le due passioni timotiche che parrebbero, in prima analisi, escludibili ed escludenti. Alla volontà di superiorità e dominio, il sistema liberale contrappone l'uguaglianza politica, il reciproco rispetto fra padrone e schiavo. E, per coloro desiderosi di affermarsi sull'altro, una valvola di sfogo nel perseguimento della ricchezza nella nuova arena per la megalotomia, dettata dal libero mercato.

La visione di Fukuyama non è però esente da visioni critiche e pessimiste dello stesso autore. La sottomissione della megalotomia all'isotomia, nonostante porti certamente all'uguaglianza, potrebbe scatenare, nel lungo periodo, al decadimento del concetto di perseguimento dell'eccellenza e di megalotomia sfociando in un esasperato edonismo puramente consumistico, concepito come unica maniera per affermarsi e realizzarsi.

Se ci basassimo solamente sui bisogni materiali e senza più dei principi, dei motivi per lottare e sfogare la nostra megalotomia, potremmo sfociare nella più dissoluta apatia, diventano quello che Fukuyama, echeggiando Nietzsche, considera *l'ultimo uomo*.

Il pensiero del politologo Fukuyama assume un duplice ruolo nello sviluppo della nostra tesi, *la sua idea di fine della storia* e l'unicità del paradigma liberale nella realtà occidentale collima perfettamente con il concetto di fine delle scelte, in quanto rifacendosi unicamente a un paradigma di pensiero, qualora venisse messo in crisi, come nella crisi economica del 2008, ci troveremo in una fase di profonde contraddizioni o destabilizzazioni, o una fase Anomica. Inoltre, Fukuyama individua alcune caratteristiche proprio dell'uomo della *fine della storia* le quali combaciano in maniera sottilmente inquietante con l'uomo della società anomica analizzato nei paragrafi iniziali.

In questa fase della società, *L'ultimo uomo* di Fukuyama è uno schiavo appagato, è una persona che mentre gode di sicurezza fisica e materiale in abbondanza, non crede in nulla, essendo completamente impermeabile ed ermetico al pensiero critico, o, al contrario, crede in tutto. Mantenendo una predisposizione e una disponibilità apolitica ad ascoltare tutte le opinioni, le quali mascherano un vuoto interiore; Se *l'ultimo uomo* avesse una cultura, sarebbe il relativismo culturale più estremo. Mosso dai due eccessi, *l'ultimo uomo* di Fukuyama, completamente opposto

all'*Übermensch* idealizzato da Nietzsche, è coincidente con l'uomo della società post 2008 o *società Anomica*.

Proseguendo nella nostra analisi della società anomica, si sottolinea come sia presente un individualismo atomizzante, il quale se da un lato ci espone a una cacofonia di scelte, allo stesso tempo ci incapacita di sviluppare una posizione morale di principio che le risolva, adagiandoci in una placida anarchia di punti di vista, di scelte sterili che non ci permettono veramente di prendere una posizione nitida.

Fukuyama sviluppa una logica tormentata la quale vede una società profondamente conservatrice, cristallizzata a favore dello status quo, e una sorta di *soffitto di cristallo* in cui presumibilmente ogni persona è libera e ogni interesse è rappresentato.

La riflessione di Nietzsche sulla vita moderna risulta quanto mai attuale nella nostra analisi,

“Ci viene detto che siamo individui liberi, così da privarci della nostra vera libertà; ci viene detto che il popolo governa, così non noteremo come siamo governati; ci viene detto di essere morali, così come i nostri leader si appropriano del capitale morale e lo possono distorcere a loro interesse; e ci viene detto che viviamo nel migliore dei mondi possibili, così che non pensiamo ad altri mondi possibili.” (Cumings, B. 1999, January, traduzione dell'autore)

Fukuyama ci incoraggia a pensare che la "Storia" ci abbia portato a uno stato di grazia, all'unico sistema concepibile, ma delinea anche le profonde contraddizioni che pervadono questo sistema, o non sistema, proprio della società anomica.

In merito alle reminiscenze delle politiche antiliberali degli anni 90', quali le collisioni balcaniche, i fondamentalismi islamici o i movimenti Skinhead in Germania, Fukuyama si esprime in maniera netta e indiscutibile. Sarebbero proprio questi atavismi a confermare la sua teoria, essi sono sparuti movimenti di rigetto al paradigma di pensiero dominante, totalmente incapaci di mobilitare in massa le persone, come di offrire una soluzione completa, rispetto tutte le sfaccettature della società, al liberalismo capitalista.

Questo fenomeno è andato instauratosi non solo dall'estinzione dell'alternativa sovietica, ma piuttosto dall'impossibilità di ricostruire un nuovo paradigma alternativo, diluendosi in soluzioni palliative incapaci di mobilitare, come orientare massivamente le persone.

“Dopo la sconfitta dell'grande avversario rappresentato dall'URSS, la narrativa liberale ammette che, nonostante ciò, non tutto è giusto nel mondo, gran parte del nostro pianeta è dominato da tiranni, e anche nei paesi più liberali molti cittadini soffrono povertà, violenza e oppressione. Ma, allo stesso tempo, è detentrica della soluzione, la panacea liberale consistente nella liberalizzazione

e globalizzazione dei nostri sistemi politici ed economici, garantendo così pace prosperità ad ogni persona.” (Harari, Y. N. 2019).

Durante gli anni 1990 e 2000 questa narrazione diventò un mantra globale, in una visione lineare e Comptiana della storia, si pensava che fosse solo questione di tempo prima che paesi come la Corea del Nord, Iraq o El Salvador, assomigliassero alla Danimarca o all'Iowa.

Nel 1997, il presidente americano Bill Clinton assolutamente convinto della superiorità della visione neoliberale, accusava il governo cinese di rifiutarsi di liberalizzare la politica cinese mettendosi nel *"Wrong side of history"*. (Neikirk, W. & Cloud, D.s, 2018.)

Nel 2008, invece, successe quello che non era stato profetizzato, per usare un termine Weberiano, un nuovo *"Disenchantment of the world"*² ma ora nei confronti del sistema neoliberale.

I muri tornano di moda, mentre Turchia e Russia sperimentano nuove forme di democrazia illiberale nel 2016 con Brexit in Gran Bretagna e l'ascesa di Donald Trump negli Stati Uniti, l'ondata di disillusione raggiunge il cuore degli stati liberali dell'Europa occidentale e del Nord America.

“Mentre qualche anno fa statunitensi e europei liberalizzavano l'Iraq e la Libia con la forza delle armi, ora il cittadino del Kentucky, dello Yorkshire, concepisce la visione liberale come indesiderabile o impossibile, o, semplicemente, alcuni hanno scoperto di avere a cuore i vecchi ordini gerarchici e non vogliono rinunciare ai loro privilegi di etnia, nazionalità o genere.” (Harari, Y. N. 2019).

Nel 1938 l'uomo poteva scegliere tra tre narrazioni, nel 1945 le scelte, lottando tra loro, erano diventate due, nel 1991 una narrazione sembrava prevalere. Ma nel 2021? nel 2021 non ce n'è più nessuna, inizia così una nuova fase della società umana, la società dell'anomia.

2.2, Il capitalismo neoliberale viene messo in discussione, la crisi economica dell'2008 e il disincanto del mondo.

L'uomo della società anomica, una società dove l'ideologia dominante neoliberale è in profonda crisi, è un uomo senza più una serie di valori e norme solide, ha visto crollare il mantra liberale nel punto in cui si fondava con più sicurezza, quello economico. La crisi finanziaria del 2008 ha portato a ricadute non solamente economiche, ma anche politiche e sociali: Trump, la Brexit, Visegrad, la nascita e l'affermarsi dei sovranismi populistici. Tutte reazioni di rigetto alla ideologia dominante promulgata per decenni.

² *disincantamento s. m. [der. di disincantare, sul modello del fr. désenchantement], è il processo che, secondo il sociologo tedesco Max Weber (1864-1920), avrebbe accompagnato lo sviluppo della cultura occidentale e per il quale si è giunti, col crescere della razionalità scientifica, a ripudiare le spiegazioni magiche e animistiche (a base di spiriti e demoni) e a sostituirle con spiegazioni razionali. (Treccani. 2021).*

Il fascismo è stato annientato, il comunismo si è dissolto attraverso le liberalizzazioni della Perestrojka, il capitalismo è stato profondamente messo in discussione, quale categoria morale può fornire un valido ancoraggio all'uomo della società contemporanea?

Il filosofo Bruckner smentisce categoricamente la possibilità dell'islam come nuovo paradigma dominante,

“Non vi sono all'orizzonte altri poli dialettici in grado di fomentare la vitalità degli stati occidentali. Il fondamentalismo islamico, al contrario dell'URSS, non costituisce un valido modello dialettico per l'Occidente perché si concentrerebbe soprattutto contro i musulmani stessi, la loro indifferenza e i loro compromessi con la modernità.” (Bruckner, P., 2014.)

Allo stesso modo, neanche il terrorismo potrebbe essere identificato come il nemico capace di ricostruire la nostra sodalità emozionale. In quanto, ormai, il terrorismo sarebbe per noi divenuto una sorta di realtà di cui tutti siamo consapevoli e che però, lungi dal proporre un modello alternativo che funga da stimolo per l'Occidente, procurerebbe soltanto la mera paranoia; una minaccia integratasi perfettamente nella nostra quotidianità, alla quale ci saremmo ormai assuefatti.

Molti attori politici, sia democratici che repubblicani, speravano che l'11 settembre potesse rappresentare un nuovo Pearl Harbor, capace di infondere vitalità e rabbia in un popolo sprofondato nell'apatia, ma nonostante un'ondata di sollevazioni iniziali, si è presto scesi a compromessi, accettando il *Patriot Act*³ e limitando un nostro diritto, la privacy, per garantirne un altro, la sicurezza.

Il vuoto lasciato dal *“disincanto neoliberale”* è stato presto riempito da una nuova serie di elementi: l'incertezza, l'instabilità, la fluidificazione della società, citando Bauman, o più semplicemente, dalla paura.

³³ *Patriot act. Legge federale degli Stati Uniti d'America varata il 26 ottobre 2001 per contrastare il terrorismo: potenzia gli strumenti investigativi e di controllo, e al contempo rafforza le misure di sicurezza. Nato come provvedimento d'emergenza, voluto dal presidente George W. Bush, è fortemente influenzato dal timore di nuovi attacchi alla sicurezza nazionale a seguito degli attentati terroristici di al-Qā'ida che l'11 settembre 2001 hanno colpito New York e Washington causando circa 3000 vittime. Il P. a. prevede la detenzione dei cittadini stranieri sospettati di terrorismo, per lo stesso motivo ne autorizza l'espulsione o il respingimento alla frontiera. Consente alle autorità federali di compiere intercettazioni telefoniche, ambientali o via Internet nell'ambito di indagini su terrorismo e frodi elettroniche, permette inoltre lo scambio di informazioni che coinvolgono servizi di intelligence stranieri con funzionari statunitensi. Il provvedimento consente anche l'accesso a banche dati cliniche, bancarie e bibliotecarie, senza che gli inquisiti ne vengano informati e autorizza perquisizioni in casa in assenza di mandato. Rinnovato il 21 luglio 2005 dalla seconda amministrazione Bush, rendendone permanenti 14 disposizioni su 16, nel 2011 viene prorogato dal presidente Barack Obama per altri cinque anni. Nel 2007 la Corte distrettuale di New York ha dichiarato incostituzionali le National security letter previste dal P. a., con le quali agenti federali e intelligence potevano chiedere ai provider tabulati telefonici e Internet di sospettati, senza mandato della magistratura e notifica agli indagati dell'acquisizione del materiale. Diverse associazioni umanitarie hanno criticato la legge sostenendo che viola la privacy, i diritti umani e restringe le libertà personali. (Treccani. 2021).*

Alcune fazioni politiche non temono il mercato globale ma nutrono paure a livello identitario, temono per la loro sicurezza, ma d'altro canto, altre fazioni, le quali non temono i ricatti del terrorismo, vivono lo stesso nella paura, solo verso altri attori, quali la globalizzazione e il riscaldamento climatico.

Siamo quindi orientati nell'evitare quello che più temiamo, piuttosto che a costruire secondo una nostra base fondante di valori.

Ma anche il solo processo di identificazione dei nostri timori sarebbe un elemento per orientare le nostre vite, la paura non è solo divisiva, può anche avere una forte componente aggregativa e centrifuga. Pensiamo alla concezione statale per Hobbes, il quale centra la sua dottrina proprio sulla paura dell'uomo per l'altro uomo, il quale è lupo. È la paura comune che permette a loro di aggregarsi stipulando un contratto con il *Leviatano*, pagando per la propria sicurezza con la libertà.

Nel panorama sociopolitico attuale l'ansia è intesa come una virtù politica e l'entusiasmo come incoscienza. E se un tempo era bene domare le proprie angosce, oggi alimentarle è diventato un merito.

La paura è una lama a doppio taglio, può permetterci di vedere i limiti dei nostri sistemi produttivi ed estrattivi come annebbiare la ragione nella dittatura del terrore. In questo modo, gruppi terroristici come Al-Qaeda, pur sconfitti militarmente, riuscirebbero a farci rinunciare al nostro stato di diritto per uno stato di polizia giustificato dalla necessità della difesa. Esattamente come accadeva nel sistema idealizzato da Hobbes, dove i cittadini, rinunciano alle loro libertà, per la protezione offertagli dal sovrano.

“A causa della paura saremmo diventati tutti dei sospetti da controllare e, paradossalmente, saremmo sorvegliati per essere assicurati.” (Bruckner, P., 2014.)

La democrazia sarebbe pertanto a rischio proprio a causa della volontà di salvarla dal terrorismo. Ancora,

“Aderire alla logica del nemico per sconfiggerlo meglio significa riprodurlo in casa per distruggerlo fuori”. (Bruckner, P., 2014.)

In assenza di un vero e proprio nemico esterno, il nemico è da ritrovare internamente, l'autore sottolinea come manchi una identità propositiva nel capitalismo e come allo stesso tempo questo fenomeno si indebolisca proprio nel momento in cui la sua logica viene acquisita da un gran numero di nazioni. In un rovesciamento della dialettica servo-signore, avvenuta dopo la crisi economica del 2008, i paesi in via di sviluppo sono passati da essere debitori dell'Occidente a essere i suoi principali creditori. Caratterizzati da una sorta di ascetismo produttivo, sostengono ora i mercati occidentali

grazie alla loro produttività e vitalità, le quali vanno a discapito delle garanzie dei lavoratori nei loro paesi.

L'autore, oltre a rilevare il paradosso secondo cui i paesi occidentali si indeboliscono proprio quando il capitalismo si estende negli altri paesi, critica la prospettiva liberale legandola sostanzialmente alla crisi economica dell'Occidente.

Il liberismo nel lungo periodo avrebbe causato negli Usa una tendenziale proletarizzazione della classe media. Bruckner spiega come, coerentemente con questi presupposti, la crisi del 2008 abbia una causa specifica: sarebbe stato promesso ai lavoratori dipendenti di avere accesso a degli immobili senza che però gli stipendi fossero regolati di conseguenza, in tal modo, la bolla speculativa che si sarebbe venuta a creare avrebbe inizialmente arricchito una piccola minoranza di speculatori per poi colpire ferocemente l'indebitata classe media. L'autore spiega come nonostante il liberismo di Reagan e della Thatcher condusse indiscutibilmente a un abbassamento delle tasse, agevolando la diffusione del web e la crescita economica, dall'altra parte ha creato una sorta di neo-feudalesimo: i ricchi, contravvenendo al principio cardine del liberalismo, la libera concorrenza, si sarebbero associati in un nuovo conglomerato cristallizzato nel mantenere lo status quo.

Come credeva G. Anders, saremmo giunti *“Alla fine dei tempi”*, *“Potremmo dire che nella misura in cui la Terra si unifica grazie ai mezzi di comunicazione e alla tecnologia, meno ne dominiamo il corso. Il sistema, secondo questa ottica, appare come un insieme di vincoli ai quali tutti saremmo costantemente legati.”* (Bruckner, P., 2014.)

La sovrappopolazione, l'intensivarsi della produzione, il consumo di massa, la globalizzazione culturale, politica e migratoria, porterebbero a dei nuovi fenomeni di rigetto. Da qui il desiderio di nuove frontiere, di esasperazioni culturali indotte dalla paura che, se non si affermasse in maniera preponderante la nostra forza identitaria, queste potrebbe non essere discussa, ma ancora più temuto, essere dimenticata.

In un mondo di sette miliardi di persone, scrive l'autore,

“L'isolamento, la lentezza, la calma, la contemplazione diventano un lusso per il quale alcuni sono pronti a pagare cifre esorbitanti”. (Bruckner, P., 2014.)

Si è verificato un sistematico *Disincanto del mondo* nei confronti dell'economia neoliberale e del sistema capitalista, i paesi in via di sviluppo hanno attaccato ferocemente più che il sistema di libero mercato in sé, ormai intrinseco e cristallizzato nel nostro agire, la chiara leadership statunitense in esso: Come riportato dalle parole dell'ex Presidente della Repubblica Federale del Brasile, Luiz Inácio Lula da Silva, in merito alla crisi economica del 2008.

“Questa è una crisi causata da persone bianche con gli occhi blu” (Birdsall, N., & Fukuyama, F. 2011, traduzione dell’autore)

La crisi finanziaria globale ha avuto certamente un impatto sulla leadership statunitense in un modello di sviluppo come quello neoliberale, il quale enfatizza la deregolamentazione del mercato e un’accentuata volatilità economica, questa fase è però solo il culmine di un processo carsico iniziato con le crisi economiche nell’Asia orientale e nell’America Latina della fine degli anni 90’. L’insieme di questi paesi si era già infatti abituato a una certa cautela verso i capitali stranieri, riducendo le loro esposizioni nei mercati finanziari esteri e mantenendo un relativo controllo normativo dei loro sistemi bancari, queste ed altre politiche contenitive di questo genere, hanno portato a risollevarsi più velocemente dalla crisi questi paesi. Vi è una chiara delegittimizzazione del sistema capitalista americano, che, se non completamente screditato, non si afferma più come unico modello dominante. Si è quindi vista limitata quella che l’economista Subramanian definirebbe *“ Il feticcio della finanza estera ”*, Il flusso non regolamentato di capitali in tutto il mondo e lo smantellamento dei controlli sui tassi di cambio.

Il tempo dell’*eccezionalismo*⁴ americano è finito, il ruolo messianico degli USA si è infranto assieme alla caduta della loro leadership nell’economia globale e nell’attuale sistema economico.

Nella fase attuale non è rimasto nessun Hitler o Stalin a cui attribuire la colpa in caso di disfatta, come la forza delle proprie ragioni in caso di vittoria su di essa. La caduta del muro ha segnato la fine del bipolarismo. Riprendendo la terminologia della *modellistica* di Morton Kaplan, era presente un sistema *bipolare elastico*, caratterizzato dal *balance of power*, dalla deterrenza nucleare tra Stati Uniti e Unione Sovietica, con le loro rispettive alleanze, NATO e Patto di Varsavia,

Eccezionalismo s. m. La convinzione di essere investiti di un ruolo e di una missione ritenuti eccezionali e straordinari. il filosofo Daniel Bell, quando parla dell’«eccezionalismo americano», È la persuasione, radicata nella storia e nella cultura d’America, di essere «il nuovo paese», portatore della «nuova cultura». Non è un pensiero folle e neppure presuntuoso. (Furio Colombo, Repubblica, 11 settembre 1999, p. 43, Cultura)

L’eccezionalismo americano, che vede sé stesso come una città luminosa in cima alla collina, ha sempre sostenuto di rappresentare valori universali al di là dei dettami tradizionali dell’interesse nazionale. In questo senso, con il suo secondo discorso inaugurale il presidente [George W.] Bush ha ribadito con grande forza un punto molto importante del pensiero americano in fatto di politica estera:

“ In un mondo di guerre sante, terrorismo e proliferazione delle armi di distruzione di massa, propone una sfida che va al di là degli interessi dei singoli paesi e che società diverse possono accettare senza pregiudicare i propri.” (Henry Kissinger, Stampa, 5 maggio 2005, p. 26, Società e Cultura)

Nella letteratura sociologica ci si è, da tempo, riferiti all’«eccezionalismo» americano e alla unicità europea. Un esempio chiarissimo e famoso di che cosa significhi il primo termine lo troviamo nel discorso inaugurale che [Bill] Clinton fece in occasione della sua seconda presidenza (1997): l’America ha una missione e un destino speciale, è il luogo dove avvengono trionfi eccezionali e se vengono commessi errori, come la schiavitù o l’emarginazione delle donne, questi vengono poi corretti dal genio americano. (Fabio Ranchetti, Corriere della sera, 17 marzo 2008, p. 15). (Treccani. 2021).

ma anche da un certo numero di attori nazionali, neutrali, non allineati, e un attore internazionale, con scarso potere coercitivo, dato dall'ONU.

Superando questo *bipolarismo elastico* saremo entrati in quella che si potrebbe definire una fase egemonica con leadership statunitense, nonostante ciò, come analizzato anteriormente, il *Washington Consensus* è stato messo in profonda crisi. Numerosi studiosi, quali Paul Kennedy nella sua pubblicazione "*Ascesa e declino delle grandi potenze*" "(Mazzei, F., Marchetti, R., & Petito, F. 2010). o la "*Teoria del contraccolpo*" "(Mazzei, F., Marchetti, R., & Petito, F. 2010). del politologo Chalmers Johnson, elaborano le principali tesi del declinismo dell'egemonia americana, vedendo come potrebbe essere solamente temporanea, come sostanzialmente instabile, l'egemonia statunitense. Altri teorici, invece, appartenenti alle scuole di pensiero *Marxiste* e *radicali* propongono delle interpretazioni alternative, in particolare, Immanuel Wallerstein nel suo saggio "*After Liberalism*" "(Mazzei, F., Marchetti, R., & Petito, F. 2010). Sottolinea come proprio la dissoluzione del socialismo comporti in realtà anche la fine del liberalismo, la fine dell'escatologia liberista iniziata con la Rivoluzione francese nel 1789, e terminata duecento anni dopo con la caduta del muro nel 1989.

La delegittimazione e la decostruzione del modello neoliberale attuale a livello politico economico, politico e sociale hanno disorientato le persone. Entrando in una fase anomica della società gli individui sono stati posti di fronte alle contraddizioni dei loro valori, quale paradigma potrà ora riorientarli?

3. L'etica ambientale e il pensiero filosofico di Henry David Thoreau.

Questa terza e ultima sezione si propone un duplice ruolo, evidenziare le debolezze dal punto di vista ambientale e sociale nel sistema capitalista come, in una ottica di *pars construens*, proporre una alternativa filosofica e morale attraverso l'etica ambientale. Questa corrente filosofica renderà quindi possibile superare il paradigma capitalista neoliberale, risolvendo l'anomia Durkheimiana presente nella nostra società.

La struttura di questo elaborato, dunque, sarà composta da una prima parte, in cui si spiegherà perché è necessario un nuovo paradigma, perché il capitalismo non potrebbe essere riformato ecologicamente al suo interno ma invece vada sostituito dalla nuova alternativa dataci dall'etica ambientale. E invece una seconda parte, dove analizzeremo questa alternativa. Infatti, compresa la mancanza di challengers esterni in grado di ricostruire la sodalità emozionale della società, occorrerà ricercarla internamente; pertanto, nella parte conclusiva di questo capitolo si vorrà proporre una "Quarta via", (superando la via del fascismo, del comunismo, e infine del capitalismo), il nuovo paradigma proposto dall'etica dell'ambiente e dal pensiero filosofico di Henry David Thoreau.

L'obbiettivo ultimo di questo terzo capitolo è completare la struttura triadica proposta in questo elaborato: presupposta una situazione, la società anomica, basata su un fenomeno, l'anomia, per arrivare a una possibile soluzione, l'etica ambientale.

Se Durkheim e Hobbes vedevano un problema nella mancanza della società nell'individuo, la filosofia ambientale offre una soluzione. Una nuova scala di norme e valori, di principi morali che possano sanare l'alienazione intrinseca nella società capitalista sia quella presente nella società idealizzata in questo percorso logico, la società post-capitalista o società anomica.

3.1, “Come la nostra società diventò antropocentrica”, analisi della stratificazione filosofica dell’antropocentrismo nella società occidentale e la sua influenza nel campo economico.

Necessario per la nostra analisi risulta analizzare la stratificazione nel tempo di una serie di fattori che hanno portato la nostra attuale società a essere antropocentrica⁵.

Infatti, non si può pensare di costruire una nuova alternativa filosofica atta a superare un paradigma di pensiero come quello Neoliberale senza che vi sia un accorto processo di decostruzione delle sue fondamenta.

Delegittimare l’antropocentrismo significa pertanto sfidare indirettamente le concezioni capitaliste sull’ambiente naturale. Poiché l’antropocentrismo, ossia l’idea che il genere umano sia superiore a tutte le altre specie che esistono nel mondo, si manifesta, in ambito ecologista, attraverso lo sfruttamento delle risorse naturali e la priorità generale dell’interesse umano sull’ambiente.

L’antropocentrismo è la convinzione che il genere umano sia l’essere superiore nel suo habitat, in questa ottica, esso promuove lo sfruttamento e la mercificazione dell’ambiente naturale. Il pensiero antropocentrico ignora il valore intrinseco della natura e ha sollevato innumerevoli dibattiti sulla relazione tra l’umanità e il mondo naturale nel corso della storia.

L’antropocentrismo è una corrente di pensiero che considera il genere umano come l’essere superiore nell’ecosistema terra. Attraverso questa concezione viene stabilita una gerarchia in cui gli esseri umani siano posti al di sopra di tutte le specie non umane, risulterà quindi consequenziale sottometterle ai propri interessi.

La concezione antropocentrica è frutto di una lenta ma inesorabile stratificazione del pensiero nella società occidentale, essa ha origini antichissime. Anche se le radici storiche dell’antropocentrismo non possono essere ricondotte a un’origine unica, l’idea è presente in molti testi influenti e opere filosofiche nel corso della storia umana. In particolare, può essere trovato in uno dei passaggi più conosciuti della *Genesi*.

E Dio disse: «*Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra*». (*Genesi 1:26*)

Secondo l’Antico Testamento, l’uomo è padrone sulla natura e su tutti i suoi abitanti, come decretato da Dio durante la creazione della Terra. In altre parole, l’Antico Testamento descrive non

⁵ Il termine denomina concezioni filosofiche e teologiche che si fondano su una preminente considerazione dell’uomo, cui viene riferita ogni prospettiva teoretica o pratica. (Treccani, *Antropocentrismo*)(Treccani.,2021)

solo la creazione della terra da parte di Dio, ma anche l'istituzione di una gerarchia mondiale, in cui l'uomo gode di posizione privilegiata. Le specie non umane e gli elementi naturali, come il legno e l'acqua, sono tutti al di sotto dell'uomo e, di conseguenza, considerate come strumenti. Esistono solamente per servire, sostenere specificamente l'umanità, e contribuire alla sua crescita:

"Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e sottomettetela" (Genesi 1:27).

I testi biblici della Genesi sostengono la convinzione antropocentrica che l'umanità sia l'unica forza vivente a possedere valore intrinseco. La visione religiosa della relazione tra l'umanità e l'ambiente naturale predicata nell'Antico Testamento sostiene e incoraggia la mercificazione e la manipolazione della natura da parte dell'umanità. Pertanto, usare la natura per soddisfare l'interesse personale è considerato morale, come dichiarato da Dio ed espresso attraverso la Bibbia. La Bibbia, in conclusione, giustifica e avvalorava il pensiero antropocentrico.

Oltre alla Genesi, il testo di Aristotele, la *Politica*, promuove ideali antropocentrici. Nella *Politica* Aristotele tratteggia la sua concezione dell' mondo animale, essi riporta quanto segue:

"Dopo la nascita degli animali, le piante esistono per il loro bene, e gli altri animali esistono per il bene dell'uomo, i mansueti per l'uso e il cibo, i selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte di essi, per il cibo, e per fornitura di vestiario e strumenti vari. Ora, se la natura non fa nulla invano, l'interferenza deve essere che essa ha fatto tutti animali per il bene dell'uomo." (Aristotele. & Jowett, B., 1999. traduzione dell'autore)

L'argomentazione di Aristotele nella *Politica* espande la giustificazione morale e religiosa della Bibbia sul dominio umano sulla natura. Aristotele sostiene che, in quanto gli animali sono incapaci di pensare, ragionare o parlare, siano inferiori al genere umano. Definendo invece gli esseri umani come animali razionali, a causa del loro razionalità e libero arbitrio, li pone in netto contrasto con le specie non umane. Attuando ciò, si inietta logica e struttura alle affermazioni della Genesi precedentemente esposte. A tutti gli elementi della natura, siano essi flora o fauna, viene assegnato un valore pratico come mezzo di sostentamento, protezione, o qualsiasi altro scopo che l'uomo ritenga appropriato.

Il filosofo e accademico statunitense Gary Steiner si denota saliente nella nostra analisi, in quanto, in uno dei suoi principali libri, *Anthropocentrism and Its Discontents*, analizza il significato dell'antropocentrismo nel pensiero filosofico occidentale. Egli sostiene:

"La visione dominante nella storia della filosofia occidentale è che gli esseri umani siano superiori agli animali non umani" (Steiner, G., 2005, traduzione dell'autore)

Steiner riporta molti filosofi, quali S. Agostino, S. Tommaso d'Aquino, Cartesio e Kant come esempi di studiosi che affrontano e delineano la superiorità dell'uomo sulla natura.

Il Doctor Gratiae, meglio conosciuto come Sant'Agostino, nelle *Confessioni*, riprende alcune tematiche trattate anteriormente da Aristotele, sostenendo l'irrazionalità degli animali e riducendo la loro funzione al servizio e mero sostentamento dell'umanità:

“Vediamo la faccia della terra, piena di creature terrestri; e l'uomo, creato a tua immagine e somiglianza... cioè avente il potere e ragione e comprensione in virtù delle quali è stato posto al di sopra di tutte altre creature irrazionali.” (Augustine, S. & Pusey, E.B., traduzione dell'autore)

Il filosofo, vescovo e teologo romano, evidenzia nel suo trattato come l'uomo sia posto al di sopra degli animali e di tutti gli altri esseri inferiori, in quanto creato a immagine di Dio. Gli organismi non umani della terra, invece, non sono fisicamente o intellettualmente paragonabili al genere umano, in quanto quest'ultimi sono dotati di capacità di raziocinio e analisi, ciò li rende esseri razionali e così esseri superiori. Poiché gli animali sono considerati irrazionali, la loro natura rimane separata e inferiore dal genere umano, nonostante vi siano alcune somiglianze, come la capacità di provare paura o sentire dolore.

Procedendo nella Francia dell'età moderna, René Descartes, padre del razionalismo, contribuisce ulteriormente a queste percezioni antropocentriche, in quanto teorizza che gli animali non siano altro che mere macchine.

Nel suo *Discorso sul metodo*, Cartesio sostiene che i corpi degli animali, mentre sono composti da una "*Grande moltitudine di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e altre parti*", (Descartes, R. & Clark, D.M., 2003.) sono in realtà macchine, mezzi, meri strumenti, "*Fatte dalle mani di Dio*" (Descartes, R. & Clark, D.M., 2003.)

Gli animali potrebbero anche essere in grado di rispondere o agire ad alcuni stimoli in maniera intelligente ma sarebbero capaci solo in contesti limitati, in quanto le loro capacità sono strutturalmente inferiori rispetto all'uomo. Sebbene l'essere umano abbia, allo stesso modo degli animali, complessi sistemi interni, essi vengono considerati da Cartesio più che semplici corpi, poiché dotati di una capacità linguistica e pensiero razionale. In particolare, si sostiene come siano questi due ultimi aspetti, il linguaggio e la ragione, a delineare l'uomo da tutti gli altri organismi viventi. Usando il *principio di parsimonia*,(Descartes, R. & Clark, D.M., 2003.) o l'idea che le cose si comportano nel "*Modo più semplice, comodo e più economico*"(Descartes, R. & Clark, D.M., 2003.), Il filosofo conclude con due semplici ma inequivocabili assunti, gli animali sono macchine, "*prive di ragione*" (Descartes, R. & Clark, D.M., 2003) e "*Prive di anima*" (Armstrong, S.J. & Botzler, R.G., 2003. traduzione dell'autore).

In conclusione, l'antropocentrismo è stato capace di affermarsi come paradigma di pensiero dominante nel corso della storia della civiltà occidentale. Esso è stato capace di superare sia il

paradigma Ierocentrico, il quale basava la sua prospettiva filosofica su una accezione sacra e intrinseca della natura, sia il paradigma Teocentrico, cui faceva perno una visione filosofica di un dio distaccato dal mondo, che stabilendo le leggi morali dell'nostro agire, *“Rappresentava il principio della realtà e il fine di ogni attività umana.”* (Andreozzi, M., 2011-2012.)

“Figlio del positivismo, materialismo, meccanicismo, riduzionismo, determinismo e cartesianesimo, l'uomo antropocentrico si è autoproclamato conoscitore della natura durante l'umanesimo, esploratore di una natura antropocentrica durante il rinascimento, e infine dominatore della stessa, attraverso la rivoluzione scientifica e industriale,” (Andreozzi, M., 2011-2012.) cui tratteremo ora.

3.2, L'antropocentrismo e la sua influenza nella struttura economica capitalista.

Seguendo l'evoluzione dell'antropocentrismo nel corso della storia occidentale possiamo notare un momento in cui comincia la sua compenetrazione nel tessuto economico, spostandosi quindi dalla precedente sfera di influenza prettamente etica e filosofica, si cominciano a realizzare a livello economico e industriale tutti i presupposti precedentemente solamente teorizzati, o mai applicati attraverso una economia di larga scala.

Nelle società precedenti alla società industriale, quella specificamente agricola medioevale e quella economico-artigianale propria dell'età moderna, vi era sicuramente una influenza dell'uomo sulla natura ma, per alcune condizioni strutturali, quali la depressione tecnologica o la bassa densità demografica, l'impatto dell'uomo sulla natura era relativamente ridotto. Inoltre, vi era ancora una concezione olistica della natura, basata sul rispetto dei ritmi naturali. Questo fattore si può denotare efficacemente se analizziamo la forma agricola più diffusa in tutto il continente europeo durante il periodo medioevale, Il sistema di rotazione delle culture biennale nell'area mediterranea, e triennale nell'area dell'Europa centrale. Questi sistemi, basati sui cicli naturali di impoverimento e rigenerazione dei terreni, permettevano una agricoltura di lungo periodo con fasi di produzione o maggese, fasi di riposo del terreno dall'agricoltura. Questo è solo un esempio di come l'uomo nelle società preindustriali sfruttasse sì la natura per il suo sostentamento ma sempre all'interno di un ciclo indotto e imposto dalla natura stessa.

Un sistema che si protrasse fino all'800, quando l'agronomo tedesco Albrecht Thaer scrisse una delle sue opere fondamentali, *“Grundsätze der rationellen Landwirthschaft”, Principles of Agriculture,*(Thaer, A.D., 2003.) dove teorizzo il sistema di rotazione agricole moderne.

Invece, a livello economico, il pensatore focale nell'completare la compenetrazione fra antropocentrismo e l'economia fu sicuramente Adam Smith.

Antropocentrismo in La ricchezza delle nazioni: i limiti della mano invisibile.

L'economista Adam Smith, generalmente accreditato come padre del capitalismo moderno, nella sua opera del 1776, la ricchezza delle nazioni, spiega il funzionamento di una economia basata sul mercato. Le sue idee, oltre a scuotere l'opinione pubblica, riuscirono a andare oltre il mero sconcertamento e, come sottolinea l'economista e premio Nobel Amartya Sen in, "*Capitalism Beyond the Crisis*", *The Wealth of Nations* "Riuscì a stabilire solidamente il sistema di mercato nel corpus delle economie tradizionali". (Sen, A., 2009. traduzione dell'autore)

Il quadro economico delineato da Smith permane in vigore nella nostra contemporaneità. Nel suo scritto, precedentemente citato, esso basa l'economia di mercato su un assioma principale: gli esseri umani agiscono principalmente nel loro proprio interesse. Chiare e lucide sono le frasi riportate: "*Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del panettiere che ci aspettiamo la nostra cena, ma dalla loro considerazione del proprio interesse*". (Smith, A. & Hazelton, P.U., 2005, traduzione dell'autore)

Nella sua opera viene enfatizzato la funzione di scambio di beni tra individui come mezzo per massimizzare il guadagno personale e la circolazione del capitale. Per il macellaio, è lo scambio di carne per denaro che gli dà benefici economici. Scambiando carne per denaro, il macellaio non mira a risolvere un problema sociale o a diffondere la buona volontà, ma si sforza a massimizzare il suo profitto. Successivamente, esso potrà andare a scambiare quel denaro per qualcosa di cui necessita o desidera, soddisfacendo così un suo interesse personale. Il processo di guadagnare e spendere il capitale guida intrinsecamente il sistema capitalista e, come notato da Smith, di conseguenza migliora l'intera società. La ricchezza delle nazioni presenta una società che beneficia attraverso lo scambio di beni per capitale. Ognuno agisce nel proprio interesse per il proprio guadagno personale. Tuttavia, attraverso i risultati aggregati della ricerca del profitto di ogni individuo, la società nel suo complesso ne trae beneficio, dalla somma di fenomeni microeconomici abbiamo conseguenze macroeconomiche. Il filosofo ed economista scozzese sostiene che il mercato si autoregoli e faccia leva sull'attività economica in forma di scambi o di produzione. Si basa su ciò la sua teoria della mano invisibile, l'autoregolazione del mercato e il concetto di massimizzazione del profitto come miglioratore sociale.

Nonostante ciò, in relazione alle preoccupazioni ambientali, le sue teorie sono deficitarie. *La Ricchezza delle Nazioni* trascura l'ambiente come fattore significativo nel benessere dell'intera società. Pertanto, il concetto di mano invisibile non si applica alla conservazione delle risorse naturali, alla limitazione dell'inquinamento o alla generale preservazione della terra, della flora e della fauna.

L'autore promuove una visione del capitalismo il cui primato è la massimizzazione del profitto, mentre i problemi ambientali si riducono a mere esternalità negative. L'indifferenza dell'ambiente come elemento centrale nella società fu probabilmente indotta dalla mancanza di consapevolezza sui danni ambientali, essendo ancora assente un campo di studi come le scienze ambientali. E, come dimostrato nelle precedenti pagine, da un retroterra filosofico-culturale di chiara accezione antropocentrica.

Nel capitolo, *"Sui sistemi agricoli o quei sistemi di economia politica, che rappresentano i prodotti della terra come l'unica o la principale fonte delle entrate e della ricchezza di ogni Paese"* (Smith, A. & Hazelton, PU., 2005, traduzione dell'autore), Smith indica la terra come *"Fonte di reddito e di ricchezza"*. (Smith, A. & Hazelton, PU., 2005, traduzione dell'autore). Possiamo quindi comprendere come il suo ritratto economico della terra sia parallelo agli ideali antropocentrici in cui i suoli, gli organismi, i corpi idrici e le piante, sono percepiti come strumenti per l'umanità. L'idea della natura come fonte da cui estrarre e generare il capitale viene affermata anche dall'analisi di Marx che, nel *Manifesto Comunista*, effettua del sistema capitalista: *"La natura, con il sorgere dell'economia di mercato e dell'industria, deve essere sottomessa all'uso dell'uomo. Gli alberi diventano legname, la natura selvaggia viene privatizzata e convertita in fattorie, gli animali e gli insetti diventano parassiti e la terra diventa qualcosa da conquistare."* (Marx, C. & Engels, F., 2002. traduzione dell'autore).

Nella visione di Smith di economia di mercato, l'ambiente e le sue risorse diventano merce; qualcosa da estrarre, comprare e vendere. L'economia di mercato e la concezione della natura in *Wealth of Nations* soffrono indiscutibilmente di chiari e delineati influssi antropocentrici.

Affrontando la natura eccezionale della specie umana nella sua analisi dello scambio di beni, come Aristotele, si denota il modo in cui le *"Facoltà della ragione e della parola"* (Aristotle. & Jowett, B., 1999. traduzione dell'autore) separino l'uomo dall'animale, *"Nessuno ha mai visto un cane fare uno scambio equo e deliberato di un osso con un altro cane"* (Aristotle. & Jowett, B., 1999. traduzione dell'autore).

Nello specifico, il suo pensiero vuole analizzare l'ambiente attraverso una lente economica con filtro antropocentrico. Considerando la terra come fonte economicamente vantaggiosa, strumento essenziale nel perseguimento dell'interesse personale e nella circolazione del capitale. Tuttavia, non si riconosce come il benessere della società sia fortemente intrecciato con la salute dell'ambiente. Ad esempio, l'ambiente fornisce quattro diversi tipi di servizi che beneficiano non solo la natura ma anche l'intera umanità. Questi servizi sono identificati nei servizi di supporto, servizi di approvvigionamento, servizi di regolazione e servizi culturali. Mentre molti dei prodotti ottenuti dai

servizi di approvvigionamento, come le risorse naturali e i combustibili fossili, hanno un valore commerciale nell'economia di mercato, gli altri benefici, non materiali ma essenziali per la salute della Terra, sono assenti dal calcolo economico societario. Vengono quindi estraniati dal bilancio economico i servizi ecosistemici, ciononostante, qualora questi sistemi collassino, sarà l'economia di mercato e la società a soffrirne di conseguenza.

Pertanto, la mano invisibile di un'economia di mercato, se si volesse proseguire la teoria Smithiana, dovrebbe adoperarsi per mantenere e tutelare l'ambiente. Il risultato netto di tutti gli individui della società mossi unicamente dal loro proprio interesse dovrebbero migliorare anche l'ambiente naturale e i sistemi naturali che coesistono al suo interno. Ma, come evidenziato dall'accettato legame consequenziale tra l'attività umana e il cambiamento climatico, la mano invisibile non raggiunge l'ambiente.

L'interesse personale è riconosciuto per incoraggiare gli individui ad agire per il proprio beneficio, indipendentemente dal costo dell'ambiente. Su una scala macroeconomica, l'interesse personale delle industrie esteriorizza gli effetti dannosi del mercato sulla natura. Il capitalismo per Smith è il mezzo più efficace per migliorare la società, ma la sua idea della mano invisibile risulta in analisi strutturalmente incompleta. L'argomentazione nella quale adduce che l'interesse personale porti benefici alla società nella sua totalità, risulta perciò fallace.

3.4, Formulare un nuovo paradigma, muoversi dalla concezione ambientale a quella ecologica.

In questo paragrafo ci si vuole centrare sull'incapacità strutturale del capitalismo di individuare, nonché risolvere, l'attuale crisi ambientale. A ragione di ciò, ci centreremo nelle sue ripercussioni etiche, economiche e ambientali.

Dev'essere affrontato, l'ampio insieme di impatti generalmente indicati come la crisi ambientale, nella misura in cui gli esseri umani siano diventati i principali motori e le principali vittime di questo processo.

A sua volta, questo porta a cercare e ad affrontare le basi sociali che stanno alla base di questo fenomeno. Risulta quindi necessario identificare il capitalismo e, in particolare, la sua forma attuale di economia neoliberale, come uno dei principali motori della crisi ecologica, esplorando la relazione tra capitalismo e pratica ambientale. Come tale, il capitalismo deve essere scomposto nelle sue parti costitutive e logiche interne. Gli aspetti rilevanti di questa relazione comprendono il capitalismo come processo in perenne movimento e trasformazione, in crescita e in accumulo, capace di trascendere i confini. Conseguentemente, il capitalismo come modalità di organizzazione sociale, nella sua accezione biopolitica, come evidenziato dal pensiero di Foucault. Infine, come campo di forza

strutturante della maniera in cui coesistiamo nella società, attraverso l'economismo, o agente plasmante del modo in cui comunichiamo, pensiamo e interagiamo, nelle nostre relazioni. Si proveranno a evidenziare le incoerenze interne del capitalismo in relazione alla sostenibilità ambientale, sia a discutere alcuni tentativi neoliberali di porre rimedio alla crisi ecologica. Concludendo, si definirà l'economia dello stato stazionario come traduzioni potenzialmente promettenti della scienza ambientale in ambito politico.

Questo paragrafo cerca di spiegare e rendere chiara la precisa relazione tra il capitalismo e il mondo naturale. Identifica il capitalismo come il tipo di mercato generale dell'economia globale e lo affronta su scala globale. Necessario a ciò, viene intendere quando il capitalismo abbia assunto la forma di mercato globale non regolamentato, nel quale, queste ideologie basate sul mercato, mediano la relazione umana con il mondo naturale, affettando profondamente l'ecosistema.

La crisi ecologica attualmente in corso non è un consorzio casuale di impatti, ma un insieme strutturalmente connesso di impatti, condizionati dall'aggregato del comportamento umano nel mercato globale. In scala individuale, gli individui vengono alienati dal loro lavoro e isolati dagli impatti delle loro pratiche di consumo e produzione. A livello macro, su larga scala, intere corporazioni si impegnano nelle più accorte forme Greenwashing, mentre i governi ricercano solo internamente al mercato le soluzioni agli impatti ambientali che esso stesso ha prodotto.

Osservando la crisi ecologica e la logica interna del capitalismo, questa sezione determina come il quadro capitalistico sia intrinsecamente anti-ecologico. Le motivazioni capitalistiche possono mitigare parzialmente gli impatti ambientali, in una ottica di mera conservazione dello status quo, ma la sua logica interna è tale che non può risolvere la crisi ecologica nella sua interezza.

Affrontare una crisi ecologica richiederà soluzioni ecologiche integrate, olistiche nel loro metodo, mentre le soluzioni del capitalismo, anti-ecologiche e disintegrative, non lo sono. Per riformare il nostro tipo di mercato globale, per una critica ecologica al capitalismo, il nostro *primum movens* dev'essere il superamento dell'*Iron Triangle* di interessi acquisiti tra corporazioni, politici ed economisti neoliberali. La transizione alle energie rinnovabili è realizzabile dal punto di vista tecnico e scientifico, ma manca in *primis*, sostegno pubblico, politico ed economico.

Come riportano le parole Joel Kovel, studioso e attivista politico statunitense, idealizzatore del concetto di eco-socialismo,

“La fase attuale della storia può essere caratterizzata come strutturata da forze che degradano sistematicamente e alla fine superano la capacità tampone della natura rispetto alla produzione umana, mettendo così in moto un insieme imprevedibile ma interagente ed in espansione di guasti ecosistemici. La crisi ecologica è ciò che si intende con questo e come ogni organismo

vivente, gli esseri umani esistono nei rapporti costitutivi di un ecosistema. Non importa quanto ci siamo isolati dal mondo naturale, non possiamo mai sfuggire al fatto che anche noi siamo parte dell'ecosistema." (Kovel, J., 2007. traduzione dell'autore).

Vi sono molti impatti ambientali negativi che si verificano simultaneamente nello status quo. Considerare questi impatti come entità distinte appartiene al quadro ambientale. In quadro ecologico, invece, vede gli esseri umani come intrinsecamente coinvolti in questi impatti. Da una prospettiva ecologica, questi impatti non sono fisiologici disfunzione dell'sistema o mere esternalità negative ma avvisaglie di un processo di degradazione ambientale radicalmente in atto.

Con il quadro ecologico, si vede un problema globale e si adotta un approccio olistico per risolverlo. L'implicazione è che la soluzione della crisi, in questo approccio, potrebbe comportare il cambiamento del modo in cui noi, come esseri umani, viviamo, produciamo, commerciamo e consumiamo. Il quadro ecologico ha il vantaggio focale di mettere in discussione non meramente il quadro ambientale ma bensì l'intera società. Con la prospettiva ambientale, si vede una serie frammentata di impatti ambientali, ma non si vede la loro interconnessione. Come tale, le soluzioni appartenenti al quadro ambientale avranno una portata molto limitata. Anche quando producono qualche beneficio netto in un settore, esso avvera in modo causale e non consequenziale a un adeguato inquadramento della crisi.

3.5, Il capitalismo come economia globale neoliberale.

Inquadrare un fenomeno come il capitalismo è estremamente complesso, esso richiede definire un sistema globale sviluppatosi nel corso di centinaia di anni cui si estende dall'era preindustriale fino alla economia dell'informazione post-industriale.

Il primo elemento da definire è che non è il simbolo del capitale in sé, ad esempio, la moneta, ad essere intrinsecamente problematico. Gli esseri umani sono naturalmente esseri valutativi. Parte di ciò che ci rende unicamente umani è la capacità di costruire e modellare il valore che vediamo nelle cose, come l'utilità, e rappresentare quel valore tramite strumenti.

Il capitalismo è molto più del semplice capitale e molto più dei semplici strumenti. *"Il capitalismo non è un essere vivente, è un processo"* (Kovel, J., 2007. traduzione dell'autore) È una forza globale in cui siamo risucchiati completa di caratteristiche fondamentali e necessarie, concorrenza perfetta, proprietà privata, crescita e accumulazione.

Kovel si riferisce a queste regole come al *"Campo di forza del capitalismo"* e sostiene che

"Si diffonde velocemente, attira il mondo intero in sé stesso ristrutturando la produzione, la circolazione, lo scambio, e il consumo per accomodare la sua sempre crescente pressione".(Kovel, J., 2007. traduzione dell'autore)

A suo modo, lo strumento del capitale stesso, il denaro, pur non essendo intrinsecamente problematico, è in definitiva inestricabile dal sistema più ampio che costituisce e propaga. Ci possiamo focalizzare maggiormente in questo fenomeno, se ci centriamo sull' termine più comune di economia neoliberale, altrimenti nota come *Reaganomics*⁶ o *Supply Side economics*.

Lo studioso ed economista statunitense Brian Czech osserva come questo periodo della politica economica statunitense sia stato caratterizzato dal tentativo del presidente Reagan di rivitalizzare la fiducia dei consumatori stimolando la produzione. A partire dagli anni 80', nel mercato statunitense si verificò una svolta economica-produttiva che plasmerà e influenzerà le altre economie occidentali, fino all'assetto capitalista delle attuali economie moderne, in questo "*Neue Kurs*", citando Guglielmo II di Germania, la produzione passò dall'essere al servizio dell'utilità all'essere benefica per sé stessa. Il quale segnò un mutamento radicale dall'uso simbolico del capitale al regime del capitale, quello capitalista. Riprendendo le parole di Kovel, "*In senso lato, il capitale rappresenta il regime in cui il valore di scambio predomina sul valore d'uso valore d'uso nella produzione delle merci*". (Kovel, J., 2007. traduzione dell'autore)

Questa descrizione non potrebbe essere più accurata. Il clima economico degli anni '80 in poi "*Enfatizza l'importanza di facilitare la produzione per il bene della crescita economica , dove si è definita un'ideologia che elogia il mercato mentre depreca il grande governo nella coscienza globale*". (Kovel, J., 2007. traduzione dell'autore)

L'atteggiamento neoliberale riflette fortemente il quadro ambientale analizzato anteriormente. Mette in evidenza il ruolo dell'individuo, sottovalutando il ruolo delle sue relazioni costitutive. Questo atteggiamento teorico nei confronti dell'economia rafforza la prospettiva che l'economia globale non riesca a trovare alcuna integrazione senza la concorrenza perfetta del libero mercato, e si denota estremamente carente in termini di regolamentazione della stessa.

Reaganomics, l'insieme di scelte di politica economica adottate dagli Stati Uniti nel corso della presidenza di R. Reagan (1981-89). Sulla scia di un'impostazione della politica economica adottata in quegli anni in Gran Bretagna dal governo Thatcher, Reagan trovò sostegno teorico alle sue scelte nella scuola di pensiero della supply side economics, (difesa da economisti quali M. Friedman e R. Mundell) e molti altri, basata su una concezione liberista di riduzione del peso dello Stato nell'economia. La scelta chiave della r. di tagliare l'imposizione fiscale va vista in questo senso, come anche quella di lasciare maggiori risorse in mani private, il che, oltre a ridurre la presenza dello Stato, era considerato un potente fattore di stimolo all'economia nel suo complesso. La curva di Laffer in quel periodo era esaltata dagli economisti come sintesi e dimostrazione del fatto che una riduzione dell'imposizione fiscale potesse avere effetti benefici sulla crescita economica, perché un'eccessiva imposizione fiscale induce a una maggiore evasione o alla diminuzione del livello di produzione.)(Treccani.,2021)

Molti autori ci permettono di sviluppare, come approfondire, questo collegamento. Adrian Par, filosofo specializzato in filosofia ambientale, sostiene:

"Il neoliberismo è una posizione teorica che valorizza la libertà individuale e la libertà, che in pratica è sostenuta da un sistema di deregolamentazione, libero mercato e proprietà privata.... il ruolo dello Stato è cambiato dal facilitare il benessere sociale al diventare in gran parte preoccupato di sostenere gli interessi del libero mercato salvaguardando i diritti di proprietà. " (Parr, A., 2013. traduzione dell'autore)

Pertanto si può affermare che il neoliberismo si riduca alla valorizzazione dell'individualismo, dei diritti di proprietà, del libero mercato, alla sfrenata deregolamentazione economico commerciale. Questi valori sono sostenuti da *"Politiche come la riduzione delle tasse, accordi di libero scambio, per la messa all'asta di beni statali fondamentali, dai telefoni all'energia, all'acqua". (Klein, N., 2014., traduzione dell'autore)*. Come sostiene Naomi Klain, autrice del libro *no logo*, saggio che evidenzia le pratiche dannose aziendali delle multinazionali nei paesi sottosviluppati. Questo scritto è stato universalmente riconosciuto come uno dei principali manifesti dei movimenti contro la globalizzazione e anticapitalismo, si è considerato pertanto, quantomeno opportuno, accennare alla sua esistenza.

Il risultato dell'economia neoliberale è stato il fondamentalismo del mercato, l'idea che il libero mercato possa risolvere tutti i problemi, e dove i governi siano relegati a mera protezione, a servizio dell'economia.

Inquadrato correttamente il capitalismo, risulta necessario definire cosa significhi criticare ecologicamente il capitalismo, fuori da meri artifici retorici. Non basta solamente, in una ottica di *par destruens*, evidenziare come il capitalismo sia stato sfavorevole al nostro ecosistema, ma è bensì opportuno definire le relazioni integrali tra le parti e il tutto, illustrando la natura fondamentalmente disintegrativa del capitalismo.

Una critica ecologica mostrerà come il capitalismo impedisce nuove relazioni integrative rompendo l'integrazione già esistente, così come dimostrerà come crei le condizioni per la distruzione ecosistemica non in forma accidentale o coincidente, ma strutturale.

Una prospettiva capitalistica, quindi priva di prospettiva ecologica, non può nemmeno inquadrare correttamente la crisi, figuriamoci risolverla. L'integrità ecologica è l'unico modo per risolvere la crisi ambientale e il capitalismo è una delle forze primarie contro di essa. Solidi consensi scientifici, vertici e consigli internazionali, indicano chiaramente l'effetto della produzione e dello stile di vita umano sull'ambiente. Le contraddittorie logiche interne al sistema neoliberale lo portano a non rientrare negli standard di integrità ecologica.

3.6, La legge trofica del denaro: come il capitalismo sia matematicamente insostenibile.

La logica del capitalismo predispone una produzione industriale a compartimenti stagni, ogni settore opera in gran parte indipendentemente l'uno dall'altro, e occupa la sua sfera. Questo non vuol dire che le industrie non si influenzino a vicenda, ma che, almeno a livello teorico, le varie industrie si trovino su un terreno uguale, il libero mercato, nel quale competono liberamente. In un sistema del genere è difficile per il consumatore sostenere una visione d'insieme, vedere la realtà socioeconomica come un quadro integrato di interconnessioni. Comprendere quindi come determinate politiche economiche siano legati a determinati sistemi produttivi, e viceversa. Come i nostri consumi inducano sistemi estrattivi ecologicamente insostenibili o invece, come i nostri consumi vengano plasmati nell'ottica di alimentare, come propagare, un determinato sistema di mercato.

Le corporazioni e le industrie a cui appartengono, sono lasciate, nel complesso, aggregarsi e disgregarsi da sole, secondo la più ferrea logica del mercato. Il filosofo Czech nota però un problema in questa logica, cui ci possiamo soffermare osservando con maggiore profondità l'origine del denaro e la sua distribuzione nei vari settori economici.

Astraendoci dal ruolo di fondo che il settore industriale svolge nella nostra realtà, possiamo denotare come la base sostanziale dell'economia o settore produttivo, risieda nel settore primario. Tutta la produzione richiede energia, e tutta l'energia nell'ecosistema terrestre proviene dal sole. Perciò, in primo luogo l'energia solare viene assorbita dalle piante, e consequenzialmente verrà consumata dalle creature erbivore direttamente o indirettamente dai predatori carnivori in una catena alimentare. Ma anche ogni azione eseguita dagli esseri umani richiede energia. La semplice produzione di moto richiede un apporto calorico, la quale viene sostenuta prima di tutto da un apporto energetico. Niente di quello facciamo è estrapolabile dalla fornitura di energia della terra. L'economia e il mercato non fanno eccezione.

Queste nozioni, apprese nei primi anni della nostra istruzione, sono elementari, ma, se rielaborate in maniera critica, hanno implicazioni siderali.

Czech, quindi, rielabora le nozioni precedentemente menzionate, applicando le leggi della termodinamica e il concetto di livelli trofici dell'economia, in quella che lui definisce *la teoria Trofica del denaro*.

Per comprendere meglio questo percorso logico sviluppiamo un breve esempio, presupponiamo che la differenza tra i livelli trofici sia approssimata ad un grado di 10, pertanto, in ecosistema ipotizzato con 1.000 piante (produttori), potremmo aspettarci di vedere 100 cervi

(consumatori primari o consumatori bassi), e solo 10 leoni (consumatori secondari o alti consumatori).

Si palesa come la “fornitura” di piante limita la "fornitura" di cervi che a sua volta limita la "fornitura" di leoni. Ora ipotizziamo un altro ecosistema, più vicino alla realtà economica odierna, dove vi sono 1.000 piante, 1.000 cervi e 1.000 leoni. Tale ecosistema sarebbe logicamente insostenibile, ancora meno possibile potrebbe essere un ecosistema dove vi sia la presenza di 10 piante, 100 cervi e 1.000 leoni.

La fisica classica ci ricorre in aiuto per comprendere come sia matematicamente e fisicamente insostenibile un sistema del genere. Ripercorriamo la nozione del primo principio della termodinamica, o legge di conservazione dell'energia. Un universo termodinamico, costituito dal sistema e dal suo ambiente, è un sistema isolato. L'energia non si crea né si distrugge, ma si trasforma, passando da una forma a un'altra, $E=mc^2$. E, poiché nessun trasferimento di energia è efficiente al 100%, in quanto nessuna macchina termica che funzioni con un ciclo può assorbire energia termica da un serbatoio e produrre una eguale quantità di calore⁷, avremo un ecosistema energeticamente definito e privo di una completa efficienza a livello di trasferimento energetico.

Pertanto, è sconcertante come nella società moderna vi sia un tale *"Mismatch tra livelli trofici e la produzione attuale"* (Czech, B., 2013. traduzione dell'autore)

È come se avessimo solo dieci piante, non possiamo averne di più e non possiamo sfruttarle in maniera più efficiente, nonostante ciò, vi sono più cervi. Il difetto che la teoria trofica del denaro evidenzia è proprio questo, il fondamento dell'economia globale, il settore primario, e in particolare l'agricoltura, rappresenta i produttori nell'ordine naturale. Grazie al loro surplus prodotto vi possono essere al di sopra il settore secondario o manifattura pesante e infine, all'apice, la manifattura leggera e il settore più discostato dalla legge trofica, il sistema terziario o dei servizi. Nonostante le regole della termodinamica e dei livelli trofici, le industrie più redditizie in termini di PIL sono quelle più lontane dal livello fondamentale della legge trofica del denaro.

L'impossibilità dovrebbe essere ovvia, una tale disposizione non è statisticamente sostenibile. Non si verifica nella natura e non può verificarsi nella nostra società senza conseguenze nefaste.

Qualora vi fosse anche abbastanza biomassa accumulata nei combustibili fossili ed immagazzinata nella superficie terrestre, in attesa che le industrie estrattive vengano a assimilarla, alla fine innegabilmente si esaurirà.

⁷ *Enunciato di Kelvin-Planck, seconda legge della termodinamica-Entropia.* (Farina, C. 2021.)

Riprendiamo i principi termodinamici precedentemente discussi. La prima legge della termodinamica chiarisce che l'energia non può essere creata ex nihilo. L'ecosistema terra è un ecosistema e, per quanto prolifico, è chiuso e limitato strutturalmente, in quanto tutta l'energia proviene dal sole. Anche i combustibili fossili che attualmente estraiamo si esauriranno inconfutabilmente.

Questa logica è lapalissiana se ci centriamo sulla disparità fra le tempistiche di creazione dei combustibili fossili, centinaia di milioni di anni, attraverso la decomposizione della biomassa, e il nostro consumo accelerato. Esso, infatti, supera facilmente la velocità con cui questi combustibili possono formarsi. *"Ci vogliono quasi 26 tonnellate di petrolio grezzo per produrre 1 litro di gas. Ci vogliono quasi 800 libbre di carbone per alimentare una lampadina 24 ore su 24 per un anno intero. Ci vorrebbe il processo naturale di decomposizione di materiali 422 anni per sostituire quello che attualmente consumiamo in un anno in combustibili fossili".* (Rinkesh, A., 2016. traduzione dell'autore)

Nessuno dovrebbe credere che un anno di consumo, al ritmo di quattrocentoventidue anni di produzione, sia sostenibile o logicamente perseguibile.

A sostegno di ciò, a livello scientifico sono decisive le analisi dell'Millennium Ecosystem Assessment, Progetto di ricerca dal valore di 24 milioni di dollari il quale, con le sue ricerche, si è reso punto di riferimento per ogni riflessione sul problema ecologico. Esso nel 2001, con il supporto delle Nazioni Unite e grazie alla collaborazione di 1.360 esperti e scienziati provenienti da ogni parte del mondo, ha avviato un progetto di ricerca con lo scopo di identificare i cambiamenti subiti dagli ecosistemi, come di ipotizzare sulla base di dati statistici possibili scenari ecosistemici futuri. *"Secondo i risultati del 2005, il mondo sta consumando in modo irreparabile le proprie risorse naturali e le conseguenze di questa degradazione cresceranno in maniera esponenziale nei prossimi 50 anni."* (Andreozzi, M., 2011-2012)

Ma il capitalismo non è disposto a vedere questa incongruenza, e così continua a scindere la crisi ecologica dalla sua causa principale. Invece di vedere una crisi ecologica con la quale siamo coinvolti in maniera indissolubile, sia attraverso i nostri sistemi economici globali che le nostre pratiche individuali, ci limitiamo un quadro divisivo e illusorio di impatti, come soluzioni, individuali.

"La crisi collettiva è frammentata in una serie disparata e confusa di scelte individuali in competizione su come risolvere al meglio la crisi". (Parr, A., 2013., traduzione dell'autore)

Come sostenuto dalle parole di Parr, filosofo ambientale e critico culturale di origine australiana, la contestualizzazione della crisi è profondamente erronea, essendoci basati su un quadro ambientale piuttosto che ecologico. Contrariamente al cambiare i nostri modelli globali di

produzione, consumo e accumulazione, cerchiamo invece di ridurre, ridurre la produzione di rifiuti aumentando il riciclaggio, ridurre l'aumento delle emissioni di anidride carbonica filtrando i nostri sistemi industriali. Tutte soluzioni palliative.

Queste non soluzioni non sono casuali ma perfettamente in logica con un sistema auto conservativo come quello capitalista, in quanto se da una parte ci permette di combattere il cambiamento climatico, orientando i nostri consumi, ci nega la possibilità di risolvere radicalmente il problema.

Abbiamo opzioni per consumare verde, ma non per consumare meno.

Evidenziato il retroterra storico e filosofico che ha reso la nostra economia antropocentrica e, analizzato come sia ecologicamente insostenibile, la nostra analisi si vorrà centrare sulle principali conseguenze etiche e sociali di un sistema produttivo economico neoliberale, per poi proporre un nuovo paradigma, costituito dall'etica ambientale e sorretto dal pensiero filosofico di Henry David Thoreau.

Le principali conseguenze etiche del capitalismo sono consequenziali ai tre effetti descritti nella teoria del MAD: Mercificazione, Alienazione, Disintegrazione. Analizzati questi tre principi ci soffermeremo quindi sui tre fenomeni da essi prodotti: l'economismo, la biopolitica e il capitalismo climatico.

3.7, La teoria del MAD e le conseguenze etiche del capitalismo.

Il passaggio dal valore d'uso a di scambio e la conseguente mercificazione ambientale.

MERCIFICAZIONE (M)AD

Per quanto concerne il consumo, il capitalismo converte la grande maggioranza dell'ecosistema terrestre in merce.

Se è vero che ogni elemento ha una sua componente di valore, la natura è detentrica certamente di valore intrinseco, in quanto l'integrità ecologica è essa stessa un valore. Secondariamente al valore intrinseco, gli esseri umani derivano poi il valore d'uso, che è fondamentalmente l'utilità.

Il valore d'uso non è la stessa cosa del valore intrinseco, ma ha un rispetto di base per il valore intrinseco. Il commercio può avvenire sulla base del valore d'uso, formando transazioni basate sull'utilità e la qualità.

Ma sono i prodotti in eccedenza e i gettoni di valore, come ad esempio le monete, a formare le vere fondamenta del mercato, stabilendo le regole rudimentali del capitalismo. Se esiste qualche

gettone di valore comune, producendo alcune risorse, posso scambiare o ora, vendere, quelle che non mi servono direttamente servono, estraniando il valore d'uso e la qualità nell'interesse di accumulazione propria dei gettoni di valore. Risulta così inevitabile lo spostamento dal valore d'uso al valore di scambio.

Una volta che il processo di mercificazione inizia, anche su scala ridotta, la merce tende a correre verso il valore di scambio rispetto al valore d'uso, non lasciando considerazione per il valore intrinseco.

Questo processo di mercificazione distorce il valore intrinseco della natura, in quanto la qualità viene offuscata dalla quantità, e l'utilità, viene infine messa in ombra dalla spinta all'accumulazione continua. In un panorama di questo tipo la natura può solo venire eclissata dalle risorse naturali. La produzione, in un sistema del genere, viene effettuata per il bene della produzione stessa, senza riguardo per l'utilità o la sostenibilità ambientale.

Trasliamo questi percorsi teorici alla realtà pratica, attraverso un semplice esempio: una casa costruita in legno. Le travi di legno costano più dell'albero da cui sono state prese, a sua volta, la casa costruita ha un valore maggiore delle travi di legno e dell'albero.

Il valore è aggiunto, teoricamente, dal lavoro che è stato fatto per convertire l'albero in legno e il legno in una casa. Ma riprendiamo la teoria trofica del denaro precedentemente analizzata: un dato livello trofico non può avere più biomassa di quello sottostante (riprendendo l'analisi antecedente, piante, cervi e leoni). Quando il capitale naturale (alberi) ha meno valore del legno in cui vengono tagliati, che a sua volta ha meno valore della casa costruita in legno, allora il livello trofico più alto (case) ha più valore dei livelli trofici sottostanti (alberi), che ne sostengono le fondamenta. Questa è una ricetta per la liquidazione del capitale naturale. Questo *"Mismatch tra livelli trofici e cifre del PIL"* (Czech, B., 2013. traduzione dell'autore) rappresenta il dominio del valore di scambio sul valore d'uso e il completo abbandono di considerazione per il valore intrinseco.

Ma il mondo naturale non è l'unico soggetto mercificato dal capitalismo. Su questo si centra la nostra analisi della società anomica sotto il capitalismo, nella quale gli esseri umani diventano la merce per eccellenza. Gli esseri umani sono la pietra angolare dell'intero regime generatore di valore. Di nuovo, gli esseri umani sono naturalmente esseri valutativi e, naturalmente, assegnano valore a determinate strumenti di una certa utilità, ma quando il valore è generato ex nihilo, il sistema comincia a incrinarsi. Nell'esempio della costruzione della casa, è il lavoro dell'uomo che aggiunge valore al legno e alla casa, che li rende entrambi più preziosi del legno con cui sono costruiti.

In un vero senso trofico, questo è prevedibile poiché trasformare un albero in legname richiede molta energia e molta di più viene richiesta per trasformare il legname in una casa. Tutta l'energia

proviene dal sole, quindi la quantità di energia nell'ecosistema è limitata. Ma il tasso al quale il valore di scambio aumenta non è proporzionale all'aumento di energia prodotta nel processo di produzione, ma in gran parte inventato fine a sé stesso, per nessun altro scopo se non quello di massimizzare l'accumulo del produttore.

In questo sottoparagrafo ci siamo dunque soffermati nell'passaggio dal valore d'uso al valore di scambio, e la conseguente mercificazione ambientale.

La mercificazione del capitale sviluppa, come anticipato, una conseguenza fondamentale nella nostra analisi; l'alienazione.

ALIENAZIONE (M(A)D).

Attraverso il processo di mercificazione, si verifica anche un effetto alienante.

Nella società moderna, ci relazioniamo l'un l'altro come agenti economici. Se si vive nella società moderna, si interagisce attraverso il mercato. Tutto è merce; il mondo naturale, le nostre relazioni e noi stessi attraverso il nostro lavoro salariato.

Riprendiamo un aspetto fondamentale del quadro ecologico menzionato precedentemente, le relazioni appropriate e integrative tra le parti e l'ecosistema generale. Esse risultano cruciali se vogliamo inquadrare correttamente la crisi ecologica. Più alienati diventiamo da queste relazioni, più complicato diventa riconoscere pienamente la crisi.

Quando la natura viene mercificata, ci relazioniamo non con essa, ma con una concezione distorta della stessa. Ad esempio, analizziamo i cambiamenti climatici, la perdita di biodiversità, solo in una ottica di costi e benefici, considerando anteriormente le ricadute economiche, e, solo posteriormente, l'impatto ambientale da esse prodotte.

Questa distorsione cognitiva è alienazione. Quando valutiamo la natura dal punto di vista ambientale, concepiamo la natura come mere risorse naturali il cui unico scopo è quello di conformarsi ai capricci umani. Quando valutiamo la natura ecologicamente, invece, concepiamo la natura olisticamente, come il fondamento di ogni aspetto dello sviluppo umano, del progresso e dell'economia.

Procedendo nella alienazione degli individui nei confronti natura, diventa consequenziale ignorare il nostro rapporto dialettico e integrato con essa. Ci siamo alienati dall'valore d'uso, disconnessi dal nostro lavoro, allontanati dalle conseguenze dei nostri consumi e dimenticato l'ecosistema.

Concepriamo la nostra esistenza nella società moderna come il nostro lavoro su un mercato, per consumare prodotti dal mercato, per rimettere denaro nel mercato. distanti a una visione olistica del mondo naturale e dalle relazioni dialettiche, obbediamo di riflesso alle leggi del mercato.

Diventiamo, come sosterebbe John Stuart Mill, *Homo Economicus*⁸ e ci relazioniamo con gli altri esseri umani non come agenti di valore intrinseco ma come agenti economici. Come sostiene Parr, il capitalismo è:

"Un meccanismo di repressione, un sistema repressivo, e un'attività di spostamento a cui obbediamo di riflesso tutto in una volta!" (Parr, A., 2013. traduzione dell'autore)

Siamo isolati dalle relazioni reali da relazioni di mercato artificiali che, anche se efficaci, sono profondamente innaturali. Attraverso il capitalismo, diventiamo alienati da noi stessi attraverso il nostro lavoro, dagli altri e dal mondo naturale.

Concepriamo noi stessi come depositi di capitale umano, atti a progredire nella scala sociale accumulando beni e ricchezze cui siamo stati condizionati cercare. Interagiamo con le altre persone come clienti o commercianti, come domanda e offerta. Adattandoci passivamente ai ruoli ci vengono dati nel mercato globale.

Una tale concezione è chiaramente indicativa di un quadro ambientale, non ecologico. Ma non è da intendere come una realtà strutturalmente immodificabile. È solo data la nostra alienazione con il mondo naturale che le industrie della produzione più intensa occupano un livello trofico/PIL molto più alto.

Come esplicitata l'alienazione a livello politico nella prima sezione di questo elaborato, ora ci troviamo di fronte a una alienazione economica-produttiva. Analizzando i vari aspetti dell'alienazione possiamo comprendere con maggiore chiarezza quando si parla di società anomica, ovvero una società alienante.

DISINTEGRAZIONE (MA(D)).

Il capitalismo, oltre che forza alienante è una forza disintegrativa, l'apice dei processi mercificativi e alienanti che sviluppa, in completa opposizione, a un quadro ecologico integrativo.

⁸ Individuo astratto, definito per la prima volta da J.S. Mill del cui agire nella complessa realtà sociale si colgono solo le motivazioni economiche, legate alla massimizzazione della ricchezza. Secondo Mill, tramite la nozione di h. o. l'economista non deve prendere in considerazione la realtà umana nella sua complessità, ma solo le ragioni economiche del suo agire, sgombrando il campo da tutte le irrazionalità, le convenzioni, i costumi morali e le altre regole di condotta che pure incidono nelle sue decisioni. In questo senso, questa figura teorica si pone come universale, in quanto le scelte dell'h. o. non sono condizionate dall'ambiente in cui si trova.)(Treccani.,2021)

Il capitalismo crea l'illusione di entità indipendenti e isolate, che si tratti di settori distinti dell'industria, di parti della catena commerciale, o semplicemente agenti individuali, la logica del capitalismo è disintegrativa.

La realtà è però differente, noi tutti esistiamo attraverso relazioni costitutive nell'ecosistema, e in relazione gli uni con gli altri.

La realtà sociale è un nesso di interrelazioni e il capitalismo si oppone a concepirla come tale. Non si può negare che siamo entità individuali, ma la disintegrazione si occupa di entità individuali isolate e disconnesse, mentre l'integrazione ecologica si occupa di entità individuali profondamente connesse. L'individualità non è negata nel quadro ecologico, ma non pretende che le nostre connessioni siano irrilevanti.

La differenza tra integrazione e disintegrazione non è superflua. Come riportato da Kovel,

"Gli esseri umani possono essere una parte della natura che catalizza l'esuberanza della natura stessa in modo che l'ecosistema combinato ecosistema umano-naturale sia integrale e differenziato piuttosto che disintegrato e diviso".(J.,kovel,2007)

Se vogliamo arricchire la nostra analisi con una semplice, ma efficace analogia, possiamo pensare a un'economia come a un giardino.

Esso è composto da varie colture individuali, ovvero le industrie e le società, le quali possono tutte lottare, crescere ed essere sane nel loro diritto individuale di crescita ed espansione. Ma se una coltura, o industria, crescesse così tanto che non vi fosse più terreno nutriente, alias capitale naturale, per le altre, si altererebbe la biodiversità, si esaurirebbero le risorse, e l'intero giardino potrebbe collassare.

Al contrario, se la fioritura delle singole colture fosse integrata e proporzionale, allora un giardino rigoglioso emergerebbe dall'aggregato delle singole colture fiorenti.

Il giardino perfetto non è quello con la maggior crescita, o la maggior competitività tra risorse, o il più grande appezzamento su cui è situato, ma piuttosto quello con la salute complessiva maggiore, rappresentata dall'integrità ecologica. Questo è essenzialmente il modo in cui la nostra moderna società moderna dev'essere strutturata; senza un sistema generale di regolamentazione, ogni industria è lasciata libera di perseguire i propri interessi nei mezzi che più ritiene razionali, logicamente insostenibili ambientalmente, come visto nella precedente analisi della legge trofica del denaro. *"Questo può causare solo la destabilizzazione dell'intero ecosistema globale!" (Parr, A., 2013., Traduzione dell'autore)*

Senza integrazione, ci scontriamo con i sistemi naturali. Pensate all'acronimo popolare "NIMBY" (*Not In My Back Yard*) che è una descrizione appropriata della risposta comune allo sviluppo moderno. Lo sviluppo e la produzione in condizioni di business-as-usual nello status quo coproducano tutti i tipi di danni per la società e l'ambiente è la nostra risposta, e soluzione, viene sintetizzata in *Not in My Back Yard*.

Al contrario, in un sistema societario ecologico integrativo, possiamo migliorare e catalizzare i sistemi naturali. Come emerge dagli studi di Kovel, possiamo usare la forza cinetica delle maree per catalizzare l'energia, ma questo è solo un esempio, vi sono numerosi altri metodi atti a imbrigliare le forze naturali per produrre sostenibilmente energia.

Naomi Klein, giornalista e attivista canadese, ci pone di fronte a un nuovo acronimo, in opposizione all'antecedente, essa vuole porre una riflessione sulla sostenibilità che nasce dall'integrazione: "POOL" (*Please, On Our Land!*) la nostra produzione il nostro sviluppo, persino i nostri affari, potrebbero potenzialmente catalizzare i sistemi naturali e non lasciare una scia di rifiuti e sottoprodotti dannosi che impiegheranno centinaia di anni per disperdersi nel nostro ecosistema.

Tuttavia, la nemesi di un mondo integrato è un mercato, come una società, disintegrata e disintegrativa.

Le conseguenze etiche del capitalismo.

— In questo sottoparagrafo ci muoveremo sulla teoria proposta dal pensiero filosofico di Murray Bookchin, l'ecologia sociale.

Murray Bookchin, filosofo, anarchico, ecologo e storico ambientalista, ha cristallizzato il suo pensiero nel concetto di ecologia sociale. Questo assioma, riconducibile alle forme di etica ambientale di tipo antropocentrico indiretto⁹, considera la natura portatrice di valore intrinseco soggettivo, ma sempre riconducibile all'attività valutatrice umana. Essa, la ecologia sociale, riconduce i problemi biologici e ambientali di cui soffre il nostro ecosistema a una critica sociale della realtà

⁹L'etica ambientale di tipo antropocentrico indiretto viene solitamente denominata etica della dignità umana, minima, del dono divino o dell'amministrazione. Secondo essa gli animali e gli enti di natura non possono entrare a far parte della comunità morale, ma devono essere rispettati facendo appello alla dignità umana. Questa posizione è stata difesa prima da Tommaso d'Aquino, poi da Immanuel Kant e oggi rappresenta l'impostazione dominante del cattolicesimo riformista, secondo cui il compito affidato da Dio all'uomo non è quello del «dominio», ma della «custodia» del creato: l'abuso della Terra è moralmente sbagliato in quanto abuso di una creazione di Dio. Solitamente, in quest'ottica, il creato è inteso teocentricamente come qualcosa di Dio che, in quanto tale, merita rispetto: non si arriva mai a indetificare il creato con Dio o con qualcosa di dotato di anima (come per lo ierocentrismo). (Andreozzi, M., 2011-2012)

contemporanea. I problemi non sarebbero più quindi interspecifici ma bensì intra specifici, fra l'uomo e il suo simile.

La sua teoria, articolata nelle opere *Ecology and Revolutionary Thought 1965* (Nick, 2021), e *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, 1982*, (Nick, 2021) risulta essenziale nella nostra analisi, in quanto ci si vuole centrare nelle conseguenze etiche e morali prodotte dal sistema neoliberale, oltre che ecologiche.

La principale evidenza sottolineata nella società contemporanea è lo scontro di gerarchia, l'uomo che opprime l'altro uomo. Allo stesso tempo, *“La subordinazione della natura all'uso umano è parallela, analoga e persino derivata, alla subordinazione che sussiste all'interno della società.”* (Andreozzi, M., 2011-2012)

“L'ecologia sociale si centra sullo sviluppo in società sia degli individui che delle comunità, nell'ottica che ogni membro possa raggiungere la propria autorealizzazione, sviluppando un senso di identificazione e di responsabilità nei confronti del più ampio insieme di società e natura.” (Andreozzi, M., 2011-2012)

L'uguaglianza Ecologica deve precedere, e di sicuro includere, l'uguaglianza sociale.

Seguendo come linea di fondo l'ecologia sociale, ci centreremo sulle conseguenze sociali ed etiche che il MAD produce, le quali si possono canalizzare nell'Economismo, nella biopolitica e nell'accezione di capitalismo climatico.

Ognuno di questi fenomeni è strettamente legato agli effetti alienanti, mercificanti e disintegrativi del capitalismo, i quali contribuiscono a stabilire ulteriormente la natura intrinsecamente disintegrativa del capitalismo, e quindi, anti-ecologica.

Con il termine economicismo si riferisce alla tendenza, nel linguaggio, nel pensiero e nella pratica, a ridurre tutte le relazioni in termini economici. L'economicismo è la mera l'estensione psicologica di un mondo radicalmente mercificato e iniettato di relazioni di mercato che subentrano a quelle ecologiche.

Parr analizza con chiarezza il pendio scivoloso dalla mercificazione all'economismo:

“La legge del mercato produce una finzione. Ci identifichiamo con la situazione della vita sulla terra attraverso il libero mercato, che media il nostro rapporto tra di noi e con l'ambiente.” (Parr, A., 2013. Traduzione dell'autore)

Michel Foucault indica una particolare accezione di biopolitica, (relazionandola col capitalismo a partire da metà degli anni Settanta del '900), considerandola come il campo in cui le reti di poteri capitaliste attuano le loro pratiche gestendo le funzioni del corpo umano in una società

ed economia capitalista, modificando e controllando i consumi e bisogni dell'uomo e allo stesso tempo influenzando l'uomo come specie, gestendo pratiche regolatrici delle popolazioni. La biopolitica per il filosofo francese è un'area d'incontro tra potere e sfera della vita. Questo avvenimento si concatena durante un determinato periodo storico; l'affermarsi del capitalismo negli ultimi decenni del '900, nei quali la natura umana viene gestita in una società economicamente e finanziariamente capitalista, secondo la più stretta ottica di mera utilità e controllo.

La biopolitica è un termine che viene utilizzato per indicare l'effetto che i costrutti sociali e culturali, come mercati e le ideologie di mercato, hanno sull'uomo, assumendo un ruolo determinante nel modo in cui strutturiamo le nostre relazioni. Tale fenomeno, la biopolitica, è indiscutibilmente l'economismo portato al livello successivo; il livello sociale. Quando siamo alienati dalle nostre relazioni dialettiche, quelle artificiali subentrano e incrementano una attitudine a gestire i processi relazionali attraverso il potere, l'autorità e i meccanismi di controllo.

Un esempio degli effetti biopolitici del capitalismo lo possiamo ritrovare nel concetto di auto-alienazione analizzato precedentemente, essa infatti si presta a una concezione della realtà individuale come deposito di capitale umano. Portata al livello biopolitico questa nozione potrebbe costringerci a coltivare solo abilità e interessi redditizi, ad accettare lavori in ottica meramente utilitaristica, cui potremmo essere moralmente contrari, come, infine, a ignorare il nostro sviluppo personale a meno che non sia utile in accezione capitalista.

Tenendo a mente come *"Il capitalismo neoliberale prenda le questioni collettive e le frammenti"* (Parr, A., 2013., traduzione autore)

Allora *"La crisi collettiva è ristrutturata e privatizzata, poi messa al lavoro per la produzione e la circolazione del capitale mentre la media della disuguaglianza di ricchezza cresce."* (Parr, A., 2013., traduzione dell'autore)

Invece, con la nozione di capitalismo climatico, ci si riferisce ampiamente alle soluzioni al cambiamento climatico basate sul mercato.

Rappresenta come, data l'ubiquità della realtà sociale basata sul mercato, l'unico modo di pensare e affrontare qualcosa di così vasto come il cambiamento climatico, avvenga attraverso soluzioni basate sul mercato e il capitalismo stesso.

Tenendo presente che il capitalismo è più un processo e un campo di forza che una realtà specifica, la sua natura fluida, duttile, gli permette di auto adattarsi alle sfide persistentemente.

Questo significa che ogniqualvolta vi sia qualche segno di rallentamento sia esso scientifico, politico, o come in questo caso ecologico, il capitalismo come campo di forza adattivo, trova sempre un modo per aggirarlo e, così facendo, trascenderlo. Ogni blocco nel flusso di capitale, viene assorbito

nel sistema capitalistico stesso. Questa appropriazione apre ancora di più nuove strade per l'accumulazione di capitale, supera idealmente la barriera o il blocco, ma non superandolo radicalmente. La soluzione, o non soluzione, al problema X a sua volta esacerba il problema Y, o crea un problema Z completamente nuovo.

Così, quando ci si confronta con un impatto ambientale così grande come il cambiamento climatico, il quale sfida strutturalmente alcuni paradigmi estrattivi come il concetto di accumulazione e profitto, il capitalismo attua il suo unico sistema di agire; cercare di trarre profitto dalla sfida.

“Alle fasce di consumatori non viene quindi proposto di consumare meno, ma di consumare più verde.” (Klein, N., 2014., traduzione dell'autore)

Nessuna di queste soluzioni, o non soluzioni, ha alcuna attinenza o rilevanza sui più ampi modelli di produzione e consumo che condizionano la crisi ecologica. Ed è questo a renderli proponibili.

Vengono offerte svariate alternative che possiamo comprare per combattere gli impatti ambientali, ma questo non inficia che dobbiamo consumare. Quando consumiamo verde, non stiamo consumando meno.

Non stiamo attuando un quadro di integrità ecologica perché ci siamo sempre e solo muovendo in dei binari prestabiliti. Senza meccanismi di regolazione e redistribuzione, ci rimane un mercato che determina la struttura della nostra realtà.

Se non si rompe il paradigma, anche le proposte ecologiche più minuziose incorrono in problematiche fondamentali. Soffermandoci su uno dei protocolli internazionali più impattanti in ambito climatico come il protocollo di Kyoto¹⁰ proposto dalle nazioni unite, analizziamo il conseguente mercato dell'carbonio venutosi a creare.

¹⁰ *Strumento attuativo della Convenzione quadro delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico (United Nations framework on climate change, UNFCCC), elaborato nel 1997 ed entrato in vigore nel 2005, è uno dei più importanti strumenti giuridici internazionali volti a combattere i cambiamenti climatici causati dal riscaldamento globale. Il Protocollo di Kyoto contiene gli impegni dei paesi industrializzati a ridurre le emissioni di alcuni gas serra, responsabili del riscaldamento del pianeta, e rappresenta un importante passo avanti nella lotta contro il riscaldamento planetario perché contiene obiettivi vincolanti e quantificati di limitazione e riduzione dei gas nocivi. Per raggiungere queste finalità, il Protocollo di Kyoto propone di rafforzare o istituire politiche nazionali di riduzione delle emissioni (miglioramento dell'efficienza energetica, promozione di forme di agricoltura sostenibili, sviluppo di fonti di energia rinnovabili) e di cooperare con le altre parti contraenti (scambi di esperienze o di informazioni, coordinamento delle politiche nazionali attraverso i diritti di emissione, attuazione congiunta e il meccanismo di sviluppo pulito) (Treccani.,2021)*

Il problema sostanziale di questo protocollo, seppur sorretto su dei principi ecologici corretti come la riduzione dei gas serra, è che si è sfruttato un meccanismo interno del mercato per risolvere un problema ecologico. Si è perciò permesso che i profitti in eccesso dalla vendita dei crediti di carbonio potessero tornare indietro alle industrie inquinanti, non risolvendo dunque il problema ma rendendo solo leggermente più costoso inquinare.

Kovel chiarisce che il protocollo di Kyoto in realtà mantiene *"Il capitalismo nel controllo di un processo che altrimenti, per la sua logica intrinseca, lo porterebbe alla rovina; e così facendo, fare soldi con la riduzione delle emissioni di carbonio"*. (Kovel, J., 2007., traduzione dell'autore)
Un lampante esempio di capitalismo climatico in azione.

Forse, attraverso una attenta regolamentazione, potremmo incanalare i profitti delle industrie sporche e degli schemi ingannevoli in settori dell'energia rinnovabile in modo di controbilanciare le loro esternalità negative. Ma, in un paradigma del genere non è economicamente conveniente, e perciò non avviene.

3.8, La teoria dell'economia dello stato stazionario come soluzione al modello economico neoliberale.

La critica teorica astratta evidenzia alcuni impatti negativi tangibili del capitalismo. Questi impatti negativi, traducibili in economismo, biopolitica e capitalismo climatico, evidenziano a loro volta risvolti pratici, politici e sociali del capitalismo. Quando analizziamo al capitalismo climatico, non possiamo risolvere il sovra consumo con metodi diversi di consumo. È infatti la crescita esponenziale continua uno dei pilastri centrali del capitalismo, il quale centra la sua logica affinché il consumo pro capite, gli standard di vita e la popolazione aumentino, la crescita economica risulti necessaria. Ma vi sono limiti alla crescita, e la Green Growth nega questi limiti usando una retorica win-win, in cui possiamo affermare i nostri stili di vita consumistici e allo stesso tempo mitigare le esternalità negative nell'ecosistema. Attraverso una insidiosa forma di dissonanza cognitiva, questa posizione ignora diverse considerazioni relative all'energia, alla produzione e alla sostenibilità a lungo termine.

"Il reddito energetico dal sole stabilisce un limite superiore assoluto alla produzione economica sostenibile, un limite superiore al prodotto mondiale lordo." (Czech, B., 2018. traduzione dell'autore)

Vi è un punto in cui la crescita economica diventa antieconomica, dove i benefici non sostengono più i costi, e, in una tale panorama, l'unica alternativa praticabile è lo *Steady State Economy*.

La decrescita potrebbe essere necessaria a breve termine, ma i limiti alla crescita devono essere ben integrati nell'insieme della nostra società, della nostra politica del nostro consumo individuale e, a livello macro, nella nostra economia globale.

"La linea di fondo dello Steady State Economy è che i mercati sono consumo di risorse. Non importa quanto efficientemente allocano le risorse oggi, mercati più grandi significano più consumo e meno risorse domani." (Czech, B., 2018., traduzione dell'autore)

La critica ecologica al capitalismo vuole sostenere che il nostro mercato globale rimane strutturalmente, non casualmente, ignorante di importanti principi scientifici, i quali implicano limiti alla crescita.

Vi sono limiti a ciò che possiamo produrre e consumare, e un limite è strutturale, come analizzato nei paragrafi precedenti, è basato sulla quantità totale di biomassa che la terra può sostenere. Ricordiamolo, la terra è un sistema chiuso, un ecosistema serrato ed esauribile.

La crisi ecologica è distruttiva ma è capace di essere anche molto istruttiva. Non possiamo più pretendere che il mondo sia composto da entità individuali isolate e prive di connessioni integrali, né possiamo più permettere ai nostri mercati di regolare le nostre vite. In un certo senso, la crisi ecologica è una sorta di grande equalizzatore: ci costringe a vedere finalmente il mondo come un insieme coeso e quindi a integrare la nostra esistenza umana con il resto del mondo naturale.

I nostri sistemi globali di organizzazione non possono più essere antitetici al tipo di benessere sociale ed ecologico che desideriamo. Non possiamo più lasciare che i mercati organizzino il mondo naturale.

Thomas Piketty, uno fra gli economisti più fermamente convinti del sistema neoliberale, sostiene, come molti altri suoi colleghi, che sia ora necessaria la regolamentazione del capitale. Piketty scrive: *"Il capitalismo non regolamentato genera tendenze altamente insostenibili e antidemocratiche nel lungo periodo."* (Piketty, T., 2014. traduzione dell'autore)

Ci possiamo soffermare con maggiore profondità su questo ultimo concetto attraverso due teorie focali per la nostra analisi: *Tragedy of the Commons* del filosofo e ecologo statunitense Garret Hardin e *il dilemma del prigioniero* della teoria dei giochi del matematico A.W Tucker.

Garret Hardin sosteneva come un bene comune, se non regolamentato, porti al suo inevitabile deperimento. Un bene comune, per Hardin, è un bene di cui ognuno può usufruire ma di cui nessuno può stabilirne diritti di uso e proprietà, e quindi renderlo un bene privato o esclusivo.

La natura è esattamente questo. L'ecosistema terra è un enorme bene comune di cui tutti noi godiamo ma, se ognuno persegue il suo proprio e personale interesse, sfruttando eccessivamente le

risorse naturali e inquinando a livello ecosistemico, il bene è portato al decadimento, alla sua precoce astenia, e a condizioni negative per tutti.

In un sistema del genere è difficile attuare dei meccanismi protettivi e di salvaguardia poiché, anche qualora uno stato o una enorme multinazionale, decidesse di sostenere gli oneri e i costi delle politiche ecologiche più radicali, non godrebbe nell'immediato di nessun beneficio, supportando invece immediatamente i costi. Prendendo in considerazione un panorama composto prevalentemente da *free riders*,¹¹ come l'attuale sistema neoliberale, nessuno ha l'incentivo ad applicare politiche così economicamente e politicamente difficili nel breve periodo, quando non ha nessuna garanzia che anche gli 'altri lo faranno, anzi, un sistema incentrato sulla più feroce competitività rende siderali politiche attuative di questo genere.

E, in questo modo, ci colleghiamo alla nostra seconda teoria, *Il dilemma del prigioniero* di A.W Tucker. Il problema ecologico attuale non è dovuto solo alla natura sostanziale dell'ecosistema terra come bene comune non regolamentato, ma l'impossibilità di regolamentare tale bene, come espresso nel *dilemma del prigioniero*. In questo modello cooperativo fallimentare, incastonato nella più ampia teoria dei giochi,¹² si esplica come sia impossibile la cooperazione tra due individui, i quali sono privi di un sistema di garanzia capace di assicurarli che il corrispettivo manterrà la sua parte dell'accordo. Questo avviene nel contesto internazionale e in maggiore evidenza quando si tratta di problemi ecologici. Nessun stato, impresa o organizzazione internazionale ha la totale sicurezza che le altre parti rispetteranno l'accordo, essendo il sistema internazionale *anarchico* non vi è un ente superiore, un leviatano, richiamando la filosofia hobbesiana, capace di sanare l'insicurezza nei modelli cooperativi dell'uomo. Pertanto anche se tutta l'unione europea riuscisse a muoversi in maniera coesa verso politiche o protocolli (come il protocollo di Kyoto sopraccitato) ecologici, il suo impatto sarebbe comunque limitato, in quanto rimarrebbero altri attori maggiormente inquinanti quali Cina, Stati Uniti, India e Pakistan, che potrebbero agire da Free Riders e rendere vani tutti gli sforzi profusi.

Pertanto, concludendo questo paragrafo, ci centreremo prima in una proposta individuale economica per ogni paese, in quanto il multilateralismo, per quanto allettante, potrebbe non essere la

¹¹Free rider Nel linguaggio economico, chi usufruisce di un bene pubblico senza pagare alcun prezzo per esso. Dal momento che un bene pubblico 'goduto' da un individuo può essere utilizzato contemporaneamente anche da altri, senza bisogno di manifestare alcuna espressa preferenza per esso tramite il pagamento del prezzo corrispondente, ne consegue il fallimento del meccanismo di mercato nel caso di offerta di beni pubblici. (Treccani.,2021)

¹²Modello matematico per lo studio delle 'situazioni competitive', in cui cioè sono presenti più persone (o gruppi di persone, o organizzazioni) dette appunto 'giocatori', con autonoma capacità di decisione e con interessi contrastanti (Treccani.,2021)

scelta ottimale. Infine proporremmo una riforma etico-filosofica capace di rendere attuative, come preferibili, politiche economiche di questo genere, creando un solido retroterra culturale diametralmente opposto al paradigma antropocentrico.

Interpretando positivamente la nozione di stato stazionario il filosofo John Stuart Mill già nell'800 aveva ipotizzato la tendenza dell'economia a uno stato stazionario di lungo periodo, riflettendo quindi sulla fine della crescita economica e una fase di stasi tecnica e di accumulazione del capitale, egli la interpretava positivamente come l'apice del progresso e dell'economia umana. Ma, anch'esso, uno dei più grandi sostenitori del capitalismo liberale, aveva predetto l'impossibilità di un sistema economico basato sulla continua espansione e crescita.

Autori moderni come Brian Czech, Presidente del CASSE, (Center for the Advancement of the Steady State Economy), hanno rielaborato e continuato a sviluppare l'idea di uno stato stazionario. Riporto a considerazione un breve stralcio di una sua intervista presso la LTE Association. Un ente no profit che promuove ricerche e progetti in campo di sostenibilità economica, ambientale e sociale. (Czech, B., 2018.)

“Perché è così importante raggiungere la Steady State Economy? Perché è l'unico sistema economico sostenibile: né la crescita perpetua né la decrescita perpetua sono possibili.

“il PIL misura in modo eccellente due fattori: la dimensione dell'economia e il grado di impatto ambientale. Nel XXI secolo dobbiamo abbandonare l'idea che la crescita del PIL assuma un connotato positivo...esso è un indicatore allarmante che spinge verso la crisi della nostra società (dell'essere umano).”

“Perché ogni Paese dovrebbe abbandonare il paradigma della crescita?”

“La risposta qui non è così semplice. Ci sono paesi (con diffusa povertà materiale) che hanno ancora un forte bisogno di crescita economica. Rientrano in quest'ambito un gran numero di paesi africani e latinoamericani.”

“E la crescita economica in questi paesi avrà un suo impatto ambientale, Questo significa che la transizione verso un'economia di stato stazionario è una questione urgente ed è principalmente nelle mani delle nazioni più ricche che possono seriamente stabilizzare la produzione e il consumo e non essere più avare di PIL.”

“Nel libro Supply Shock sostengo che occorre sviluppare la diplomazia internazionale per far fronte apertamente a queste enormi differenze di ricchezza. Potremmo definirla "steady statesmanship", elemento essenziale per diffondere i principi della Steady State Economy.”

Rifarsi completamente al PIL per considerare l'esatto sviluppo di una economia è completamente erroneo, oltre che intrinsecamente sbagliato. Il PIL, e l'incremento di esso, oltre che

rappresentare l'esatto peso ambientale di una economia, non tiene presente molti dei costi, come le attività familiari a titolo gratuito, o viceversa include costi che non sono vera crescita, come i costi per i danni ambientali, e catastrofi ambientali.

Ma, il fattore più importante nella nostra critica si centra sul fatto che un aumento di pil non significa un aumento di uguaglianza. Il concetto della crescita economica come "*Un'onda che solleva tutte le barche*" (Czech, B., 2018.) è sbagliato, seguendo l'esempio, possiamo dire che è una onda che travolge alcune barche mentre da forza alle più robuste. Il PIL, infatti, se rappresenta in una maniera più o meno attendibile la crescita, non rappresenta l'uguaglianza economica. Un paese potrebbe diventare improvvisamente più ricco come riportato dall'incremento di PIL, ma potrebbe aver visto falciata la sua classe media e accresciuta una sparuta minoranza nella classe alta. Gli economisti si sono accorti di questo e pertanto hanno sviluppato un altro strumento macroeconomico da affiancare al PIL, il *coefficiente di Gini* o la *curva di Lorenz*, la sua rappresentazione grafica. Una formula e la sua rappresentazione grafica, in grado di misurare i livelli di disuguaglianza all'interno della società.

In sintesi, questa sezione ha illustrato come il capitalismo sia intrinsecamente incompatibile con un quadro di integrità ecologica, attraverso il MAD abbiamo descritto le principali conseguenze di un sistema non solo economico ma anche sociale di questo tipo e, infine, abbiamo riportato alcune delle principali critiche al sistema neoliberale attraverso una soluzione economica, per quanto ancora in fase puramente embrionale.

Concludendo questa sezione si vuole proporre una "*Quarta via*" capace di superare la società attuale neoliberale e anomica post 2008 come enunciato nella seconda sezione.

Il nuovo paradigma che si vuole proporre, a rimedio della Anomia analizzata nella prima sezione e contestualizzata nella seconda, è il paradigma dell'etica ambientale, sviluppato sul pensiero filosofico di Henry David Thoreau.

3.9, La quarta via: l'etica ambientale.

“L'etica dell'ambiente (o etica ambientale) è una forma di riflessione filosofica che:

Estendendo il più possibile il proprio campo di interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando (anche solo parzialmente) il discorso dagli agenti umani, si interroga sull'eticità del nostro relazionarci direttamente o indirettamente con gli enti non umani e/o le dinamiche naturali e, quindi, sul loro status morale e sulla possibilità che questi posseggano un valore indipendente dal nostro giudizio o (quantomeno) dalla nostra utilità.”

È opportuno intendere la vita, ovvero l'uomo, e l'ambiente, inteso come ecosistema naturale, come fenomeni interdipendenti in sostanza coincidenti. *Bios* e *Oikos* sono collegati da un fenomeno di co-adattamento reciproco, pertanto, la vita non è meramente adattiva all'ambiente ma bensì interrelata in un fenomeno di perturbazione mutua.

Uomo e ambiente *“Sono dunque solo operativamente indipendenti ma strutturalmente congruenti, la loro unità è data da un equilibrio imprescindibile tra i componenti.”* (Andreozzi, M., 2011-2012.) Non si può parlare solo di influenza dell'uomo sull'ambiente e viceversa ma, intendendo l'ambiente non solo come risorsa, ma come complesso sistema di forme co-evolute, proporre una coesistenza. *“Una reattività specifica nel mantenere dinamicamente armonico l'accoppiamento con il vivente e l'ambiente.”* (Andreozzi, M., 2011-2012.)

Le equazioni di *Lotka-Volterra*, o equazioni preda-predatore, sono un sistema di equazioni le quali ci forniscono un modello matematico che ci permette di analizzare, come descrivere, i cambiamenti in un ecosistema ridotto dove interagiscono solo due specie, la specie predatoria e la specie predata.

Cosa potrebbe succedere se sostituissimo al posto della specie predatoria l'uomo e al posto della specie predata la natura, intesa come ambiente e vivente? concludendo con questa provocazione, seguiamo attraverso il pensiero filosofico di Henry David Thoreau e come questi risulti fondamentale nel proporre l'etica ambientale come nuovo paradigma di pensiero dominante.

3.10, Il pensiero filosofico di Henry David Thoreau

Durkheim considerava proprio l'alienazione come uno dei sintomi della società anomica, Thoreau, forse inconsapevole, esplica con la sua *Wilderness* proprio la volontà di sanare l'alienazione dell'uomo moderno.

In uno dei libri più centrali del suo pensiero, *The Walden*, il filosofo e scrittore statunitense identifica in un mezzo di trasporto così comune, una locomotiva, uno strumento per avanzare una feroce critica al sistema capitalista.

“Suona come il verso di un falco che vola nel cortile di un contadino” (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore) con questa metafora così esplicita, Thoreau faceva assumere connotati maligni al semplice fischio che annuncia il moto delle antiche locomotive a carbone.

“Mentre la locomotiva taglia le colline su binari di ferro, l'industria e il commercio deturpano il manto dei boschi”, (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore) ecco che la sua critica si allarga, includendo alcuni baluardi del capitalismo: l'industria e il commercio.

Thoreau cattura perfettamente la mercificazione della natura attraverso una forza industriale centrale nel sistema capitalista originale: la ferrovia.

La locomotiva fende le aree inesplorate dei boschi dove una volta si poteva solo camminare a piedi. Così smuovendo le fronde degli alberi, così smuovendo i nostri desideri, essa ci auto induce nuovi bisogni e nuovi consumi, portando con sé beni e comodità da molto lontano.

La ferrovia ha alterato significativamente la dinamica dell'economia di mercato e, così facendo, ha messo sotto pressione in maniera irreparabile l'ambiente naturale.

Thoreau prosegue la sua critica nel capitolo *Il campo di fagioli*, dove espone le condizioni di impoverimento dei nutrienti della terra in un contesto ambientale inaridito, stremato.

Il suolo del suo giardino, dove passeggiava immerso nella natura, è sassoso e secco, inaridito, di colore spento sotto il cocente sole estivo.

Il filosofo riflette preoccupato sulla fertilità del suolo mentre osserva pensieroso le distanti colline,

"Altipiani di ghiaia giallastra" (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore), lui le definisce.

Le illustrazioni verbali di Thoreau del paesaggio naturale che lo circonda ci suggeriscono come il suolo sia impoverito di nutrienti essenziali necessari e come questo possa essere riconducibile a pratiche agricole intensive e all'uso eccessivo della terra.

L'autore critica questo approccio all'agricoltura orientato alla ricchezza: la poesia antica e la mitologia suggeriscono, almeno, come l'agricoltura fosse un tempo arte sacra, ma ora, perseguita con irriverente fretta e incuranza, è stata resa mero mezzo di produzione. Non abbiamo più tradizioni, né processioni, né cerimonie, le quali possano ridare la giusta sacralità alla natura.

Thoreau afferma *"Gli uomini lavorano sotto un errore"*, (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore), riferendosi al sistema industriale, un sistema che ha convertito il contadino in un *"Lavoratore salariato"* riducendo l'agricoltura ad una pratica costruita su *"Mere relazioni di denaro"* (Marx, C. & Engles, F., 2002., Traduzione dell'autore). Continuando nella critica, sottolinea come erroneamente la terra sia considerata mezzo di profitto, sfidando quindi apertamente le posizioni antropocentriche di Adam Smith illustrate nei paragrafi antecedenti.

Lo scopo che si cela alla radice del lavoro è fuorviante, guidato da motivi di auto-interesse economico, esso è radicato nel profitto. E, i lavoratori, si piegano obbedientemente a tale scopo perseguendo nei processi economici capitalistici.

Allo stesso tempo, l'introduzione delle macchine e l'industrializzazione hanno mutato radicalmente anche molti altri ruoli all'interno della società, *"Si è convertito il medico, l'avvocato, il prete, il poeta, l'uomo di scienza in lavoratori salariati"*, (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore) il contadino, dunque, mansione bensì più umile, *"Non ha tempo per essere altro che una macchina"* (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore) o, come afferma Marx, una *"Appendice di una macchina"* (Marx, C. & Engles, F., 2002., Traduzione dell'autore) che lavora e produce per l'economia di mercato.

Ecco che queste parole ci riportano vicino alla nostra analisi, sopra gli effetti alienanti del capitalismo e una loro possibile soluzione.

L'autore aveva analizzato perfettamente già tutte le condizioni prodotte da un sistema di questo genere, anticipando i tempi, i suoi scritti ci permettono di evidenziare con chiarezza i problemi, e, di conseguenza, ci permettono di elaborare una soluzione.

A tal proposito, Thoreau porta avanti la sua concezione di *wilderness* o natura selvaggia, unica forma capace di superare l'alienazione del sistema capitalista. Risulta quindi evidente come essa si possa applicare nella società anomica, la quale trova proprio nell'alienazione una delle sue principali conseguenze.

Esso esplica il suo ritorno alla natura selvaggia in una accezione ascetica, separandosi dalla *"Macchina"* cui *"Alimenta il suo vivere con il lavoro delle sue (dell'autore) mani"*. (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore)

Rifuggendo dal consumismo e dai bisogni auto indotti dell'età moderna, si sostenta con pratiche agricole sostenibili ed ecologiche, sfruttando, in antitesi al sistema di monocultura intensivo industriale, la policoltura su piccola scala, garantendo così la regolazione naturale dei processi ecosistemici.

Come nell'agricoltura, il suo stile di vita è altrettanto semplice, egli rielabora vivendo il termine greco di *Atarassia*, distaccandosi imperturbabilmente dai vizi e lussi della società industriale.

Nel suo capitolo, "*Dove ho vissuto, e per cosa ho vissuto*" Thoreau (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore) vede la civiltà come ingombra di oggetti superficiali e "*Rovinata dal lusso e dal consumo fino a sé stesso*" (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore). Egli sostiene che questi oggetti soddisfano la sola l'autoindulgenza, come essi siano superflui, non contribuendo ai due bisogni umani principali, il cibo e il riparo.

Meri simboli dello status quo, incarnano valori antropocentrici, interferendo e obnubilando l'individuo nel rompere la sua connessione con il sistema capitalista.

Queste ultime considerazioni di Thoreau sul concetto di merce sembrano quasi riprendere la concezione marxista di *feticismo delle merci*¹³, in cui è il prodotto a dominare l'uomo.

E, se i lavoratori lavorano verso obiettivi comuni, siano essi capitale e interesse economico, queste tendenze invece che accomunarli in un obiettivo comune, assumono una funzione divisoria, limitando la crescita personale, rendendo più desiderabile il mercificato lavoro manuale piuttosto che un effettivo sforzo intellettuale scevro dalle logiche di interesse.

A tal scopo si consiglia l'autocontrollo e l'allontanamento dai dettagli frivoli della società,

Come nel *rasoio di Occam*, si deve perseguire la linearità, "*La nostra vita è oberata dai dettagli, Semplicità, semplicità, semplicità!*" (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore).

Certamente, quando analizziamo il pensiero di Henry David Thoreau, dev'essere contestualizzato nel periodo storico in cui ha vissuto, ovvero la prima metà dell'800 negli Stati Uniti.

In questo periodo erano in atto profonde trasformazioni economiche e industriali, in particolare si distacca il passaggio dall'artigianato all' settore industriale con tutte le possibili

¹³ *Feticismo Nella teoria di Marx, è il fenomeno tipico dell'economia monetaria, e di quella capitalistica in particolare, per cui le merci non rappresenterebbero semplici oggetti fisici ma rispecchierebbero rapporti sociali e situazioni antropologiche, mentre i rapporti tra gli uomini si rappresenterebbero rovesciati, come rapporti sociali tra cose. Sviluppata soprattutto nel 1° e nel 3° libro del Capitale, la teoria del f. costituisce un aspetto essenziale della marxiana «critica dell'economia politica», dal momento che quest'ultima non si limita ad affermare la legge del valore-lavoro, ma mira a ricostruire le «apparenze della concorrenza», ossia a spiegare come lo sfruttamento del lavoro, su cui si baserebbe la creazione della ricchezza borghese, viene necessariamente occultato dai rapporti di produzione capitalistici e non può essere quindi percepito dagli agenti economici. Più in particolare, il f. accompagna, secondo Marx, il sorgere dell'economia monetaria e dello scambio dei prodotti mediato dal denaro, in quanto quest'ultimo nasconde la vera ragione dello scambio – e cioè il fatto che si scambiano quantità eguali di lavoro astratto, incorporate in prodotti diversi – e fa apparire il valore come una proprietà intrinseca dei valori d'uso.*

implicazioni e destabilizzazioni sociali che ne derivano, quali le rivolte degli scalpellini a New York nei primi del 1830, gli scontri fra lavoratori irlandesi del Chesapeake and Ohio Canal e l'utilizzo da parte di Andrew Jackson, settimo presidente degli stati uniti, delle forze federali per sopprimere una ribellione dei lavoratori per la prima volta nella storia degli stati uniti.

Thoreau incarnava queste e molte altre tensioni nazionali che ripercorrevano le correnti luddiste dall'altra parte dell'oceano Atlantico. Il filosofo, circondato da questa crescente tensione nazionale per tutta la sua vita crebbe sempre più insofferente della società in cui viveva, fino a rendere il capitalismo industriale l'obiettivo centrale della sua critica.

Ritrovando i suoi elementi centrali concentrati negli spazi urbani, Thoreau usava le sue escursioni nella natura come metodo di attacco primario. Mentre il potere industriale capitalista aliena l'individuo e distrugge la sua componente nucleare nella società, il semplice camminare nella natura, alla ricerca della natura selvaggia, riafferma i rapporti di forza della natura, come i suoi ideali fondanti.

La Wilderness avvicina l'uomo alla consapevolezza, lo porta alla resistenza e lo induce alla trasformazione.

I progetti di Thoreau diventano così una modalità di resistenza alle ortodossie del tempo.

Il "*Boundlessness*" derivato dalla Wilderness porta l'uomo a scontrarsi con il sistema in cui vive, Allo stesso modo di come Thoreau si scaglia contro il concetto di libertà individuale di stampo illuminista, profondamente anti-ecologica e fondamento dell'economia liberale. Egli contrappone una libertà olistica con la natura, in rispetto delle profonde interconnessioni e contingenze con la stessa.

Theodor W. Adorno, filosofo ed esponente della scuola di *Francoforte*, espone la natura contraddittoria della libertà illuminista, notando come la libertà sociale e l'istituzione sociale siano profondamente connesse. Dunque, la libertà sociale non è ironicamente libera, ma dipendente da un'istituzione che glielo permette.

Il concetto di libertà di Thoreau si scosta anch'esso dei pensatori illuministi, essa viene inteso sia come uguaglianza civile ma allo stesso tempo è anche coscienza ecologica.

Per Thoreau, dunque, se la libertà deve esistere veramente, essa non deve trascurare la contingenza con il mondo naturale. Infatti, deve fondarsi su quella realtà. Questo senso di libertà riconosce l'individuo come parte di una comunità comprendente della natura, non è più mero usufruttore dell'ecosistema, distaccato ed elevato da esso, ma abitante consapevole e profondamente interconnesso con il mondo naturale.

Per l'autore la struttura di qualsiasi sistema economico, politico o sociale deve fondarsi su questi ideali.

In *Walden*, centrale è la metafora dei ricinti, essi rappresentano i confini della nostra esistenza in cui veniamo addomesticati. I ricinti forniscono barriere ideologiche con cui ci inganniamo e ci ingannano, non permettendoci concepire una esistenza al di fuori del sistema capitalista.

“Ho visto le recinzioni consumate a metà, le loro estremità perse in mezzo alla prateria, e qualche avaro mondano con un geometra che badava ai suoi confini, mentre il cielo si era si era svolto intorno a lui, e non vedeva gli angeli che andavano avanti e indietro, ma stava cercando un vecchio buco di posta in mezzo al paradiso. Guardai di nuovo e lo vidi in piedi nel mezzo di una torbiera paludosa e stizzosa, circondato da diavoli, e aveva tre piccole pietre, dove era stato piantato un palo. e guardando più da vicino, vidi che il Principe delle Tenebre era il suo geometra.” (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore)

Il capitalismo stesso può essere immaginato come una sorta di recinto nella misura in cui le sue promesse giustificano il suo comportamento sfruttatore, dando agli umani la capacità di sopraffare gli elementi non umani come i loro stessi simili, in una logica di dominio e sopraffazione sempre più imperante.

Le allusioni bibliche di Thoreau esprimono la sua forte avversione per queste logiche di pensiero. Egli immagina gli spazi selvaggi come un paradiso abitati da angeli, richiamando uno stato naturale edenico. Immaginando il geometra come il Principe delle Tenebre e l'avarico come mondano, egli evoca un'immagine di Satana che conduce l'umanità peccatrice lungo un tortuoso percorso contro il paradiso, considerato appunto selvaggio, riprendendo il concetto di *Wilderness*. In altre parole, Thoreau relega la tendenza dualistica distruttiva dell'umanità spesso proposta nell'ottica del progresso, in uno stato di decadenza. Le recinzioni vengono a simboleggiare le divisioni arbitrarie tra il mondo esterno, selvaggio e paradisiaco, e il mondo al suo interno, industrializzato ed erroneamente considerato come civilizzato.

Contrapposta alla vitalità del *Wilderness*, l'uomo si ritrova soffocato nella realtà in cui vive. alienato dai frutti del suo lavoro. Esso è sedato, vedendo ridotta la sua naturale creatività in sistemi automatizzati.

Un errore comune, quando si studia il pensiero di Thoreau, è pensare che volesse sradicare il concetto stesso di società, riprendendo una forma di ecologismo anarchista, volesse abbattere le fondamenta della civiltà, per ritornare in simbiosi con la natura. Nulla di più erroneo, il filosofo ambientalista vuole trasformare la società, non distruggerla, e la trasformazione della società inizia da una trasformazione interiore, cui processo è lungo e tormentato, in quanto lo stesso promotore non

è esente da errori. Il culmine di questo processo trasformativo-riformativo sfocerà nella rottura del binomio dualista Uomo-Natura per abbracciare una visione olistica del rapporto stesso.

Il suo pensiero, e l'etica ambientale nella sua generalità, risultano a maggior ragione fondamentali per superare due dei tre problemi della dottrina del MAD elaborata nei paragrafi antecedenti. In particolare, il suo approccio olistico, contrapposto alla visione dualista della nostra società, sana MA(D), la disintegrazione presente nella nostra società che favorisce una ottica ambientale, e quindi non correla uomo e danni ambientali, a una visione ecologica.

Allo stesso tempo le sue considerazioni, come la trasformazione dei lavori in salariati, come il suo esempio pratico di policoltura agricola, ci scagliano contro la concezione di natura (M)AD mercificata, e prettamente antropocentrica, propria della società capitalista.

Per sanare invece il terzo e ultimo prodotto del capitalismo illustrato nel M(A)D, alienazione, ci rifaremo alle sue seguenti considerazioni, nell'ottica di risolvere l'effetto alienante dato dalla società capitalista e presente nella società Anomica attuale.

Thoreau invoca alla disobbedienza civile, in quanto ormai è la legge a diventare moralità, e non viceversa. *“La civiltà si preoccupa poco del libero esercizio del giudizio o del senso della morale finché raggiunge i suoi fini desiderati”* (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore)

L'unica soluzione ai problemi sociali, politici, ed ecologici è la Wilderness.

Essa è la “quarta via”, L'etica ambientale capace di offrire una alternativa all'capitalismo, quando gli stessi uomini pensano di esserne privi: *“Quando noi consideriamo qual è, per usare le parole del catechismo, il fine dell'uomo, lo scopo della vita, appare come se gli uomini avessero deliberatamente scelto il modo comune di vivere perché lo preferiscono a qualsiasi altro. Eppure, essi pensano onestamente che non ci sia più scelta”*. (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore)

Ma i cittadini hanno risposto fiducia nell'sistema industriale, un sistema che, echeggiando Marx, offre solo quanto basta a sostenere la forza lavoro, riproducendo i rapporti di forza che vi erano fra il servo della gleba e il suo signore.

Inizialmente le élite sociali creano un bisogno autoindotto negli strati inferiori, ad esempio, nella rivoluzione industriale, attraverso i beni di lusso, per infine proporre una soluzione, le industrie di massa. Segmentando e dividendo le classi inferiori, alcune si ritrovano costrette a lavorare disumanamente, per permettere ad altri di aspirare a essere come coloro che mitizzano, quando strutturalmente il sistema glielo impedisce.

Con una mano, l'industria propone una vita più facile, persino lussuosa, con l'altra ruba quella vita per il proprio sostentamento.

Il lusso di una classe è controbilanciato dalla indigenza di un'altra. L'operaio è una macchina nel sistema capitalista, esso vale solo quanto produce, e non raccoglie mai il pieno frutto del suo lavoro, riportandoci molto vicini ai concetti di sfruttamento e plusvalore¹⁴ marxista.

È uno schiavo salariato, assoggettato ad un padrone che si prende cura di lui quanto basta per mantenere i livelli di produttività. Al suo servizio, il lavoratore alimenta il sistema che lo affama partecipando attivamente alla propagazione della sua stessa oppressione.

The Paradise of Bachelor's and the Tartarus of Maids di Herman Melville ci mostra, con una sottile ironia, tutte le incoerenze di un sistema come quello appena descritto da Thoreau. Dalle sue parole denotiamo la forte discrasia fra la narrazione ideologica e idealizzata dell'industria, vista come il culmine del progresso e all'apice della produttività umana, e la brutale realtà socioeconomica. Nel racconto, gli affari del narratore diventano così dipendenti dalla carta che decide di visitare in prima persona una delle fabbriche per determinare con essa dei futuri accordi commerciali. Durante la sua visita, davanti ai suoi occhi si stagliano le vite alienate delle ragazze della fabbrica e le loro misere condizioni di lavoro.

Esse non vivono della fabbrica, ma in funzione di essa. I loro quartieri residenziali circondano la fabbrica con la loro *"Aria vuota e a buon mercato, grande lunghezza, finestre gregarie, e l'espressione senza comodità"* (Melville, H., 1855. Traduzione dell'autore).

La fabbrica consuma le loro vite impoverite.

Le ragazze producono semplice carta bianca, ma la producono sapendo che non avranno il tempo, l'energia creativa per utilizzarla, e, anche avendoli, mancheranno le semplici parole da scriverci. Emerge così un contesto brutale, contraddistinto dall'alienazione culturale ed economica dei prodotti dai propri produttori, in quanto le ragazze della fabbrica non avranno mai qualcosa da scrivere in quelle tonnellate di carta bianca che producono, la quale una volta prodotta viene immediatamente spedito via dal loro *"Angolo fuori mano del mondo"* (Melville, H., 1855. Traduzione dell'autore). Le ragazze producevano carta che poteva essere usata solo da qualche élite che poteva permettersela, e che ci avrebbe scritto sopra qualsiasi cosa volesse. Potevano lavorare, ma non godere di alcun frutto di quel lavoro, solo uno stomaco pieno alla fine di una lunga giornata di lavoro per consentirgli di perpetrare lo stesso meccanismo il giorno successivo.

L'allegoria della carta è quanto mai esplicita, le ragazze non possono usarla, non possono esprimere ed esprimersi. La produzione mette in ombra le loro identità rendendole vuote come lo sono i prodotti che producono, semplici fogli bianchi.

¹⁴ Plusvalore, Nella terminologia marxista, la differenza tra il valore del prodotto del lavoro e la remunerazione sufficiente al mantenimento della forza-lavoro, differenza di cui in un regime capitalistico si approprierebbero gli imprenditori-capitalisti. (Treccani 2021)

“In file di banchi dall'aspetto vuoto sedevano file di ragazze dall'aspetto altrettanto vuoto, con cartelline bianche strette in mani dello stesso colore, piegando carta bianca” e ancora “Procedendo vidi della carta rosea e dei volti che non lo erano, ma non dissi nulla. Dalla fronte della ragazza giovane, a quella rugosa di una di una vecchia nel sedile di lavoro successivo, come in una tetra anticipazione del suo destino.”(Menville, H., 1855. Traduzione dell'autore).

Le loro vite erano consumate dal lavoro secondo le grigie regole della fabbrica:
“Non vogliamo altro che lavoratori fissi dodici ore al giorno, giorno dopo giorno, per tutti i trecentosessantacinque giorni, eccetto le domeniche, il giorno del ringraziamento e i giorni di digiuno, questa è la nostra regola. .”(Menville, H., 1855. Traduzione dell'autore).

Seguendo questi ritmi disumani le donne della fabbrica si erano alienate dal mondo vivendo nell'micro cosmo dell'industria, facendo ciò non si sarebbero mai potute sposare, per questo, nonostante molte siano ormai giunte a conclusione della loro vita, rimangono solo le “ragazze” della fabbrica.

In questo modo, la fabbrica sosteneva la sua attuale forza lavoro. Poiché esse non si sposavano mai, non potevano permettersi di andarsene per una vita migliore. L'industria si è impossessata dell'individuo, isolandolo da sé stesso e dalla sua comunità.

"La macchina qui si trovava servito mestamente da esseri umani, che servivano muti e sorridenti come lo schiavo serve il sultano" (McMillan, B.T., 1970.Traduzione dell'autore).

"I loro stessi carnefici; loro stessi che affilano le stesse spade che li uccidono; io meditavo".
(Menville, H., 1855. Traduzione dell'autore).

Anche se volessero scegliere un'altra vita, non potrebbero; sono bloccati a beneficio del capitale. Riprendendo Marx “ *Gli uomini sono diventati gli strumenti dei loro strumenti*”.

(Marx, C. & Engles, F., 2002.)

Proseguendo con gli ottimi strumenti che ci offre la letteratura potremmo identificare la contrapposizione del lavoro per Thoreau e nella società capitalista, attraverso due grandi classici; *Cien anos de soledad*, del premio Nobel alla letteratura colombiano Gabriel Garcia Marquez, e *tempi difficili* nella grigia e fumosa Londra descritta da Charles Dickens.

Nello scritto di Marquez, il colonello Buendia vendeva dei pesciolini d'oro, per ottenere delle monete dello stesso metallo, che utilizzerà a loro volta per forgiare ulteriori pesciolini da vendere, in

un ciclo continuo. Apparentemente insensato, questo lucida follia denota come il piacere non fosse nel guadagno, ma nel lavoro in sé, nell'atto di forgiare e lavorare l'oro.

“Col suo terribile senso pratico, Ursula non poteva capire quale fosse il guadagno del colonnello, che cambiava i pesciolini in monete d'oro, e poi trasformava le monete d'oro in pesciolini e così via, di modo che era costretto a lavorare sempre più a mano a mano che aumentavano le vendite, per soddisfare un esasperante circolo vizioso. In verità ciò che gli interessava non era il guadagno ma il lavoro.

(Ordine, N., 2013; Marquez, G.G. Traduzione dell'autore)

Tesi diametralmente apposta ci viene fornita da Dickens, il quale attraverso la descrizione dell'immaginaria città di *Coketown* ci proietta in un mondo grigio e fumoso fatto di oberante lavoro e imperitura alienazione. In questo distopico scenario abbiamo una concezione del lavoro interamente dedicata all'utile, al guadagno, dove masse di lavoratori vivono e lavorano, questi due termini sembrano quasi fondersi all'interno del libro, in maniera incessante.

“In questa vita non abbiamo bisogno d'altro che di Fatti, signore; niente altro che Fatti”
“persone uguali l'una all'altra, che uscivano ed entravano tutte alla stessa ora, facendo lo stesso rumore sugli stessi marciapiedi, che avevano tutte le stesso lavoro e per le quali ogni giorno era uguale al giorno precedente e a quello futuro e ogni anno era la copia dell'anno passato e di quello di là da venire”. (Ordine, N., 2013; Kingsley, S. & Dickens, C.)

Thoreau si oppone a questa concezione della vita come del lavoro, il suo pensiero è volto alla radicale trasformazione degli ideali fondanti della società attraverso il suo appello alla semplicità della natura selvaggia. Ma il filosofo ambientale propone anche una soluzione, una alternativa per sottrarre gli individui da quella che lui definisce *“Una vita di tranquilla disperazione”* non solo filosoficamente ma anche attivamente, promuovendo la disobbedienza civile che contraddistinse gran parte della sua vita. Le conseguenze delle sue azioni non lo spaventano, egli infatti non considera la prigione come una punizione ma anzi

“È il luogo dove lo Stato colloca coloro che non sono con lui, ma contro di lui, l'unica casa in uno Stato schiavista in cui un uomo libero può stare con onore”. (Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. Traduzione dell'autore)

Il suo pensiero si configura in una visione critica di noi stessi, della nostra struttura economica e nella relazione con il mondo non umano e naturale.

Il ritorno alla *Wilderness* ha diverse implicazioni che culminano nello sradicamento degli ideali di sfruttamento al centro della nostra società, ideali che promuovono l'emarginazione di umani e non umani. Per compiere ciò si richiede la trasformazione dei processi fondanti della nostra vita, una trasformazione che dipende da una rinnovata consapevolezza di ciò che questi processi comportano.

Considerando lo scopo di questo elaborato, Le sue considerazioni risultano necessarie a formulare una nuova scala di valori nell'uomo della società anomica.

Un ritorno alla *Wilderness* significa un ritorno all'autoconsapevolezza, all'attivismo politico e ambientale, alla disobbedienza civile e, più banalmente, alla semplicità.

Conclusione

Siamo infine giunti alla conclusione del nostro elaborato, nella nostra prima sezione abbiamo approfondito il concetto di anomia attraverso un collegamento inusuale, abbiamo analizzato e dimostrato un differente punto di incontro tra la dottrina di Thomas Hobbes e quella di Émile Durkheim, ritrovandolo proprio nella loro concezione dell'uomo e dai costrutti da loro utilizzati: l'uomo anomico durkheimiano e l'uomo dallo stato di natura hobbesiano. Discostandoci dalla dottrina generale, la quale accosta questi due autori in maniera antitetica, evidenziando le differenze fra l'ontologia sociale durkheimiana, la quale considera la società come una organizzazione *sui generis*, dotata di natura spontanea, e il contrattualismo, il quale invece denota la natura artificiosa della nascita della società.

Durante il nostro approccio comparativo, atto a dimostrare che questi due autori hanno più punti in comune di quanto possa in prima analisi sembrare, non ci siamo però solamente soffermati sulle vicinanze di questi due studiosi nel loro pensiero politico-sociale, ma abbiamo voluto anche analizzarli in maniera olistica, considerando la loro società di riferimento e il dato periodo storico in cui hanno vissuto. Siamo perciò giunti a un ulteriore elemento in comune: entrambi gli autori sono stati profondamente influenzati da due grandi sconvolgimenti sociali. Hobbes visse in prima persona la rivoluzione inglese del 1642, la quale inoltre lo costrinse a esiliarsi a Parigi, temendo per la propria vita. Risulta naturale, dunque, una analisi pessimistica hobbesiana dell'uomo nello *stato di natura*, forse echeggiando il cittadino inglese durante la stessa guerra civile che l'autore stava proprio vivendo in quel periodo. Risulta quindi consequenziale per l'autore una richiesta di stabilità politico e perciò l'idealizzazione del sovrano assoluto, del *Leviatano*. Allo stesso modo, Durkheim risentì l'influenza della Rivoluzione francese, la quale, seppur a lui non contemporanea, influenzò profondamente tutte le principali discipline filosofiche e politiche in tutti gli anni successivi come il suo stesso pensiero sociale. Dunque, Durkheim elaborò anch'esso una condizione di profonda instabilità nella società e nell'uomo data dall'*anomia*, un fattore di disgregazione sociale che si sviluppa quando vi sono profondi cambiamenti destabilizzanti nella società e non vi sono ancora creati dei paradigmi e delle scale di valori alternativi che possano sanarli, i quali possono essere economici, come durante seconda rivoluzione industriale che egli stesso stava vivendo in quel periodo in Francia, o politici, come abbiamo analizzato durante la rivoluzione francese del 1792.

Nella seconda sezione invece, abbiamo proseguito nel nostro percorso logico applicando il concetto di anomia da noi teorizzato e approfondito alla società contemporanea, identificando la società post 2008, post crisi economica, come una nuova fase anomica, in quanto l'unico paradigma dominante, quello capitalista neoliberale, era stato proprio messo in discussione nel campo in cui era

più consolidato, quello economico. Ma, innanzitutto, abbiamo dovuto dimostrare che il paradigma capitalista fosse l'unico ancora capace di fornire un ancoraggio morale universalmente riconosciuto, e, solo successivamente, dover dimostrare che fosse stato profondamente decostruito e destabilizzato. Pertanto, ci siamo mossi seguendo il pensiero del politologo Francis Fukuyama, il quale rielaborando in chiave politica, e non più ontologica, la *fine della storia* hegeliana, considera come con la caduta del muro di Berlino nell'89, l'unico paradigma dominante si quello capitalista.

Risolta quindi la prima condizione necessaria per il nostro percorso logico, l'unicità del paradigma capitalista come struttura di pensiero dominante, siamo andati a dimostrare la seconda condizione necessaria. Grazie al pensiero dello storico israeliano Harari, il quale anche 'esso ha avvalorato l'idea del capitalismo come unico paradigma dopo la caduta del fascismo e comunismo, ci ha lasciato con un quesito, cosa sta succedendo ora che il capitalismo neoliberale è stato messo in profonda discussione in seguito alla crisi finanziaria del 2008?, ed è proprio qui che la nostra analisi collide, considerando la caduta del *Washington consensus* come l'inizio di una nuova fase anomica, allo stesso modo della rivoluzione inglese e francese analizzate nella prima sezione.

Il nostro elaborato si conclude dunque proponendo un nuovo paradigma capace di superare il paradigma capitalista, ovvero *l'etica ambientale* e in particolare il pensiero filosofico di Henry David Thoreau. Per sostenere questa tesi si renderà per forza necessario innanzitutto spiegare come il capitalismo non possa essere conciliato con una prospettiva ambientale, si ricostruiranno quindi le radici *antropocentriche* della società occidentale vedendo delle componenti antropocentriche nel pensiero di vari filosofi: Aristotele, Sant'Agostino e Cartesio. In seguito, si vorrà analizzare quando esse cominciarono a compenetrare nel tessuto economico e a fondersi con il capitale. Riguardo quest'ultimo punto potremo considerare focale il pensiero di Adam Smith (e i limiti della *mano invisibile* per quanto riguarda l'ambiente), come momento storico di attuazione degli ideali antropocentrici in una economia di larga scala. Osservato quindi la natura conflittuale fra il capitalismo e la natura, vedremo le conseguenze etiche del capitalismo attraverso la teoria del MAD. Riconoscere i problemi etico-morali prodotti da un sistema di questo genere, ci permetterà di evidenziare nel nuovo paradigma dell'etica ambientale proprio le soluzioni ad essi; pertanto, il nostro elaborato si vorrà concludere con il pensiero ecologista di Henry David Thoreau, il quale, attraverso il concetto da lui elaborato di ritorno alla *Wilderness*, natura selvaggia, ci darà tutta una serie di nuovi valori, principi, ideali, in completa opposizione alla società capitalista. Lo stesso autore, infatti, vedeva lo scopo del suo pensiero filosofico, come della sua disobbedienza civile, proprio opporsi alla società consumista e industrializzata del suo tempo, egli vorrà superare proprio l'alienazione prodotta da un sistema del suo tempo nell'individuo. Se andassimo a ritroso nel nostro elaborato, alla prima sezione, vedremo proprio come Durkheim analizzasse l'alienazione come uno delle conseguenze più

evidenti dell'anomia, nell'ultima sezione, come per dei motivi strutturali nel capitalismo ed espressi attraverso la teoria del MAD (A= alienazione) sia una delle conseguenze principali del capitalismo. Pertanto, un filosofo che veda il suo pensiero come una cura, una soluzione, dell'alienazione prodotta dalla società dell'individuo, non potrà che risultare chiave nel nostro percorso logico.

Ma l'obbiettivo finale di questo elaborato era forse un altro, stimolare il pensiero critico, instillare il dubbio, strappare un momento di riflessione. Parafrasando Thoreau, per non permettere all'uomo che pensi che il sistema in cui vive sia il migliore possibile, solo perché pensa di non avere altre scelte.

Summary.

In this conclusive section, I will provide a summary of my thesis, stressing and underlining its main points.

Our logical path begins by accepting a clear premise, that is understanding the present society as governed by anomie. But what do we mean by an anomic society? To explain this concept, we should first explain what anomie consists of. Accordingly, we will not focus on society, but on its constitutive element, the individual.

Anomie is an ancient term, treated by many scholars in different meanings throughout history.

During our work we will refer to a particular definition of anomie, namely the one developed by the French sociologist Émile Durkheim in his writings, *The Division of Labour in Society* (1893) and *suicide* (1897).

We could define it as: “*Absence of law, rule, or order.*” (Oxford languages, 2021.) Or

"A condition characterised by the absence of norms caused by the discrepancy between an individual's own experiences and the rules of behaviour that previously ensured a certain social cohesion", (Monzani , M.,2011.)

Durkheim noticed the danger of this element in society, as a strong social disruptor, and therefore decided to try to identify some constants, some possible causes of anomie: major upheavals and political imbalances, the intolerance of individuals towards the control systems of a society, or profound economic transformations such as excessive industrial development. He also stressed further characteristics present in the most contemporary capitalist society, such as the common goal of economic well-being as an end or the mythization of success in the self-made man.

Anomie as a disruption of the balance of society and upheaval of its values was indicated by Durkheim as the result of the effects of social disintegration induced by the socio-economic changes resulting from the second industrial revolution.

In other words, his reference society, France, at the end of the 19th century, was fully involved in the second industrial revolution.

Once we elaborated the definition, as well as the causes, of anomie according to Durkheim, we would like to analyse the influence of the French Revolution of 1789 on his political thought.

Why did we decide to analyse this historical event? The reasons are manifold; certainly because of the influence and proximity it had on the author, but also because it was one of the most emblematic cases of widespread and generalised anomie in society, due to a profound and radical political and

social change, different, therefore from the economic component of the second French industrial revolution, which we analysed earlier.

In fact, when the feudal order and consequently the religious order was overthrown, as monarchical power was of divine origin, new paradigms of widespread values shared by all citizens had not yet been created. They had just seen their two great certainties, the monarchy and the secular arm, collapsed in a short space of time. At this point, we also reinterpreted the French revolution by explaining it through the constants of Gottschalk, a scholar and historian who created patterns to explain the causes necessary for a revolution to occur. Thus, having identified constants in an event as likely to be anomic as a revolution.

The objective of our first section, namely to create a solid basis for explaining what anomie and an anomic society are, does not stop here.

In fact, we will finally aim to bring Durkheimian and Hobbesian thought closer together, finding points of encounter not only in their doctrine, but also at the social-historical level.

Indeed, we will see how Hobbes will elaborate a situation without society (as in the anomic society) in his political thought as well, that is the state of nature, where moreover individuals live in conditions very similar to the man in the anomic society, in that they do not cooperate and collaborate among their fellows, since there is no regulating function and source of social cohesion given by a common set of principles and norms.

Therefore, Hobbesian thought is very similar, and if we proceed with our investigation, we can observe how Hobbes was also deeply influenced by a revolution, the English revolution of 1642.

As with the French revolution, it also generated anomie, and especially considering very similar factors, in this revolution too the monarchical power was delegitimised, with the beheading of Charles I. Delegitimising monarchical power, and that of the religious consequently which legitimised it, guaranteeing the divine origin of the monarch's political authority. In this case the destabilising effects were perhaps somewhat less, as the establishment of Oliver Cromwell's puritanism nevertheless generated a religious alternative to English Roman Catholicism. This was not the case, for example, with the French Revolution, which, although full of political elements transformed into religious ones, was still a secular revolution.

Having analysed anomie according to these two authors, and through these two revolutions, in the second section of our paper we would like to contextualise anomic society, to give it a face, that of our post-2008 contemporary western society, this is the premise of our paper.

But, despite the purely speculative aspect of the second section, we will refer to a solid bibliography. Our thesis is based on identifying the post-2008 society, post economic crisis, as a new anomic phase,

since the only dominant paradigm, the neo-liberal capitalist one, was precisely challenged in the field in which it was most consolidated, the economic one. But first, we had to show that the capitalist paradigm was the only one still capable of providing a universally recognised moral anchorage, and, only then, we had to show that it had been profoundly deconstructed and destabilised. Therefore, we have followed the thinking of the political scientist Francis Fukuyama, who, reworking the end of Hegelian history in a political, and no longer ontological key, considers that with the fall of the Berlin Wall in 1989, the only dominant paradigm was the capitalist one.

Having therefore resolved the first necessary condition for our logical path, the uniqueness of the capitalist paradigm as the dominant structure of thought, we went on to demonstrate the second necessary condition. Thanks to the thought of the Israeli historian Harari, who also 'endorsed' the idea of capitalism as the only paradigm after the fall of fascism and communism, he left us with a question, what is happening now that neo-liberal capitalism has been profoundly challenged following the 2008 financial crisis?, and it is here that our analysis collides, considering the fall of the Washington consensus as the beginning of a new anomic phase, in the same way as the English and French revolutions analysed in the first section.

This third and final section has a dual role, to highlight the environmental and social weaknesses in the capitalist system and, in a *pars construens* perspective, to propose a philosophical and moral alternative through environmental ethics. This philosophical current will then make it possible to overcome the neoliberal capitalist paradigm, resolving the Durkheimian *anomie* present in our society.

The final objective of this third chapter is to complete the triadic structure proposed in this paper: assuming a situation, the anomic society, based on a phenomenon, *anomie*, to arrive at a possible solution, environmental ethics.

If Durkheim and Hobbes saw a problem in the lack of society in the individual, environmental philosophy offers a solution. A new scale of norms and values, of moral principles that can heal the alienation inherent in capitalist society is that present in the society idealised in this logical path, the post-capitalist society or anomic society.

But why are the ideals of environmental ethics contrary to the values of the capitalist paradigm?

Why could they not fit into the paradigm and reform the system internally?

Because, and this is the purpose of the first part of this last section, capitalism has a clear and delineated anthropocentric meaning, in which all natural and non-human beings are subjected to the will and use of man, as the latter assumes a position of distinct superiority within the earth ecosystem. Since capitalism is anthropocentric, it is consequential and logical to subjugate and indiscriminately

exploit the natural system to ensure man's needs, as if man himself were not part of the natural system but only using it as he pleases.

The thesis that outlines capitalism as anthropocentric will be supported by analysing how numerous anthropocentric ideals and conceptions have been stratified throughout history, therefore creating a solid cultural background, and we will use the example of some "anthropocentric philosophers" such as Aristotle, St Augustine, and Descartes.

Finally, in this first part, we will see when anthropocentrism, this karstic phenomenon that has consolidated itself over the centuries, has massively penetrated the economy, influencing it incredibly. Thanks to Adam Smith, we will then analyse *The Wealth of Nations* revealing all the anthropocentric assumptions and ideals within it, as well as highlighting the limits of the "invisible hand".

Explaining what is really meant by capitalism, we will see its main repercussions both from an environmental and an ethical point of view. Delegitimising capitalism, knowing its repercussions on the environment and on mankind, allows us to prepare the ground for our last part, based on proposing, stimulating a reflection through the thought of Henry David Thoreau.

Considering how capitalism is incapable of solving the environmental crisis because it seeks solutions only internally, in an individual and not holistic way, using an environmental and not an ecological understanding of the environmental crisis. To use an environmental approach, typical of capitalism, as opposed to an ecological one, such as environmental ethics, is to consider nature as not inextricably linked to man. Seeking environmental and non-ecological solutions will never allow us to radically resolve the problem in its entirety, since by not considering all the variables in a holistic man-nature component, we will never succeed in transforming the entire production and distribution system, but only apply individual and individual solutions and therefore fallacious, as explored through the example of the Kyoto Protocol.

Tracing Czech's thinking, we can see the phase of Reagan economics as the culmination of those deeply anti-ecological mechanisms of capitalism, creating production as an end. Similarly, through his thought we will offer food for thought, through the trophic law of money, on how it is a mathematically unsustainable model, and we will briefly mention the alternative of the stationary economic state, a new economic model that rejects degrowth as perpetual economic growth.

We could not have proposed a different paradigm if we had not first identified the contradictions in the previous one, so we come to the last part of my last chapter. Proposing environmental ethics and the philosophical thought of Henry David Thoreau.

Environmental ethics is a form of philosophical reflection that:

"By extending its field of interest as far as possible to the spatial and temporal dimensions of the entire environment in which and on which human beings act, and by decentring (even if only partially) the discourse from human agents, questions the ethicality of our direct or indirect relationship with non-human entities and/or natural dynamics and, therefore, their moral status and the possibility that they possess a value independent of our judgement or (at least) of our utility."

(Andreozzi, M., 2011-2012)

In this way, it is appropriate to understand life, that is meant as man, and the environment, as the natural ecosystem, as interdependent phenomena that are in essence coincident. These are linked by a phenomenon of mutual co-adaptation, therefore, life is not merely adaptive to the environment but interrelated in a phenomenon of mutual perturbation.

Man and environment are therefore only operationally independent but structurally congruent, their unity is given by an inescapable balance between the components. One cannot speak only of man's influence on the environment and vice versa but, understanding the environment not only as a resource but as a complex system of co-evolved forms, propose a co-existence.

Explaining the essence of environmental ethics, Thoreau uses his philosophical reflections to advance a fierce critique of capitalism.

He sees his entire doctrine as a remedy for the alienation of the individual in modern, capitalist society. But, if we remember, Durkheim saw precisely one of the main consequences of anomie in the alienation of the individual from society and with society, the connection is therefore evident.

In one of the most central books of his thought, *The Walden*, the American philosopher, and writer, perfectly captures the commodification of nature through an industrial force central to the original capitalist system: the railway.

The railway significantly altered the dynamics of the market economy and, in so doing, put irreparable pressure on the natural environment.

Thoreau continues his critique in the chapter *The Beanfield*, where he exposes the nutrient-depleted conditions of the land in a parched, exhausted environment. all of which can be traced to intensive agricultural practices and the overuse of land.

In fact, capital has not only changed the way and concept of work, the introduction of machines and industrialisation have also radically changed many other roles in society, making everyone a mere wage earner, even the noblest arts have been debased as if they were a product of use and consumption.

To combat alienation, over-industrialisation and all the wrong production and distribution practices in the capitalist system, the philosopher brings forward his concept of *Wilderness* or wild nature, the only form capable of overcoming the alienation of the capitalist system. It is therefore evident how it can be applied in the anomic society, which finds in alienation one of its main consequences.

Wilderness refers to a return to wild nature, to smallness, to simplicity. With it we want to propose a series of new values, ideals, and principles in complete opposition to the current system. Although it may seem elementary, applying 'wilderness' in one's own life means extending this concept to all aspects of our reality, it means reviewing one's relationships with others but also with the environment. It means reviewing our relationship with consumer objects but also with our work.

If we go backwards in our paper, to the first section, we will see precisely how Durkheim analysed alienation as one of the most evident consequences of anomie in industrialised society. at the same time, in the last section, we saw how alienation is structurally present and for in capitalism and expressed through the theory of alienation as one of the main ethical consequences of capitalism. Thus, a philosopher who sees his thought as a cure, a solution, to the alienation produced by the society of the individual, can only be key in our logical journey.

Bibliografia.

Ambrosini, G., 2005. *Costituzione Italiana*, Torino, Italia: Giulio Einaudi editore s.p.a.

Aristotle. & Jowett, B., 1999. *Politics Aristotle*, Kitchener, Canada: Batoche Books. (Lavoro originale pubblicato nel 350 B.C.E).

Andreozzi, M., 2011-2012. *Etica dell'ambiente*. Università degli studi di Milano.

Augustine, S. & Pusey, E.B., *Saint Augustine. Confessions.* , Washington DC, USA: Georgetown University. (Lavoro originale pubblicato nel 398 AD).

Armstrong, S. & Botzler, R., 2003. *Environmental ethics: divergence and convergence.*, New York, USA: McGraw Hill Companies.

Barbano, F., 1998. L'ANOMIA: LE PAROLE NON SONO PIETRE. *Vita e pensiero*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/23004746> [Accesso 2021].

Bazzano, N., 2017. Il mondo della politica in Europa occidentale in età moderna fra storia e storiografia. La rivoluzione inglese). <https://people.unica.it>. Disponibile presso: <https://people.unica.it/nicolettabazzano/files/2018/05/rivoluzione-inglese.docx> [Accesso settembre 1, 2021].

Bertolone, L., 2020. Lo stato di natura: il mondo prepolitico per Hobbes e Locke. *Il chiasmo*. Disponibile presso: https://www.treccani.it/magazine/chiasmo/diritto_e_societ%C3%A0/Natura/sssgl_lostatodinatura.html [Accesso 2021].

Besnard, P. & Treccani, 2021. Anomia in "Enciclopedia DELLE SCIENZE SOCIALI". in *"Enciclopedia delle scienze sociali"*. Disponibile presso: [https://treccani.it/enciclopedia/anomia_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/](https://treccani.it/enciclopedia/anomia_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/) [Accesso settembre 1, 2021].

Blake, S., 2019. THE SACRED FRENCH REVOLUTION: ÉMILE DURKHEIM, LYNN HUNT, AND HISTORIANS. *Age of Revolutions*. Disponibile presso:

<https://ageofrevolutions.com/2019/12/04/the-sacred-french-revolution-èmile-durkheim-lynn-hunt-and-historians/> [Accesso 2021].

Birdsall, N. & Fukuyama, F., 2011. The Post-Washington Consensus: Development After the Crisis. *Foreign Affairs*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/25800456> [Accesso agosto 8, 2021].

Britannica, 2021. Balance of power. *Encyclopædia Britannica*. Disponibile presso: <https://www.britannica.com/topic/balance-of-power> [Accesso agosto 8, 2021].

Bruckner, P., 2014. *Il fanatismo dell'Apocalisse: Salvare la Terra, punire l'Uomo*, Ugo Guanda Editore S.r.l.

Berg, M.B., An Ecological Critique of Capitalism. Disponibile presso: https://digital.sandiego.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=honors_theses [Accesso giugno 30, 2021].

Cattaneo, M.A., 1962. HOBBS E IL PENSIERO DEMOCRATICO NELLA RIVOLUZIONE INGLESE E NELLA RIVOLUZIONE FRANCESE. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 17(4), pp.486–513. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/44021578> [Accesso 2021].

Cumings, B., 1999. The End of History or the Return of Liberal Crisis? *University of California Press*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/45318287> [Accesso agosto 8, 2021].

Czech, B., 2013. *Supply Shock: Economic Growth at the Crossroads and the Steady State Solution.*, . Gabriola Island, BC, Canada: New Society.

Czech, B., 2018. “È ARRIVATO IL TEMPO PER L’ECONOMIA DI STATO STAZIONARIO.” *LTE (Long Term Economy)*.

Czech, B., 2021. The Trophic Theory of Money. *Center for the Advancement of the Steady State Economy*. Disponibile presso : <https://steadystate.org/the-trophic-theory-of-money/> [Accesso giugno 30, 2021].

Durkheim, E., 2005. *Suicide: A Study in Sociology*, Londra, Inghilterra: aylor & Francis e-Library.

Durkheim, E., 1960. *The Division of Labor In Society*, ILLINOIS, USA: THE FREE PRESS OF
GLENCOE.

Descartes, R. & Clark, D.M., 2003. *Discourse on method and related writings*, London, England:
Penguin. (Lavoro originale pubblicato nel 1637).

EGBEGI, R. & AJAH, B.O., 2018. *RELEVANCE OF ANOMIE THEORY ON FRENCH
REVOLUTION AND ITS IMPLICATION IN NIGERIA*. *Department of Sociology and
Anthropology, Enugu State University of Science and Technology*. Disponibile presso:
<https://www.ajol.info/index.php/ijdmr/article/download/172248/161647> [Accesso settembre 1,
2021].

Fukuyama, F., 2020. *The end of history and the last man*, Penguin Books.

Farina, C. (2021). *IL SECONDO PRINCIPIO DELLA TERMODINAMICA, Enunciato di Kelvin-
Planck*. IL secondo PRINCIPIO DELLA TERMODINAMICA. Retrieved September 23,

2021, from

<http://pcfarina.eng.unipr.it/dispensearch00/castiglioni103827/castiglioni103827.htm>.

Gottschalk, L., 1944. Causes of Revolution. *The University of Chicago Press Journals*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/2770336> [Accesso 2021].

Guaragna, L. (n.d.). *Il concetto di “stato di natura” nelle teorie politiche dell’età moderna: Grozio, Hobbes, Locke e Rousseau Con cenni a Kelsen, Rawls, Kant*. Hobbes. Retrieved September 23, 2021, from <http://www.leoneg.it/archivio/Grozio,%20Hobbes,%20Rousseau%202.pdf>.

Hunt, L., 2003. The World We Have Gained: The Future of the French Revolution. *Oxford Journals oxford university press*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/533043> [Accesso 2021].

Harari, Y.N., 2019. *21 lezioni per il XXI SECOLO*, Bompiani.

Hardin, G., 1968. The Tragedy of the Commons - Michigan Technological University. Disponibile presso: https://pages.mtu.edu/~asmayer/rural_sustain/governance/Hardin%201968.pdf
[Accesso giugno 30, 2021].

Izzo, A., 1998. GLOBALIZZAZIONE E ANOMIA. *Vita e pensiero*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/23004709> [Accesso 2021].

Klein, N., 2014., *This Changes Everything: Capitalism Versus the Climate.*, New York, USA: Simon & Schuster.

Kovel, J., 2007. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* London, England: Zed.

Kuhn, S., 2019. Prisoner's Dilemma. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponibile presso: <https://plato.stanford.edu/entries/prisoner-dilemma/> [Accesso giugno 30, 2021].

Kuper, S., Thoreau, Leopold, & Carson: Challenging Capitalist ... Disponibile presso:

<https://journals.cdrs.columbia.edu/wp-content/uploads/sites/25/2016/09/393-1016-4-PB.pdf>

[Accesso Giugno 30, 2021].

Kavka, G.S., 1983. Hobbes's War of All Against All. *The University of Chicago Press*. Disponibile

presso: <https://www.jstor.org/stable/2380421> [Accesso 2021].

Kola, V., 2014. IL PENSIERO POLITICO DI THOMAS HOBBS FRA, IL CONTESTO

POLITICO E IDEOLOGICO INGLESE, E LA NASCITA DELLO STATO MODERNO.

DOTTORATO DI RICERCA IN DIRITTO COSTITUZIONALE E DIRITTO PUBBLICO

GENERALE

XXIV

CICLO.

Disponibile

presso:

<https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/918108/328539/KOLA%20VLADIMIR%20TESI%20DOTTORATO%20IL%20PENSIERO%20POLITICO%20DI%20THOMAS%20HOBBS.pdf>

BES.pdf [Accesso 2021].

Monzani , M., 2011. *Percorsi di Criminologia*, Padova, Italia: Webster srl.

Martin, J.D.P., Fukuyama, F. & Huntington, S.P., 2019. Huntington vs. Fukuyama. El gran debate de la post Guerra Fría. *Cuadernos de pensamiento politico*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26741111> [Accesso agosto 8, 2021].

Mazzei, F., Marchetti, R. & Petito, F., 2010. *Manuale di politica INTERNAZIONALE*, EGEA.

Marx, C. & Engles, F., 2002. *The communist manifesto.*, London , England: Penguin .

McMillan, B.T., 1970. "The Tonic of Wildness": Thoreau's Critique of Industrial Capitalism. *The ScholarShip at ECU*. Disponibile presso: <http://thescholarship.ecu.edu/handle/10342/4907> [Accesso June 30, 2021].

Menville, H., 1855. *The Paradise of bachelor's and the Tartarus of Maids*, New York, USA: Harper's Magazine.

Mill, J.S., 1986. *John Stuart Mill on the Stationary State*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/1973114> [Accesso giugno 30, 2021].

Neikirk, W. & Cloud, D.s, 2018. CLINTON: Abuses Put China 'ON wrong side of history'.
chicagotribune.com. Disponibile presso: <https://www.chicagotribune.com/news/ct-xpm-1997-10-30-9710300304-story.html> [Accesso Agosto 8, 2021].

Nick, 2021. Ecology and Revolutionary Thought. *Murray Bookchin Library*. Disponibile presso:
<https://www.murraybookchinlibrary.org/ecology-and-revolutionary-thought/> [Accesso giugno 30, 2021].

Orsini, A., 2010. *Anatomia delle brigate rosse: Le radici ideologiche Del terrorismo rivoluzionario*,
Soveria Mannelli , Italia: Rubbettino.

Oxford languages, 2021. *Anomia, Oxford languages*. Disponibile presso:
https://www.google.com/search?q=anomia&rlz=1C1CHBF_itIT918ES920&oq=anomia&aqs=chrome.0.69i59j35i39j69i59j46i131i199i433i465i512l2j0i131i433i512j46i13 [Accesso 2021].

Ordine, N., 2013. *l'utilità dell'inutile*, Milan, Italy: Bompiani.

Parr, A., 2013. *The Wrath of Capital: Neoliberalism and Climate Change Politics.*, New York, USA: Columbia up.

Piketty, T., 2014. *Capital in the Twenty-first Century.*, Cambridge, England: Belknap Press.

Rheims, D., 1899. *The Holy Bible Douay Rheims version*, Rockford, Ill: Tan Books and Pub., Inc.

Rinkesh, A., 2016. Various Facts About Fossil Fuels. *Conserve Energy Future*. Disponibile presso: <https://www.conserve-energy-future.com/various-fossil-fuels-facts.php> [Accesso luglio 10, 2021].

Sabbatucci, G. & Vidotto, V., 2019. *Storia contemporanea*, Bari, Italia: Laterza.

Smelser, N.J. & Baldini, M., 2007. *Manuale di sociologia*, Bologna, Italia: Il mulino.

Sen, A., 2009. *Capitalism Beyond the Crisis*. Disponibile presso: <https://aueo.org/955542.pdf>
[Accesso 2021].

Steiner, G., 2005. *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*, Pittsburg, USA: University of Pittsburg.

Smith, A. & Hazelton, P.U., 2005, AN INQUIRY INTO THE NATURE AND CAUSES OF THE WEALTH OF NATIONS. Disponibile presso: <https://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/The%20Wealth%20of%20Nations.pdf> [Accesso giugno 30, 2021].

Tabboni, S., 1990. I tempi Della RIVOLUZIONE FRANCESE. *Vita e pensiero*. Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/23004476> [Accesso settembre 1, 2021].

TenHouten, W.D., 2016. Anomie, and the Emotions. *Wiley*. Disponibile presso: <http://www.jstor.com/stable/24878734> [Accesso 2021].

TIRYAKIAN, E.D.W.A.R.D.A., 1988. DURKHEIM, MATHIEZ, AND THE FRENCH
REVOLUTION: The political context of a sociological classic. *Cambridge University Press*.

Disponibile presso: <https://www.jstor.org/stable/24467566> [Accesso 2021].

Thoreau., D & Shanley, J.L., 2004. *Walden*, New Jersey, USA: Princeton University Press.

Thaer, A.D., 2003. *The principles of rational agriculture*, Anon, anon: Journal of Plant Nutrition and
Soil.

Treccani, 2021. Anomia nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*. Disponibile presso:
<https://treccani.it/enciclopedia/anomia/> [Accesso settembre 1, 2021].

Treccani, 2021. Rivoluzione francese nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*.
Disponibile presso: <https://treccani.it/enciclopedia/rivoluzione-francese> [Accesso settembre 1,
2021].

Treccani, 2021. Disincantamento in vocabolario. *Treccani*. Disponibile presso <https://treccani.it/vocabolario/disincantamento/> [Accesso agosto 8, 2021].

Treccani, 2021. Eccezionalismo in vocabolario. *Treccani*. Disponibile presso: [https://treccani.it/vocabolario/eccezionalismo_\(Neologismi\)/](https://treccani.it/vocabolario/eccezionalismo_(Neologismi)/) [Accesso agosto 8, 2021].

Treccani, 2021. Patriot act in "Lessico del XXI Secolo". in *"Lessico del XXI Secolo"*. Disponibile presso: [https://www.treccani.it/enciclopedia/patriot-act_\(Lessico-del-XXI-Secolo\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/patriot-act_(Lessico-del-XXI-Secolo)/) [Accesso agosto 9, 2021].

Treccani, antropocentrismo nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*. Disponibile presso: <https://treccani.it/enciclopedia/antropocentrismo/> [Accesso giugno 30, 2021].

Treccani, homo oeconomicus nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*. Disponibile presso: <https://www.treccani.it/enciclopedia/homo-oeconomicus> [Accesso giugno 30, 2021].

Treccani, Kyoto, Protocollo di nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*. Disponibile presso: <https://treccani.it/enciclopedia/protocollo-di-kyoto> [Accesso giugno 30, 2021].

Treccani, reaganomics in "Dizionario di Economia e Finanza". in *"Dizionario di Economia e Finanza"*. Disponibile presso: https://www.treccani.it/enciclopedia/reaganomics_%28Dizionario-di-Economia-e-Finanza%29/ [Accesso giugno 30, 2021].

Treccani, termodinamica nell'Enciclopedia Treccani. *nell'Enciclopedia Treccani*. Disponibile presso: <https://treccani.it/enciclopedia/termodinamica> [Accesso giugno 30, 2021].

Treccani, 2021. Feticismo in "Dizionario di filosofia". in *"Dizionario di filosofia"*. Disponibile presso: https://www.treccani.it/enciclopedia/feticismo_%28Dizionario-di-filosofia%29/ [Accesso settembre 17, 2021].

Westerfeld, S. & Thompson, K., 2010. *Leviathan*, Detroit: Thorndike Press

