

Maria Laura Giacobello

## Dall'*homo oeconomicus* all'uomo intero

La parabola descritta dalla ragione occidentale, che, a partire dall'inaugurazione del "pensiero critico"<sup>1</sup>, finisce per avvolgersi nel mito di se stessa, ci consegna, da ultimo, la desolante eredità della smisurata dilatazione della razionalità calcolante e strumentale<sup>2</sup>, e fonda nell'individualismo metodologico<sup>3</sup> ogni assiomatica di riferimento nella tradizione di ricerca delle discipline umane e sociali.

L'esito di questo percorso trova concreta evidenza nell'egemonia espressa dall'ideologia dell'*homo oeconomicus*, che connota la scienza economica sin dalle sue origini, nel Settecento, quando la sua ambizione ad acquisire uno statuto epistemologico autonomo segna l'avvio del percorso di omologazione delle sue categorie fondamentali ai dettami del paradigma scientifico dominante, quello della fisica meccanicistica<sup>4</sup>. Questa opzione rivela anche l'inequivocabile scelta di erigere, come concezione antropologica e filosofica sottostante, una visione egoistica, hobbesiana dell'uomo, quale essere puramente razionale volto infallibilmente alla massimizzazione del suo interesse individuale<sup>5</sup>. Come spiega

---

<sup>1</sup> Per una brillante ricostruzione del percorso della ragione occidentale, dalle sue origini nel mondo greco come metodo filosofico, attitudine squisitamente umana all'acquisizione di senso, fino alla sua degenerazione nel razionalismo astratto della scienza moderna, si veda E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* [1959], prefazione di E. Paci, trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2008.

<sup>2</sup> Si fa qui riferimento al monismo logico in direzione del quale si precisa, sin dalle sue origini, il pensiero occidentale: infatti, poco dopo la propria nascita, la ragione critica inizia a riflettere su se stessa, in quanto conoscenza della conoscenza, e si scopre come pensiero logico, lasciandosi sopraffare dal mito di se stessa. Dopo essersi affrancata dal mito, essa tradisce appunto le sue origini: individua nell'intelletto il suo campo d'indagine privilegiato, estromettendo ogni altro aspetto della realtà umana. Questa tendenza si accentua poi con il successo della scienza moderna, che fa del riduzionismo la sua cifra, in quanto considera reale solo ciò che è razionale, misurabile, quantificabile. Su ciò cfr., in particolare, G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 21 ss., e Id., *La filosofia greca nel Novecento. Popper Husserl Schrödinger Heisenberg*, Armando Siciliano, Messina 2001.

<sup>3</sup> Come scrive Alain Caillé, l'assioma centrale dell'individualismo metodologico o teoria delle scelte razionali «è che l'azione sociale, sia essa collettiva o individuale, è intellegibile o legittimabile solo in rapporto con i calcoli interessati dei soggetti individuali» (A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria* [1988], trad. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, p. 82).

<sup>4</sup> Si veda in proposito N. Georgescu-Roegen, *Prospettive e orientamenti in economia* [1966], in Id., *Analisi economica e processo economico*, trad. di M. Dardi, Sansoni, Firenze 1973. Sul processo di matematizzazione dell'economia si veda, per esempio, G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008.

<sup>5</sup> Le prime grandi visioni economiche risalgono, in realtà, all'inizio dell'età moderna. L'economia si connota come scienza autonoma a partire da riflessioni sulla natura umana, in quanto ha ad oggetto, propriamente, azioni dell'uomo, e ha pertanto basi antropologico-filosofiche. E, infatti, «l'economia come scienza trova [...] più ancora che le radici, la sua stessa genesi, nella discussione sulla natura dell'uomo, sulle sue esigenze, le sue passioni, e la possibilità del loro controllo» (G. Cotroneo, *Etica ed economia*, Armando Siciliano, Messina 2006, p. 23; si veda anche p. 15).

Serge Latouche<sup>6</sup>, l'economia moderna, in tal senso, è il risultato della creazione di "un campo di senso", disegnato dall'elaborazione di "un'ideologia autoreferenziale" articolata attorno a tre livelli che si implicano reciprocamente. A livello antropologico, la pratica economica sottintende il concetto di *homo oeconomicus*, in quanto essere naturalmente volto alla ricerca dell'utilità e del piacere; a livello sociale, essa rinvia all'idea di un'associazione di uomini formalmente organizzata a scopo di lucro, attraverso lo sfruttamento di una natura che appartiene loro; infine, a livello fisico-tecnico, si radica sul presupposto di un obbligo incombente di lavorare per trasformare la natura avara mediante la forza fisica e l'ingegno, e piegarla ai bisogni dell'uomo<sup>7</sup>.

Il perimetro concettuale all'interno del quale si dipanano le categorie fondamentali della scienza economica tradizionale rivela, evidentemente, una trama meccanicistica, veicolata dalla concezione della conoscenza della realtà sociale quale permeata da un ordine naturale: ne consegue «una economia concepita in termini di vera e propria fisica sociale, in cui l'uomo, niente più che atomo sociale, è destinato a scomparire a vantaggio del movimento delle merci»<sup>8</sup>.

La perniciosa invadenza del paradigma meccanicistico, che interpreta il mondo come una macchina governata da leggi matematiche universali ed esatte, si traduce, dunque, nel campo dell'economia, nell'imbarazzante tentativo «di ridurre il processo economico a equazioni meccaniche»<sup>9</sup>. Secondo il dogma meccanicistico, preso a modello dall'economia ortodossa, il processo economico si gioca infatti tutto all'interno di uno schema circolare isolato e astratto in cui si rincorrono produzione e consumo.

A tal proposito, come ricorda il grande economista Nicholas Georgescu-Roegen<sup>10</sup>, padre della *Bioeconomia*<sup>11</sup>, «nella storia dei conflitti interni alla

<sup>6</sup> Si veda, in proposito, per esempio, M.L. Giacobello, *Sulla "decrescita" di Latouche*, in AA.VV., "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. 215, maggio/agosto 2015, Società Filosofica Italiana, Roma 2015.

<sup>7</sup> Cfr. S. Latouche, *La costruzione dell'immaginario dell'economia*, in Id., *L'invenzione dell'Economia* [2005], trad. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 15 ss.

<sup>8</sup> S. Latouche, *L'ordine naturale come fondamento dell'immaginario sociale*, in Id., *L'invenzione dell'economia. L'artificio culturale della naturalità del mercato*, trad. di P. Montanari, Arianna Editrice, FC 2002, p. 41, contenuto ora anche nella più recente omonima raccolta di saggi del 2005, precedentemente citata.

<sup>9</sup> N. Georgescu-Roegen, *Prospettive e orientamenti in economia*, cit., p. 22.

<sup>10</sup> Sull'importanza fondamentale del pensiero di Georgescu-Roegen nello scardinamento dei presupposti dell'economia classica e per un'interpretazione di taglio filosofico delle sue considerazioni, si rinvia a M.L. Giacobello, *L'economia della Complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*, Le Lettere, Firenze 2012.

<sup>11</sup> Con l'elaborazione della teoria bioeconomica, Georgescu-Roegen intende rispondere alla necessità di introdurre le leggi del mondo vivente nell'economia, per dare atto della reale complessità espressa dal processo economico e riconoscerne finalmente l'assoluta irreversibilità. Bisogna, in definitiva, imparare a pensare l'economia all'interno della biosfera. La sua rivoluzione economica prende avvio dall'introduzione della legge dell'Entropia come principio guida del processo economico, per renderne lo studio più contiguo a un oggetto in continua evoluzione e, contemporaneamente, ristabilire la trascurata

professione economica, il principale pomo della discordia è sempre stato se le azioni dei singoli individui possono essere adeguatamente descritte da funzioni matematiche. L'idea era che le funzioni matematiche permettono di prevedere i comportamenti economici individuali e collettivi anche in un futuro non troppo prossimo»<sup>12</sup>. E, in realtà, considerare il processo economico equivalente a un processo meccanico isolato e circolare presuppone «il mito che esso sia una giostra assolutamente incapace di influire sulla materia e sull'energia dell'ambiente. Ne deriva la ovvia conclusione che non è affatto necessario inserire l'ambiente in una descrizione analitica del processo»<sup>13</sup>. Ma, se «nessuna scienza meglio dell'economia mostra nella sua evoluzione i violenti effetti dell'entusiasmo per l'epistemologia meccanicistica»<sup>14</sup>, i successi riscontrati con l'applicazione del metodo matematico non devono ulteriormente «giustificare l'ostinazione in una direzione che i tentativi hanno dimostrato sterile»<sup>15</sup>. Infatti, lo studio dell'economia, proprio in quanto ha a oggetto lo sviluppo e il cambiamento<sup>16</sup>, non può essere esaustivamente affrontato con strumenti concettuali astratti e sempre uguali a se stessi, come quelli offerti dalla matematica, in quanto essi si rivelano costitutivamente inadeguati a interpretare l'evoluzione.

Pertanto, l'inadeguatezza dell'economia standard ad affrontare problematiche più articolate rispetto alla semplice dialettica dicotomica produzione-consumo, come quelle, inevitabili, del ruolo del mutamento e di quello delle risorse naturali, denuncia, evidentemente, l'improrogabilità di una riforma metodologica. Gli strumenti gnoseologici meccanicistici si rivelano infatti del tutto impotenti a penetrare le dinamiche reali del processo economico, e pertanto lasciano inevase alcune tra le questioni attualmente più incalzanti, tra cui quelle ecologiche e sociali.

La ristrettezza del paradigma economico meccanicistico, in definitiva, si rivela in tutta la sua angustia sia sotto il profilo dell'individuazione dell'agente concreto del processo economico - *l'homo oeconomicus* -, sia sotto il profilo dell'interpretazione delle reali dinamiche economiche -tradite dalla staticità e dall'astrattezza del meccanicismo. Secondo le parole di Georgescu-Roegen, infatti,

---

connessione tra processo economico e natura. Sulla base della riscoperta di questa imprescindibile relazione, si profila in quest'autore la necessità di un ripensamento della dialettica uomo-natura, alla luce, appunto, del *paradigma bioeconomico*, grazie al quale si comprende che il processo economico è inevitabilmente sociale quanto biologico. La sua opera più nota è, infatti, *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1971.

<sup>12</sup> N. Georgescu-Roegen, *Ricette fattibili contro tecnologie vitali* [1984], in Id., *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, trad. di G. Ferrara degli Uberti, P. L. Cecioni, L. Maletti, G. Ricoveri, M. Messori, M. Bonaiuti, Bollati-Boringhieri, Torino 2003, p. 193.

<sup>13</sup> N. Georgescu-Roegen, *Energia e miti economici*, in Id., *Energia e miti economici*, introduzione di S. Zamagni, trad. di P.L. Cecioni, Boringhieri, Torino 1982, p. 28.

<sup>14</sup> N. Georgescu-Roegen, *Prospettive e orientamenti in economia*, cit., p. 21.

<sup>15</sup> Ivi, p. 22.

<sup>16</sup> Si vedano, in proposito, le intuizioni espresse dal grande economista A. Marshall nei suoi *Principi di economia* [1890], a cura di A. Campolongo, UTET, Torino 1972.

«nessuna scienza è stata criticata dai suoi adepti con tanta chiarezza e costanza quanto l'economia. I motivi dell'insoddisfazione sono diversi, ma il più significativo riguarda la finzione dell' *homo oeconomicus*. La quale priverebbe il comportamento umano di ogni inclinazione culturale, il che equivale a dire che nella vita economica l'uomo agisce meccanicamente. Per questo motivo normalmente questa lacuna si considera alla base della prospettiva meccanicista dell'economia moderna. La critica è inconfutabile. E tuttavia, il peccato meccanicista della scienza economica è ancora più profondo di quanto questa critica implichi. Perché esso permane anche se guardiamo al processo economico soltanto dal semplice punto di vista fisico. L'intera verità è che l'economia, nel modo in cui questa disciplina è per il momento generalmente praticata, è meccanicista in quel senso assoluto in cui noi crediamo che possa essere solo la meccanica classica»<sup>17</sup>.

Queste sintetiche considerazioni di Georgescu-Roegen sono illuminanti in quanto rivelano impietosamente l'insufficienza e la fallacia del dogma meccanicistico in economia.

E, tuttavia, qui la posta in gioco va ben al di là della riconsiderazione dello statuto epistemologico della disciplina economica, in quanto, come chiarisce bene sempre Latouche, con lo scoppio della bolla finanziaria verificatosi negli Stati Uniti nel 2007, si è conclamata una crisi mondiale non solo economica ed ecologica, ma profondamente culturale: una crisi di civiltà<sup>18</sup>. Ci si trova, cioè, di fronte a una svolta epocale, innescata dalla preannunciata catastrofe produttivista<sup>19</sup>.

Pertanto, per affrontare un'emergenza di tal tipo, occorre attrezzarsi per una riconfigurazione radicale del nostro apparato categoriale e valoriale di riferimento: non è sufficiente una rimodulazione delle istanze offerte dal paradigma classico della ragione occidentale. L'uscita dall'economicismo dominante, nelle sue molteplici declinazioni, da quella liberale a quella marxista, invoca un gesto di rottura, rivoluzionario. In tal senso, specifica bene Latouche, «a rigore, sul piano teorico si dovrebbe parlare di a-crescita, come si parla di a-

---

<sup>17</sup> N. Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, cit., p. 1 (traduzione mia).

<sup>18</sup> Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* [2010], trad. di F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino 2011, p. 52. Si tratta di una crisi, come dice Fistetti, «in cui si sommano perversamente una *crisi sociale* (aumento delle diseguaglianze, stravolgimento dello statuto del lavoro, connotato da precarietà e conseguente perdita di valore etico per la formazione e il riconoscimento del soggetto/persona, esclusione e marginalità che frustrano ogni possibilità di esercizio della cittadinanza per un numero crescente di individui, specie giovani e donne), una *crisi ecologica* (la devastazione del pianeta) e una *crisi economico-finanziaria* senza precedenti (dovuta alla pulsione sfrenata del denaro e della speculazione a ogni costo, che, come aveva spiegato Marx, hanno condotto ad una separazione crescente della finanza dalla base reale della produzione della ricchezza) » (F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi, Perugia 2010, pp. 197-198).

<sup>19</sup> Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., pp. 33 ss.

teismo, più che di decrescita. In effetti si tratta proprio di abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso o dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa»<sup>20</sup>. In tal senso occorre, dunque, «diventare degli atei dell'economia» e, soprattutto, «reinquadrare l'economico nel sociale attraverso un *Aufhebung* (abolizione/superamento)»<sup>21</sup>. Questa *uscita*, questo superamento nel senso hegeliano del termine, «implica la rinuncia all'idea di una scienza economica come disciplina indipendente e formalizzata»<sup>22</sup>.

Un simile percorso, tuttavia, non è affatto garantito: si tratta ancora, in realtà, di disegnare uno spazio mentale in cui iscriverlo.

Preliminarmente, infatti, «oltrepassare una buona volta per tutte l'assiomatica utilitarista dell'interesse» significa «rompere con il monismo che la sorregge»<sup>23</sup>. Pertanto occorre scardinare il postulato filosofico di base situato a fondamento della riflessione delle discipline sociali: quello del soggetto egoista razionale, che avvia la mercificazione di tutte le relazioni umane. Secondo Francesco Fistetti<sup>24</sup>, abbiamo assistito, in definitiva, al consolidarsi della situazione acutamente descritta da Hannah Arendt<sup>25</sup> quando illustra la vittoria dell'*homo laborans*: il trionfo del soggetto egoista razionale coincide, nella sua interpretazione, con «l'affermazione di un soggetto che ha perduto il mondo come mondo comune e ha fatto dell' "introspezione" il medium attraverso cui si rapporta alla realtà esterna. Il principio di utilità, portato alle sue estreme conseguenze, spezza la relazione tra l'uomo e le cose mondane, che non vengono più considerate nella loro utilità oggettiva, ma semplicemente come risultati più o meno casuali del processo di produzione in vista della "soddisfazione" soggettiva mediante il consumo»<sup>26</sup>. È «la vittoria della società del consumo, la cui ideologia dominante è rivolta a promuovere il processo vitale della specie, l'umanità come specie animale»<sup>27</sup>. Per questo motivo, secondo Hannah Arendt, «l'uso della parola "animale" nel concetto di *animal laborans*, diversamente dall'uso molto discutibile della stessa parola nell'espressione *animal rationale*, è pienamente giustificato.

---

<sup>20</sup> S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena* [2007], trad. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 18.

<sup>21</sup> S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., pp. 59-60; 75.

<sup>22</sup> S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale* [2011], trad. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, cit., p. 83.

<sup>23</sup> A. Caillé, *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione* [2008], traduzione e cura di F. Fistetti, Il Melangolo, Genova 2009, p. 73.

<sup>24</sup> F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du Mauss"*, *Revue du MAUSS permanente*, 6 mai 2010 in [www.journaldumauss.net/spip.php?article683](http://www.journaldumauss.net/spip.php?article683).

<sup>25</sup> Su questo argomento si veda in particolare H. Arendt, *Vita Activa* [1958], introduzione di A. Dal Lago e trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1989.

<sup>26</sup> F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du Mauss"*, cit.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

L'*animal laborans* non è che una, sia pure la più alta, delle specie animali che popolano la terra»<sup>28</sup>.

La questione assume infine una connotazione eminentemente politica e sociale perché, con la globalizzazione, la subordinazione di tutte le istanze umane alla gerarchia del mercato ci pone drammaticamente di fronte alla domanda se il destino inevitabile dell'intero pianeta sia quello di diventare un'unica enorme società di mercato, o se sia possibile in qualche modo contrastare lo scenario che si va delineando. Se sia possibile, come suggerisce Latouche, «un reincastonamento dell'economia nel sociale», ovvero, «uscire dall'economia per ritrovare la società, l'etica, la politica»<sup>29</sup>. Se sia possibile, ancora, contrapporre un'istanza etica alla logica cogente del mercato.

Si profila, in tal senso, l'urgenza di ridimensionare la moderna ossessione per l'economia e il consumo, veicolata dalla affermazione egemonica di una ragione calcolante che impone la società di mercato, la weberiana "gabbia d'acciaio"<sup>30</sup>, come la rappresentazione più coerente delle esigenze umane, a vantaggio di una prospettiva più rispettosa dell'originario rapporto dell'uomo con la natura e con i suoi simili, e più consapevole di quelle che sono le responsabilità autenticamente soggettive dell'agente umano.

La possibilità di intraprendere un simile itinerario, ancora una volta, passa attraverso lo smantellamento dell'istanza riduzionista<sup>31</sup> dell'*homo oeconomicus*, ipostatizzata come unica possibile interpretazione di ogni azione umana, secondo la quale l'individuo assumerebbe i connotati di un automa in preda alla pura ragione calcolante, in grado di perseguire sistematicamente il piacere ed evitare la pena, massimizzare l'utile e minimizzare la perdita, attraverso l'infallibile calcolo di costi e benefici. Un animale economico, appunto.

E, tuttavia, come osserva già Marcel Mauss, «sono state le nostre società occidentali a fare, assai di recente, dell'uomo, un "animale economico". Ma ancora non siamo diventati esseri di questo genere. Sia presso la massa della nostra popolazione che presso le *élites*, la pura spesa irrazionale fa parte della pratica

---

<sup>28</sup> H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 61.

<sup>29</sup> S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, cit., pp. 75-76.

<sup>30</sup> L'Occidente moderno promuove infatti una ragione astratta che si declina nelle vesti di quella "razionalità calcolante" che, risolvendosi nella prevalente valutazione del rapporto mezzi-fini, prescinde da ogni scelta di valore e va efficacemente a fondare il calcolo economico. Si tratta di una parabola che culmina nella famosa "gabbia d'acciaio" di quel "potente ordinamento economico moderno" (cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, [1904-1905], trad. di P. Burrelli, Sansoni, Firenze 1989, p. 243) che è destinato a «costituire l'orizzonte del nostro agire economico» e a «condizionare, più in generale, il nostro agire sociale almeno fin quando la logica espansiva dell'ordinamento economico capitalistico - sempre più produzione a costi sempre inferiori - non si scontrerà contro limiti naturali» (D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma 2005, p. 313).

<sup>31</sup> Su ciò cfr. anche G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.

corrente, ed è ancora caratteristica di alcune sopravvenienze della nostra nobiltà. L'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi; come l'uomo della morale e del dovere, come l'uomo della scienza e della ragione. L'uomo è stato per lungo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice»<sup>32</sup>.

Questa tradizione antropologica, certo, ha prevalso in tutta la storia del pensiero occidentale moderno, con l'idea di una natura umana intrinsecamente brutale ed egoista, irrimediabilmente antisociale, gettando le basi dell'*assiomatica dell'interesse* ratificata dalla teoria dell'utilitarismo. Ma l'istanza morale della cura e della sollecitudine verso l'altro è in effetti altrettanto primaria e originaria nella configurazione dell'identità umana. Si tratta di poli la cui irriducibilità è di manifesta evidenza nella fenomenologia dell'azione umana. Scrive in proposito Alain Caillé: «Per giungere a un superamento definitivo dell'*assiomatica dell'interesse*, non rimane che aprire un varco teorico, che si vede all'orizzonte un po' dappertutto, ma che attende ancora di essere chiarito concettualmente (e viceversa). I dati del problema sono i seguenti: le relazioni tra gli individui (animali o umani) non si riducono né all'istinto né a calcoli di interesse individuale. Entrano in gioco anche, e principalmente, elementi come l'empatia (o la simpatia), l'imitazione (i neuroni specchio), la reciprocità e un certo senso di giustizia, per quanto embrionale. Tutto questo è abbastanza evidente. Ma ciò che non è facile afferrare è il modo in cui si intersecano queste differenti dimensioni dell'interazione»<sup>33</sup>. E Caillé, in effetti, fa parte proprio di quella tradizione antropologica francese che individua nel paradigma del dono<sup>34</sup> l'istanza, innovativa nella sua arcaicità, cui attingere per dischiudere una nuova frontiera del senso sull'azione umana. Si tratta di una concezione teorica sviluppata in direzione antiutilitaristica, nella quale, secondo l'originaria interpretazione di Mauss, il dono è inteso come elemento fondante, in quanto creatore appunto di legami sociali, e pertanto non puramente gratuito: esso innesca insieme obbligo e libertà. Invero, poi, sappiamo che «l'uomo è ab origine *homo donator*, da intendersi, alla luce delle recenti ricerche scientifiche, nel senso che i comportamenti cooperativi e solidaristici degli esseri umani sono parte integrante del mondo animale, accanto ovviamente a comportamenti di astuzia, menzogna, reciprocità negativa, aggressività, violenza, ecc.»<sup>35</sup>.

La complessità dell'azione umana, in definitiva, si sottrae a ogni possibile schematizzazione che intenda leggerla come iscritta su un unico ed esclusivo

---

<sup>32</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono* [1950], introduzione di M. Aime, traduzione di F. Zannino, Einaudi, Torino 2002, pp.131-132.

<sup>33</sup> A. Caillé, *Critica dell'uomo economico. Per una teoria anti-utilitarista dell'azione*, cit., pp. 89-90.

<sup>34</sup> Cfr., ancora, in particolare, A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., e M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit.

<sup>35</sup> F. Fistetti, *Il paradigma ibrido del dono tra scienze sociali e filosofia. Alain Caillé e la "Revue du Mauss"*, cit.

registro, quale l'interesse egoistico dell'uomo, in qualunque direzione questo si specifichi, sia essa economica o sessuale. Lo stesso Max Weber, nel delineare l'agire razionale come quello dotato di senso per l'uomo, individua tuttavia quattro tipi di azioni ideali: oltre all'agire razionale rispetto allo scopo (*zweckrational*) e all'agire razionale rispetto al valore (*wertrazional*), esistono infatti i comportamenti connotati in maniera puramente affettiva e tradizionale, irriducibili alla categoria della razionalità<sup>36</sup>.

Se è vero, poi, che l'uomo è, anche, un essere calcolante, non si può assumere in ogni caso il denaro come unico comune denominatore. Infatti, si domanda retoricamente Caillé, «come stabilire l'equivalente tra un chilo di patate e un *quantum* d'amore? Convieni ridurre le patate all'amore o viceversa?»<sup>37</sup>.

Pertanto, allora, per emanciparsi da qualsiasi logica monistica e riduzionistica che pregiudichi ogni approccio gnoseologico con un atteggiamento originariamente mutilante e distorto, bisogna preliminarmente comprendere, come anche Mauss suggerisce in conclusione al suo saggio sul dono, l'utilità di studiare «il comportamento di esseri totali, non suddivisi in facoltà»<sup>38</sup>.

Peraltro, grazie anche alle efficaci riflessioni svolte in merito da Nicholas Georgescu-Roegen, oggi occorre definitivamente prendere atto di un dato incontestabile: l'economia è il risultato di prassi consolidate elaborate strategicamente dagli uomini al fine di assolvere efficacemente le loro esigenze nei confronti della natura. In tal senso, essa, certamente «coinvolge l'evoluzione e l'esistenza dell'uomo come specie, non solo come individuo teso alla sola massimizzazione del profitto»<sup>39</sup>. La testimonianza del fatto che la prassi economica è profondamente radicata nella realtà fisica e biologica dell'uomo e che, pertanto, non può essere decontestualizzata da quell'ambiente con cui egli condivide un rapporto simbiotico, esibisce ineluttabilmente, infine, l'incoerenza di ogni approccio gnoseologico che tenda a considerare il processo economico come isolato e autosufficiente.

Il concetto di *homo oeconomicus* può ritenersi, in questa illuminante prospettiva, un mito alimentato dalla presunzione dell'esistenza di una razionalità economica universale.

La scienza economica ha, in effetti, preteso di immobilizzare in formule astratte e universali il comportamento di un immaginario *homo oeconomicus*, ulteriore declinazione della propensione razionale dell'uomo in ogni settore,

---

<sup>36</sup> Cfr. M. Weber, *Economia e società* [1922], trad. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1999, pp. 21-23.

<sup>37</sup> A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., p. 83.

<sup>38</sup> M. Mauss, *Saggio sul dono*, cit., pp. 116 ss.

<sup>39</sup> N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia ed etica*, in Id., *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, cit., p. 188.

inseguendo l'illusione della prevedibilità e dimenticando che vera scienza economica è «la filosofia che si occupa non dei fatti economici, ma delle volizioni-azioni, singole, concrete e reali»<sup>40</sup>. Pertanto, il protagonista della scienza economica si è rivelato, in definitiva, una figura astratta, un uomo scarnificato che obbedisce infallibilmente alle “leggi eterne, immutabili e transtoriche della gravitazione universale delle merci” con la coerenza di un dio<sup>41</sup>.

Oggi non ci si può più semplicisticamente riferire all' *homo oeconomicus*, in quanto si tratta di una puro ideale veicolato dall'imperante mentalità riduzionistica: bisogna accedere al concetto di uomo *intero*<sup>42</sup>, sotto il profilo della sua irriducibile varietà qualitativa, di fronte al quale il soggetto protagonista dell'economia classica, l'*homo oeconomicus*, animale naturale, inesorabilmente e prevedibilmente mosso dalla sola forza della ricerca del piacere-utilità, resta una mera astrazione concettuale. L'incoercibile complessità della dimensione umana nella sua concretezza storica è la dimensione con la quale è inevitabile, infine, confrontarsi. In realtà, lo ha già scritto Alfred Marshall nei suoi *Principi*, «gli economisti trattano dell'uomo quale egli è, non di un uomo astratto o “uomo economico”, ma di un uomo di carne e sangue»<sup>43</sup>.

Se questo è l'itinerario da intraprendere, può essere assai fecondo accettare la proposta intellettuale del principale teorico del pensiero della *Complessità*<sup>44</sup>, Edgar Morin: egli iscrive ciascuna e tutte le istanze umane all'interno di

<sup>40</sup> G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, cit., p. 30. Cfr. anche B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1908], a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 253 e ss.

<sup>41</sup> Cfr. S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, cit., p. 91.

<sup>42</sup> Su ciò cfr. ancora G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, cit., pp. 64-71.

<sup>43</sup> A. Marshall, *Principi di economia*, cit., p. 52.

<sup>44</sup> Il *paradigma della complessità* nasce nel contesto di grande fermento intellettuale innescato dalla rivoluzione scientifica del Novecento, grazie al convergere di contributi provenienti dai più disparati rami della conoscenza: «A partire dalle scoperte delle scienze del XX secolo, lo sviluppo della teoria della complessità è stato tumultuoso, disordinato, multidisciplinare. È così possibile trovare, nell'ambito della complessità, contributi di fisici, matematici, informatici, biologi, filosofi, economisti, studiosi di management e quant'altro. I contributi presenti in letteratura sono numerosi, ampi, dispersi, eterogenei e ricchissimi di stimoli. Obiettivo principale è comprendere il comportamento dei sistemi complessi, caratterizzati da elementi numerosi e diversi tra di loro e da connessioni numerose non lineari» (A. De Toni – L. Comello, *Viaggio nella complessità*, Marsilio, Venezia, 2007, p. 23). Il nuovo paradigma si connota evidentemente per la spiccata vocazione multidisciplinare; in polemica con l'atteggiamento di splendido isolamento propugnato dalla scienza classica, esso si evolve all'insegna della contaminazione fra i saperi, tra i quali cerca di operare una riunificazione non riduzionista, in una prospettiva gnoseologica che si profila come significativamente alternativa al paradigma scientifico dell'età moderna: «Si tratta di un paradigma organicista, storicista, concreto, fondato sulla critica della pretesa di ricondurre tutta la realtà a uno schema ideale e astratto e, quindi, sulla accettazione, appunto, della complessità del reale» (G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 45-46). Fra la sterminata letteratura sul tema si veda, ad esempio, G. Giordano, *Da Einstein a Morin. Filosofia e scienza tra due paradigmi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; G. Bocchi – M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007; F. Capra, *La rete della vita* [1996], trad. di C. Capararo, BUR, Milano 2006 e il già citato G. Gembillo, *Le polilogiche della complessità. Metamorfosi della ragione da Aristotele a Morin*.

un'antropologia *complessa*<sup>45</sup>, che considera l'essere umano come un fenomeno evolutivo nella sua multidimensionalità, e che dischiude ancora un nuovo orizzonte di senso. Tale interpretazione rifiuta la nozione *insulare* di uomo, «separato dalla natura e dalla propria natura», e immerso nella narcisistica contemplazione dell' «immagine convenzionale della propria razionalità»<sup>46</sup>. Nell' *homo complexus* recupera spazio e dignità ogni manifestazione primaria della natura umana: esso interpreta *l'incoercibile multiformità della nostra condizione originaria*<sup>47</sup>. Pertanto, l'identità umana risulta essere un'emergenza che scaturisce dalla relazione dialettica fra le diverse istanze dell'uomo e non può essere disarticolata nella pretesa di ricondurne l'essenza al registro esclusivo della razionalità, in quanto la disposizione mentale dell'uomo è, sin dall'origine, complessa: *sapiens/demens*.

Secondo Morin, di conseguenza, «il XXI secolo dovrà abbandonare la visione unilaterale che definisce l'essere umano a partire dalla razionalità (*homo sapiens*), dalla tecnica (*homo faber*), dalle attività utilitaristiche (*homo economicus*), dagli obblighi della vita quotidiana (*homo prosaicus*) »<sup>48</sup>, per rassegnarsi all'idea che, al di là di ogni astrazione, la realtà con cui dialogare è piuttosto l'*homo complexus*, espressione del tutto bipolare di caratteri antagonisti: le attività di gioco, di festa, di rito, che testimoniano da sempre la presenza dell'*homo ludens, poeticus, consumans, imaginarius, demens*, non sono invero rari momenti di evasione dalla vita reale, ma esprimono stati esistenziali di pari dignità antropologica e attingono, piuttosto, le loro radici nella profondità della natura umana. L'essere umano, infatti, «secerne il mito e la magia, ma anche la scienza e la filosofia»<sup>49</sup>: è, al contempo, ragionevole e irragionevole, *sapiens\demens*, appunto. La follia è, dunque, «un problema centrale dell'uomo, e non il suo scarto o la sua malattia»<sup>50</sup>.

L'accesso a questa articolata visione di uomo invoca, tuttavia, nuove categorie gnoseologiche, in quanto «è impossibile concepire l'unità complessa dell'umano con il pensiero disgiuntivo, che concepisce la nostra umanità in modo insulare, al di fuori del cosmo che la circonda, della materia fisica e vivente della

<sup>45</sup> Si veda, per esempio, in proposito, M.L. Giacobello, *La Complessità Etica. Edgar Morin*, in Id., *Per un'etica "complessa"*, Aracne, Roma 2013.

<sup>46</sup> E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* [1973], trad. di E. Bongioanni, Feltrinelli, Milano 2001, p. 191. Su questo argomento, si veda anche E. Morin, *Il metodo 5. L'identità umana* [2001], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2002. Su E. Morin, fra la copiosa letteratura, si veda ad esempio A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all'epistemologia*, Guida, Napoli 2006; S. Manghi, *Il soggetto ecologico di Edgar Morin. Verso una società-mondo*, prefazione di E. Morin, Edizioni Erikson, Gardolo (TN) 2009.

<sup>47</sup> Cfr. S. Manghi, *Il metodo 5. L'identità umana*, in "Complessità" 1-2, 2011, p. 179.

<sup>48</sup> E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* [1999], trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 59.

<sup>49</sup> Ivi, p. 61.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

quale siamo costituiti, così come è impossibile pensarla con il pensiero riduzionista, che riduce l'unità umana a un substrato puramente bio-anatomico»<sup>51</sup>.

In un certo qual modo, dunque, percorrere una prospettiva sistemica può significare anche guadagnare una diversa frontiera di senso, in cui il profilo antropologico e quello epistemologico - in relazione a entrambi i quali il monismo della concezione economica classica ha rivelato la sua insufficienza - possano declinarsi insieme in una comune revisione.

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 48.