Ecosofia critica: a partire da Félix Guattari

scritto da Redazione

In una conversazione dei primi anni ’90, Félix Guattari ritorna sulla sua idea di “ecologia”, a partire dalla definizione di Ernst Haeckel, che la individua come la “scienza delle relazioni degli organismi con il mondo esterno e le loro condizioni di esistenza”. In primo luogo, si sottolinea il carattere eclettico del concetto di ecologia, il che ne costituisce anche la ricchezza, visto che esso comprende realtà differenti. Si può dire che l’ecologia sia una scienza che ha per oggetto gli eco-sistemi di qualsiasi tipo (eco-sistemi sociali e della biosfera), per arrivare infine a considerarla come un fenomeno di “opinione”, in grado di comprendere sensibilità culturali e politiche assai diverse. In breve, si può parlare di “tre ecologie”, quella dell’ambiente, quella sociale e quella mentale, che Guattari cerca di collegare concettualmente tra loro con la sua idea di ecosofia. Quest’ultima presenta – ed è questo l’elemento di novità rispetto all’ecologia tradizionalmente intesa – un oggetto ecosofico che non coincide con quello eco-sistemico, presentandosi in effetti mediante l’articolazione di linee che sono “quelle del flusso, della macchina, del valore e dell’ambito esistenziale”. La prima linea, quella del flusso, è la meno difficile da comprendere proprio perché non c’è eco-sistema senza l’articolazione di flussi, in rapporto tra di loro sulla base di una sostanziale eterogeneità. La linea della macchina è quella che indica la capacità di auto-organizzazione (“autopoietica”) degli eco-sistemi, in un senso che va riferito anche alla dimensione di retroazione cibernetica. Quello che Guattari intende svolgere è una attenzione precisa alle dinamiche di autoaffermazione ontologica, anche per connettere le macchine dei flussi materiali degli eco-sistemi e quelle dei flussi semiotici: non c’è soltanto un trattamento del concetto di autopoiesi in riferimento al sistema del vivente, come in Francisco J. Varela, ma la convinzione forte “che ci sia una proto-autopoiesi in tutti gli altri sistemi” (compresi dunque quelli sociali). L’oggetto ecosofico è quindi autopoietico ed è insieme anche portatore di segni, valori e prospettive di ulteriore valorizzazione. E’ la problematica del valore ad essere così di nuovo soppesata, in modo non scontato. L’intenzione è infatti anche quella di ripensare il valore economico, soprattutto il valore di scambio in senso marxiano (il “valore capitalistico”), mettendolo in relazione con gli altri sistemi di valorizzazione che emergono dai differenti sistemi

autopoietici (“sistemi sociali, gruppi, individui, sensibilità artistiche, sensibilità religiose”), in modo tale che lo stesso valore economico ne risulti arricchito e non mortificato (“piombato”). La quarta linea è quella propria della “finitezza esistenziale”, “che definisce più precisamente l’oggetto ecosofico”, e viene presentata anche come “ambito esistenziale”: esso “non rappresenta nessuna entità eterna, bensì si fonda sulle coordinate della determinazione estrinseca, indipendente. Nel suo sistema di valore, l’oggetto ecosofico ha un inizio e una fine; è in rapporto con una diversità macchinica, con un *phylum* macchinico. Di fatto quel sistema possiede egualmente una causa sistemica e un avvenire. Senza autonomia universale, esso è connesso con il processo della storicità. Questa finitezza rappresenta così anche una dimensione dell’estraniazione e dell’‘incarnazione’ e insieme un arricchimento processuale: poiché grazie ad esso c’è sempre la possibilità di un ricaricamento derivante dal caos e di una rifondazione di una complessità. Dato che vi è l’individuazione eco-sistemica come finitezza, allora sussiste la possibilità che i sistemi si concatenino tra loro e che si sviluppi un grande *phylum* evolutivo”[1].

L’oggetto ecosofico si presenta inoltre come oggetto di “meta-modellizzazione”, nel senso che esso comprende le varie modellizzazioni che possono intervenire su un piano determinato di attenzione, di interesse, riuscendo così, entro certi limiti, a combinare universi di valore che abitualmente vengono apprezzati in modo particolare per le loro dinamiche di contrapposizione. Guattari non si stanca di

ripetere come non ci siano opposizioni radicali tra le tre ecologie: politica, ambientale, mentale, visto che qualsiasi preoccupazione ambientale presuppone dei sistemi di valore che richiamano ad un impegno etico-politico. Soprattutto quest'ultimo è essenziale, perché è in grado di evitare derive totalizzanti (e "totalitarie") nel momento in cui dà respiro alla volontà di progettare "processi di valorizzazione", pratiche sociali, modalità soddisfacenti di produzione di soggettività. E' il movimento etico di un'articolazione pragmatica dell'affermazione di sé, che si pretende capace di rispettare le eterogeneità, le singolarità, in una prospettiva di accettazione della "diversità dell'altro", a proporsi, nella sua fondamentale "rizomaticità", come premessa/promessa felice di relazione "polimorfa", intimamente dissidente, tra più obbiettivi pragmatici. Intimamente dissidente: perché è il dissidio sempre possibile, la differenza dei fenomeni molteplici di soggettivazione, a produrre sempre qualcosa di relativo, certamente poi rivolto a concretizzare elementi di mediazione, di regolamentazione (comunque provvisoria, revocabile: sulla base delle trasformazioni dell'ecologia sociale). Se si parla di etica, si mettono in campo valori, sistemi di valori, ri-animati da pratiche sociali che fanno oggi problema politico, in quanto vanno sempre ridefinite, rinnovate nelle loro modalità di condivisione possibile, anche a livello mediatico. Insomma: bisogna "sapere cosa si vuol fare", quando si vogliono trasformare i sistemi di valorizzazione. In quest'ultimo caso, si deve infatti prenderli "nella loro globalità, nella loro totalità. Se si intende cambiare ciò soltanto settorialmente, di creare una piccola forza di difesa, una piccola lobby di resistenza ambientale, allora penso che si sia già perso in partenza; perché ciò diventa molto scivoloso: l'industria non desidera nient'altro che di utilizzare il movimento ecologista, così come ha utilizzato il movimento dei lavoratori per la sua strutturazione del campo sociale. Si verrebbe molto velocemente assimilati dall'industria, dallo Stato, dalle forze dominanti. C'è bisogno di un altro livello di rivendicazione. Propongo questo concetto di ecosofia per indicare il raggio d'azione della problematica dei valori"[2].

Il tema della "diversità macchinica" – decisivo per lo stesso svilupparsi dell'"ontologia macchinica", nel senso appunto delle ricerche di Deleuze e Guattari: che qui declino anche nel suo possibile rinvio ad una "antropologia macchinica" – si presenta come garante dell'agire umano, perché ne riconosce il carattere di rimozione incessante dei suoi assetti, delle sue configurazioni (richiamando anche la possibilità che la "macchina" rimuova se stessa). Importante è l'osservazione di Guattari sulla "macchina" che è costitutivamente in

relazione con l'esterno, con la "diversità", il che significa mettere in campo e rimarcare la sua "finitezza": ciò vuol dire pensare in termini sistemici non soltanto il motivo dell'autoriproducibilità strutturale dei sistemi, di qualsiasi tipo, ma anche introdurre la dimensione eventuale (la "storicità"), laddove si prende atto che le "macchine" sono per definizione "finite": hanno un inizio e pure una fine (ad un certo punto si "rompono"…). In questa prospettiva, l'entità concettuale disegnata da ciò che si intende con "macchina" va oltre la sua qualificazione meramente "tecnica", ampliandosi fino a toccare la macchina "biologica", "sociale", "urbana", "linguistica" (giungendo alle "megamacchine teoriche"), senza dimenticare le "macchine del desiderio". A proposito di queste ultime, mi pare opportuno segnalare ciò che veniva detto, in *L'anti-Edipo*, a proposito del desiderio come "macchina": "Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di sintesi passive che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione. Il reale ne deriva, è il risultato delle sintesi passive del desiderio come autoproduzione dell'inconscio. Il desiderio non manca di nulla, non manca del suo oggetto. E' piuttosto il soggetto che manca al desiderio, o il desiderio che manca di soggetto fisso: non c'è soggetto fisso che per la repressione. Il desiderio e il suo oggetto sono un'unica cosa, sono la macchina, in quanto macchina di macchina. Il desiderio è macchina, anche l'oggetto del desiderio è macchina collegata, cosicché il prodotto viene prelevato su del produrre e qualcosa si stacca dal produrre al prodotto, qualcosa che darà un soggetto nomade e vagabondo. L'essere oggettivo del desiderio è il Reale in se stesso. (…) Non è il desiderio a puntellarsi sui bisogni, ma, al contrario, sono i bisogni che derivano dal desiderio: sono contro prodotti nel reale prodotto dal desiderio. La mancanza è un controeffetto del desiderio; essa è deposta, sistemata, vacuolizzata nel reale naturale e sociale"[3].

E' in tali termini che il desiderio viene svincolato da qualsiasi determinazione "naturale" o "spontanea", nel momento in cui esso viene restituito alla sua dimensione macchinica, alle pratiche combinatorie di un "meccanismo desiderante", com'è proprio l'inconscio produttivo. Accanto a ciò si fa valere/"valore" un'idea del desiderio come messa in relazione con "concatenamenti" sempre assegnabili storicamente, all'interno dei quali si collocano i dispositivi di potere come singolari "affezioni" del desiderio stesso. Ma ciò che interessa è soprattutto l'insistenza di Deleuze e Guattari sul motivo del concatenamento, dell'ingranaggio, da riprendere con attenzione anche per capire

meglio “la passione delle macchine” di cui parla l’autore di *Le tre ecologie*. C’è un testo assai significativo, del 1973, intitolato *Bilancio-programma per macchine desideranti*, che ho più volte richiamato, nel quale gli studiosi del progetto su “capitalismo e schizofrenia” sottolineano la differenza di “natura” tra l’utensile e la macchina, a partire dalla convinzione che non sia poi così importante confondere uomo e macchina, nello sforzo di rilevarne “corrispondenze, prolungamenti e sostituzioni possibili o impossibili dell’uno con l’altra”. Tale tentativo è stato proprio di parte consistente della tradizione della moderna filosofia della tecnica (e di certa antropologia della tecnica), ma a Deleuze e Guattari interessa invece far vedere come comunichino l’uomo e la macchina, come il primo faccia ingranaggio con la seconda o “faccia ingranaggio con altre cose per costituire una macchina”. E’ particolarmente significativo, a mio avviso, questa insistenza sul “fare-macchina” che è dell’uomo ma anche nell’uomo: non è, quest’ultima, una aggiunta di poco conto, oltretutto proiettata su uno sfondo colto come un insieme di cui si fa parte a “condizioni determinate”. Si può così leggere, a titolo esemplificativo: “L’insieme uomo-cavallo-arco forma una macchina guerriera nomade nelle condizioni della steppa. Gli uomini formano una macchina da lavoro nelle condizioni burocratiche dei grandi imperi. Il fante greco fa macchina con le sue armi nelle condizioni della falange. Il ballerino fa macchina con la pista nelle condizioni pericolose dell’amore e della morte… per quanto ci riguarda, partiamo da un uso non metaforico della parola macchina, ma da un’ipotesi (confusa) sull’origine: il modo in cui elementi qualsiasi sono spinti a fare macchina *per ricorrenza e comunicazione*: l’esistenza di un ‘phylum machinique’”[4].

Sull’impiego non metaforico della “macchina” si dovrebbe continuare a riflettere. Tornando però sulla differenza tra essa e l’utensile, va detto che è motivata anche dal fatto che non si vuole più scambiare il concatenare (il fare ingranaggio) con la dinamica del prolungamento, del proiettarsi e del farsi rimpiazzare (che non presenta, tra l’altro, nessuna “comunicazione”). Alla base di tutto questo c’è una intenzione critica, che condivido, rispetto ad uno schema assai diffuso di ragionamento che a partire da una analisi dei caratteri specifici dell’utensile riesce ad assorbire la “macchina” all’interno di un quadro evolutivo così raffigurato: si pone l’utensile come “prolungamento e proiezione del vivente”, come una modalità di esonero (sgravio) dello sforzo dell’essere umano, prendendo poi atto di una complessificazione del processo che appunto si evolve fino alla soluzione delineata dalla/nella “macchina”, progressivamente sempre più

sofisticata e apparentemente capace di ridimensionare (per non dire azzerare) il protagonismo/primato dell'uomo stesso rispetto agli alti gradi dell'organico e alla dimensione dell'inorganico. Deleuze e Guattari rilevano come tale schema presenti degli inconvenienti seri, dovuti alla sua qualificazione unicamente in senso biologico ed evolutivo, che indica nella macchina un qualcosa che si concretizza "in una linea meccanica che ha inizio con l'utensile". Ciò rende lo schema "umanista e astratto" (in altre pagine si sostiene che tale schema è "immaginario, fantasmatico e solipsistico": soprattutto se riferito, cioè applicato, ad oggetti tecnici "reali"), dato che esso "isola le forze produttive dalle condizioni sociali del loro esercizio, invocando una dimensione uomo-natura comune a tutte le forme sociali alle quali vengono attribuite dei rapporti di evoluzione". Ancora in *Bilancio-programma per macchine desideranti* si legge: "(…) la macchina deve essere immediatamente pensata in rapporto a un corpo sociale e non all'organismo biologico umano. In tale ottica, la macchina non può essere considerata come un nuovo segmento che succede a quello dell'utensile, lungo una linea che troverebbe il suo punto di partenza nell'uomo astratto. L'uomo e l'utensile, infatti, sono *già* pezzi di una macchina sul corpo pieno di una data società. La macchina è in primo luogo una macchina sociale costituita da un corpo pieno come istanza macchinizzante e dagli uomini e dagli utensili che sono macchine in quanto distribuite su questo corpo. Per esempio, si ha il corpo pieno della steppa che 'macchina' uomo-cavallo-arco, il corpo pieno della città greca che 'macchina' uomini e armi, il corpo pieno della fabbrica che 'macchina' gli uomini e le macchine…"[5].

Da un'idea della macchina costitutivamente "in dialogo con una diversità", cioè disegnata da un rapporto decisivo tra i suoi elementi interni, sempre "mutanti", le sue strutture organizzative, e il "mondo", l'"ambiente", discende l'insistenza sulla processualità della macchine, espressa nelle dinamiche di concatenazione. Guattari sottolinea il fatto che ci sono fenomeni di rottura (le macchine si rompono… si trasformano…) in tale processo, che viene appunto "tagliato" (le "macchine tecnologiche, teoretiche", vivono e muoiono…), nel senso che ci si può relazionare, ma si può anche sparire, dissolvendosi nel caos. Quando si parla di "caosmosi", in Guattari (ma si ricordi anche il "caosmos" di *Che cos'è la filosofia?*, dello stesso autore di *Le tre ecologie* e di Deleuze), si intende la possibilità concreta di un "difetto tra la grande complessità e la sua risoluzione", ciò che si manifesta come fonte di una mediazione, in definitiva di una ripetizione, che fa differenza, in un caos, in modo tale da produrre ancora più complessità: questo

vuol dire anche precisare meglio come il caos sia “messo virtualmente alla prova dalla complessità e poi rovesciato”. Quello che però veramente conta di tutto questo ragionamento, teso a rilanciare le ragioni forti di un tipo di “saggezza non contemplativa” incarnato dalla ecosofia come disciplina pratica in grado di relazionarsi all’ecologia, all’economia, alla politica , alla scienza, all’arte ecc., è il rilancio del motivo dell’evoluzione garantito da una produzione creativa.

Questa “passione delle macchine” ha così caratteri tematici che non consentono una sua piena riconduzione al piano d’indagine proprio dell’antropologia della tecnica, anche quella più sofisticata (non penso qui soltanto a quella linea che deriva dal complesso teorico dell’antropologia filosofica novecentesca). Per Guattari è infatti essenziale una riflessione sulla “macchina” che la colga nel suo precedere la tecnica stessa. In questa prospettiva, il rimando agli studi di André Leroi-Gourhan è particolarmente significativo, in quanto è proprio in quest’ultimo che appare rilevante la “problematica dell’autopoiesi macchinica”: si pensi a come Leroi-Gourhan colleghi magistralmente “l’utensile, la macchina, con il suo ambiente sociale, umano, corporeo, con la gestualità macchinica e le relazioni culturali che tutto ciò veicola”. A differenza dell’autopoiesi concepita da Varela e Humberto R. Maturana in ambito biologico, l’autopoiesi macchinica opera un “decentramento” assai rilevante dell’essenza del macchinico “dalla sua parte visibile alla sua parte incorporea”, il che vuol dire passare dalla logica degli “oggetti dati”, inquadrati secondo paradigmi “estrinseci”, ad una considerazione degli oggetti come “macchine astratte”, comprensive di autopoietici sistemi di valor: sono proprio queste ultime a consentire il collegamento tra piani differenti, dal sociale al biologico, dall’ecologico al macchinico ecc.

Ciò che mi sembra particolarmente interessante, all’interno della riflessione di Guattari, è l’insistenza sul “divenire-macchina”, che riguarda sia la dimensione dell’umano, delle sue forme, sia quella del non-umano. Detto con più precisione: il divenire-macchina contiene altri tipi di divenire, “animale, vegetale, musicale, matematico” e così via, nel senso che “presuppone qualcosa di virtuale, universi contigui e incorporei, referenza senza preferenza. Ciò deriva da paradigmi preesistenti. Porta con sé una vitalità, una proliferazione, una incarnazione parziale, esistenziale, che definisco come ambito esistenziale. L’intuizione di questo concetto di macchina mira ad evadere dalla logica dell’oggetto discorsivo, del flusso manifesto, per integrare le entità non discorsive, incorporee, contingenti, come quelle dell’esistenza”[6]. Tutto questo va visto in una prospettiva

di comprensione che si vuole anti-essenzialista e anti-causalistica, rivolta appunto a sottolineare il valore di una decisiva "eterogenesi" che si pone come "garante dell'attività umana". Ciò che vale è la dinamica delle differenti trasformazioni macchiniche, con i loro condizionamenti e le loro contaminazioni, in grado di realizzare "ambiti" di articolazione di linee di soggettivazione sempre parziale, all'interno dei quali si concretizza "plusvalore creativo", si afferma la qualifica autopoietica dell'esistente. Si può fare storia di tali processi, portando l'attenzione sul complesso delle mutazioni, ma senza che ciò debba presupporre a tutti i costi qualche primato indiscutibile di fattori *primi*. L'esempio prediletto è quello del periodo storico delle grandi "Città-Stato", studiato da Fernand Braudel, laddove il tessuto "urbano-capitalista" passa dalle città italiane al nord, fino ad Amsterdam: Guattari rimarca appunto come tale "dislocamento" sia sempre una sorta di "singolarità", per la cui analisi sono importanti tutte le sue qualificazioni di veste economica, socio-politica, religiosa, culturale in senso generale e così via. Accanto a questo è importante, a mio parere, il rinvio al motivo del "controllo" delle "trasformazioni macchiniche", che qui va visto come possibile formazione di spazi di loro "soddisfazione", di mediazione del divenire "caosmos" in senso positivo, cioè con il riconoscimento del carattere provvisorio di qualsiasi determinazione d'ordine, la quale va oltretutto messa radicalmente in discussione nel momento in cui blocca l'autopoieticità, la produzione di "plusvalore creativo". E' a partire da quest'ultimo che si possono realizzare differenti "ambiti di possibilità" per l'esistenza, ambiti rispetto ai quali, in virtù della loro socialità di base, si potrebbero delineare "sistemi di valutazione molteplici, eterogenei, che conferiscono il gusto della singolarità, della finitezza, dell'esser-qui". Anche la filosofia viene ad essere ridisegnata, in tale ottica, come sarà descritto in *Che cos'è la filosofia?*, ma ciò che mi preme segnalare è il netto rifiuto di qualsiasi mito redentivo e delle stesse "funzioni della rappresentanza estraniata", accompagnato ovviamente dal distacco nei confronti di ogni "generalità indebita", il cui prevalere sottopone i malcapitati al debito infinito imposto da sistemi di giudizio che si vogliono definitivi[7].

Essenziale è quindi "mediare al meglio tra l'ecologia sociale e l'ecologia mentale", tra tutte le pratiche sociali, al fine di polarizzare, all'interno del campo del desiderio, dei settori di potere, di valore, di carattere esistenziale, che sviluppino dinamiche di deterritorializzazione non sbilanciate nel senso del perseguimento a tutti i costi della "pura utopia": alla formazione di spazi di libertà, di creatività, si deve accompagnare una sorta di "decentramento assiologico", rispetto alla

gerarchia capitalistica, con il suo “diritto”, per indicare/individuare altre possibilità pratiche, nuovi modi di delineare ambiti di vita, di “affermare resistenze civili” e di “sostenere minoranze”. Non è un caso che si trovi traccia oggi di tutto questo anche all’interno delle proposte di “conversione ecologica”, in tempi di crisi della “religione neoliberale”, soprattutto quando si punta sul “cambiamento spirituale” dei modi di vita, di lavoro, di consumo, di rapporto con l’ambiente: in definitiva, quando si tratta di un progetto di conversione, va tenuto insieme il lato oggettivo con quello soggettivo, e in tale ottica il cambiamento può essere pure riferito ad un radicale “decentramento assiologico” in grado di svincolare le nuove forme di valorizzazione dai “valori capitalistici”, con i loro specifici e devastanti oggetti di fascinazione. Scrive esemplificativamente Guido Viale: “Non si può cambiare il mondo solo con delle scelte individuali su come vivere e che cosa consumare, mentre i comportamenti collettivi in grado di incidere sulla realtà, di trasportarci dall’etica dell’intenzione all’etica della responsabilità, richiedono sempre una condivisione più o meno spinta di analisi, di intenti, di progetti, di strumenti. Una condivisione che non esclude certo la presenza e la permanenza di divergenze e di conflitti tra chi di essa partecipa. In questi comportamenti collettivi orientati rientrano tutti quelli che un tempo, e anche ora, chiamavamo e chiamiamo ‘lotte’ – e, prima tra tutte, quello che resta della lotta di classe – ma certo le lotte non esauriscono l’arco delle opzioni coinvolte dalla conversione ecologica. Molte trasformazioni avvengono infatti sottotraccia e non sulla ribalta della vita sociale e dello spazio pubblico, magari attraverso processi capillari e non di massa. Ma in generale, i processi che contribuiscono a cambiare il mondo in modo orientato, cioè secondo un progetto, anche quando l’esito non corrisponde che in parte agli obiettivi perseguiti, sono sempre il frutto di una attività di aggregazione di una domanda esplicita o latente, enunciata o silente”[8]. E ancora: si deve sottolineare come l’aggregazione di domande, per rispondere a desideri, aspettative, bisogni possa stimolare la formazione di un mercato di potere differente rispetto a quello “astratto”, delineato dall’ideologia neoliberale, che sarebbe teso a surcodificare e regolare tutto quello che si svolge nelle varie sfere economiche. E’ proprio l’esercizio di tale spinta ad aggregare socialmente le domande di valorizzazione a costituire quella che Viale definisce come “impresa sociale”.

Non è da sottovalutare filosoficamente il rinvio alle “etiche del nostro tempo”, con un accenno al “principio di responsabilità” di Hans Jonas (sia pure proiettato, quest’ultimo, sullo sfondo della “civiltà tecnologica”), ma quello che è possibile riprendere come formulazione-chiave di tale tipologia d’indagine è l’invito ecosofico “critico” a delineare quella che si è già visto porsi come una “saggezza non contemplativa”, in grado di sostanziare il tentativo di ridare avvenire, cioè verità, al nostro futuro e alle capacità di pensarlo. E’ attraverso tale “saggezza” in esercizio, *pratica*, che l’ecosofia si presenta come una critica radicale delle valorizzazione “data” dell’agire umano, a favore di una ri-singolarizzazione dei soggetti che devono essere messi così in grado di diventare ancora più differenti e “solidali”. Riprendendo il testo su *Le tre ecologie*, si può vedere bene come in Guattari si sviluppi un’idea dell’ecosofia capace di riappropriarsi di universi di valore considerati supporto imprescindibile per sostenere singolarizzazioni diverse, per nuove pratiche sociali, etiche, politiche e così via: rispetto al quadro d’epoca di riferimento, la ri-singolarizzazione della soggettività, le trasformazioni del sociale e la reinvenzione continua dell’ambiente appaiono compiti ineludibili per tentare una fuori-uscita reale da piani di esistenza contrassegnati da un “grigiore” e una “passività diffusi”. E’ questa messa in discussione delle forme dominanti di valorizzazione delle attività umane, presentata da Guattari in un senso decisamente etico-politico, che consente di ritornare all’idea di André Gorz che una critica del capitalismo non possa che portare appunto ad una ecologia politica, da collegarsi ad una “indispensabile teoria critica dei bisogni”. A ciò si affianca una lettura dell’impegno ecologista che non è riassumibile in un invito a moralizzare sempre e comunque, anche e soprattutto il piano economico, bensì a

sostenere “l’esigenza etica di emancipazione del soggetto”. L’ecologia politica è quindi da cogliersi come una “dimensione essenziale” della “critica teorica e pratica del capitalismo”. Ancora una volta si insiste dunque sul fatto che non si può partire dall’assunzione di un “imperativo”, sia pure “ecologico”, per articolare una pratica effettivamente critica di ciò che viola gli stessi equilibri biologici. L’“imperativo ecologico” può portare a tutto, anche a ciò che risulta estremamente negativo, nel momento in cui fa sì che l’ecologia perda la sua “carica critica ed etica” rimuovendo la realtà che è proprio la “massimizzazione dei rendimenti” a favorire un utilizzo delle tecniche destinato a provocare devastazioni e squilibri non soltanto naturali. Nella particolare elaborazione di temi marxisti ed esistenzialisti, presente nell’opera complessiva di Gorz, si può scorgere la riproposizione, sullo sfondo disegnato dall’interesse forte per l’ecologia politica, di un legame tra la storia e la morale, che si pensa appunto di rinnovare nella convinzione che ci si debba sbarazzare delle tradizionali risposte vincolanti alle questioni poste dalla critica del “modello di consumo opulento”: quel “modello” che ci restituisce ad una condizione di esistenza in cui “siamo dominati nei nostri bisogni e desideri, nei nostri pensieri e nell’immagine che abbiamo di noi stessi”[9]. E’ noto come Gorz trovi “buona” l’idea della decrescita e dimostri attenzione ad una “tecnocritica” (sostenuta anche dalla “lezione” complessiva di Ivan Illich), in una prospettiva di analisi polemica degli sviluppi della cosiddetta economia capitalistica della conoscenza. Quest’ultima delinea oggi una situazione che vede le categorie essenziali dell’economia politica – lavoro, valore e capitale –non più misurabili a partire da una comune “unità di misura”. Lo studioso delle ragioni di fondo della predominanza, negli ultimi decenni, della produzione di merci immateriali (e del consumo immateriale) ha buon gioco nel rilevare come il capitalismo abbia superato la crisi del regime fordista puntando le sue carte migliori sulla cosiddetta economia della conoscenza, sulla capitalizzazione delle conoscenze e del sapere vivo. Ovviamente ciò ha provocato diverse problematicità, che non sembrano facilmente risolvibili in un’ottica di conservazione a tutti i costi del “sistema” dato: “Trasformare il sapere vivo in ‘capitale umano’ non è infatti un affare da poco. Le imprese sono incapaci di produrre e accumulare ‘capitale umano’, e incapaci anche di assicurarsene il controllo duraturo. L’intelligenza vivente, divenuta principale forza produttiva, minaccia sempre di sfuggire alla loro influenza. Le conoscenze formalizzate e formalizzabili, d’altra parte, traducibili in *software*, sono riproducibili in quantità illimitate per un costo trascurabile. Sono dunque dei beni

potenzialmente abbondanti e la cui abbondanza farà tendere il valore di scambio verso lo zero. Una vera economia della conoscenza sarebbe dunque un'economia della gratuità e della condivisione, che tratterebbe le conoscenze come un bene comune dell'identità"[10].

E' particolarmente interessante notare che la comprensione della creazione di ricchezze come qualcosa si non più misurabile in termini monetari abbia quale effetto quello di vedere nell'economia della conoscenza il realizzarsi di un vero e proprio crollo dei fondamenti dell'economia stessa della conoscenza: quest'ultima coincide, per Gorz, con la crisi radicale del capitalismo. Ha poi origine da tale processo di identificazione lo sforzo, sostenuto da più parti, di ridefinire la ricchezza, che cosa essa sia, nel momento in cui appare ancora più evidente che la "ricchezza commerciale" difficilmente mostra contenuti reali che siano ascrivibili anche alla ricchezza propriamente umana. E' attraverso la "ricchezza umana", nella consapevolezza della sua necessaria riconfigurazione, che ritorna in primo piano la tematica dell'alienazione, già affrontata da Gorz nel suo *La morale della storia*, in cui, negli anni cinquanta del secolo scorso, si delineava un'immagine del socialismo così tratteggiata: "Il suo valore (del socialismo: NdA), *per noi*, non è il valore che può avere per i membri di una società socialista; per noi, non si confonde con nessuna società *data*, con nessun programma statutario, con nessun piano decennale: si confonde col progetto di far un mondo umano e un uomo umano, di sopprimere il regno del bisogno e della necessità: il suo valore, per noi, non consiste dunque in ciò che *sarà* una volta che sarà *stato fatto* – questo dipende precisamente da noi: sarà soltanto ciò che noi lo faremo – ma nell'azione stessa di farlo, in quanto affermerà l'esigenza dell'uomo di porsi a fondamento della società. Il suo valore consiste nel fatto che esso è *da fare*, che si confonde col rifiuto di affondare nell'alienazione e con la volontà di appropriarci il mondo e la storia. Tale appropriazione sarà, necessariamente, un'impresa senza fine. Non possiamo sapere come e in quale misura sarà riuscita, e non possiamo prevedere se sarà mai compiuta. Non è una ragione questa per non volerla, per non puntare sulla sola classe che, per la sua prassi, è in grado di intraprenderla. Per noi, non vi è altra speranza possibile all'infuori di questa, né condizione più desolante dell'invischiarci nelle nostre alienazioni presenti nel timore che il loro superamento ne generi altre"[11].

Si sa che in Sartre, punto di riferimento essenziale della ricerca gorziana, l'alienazione si pone come elemento strutturale dell'uomo, nel momento in cui lo

si considera come naturale animale sociale, destinato a proiettarsi fuori di sé. Come ha scritto acutamente Andrea Fumagalli, è proprio a partire dal rapporto sociale con l'esterno che si concretizza un agire contraddistinto da gradi differenti di alienazione, da cogliere con attenzione e su cui lavorare "praticamente" in vista di un loro eventuale superamento. Quando si riflette però sull'alienazione nel capitalismo cognitivo odierno, si deve tener presente come l'alienazione esistenziale, strutturale in relazione alla natura "sociale" umana, e la dinamica dello sfruttamento dell'intero corpo vivente della forza-lavoro si mostrino come "due facce della stessa medaglia": "Soggettività del lavoro e atto lavorativo si coniugano nel tempo di vita messo a lavoro. Non sempre c'è separazione tra soggetto e oggetto del lavoro. Essi sono spesso tutt'uno e, se vi è la parvenza di una liberazione del lavoro, essa è tanto più forte quanto più alienata e sfruttata è l'esistenza, ovvero la soggettività"[12]. La "saggezza non contemplativa" dell'ecosofia critica può appunto disegnare percorsi di liberazione (comunque "relativa", "parziale") per soggettività sempre più messe al lavoro, in un senso che coglie l'alienazione come generata dalla "struttura produttiva" specifica del nostro tempo e, *insieme*, dalla "struttura culturale e antropologica", strettamente connessa quindi con la prima.

---

1. Félix Guattari, *Che cos'è l'ecosofia?*, in "Millepiani", n. 36, 2010, p.10. Ovvio è il rinvio su tali tematiche a Félix Guattari, *Le tre ecologie*, trad. it. di Riccardo D'Este, con un contributo di Franco La Cecla, Sonda, Torino-Milano 1991. Sia consentito di rimandare anche al mio *Etica e storia: Guattari e Gorz*, in Ubaldo Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre corte, Verona 2013, che affronta tematiche prossime a quelle trattate nelle pagine di questo capitolo. Nel numero di "Millepiani" sopra richiamato cfr. Silvano Cacciari, *Deep Ecology ed Ecosofia tra Arne Naess e Félix Guattari* oltre ai contributi di Saverio Caponi e Tiziana Villani. Si veda anche la raccolta di testi inediti e di contributi poco conosciuti redatti da Guattari nel periodo 1985-1992, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, a cura di Stéphane Nadaud, Lignes/Imec, Paris 2013. ↑
2. Ivi, p. 13. ↑
3. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, introduzione e trad. it. di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 1975, p.29.

↑

4. Cfr. *Bilancio-programma per macchine desideranti*, in Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di vari, introduzione e cura di Ubaldo Fadini, Ombre corte, Verona 2004, pp. 98-99 (si veda ora anche la riedizione di *Macchine desideranti*, Ombre corte, Verona 2012, che contiene, oltre ad una mia nuova introduzione: *Post(su)Edipo*, due "commenti" a *L'anti-Edipo* di Jacques Donzelot e Jean-Françoise Lyotard. ↑
5. Ivi, pp. 116-117. ↑
6. Félix Guattari, *Che cos'è l'ecosofia?*, cit., p. 15. ↑
7. Si tratta di tematiche che attraversano l'intera produzione di Deleuze, se non si vuole semplicemente soffermarsi sull'opera di Guattari e di Deleuze *e* Guattari, insieme. Si veda, ad esempio, Gilles Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di Alberto Panaro, Cortina, Milano 1996. ↑
8. Guido Viale, *La conversione ecologica. There is no alternative*, NdA Press, Cerasolo Ausa di Coriano (Rimini) 2011, p. 9. ↑
9. André Gorz, *L'ecologia politica, un'etica di liberazione*, in Id., *Ecologica*, trad. it. di Francesco Vitale, Jaca Book, Milano 2009, p. 16. Su Gorz si veda Françoise Gollain, *André Gorz, un marxismo esistenzialista*, in Pier Paolo Poggio (a cura di), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, volume II, Jaca Book, Milano 2011 e Arno Muenster, *André Gorz ou le socialisme difficile*, Nouvelles Editions Lignes, Fécamp 2008. ↑
10. André Gorz, *Ricchezza senza valore, valore senza ricchezza*, in Id., *Ecologica*, cit., p. 145. ↑
11. André Gorz, *La morale della storia*, trad. it. di Jone Grazzini, Il Saggiatore, Milano 1963 (seconda edizione), p.248. ↑
12. Andrea Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2007, p. 169. Cfr. anche Andrea Fumagalli-Cristina Morini, *Alienazione e homo precarius nel biocapitalismo cognitivo*, in "Millepiani", n. 37/38, 2011 (in questo stesso numero si veda anche Tiziana Villani, *L'uscita dal futuro*). ↑

Ubaldo Fadini

Pubblichiamo il brano con il gentile permesso dell'autore. Originariamente pubblicato in:
Ubaldo Fadini, *Divenire Corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche,* ombre

corte, Verona 2015