

Il comune e il capitale

Per una bibliografia ragionata di ecologia politica



Gilberto Pierazzuoli



Edizioni perUnaltracittà

Il comune e il capitale

Per una bibliografia ragionata di ecologia politica

Gilberto Pierazzuoli

Edizioni perUnaltracittà

Edizioni **perUnaltracittà** 2018

Seconda edizione 2019

Licenza Creative Commons: Attribuzione - Non commerciale - Condividi allo stesso modo **CC BY-NC-SA 3.0**

Spazio InKioStro Via Alfani, 49 - 50121 Firenze

www.perunaltracitta.org

ISBN 978-88-942113-8-2

Indice

Introduzione	7
Per una nostra sintesi dei contributi di analisi intorno all'ecologia politica	11
Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro - <i>Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine</i> – 1 -	18
Philippe Pignarre – Isabelle Stengers - <i>Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio</i> – 2 -	24
Fritjof Capra, Ugo Mattei - <i>Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni</i> – 3 -	32
Jason W. Moore - <i>Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria</i> - 4 -	41
Carlo Vercellone, Francesco Brancaccio, Alfonso Giuliani, Pier-luigi Vattimo , - <i>Il comune come modo di produzione- Per una critica dell'economia politica dei beni comuni</i> – 5 -	49
Emanuele Leonardi - <i>Lavoro Natura Valore – André Gorz tra marxismo e decrescita</i> – 6 -	55
Silvia Federici - <i>Reincantare il mondo – Femminismo e politica dei commons</i> – 7 -	60
Salvo Torre - <i>Contro la frammentazione, Movimenti sociali e spazio della politica</i> -8-	65
Bruno Latour - <i>Tracciare la rotta – Come orientarsi in politica</i> – 9 -	69
Jean-Claude Michéa - <i>Il nostro comune nemico – Considerazioni sulla fine dei giorni tranquilli</i> – 10 -	73
Integrazione bibliografica	79

Introduzione

Siamo al centro di una crisi finanziaria con ricadute e riverberi di tipo economico e sociologico, ma anche a una crisi ambientale che gli “integrati” (i negazionisti) sminuiscono, mentre gli “apocalittici” vengono sorpassati nel descrivere il fenomeno dalla dimensione dello stesso. Siamo di fronte a una catastrofe, ma questa catastrofe ha un nome, si chiama “capitalismo”. Un capitalismo giunto ormai a un livello di maturazione tale da poter mettere in campo azioni e strategie capaci di raschiare anche i fondi del barile. Di portare, in definitiva, a termine il progetto **estrattivo** iniziato, come dice Braudel, con l’appropriazione delle terre del nuovo mondo e proseguito con la colonizzazione di quelle della periferia del vecchio. L’uomo espresso dal capitale (in definitiva il capitale stesso) si sente esterno alla natura e si sente legittimato a mettere in opera processi di estrazione delle risorse, siano esse rinnovabili e non. Là, dove il modo di produzione si è relativamente affrancato dall’appropriazione del plusvalore prodotto dal sistema industriale, l’estrazione comunque prosegue nelle nuove fabbriche dell’occidente. La fabbrica del turismo, quella della riproduzione del capitale umano e delle forze lavoro, cognitiva e non. La fabbrica della raccolta (estrazione) delle informazioni, dei dati (Big data) e quella della interpretazione degli stessi (Data meaning). Il vampiro capitalista pianta i suoi denti ovunque si possa estrarre profitto sino ad appropriarsi dei beni che da sempre si erano pensati inalienabili, perché comuni e non a disposizione del primo predatore che poteva pensare di potersene appropriare proprio perché non erano di nessuno. Ma non erano di nessuno proprio perché erano di tutti. Perché erano/sono beni comuni. L’acqua, la terra, l’aria, ma anche le opere della creatività umana, l’arte, i monumenti, sono le nuove risorse che il capitalismo estrae dalla miniera dell’ambiente mondo.

Ambiente e lavoro non sono termini polari. La tutela dell’uno equivale a quella dell’altro. Sfruttamento dell’ambiente e sfruttamento del lavoro sono lo stesso disegno. Combattere quel disegno è compito universale. Ma il pensiero occidentale, per svolte successive, ha imposto infiniti dualismi a concatenazione diretta: corpo/mente, natura/cultura, uomo/ambiente... in una proliferazione quasi infinita. Il paradigma capitalista vede la natura come qualcosa di esterno, e dalla natura è allora possibile fare prelievi: estrarre profitto, consumare materie prime, appropriarsi dei beni comuni. **Lottare contro il capitale è ecologicamente indispensabile.**

Questo modo di vedere ha anche altre sfaccettature che i testi che abbiamo recensito per “La città Invisibile” cercano di mostrare facendo riferimento ad un altro punto di vista quello appunto dell’ecologia politica o dell’ecosofia che, se

si prende in considerazione quello che abbiamo detto sinora, non si tratta di altro che di **politica**, non è altro che **lotta di classe**.

Come diciamo poco più avanti i testi qui segnalati sono tutti recenti, pubblicati perlopiù tra il 2017 e il 2018, non sono perciò esaustivi delle problematiche segnalate, ma segnano il punto attuale della riflessione su questi temi. Si segnala perciò una piccola selezione bibliografica di quelli che sono i testi e gli autori che tutto questo hanno preceduto.

Félix Guattari, *Le tre ecologie. L'umanità e il suo destino*, Sonda, Milano 1991.

Bruno Latour, *Il culto moderno dei fatticci*, Roma; Meltemi, 2005.

Bruno Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera, 2009

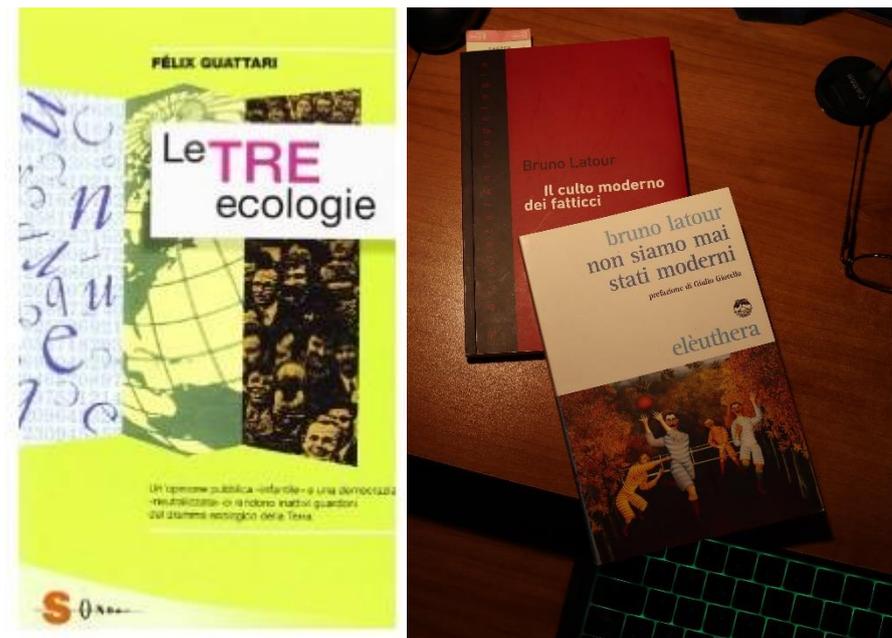
André Gorz, *Ecologica*, Jaka Book, Milano 2009

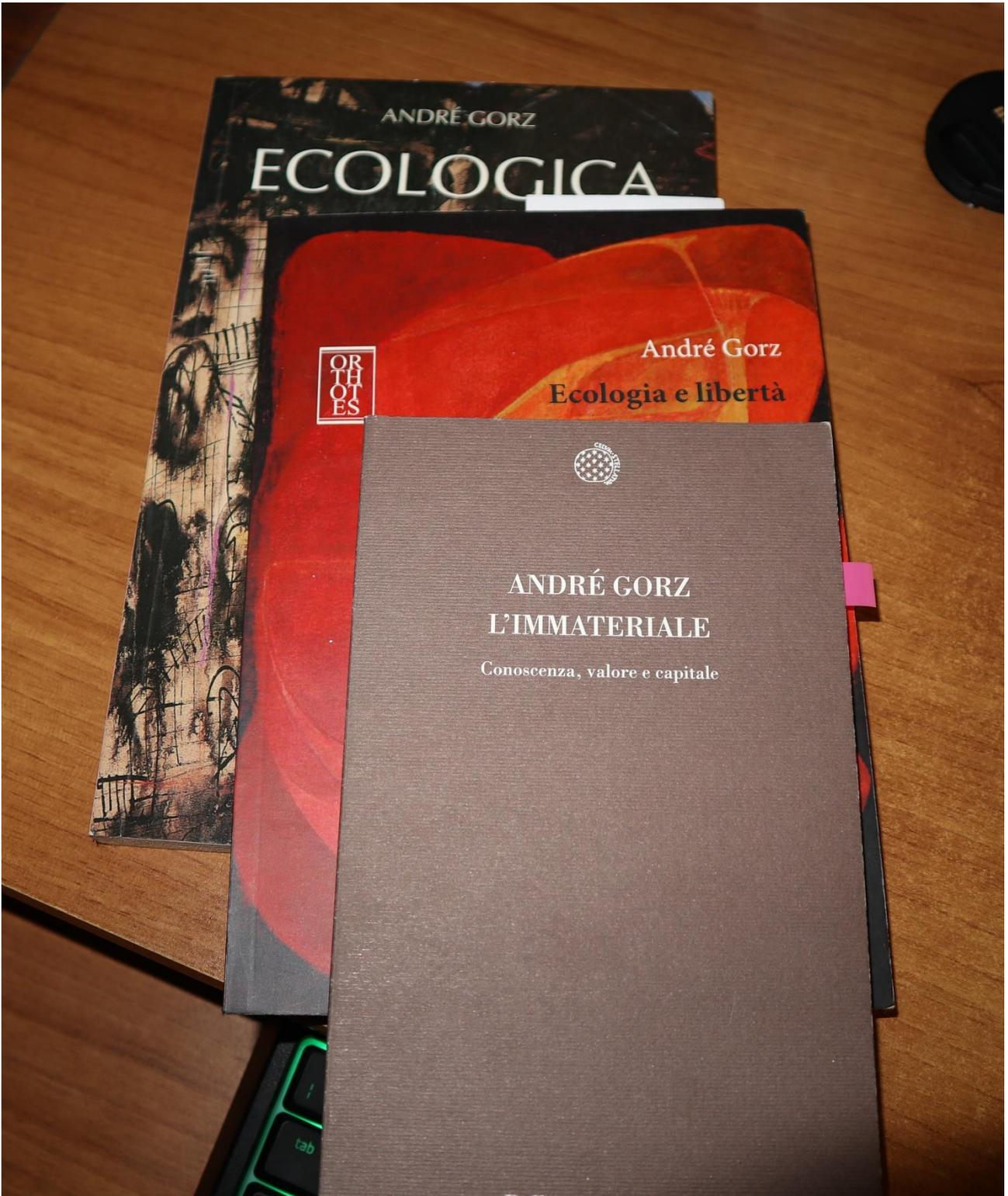
André Gorz, *Ecologia e libertà*, Orthotes, Napoli 2015 (a cura di E. Leonardi)

André Gorz, *L'immateriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Non poteva poi mancare la segnalazione di questo sito che ha accolto l'ecologia politica come uno dei temi fondamentali al quale riferirsi:

<http://effimera.org/categoria/effimera/ecologia-politica/>





ANDRÉ GORZ
ECOLOGICA

ORTHOTES

André Gorz
Ecologia e libertà



ANDRÉ GORZ
L'IMMATERIALE
Conoscenza, valore e capitale

Le recensioni non implicano un giudizio, ma fanno riferimenti a testi che riteniamo importanti per capire e ricapitolare i nostri saperi, per metterli infine a disposizione di coloro che pensano che un mondo migliore sia possibile e che si muovono per riuscire a realizzarlo. Per questo alcune considerazioni degli autori possono essere state utilizzate per suggerirne di nuove, ma anche per suggerire dei confronti o per proseguirne il senso. Se questo può avere travisato in parte il pensiero degli autori, ce ne scusiamo e ce ne assumiamo la responsabilità. Ma noi pensiamo che i testi non siano cristallizzati nella forma libro, ma siano materiale d'uso. E usare un testo penso faccia piacere agli autori dello stesso e, in particolare, a questi autori. La recensione ha dunque una doppia funzione, suggerire una lettura, darne una chiave dalla quale poter intravedere un percorso del senso che noi abbiamo proseguito per consegnarvi un testimone che prosegua quel percorso nel pensiero e, possibilmente, anche nella pratica. Come un'istigazione a sovvertire l'attuale stato delle cose

Per una nostra sintesi dei contributi di analisi intorno all'*ecologia politica*.

Nella rubrica “Kill Billy” di questa rivista, abbiamo recensito dieci testi di recente pubblicazione con i quali è possibile fare il punto sulla riflessione che il pensiero critico ha prodotto a partire da competenze oggettivamente pluridisciplinari. A questo livello, le recensioni sono anche forme di rielaborazione e uso di quei testi. Non poteva perciò mancare un tentativo di sintesi del percorso fatto.

Il sistema capitalistico è un sistema mercantile che si basa sulla capacità del denaro di produrre profitto. La sua nascita non coincide con la rivoluzione industriale come saremmo tentati di pensare, ma dallo spirito coloniale sotteso alle esplorazioni e alle “conquiste” territoriali a partire dai viaggi di Colombo verso le Americhe che inaugurano un nuovo modo di organizzare i rapporti tra gli umani e il resto della natura, portando a compimento il chiamarsi fuori degli umani dalla natura che caratterizza il modo occidentale di rapportarsi con essa; forse a partire dalle prime forme di *logos* per le quali l’interpretazione del frammento eracliteo che dice «la natura ama nascondersi» si trasforma immediatamente in un esercizio di svelamento dei segreti della natura. Il capitalismo è uno dei punti di arrivo di questo pensiero. Il rapporto con il mondo è allora un’appropriazione. Prima le colonie, poi le recinzioni (*enclosure*) di quelli che erano i campi comuni, forme di appropriazione che marcano il rapporto che il capitale esplicita nei confronti della natura, del mondo, della natura-mondo. La connessione tra lavoro e natura è dunque tutta insita nel sistema di produzione capitalista.



Il capitale è sempre stato globale, ne sanno qualcosa gli schiavi e gli indigeni e tutti coloro che hanno subito espropriazioni. È appunto il modello delle *enclosure* che produce l’esercito di mano d’opera di riserva, ma rinnova anche l’accumulazione originaria, «hanno incorporato il suolo al capitale» dice Marx (*Il Capitale*, libro I, cap. XXIV). Ma ogni forma di

accumulazione è originaria, starter di una ripartenza, di un nuovo ciclo di appropriazione e sfruttamento. Si tratta di recinzioni ed espulsioni, divisioni e

inquisizioni che hanno in comune la capacità di disarticolare il corpo sociale e di produrre differenze e diseguaglianze utili al sistema. «L'accumulazione originaria non è stata quindi semplicemente un'accumulazione e concentrazione di forza-lavoro e capitale. È stata anche un'accumulazione di *differenze e di divisioni* nella classe lavoratrice, così che gerarchie basate sul genere, come anche sulla "razza" e l'età, sono diventate un elemento costitutivo del dominio di classe e della formazione del proletariato moderno», dice Silvia Federici (Federici 2015 – 85). Si tratta dunque anche di uno spostamento dell'asse principale intorno al quale si esprime la lotta di classe e cioè dal sistema di produzione in generale, a quello della riproduzione della forza lavoro. Elemento questo che è uno dei meriti più fruttuosi del movimento femminista internazionale; perché è qui che si produce vita e resistenza alla sua espropriazione. Tutto questo senza perdere di vista i meccanismi dell'accumulazione, indispensabile al capitale che ha l'obbligo di ripetersi in tutte le forme possibili, pena l'implosione del sistema. (Non a caso la prima critica alla interpretazione marxiana dell'accumulazione capitalista è stata sollevata da una donna: Rosa Luxemburg). Ad ogni crisi economica, infatti, il capitale deve mettere in atto un nuovo processo di accumulazione, cioè un processo di colonizzazione e espropriazione che è facile poter individuare all'interno dello svolgersi storico di questo sistema di produzione. Il conflitto di classe si deve dunque esprimere sul piano del lavoro salariato (la produzione in senso stretto), ma anche su quello della riproduzione del capitale, come accumulazione originaria, e quello della riproduzione della forza lavoro perché non possiamo considerare la vita sociale interpretata da un soggetto astratto, universale e asessuato che non risente delle differenze e delle gerarchie insite nella divisione del lavoro, con un discrimine da non poter più sottacere che è quello tra il lavoro salariato e quello non salariato. Non si può cioè ignorare «che nella società capitalista la riproduzione della vita quotidiana sia stata sussunta alla riproduzione della forza lavoro e costruita come lavoro "femminile" non retribuito» (Federici 2018 pag. 159) <http://www.perunaltracitta.org/2018/06/17/reincantare-il-mondo-con-silvia-federici/>. Elemento questo rivendicato dai movimenti delle donne sin dagli inizi degli anni '70 del secolo scorso e che ci permette di poter mettere in campo un concetto quale quello di "patriarcato del salario" che non rispecchia semplicemente una rivendicazione di genere, ma che esprime una ennesima contraddizione del capitale.

Se poi arriviamo ai modi di produzione post industriale (post Fordismo) l'elemento riproduttivo della forza-lavoro non viene semplicemente trascurato, ma con un gioco di prestigio, si trasforma in quella parte del lavoro di riproduzione che corrisponde alla formazione della mano d'opera e quindi in capitale fisso. Fenomeno questo evidenziato dalla natura sempre più cognitiva del lavoro

stesso; tutto questo non facendo nessun investimento, ma delegandolo al lavoratore. Così il tempo della riproduzione, tempo non pagato, lavoro occulto, in realtà contribuisce – e sempre di più – alla produzione. Il tempo passato in fabbrica non è ormai più di una frazione del tempo realmente dedicato al lavoro, sino al momento in cui è la condizione esistenziale in toto ad essere completamente sussunta all'interno del lavoro, quasi annullando la distinzione tra tempo di vita e tempo di lavoro. Si è parlato, a questo proposito, di lavoro cognitivo, ma anche di un nuovo paradigma dell'accumulazione che trasporta la vita intera dentro le dinamiche di valorizzazione del capitale. Se a questo aggiungiamo lo smantellamento del welfare in atto in tutta Europa si percepisce come i limiti dello sviluppo siano percepiti meglio dal capitale stesso (che è un dispositivo automatico alla ricerca del profitto) nel momento in cui, quasi a raschiare il fondo del barile, si avventa in modo compulsivo su ogni scampolo di bene comune e su ogni risorsa da poter espropriare. Siamo di fronte a forme di sfruttamento che riguardano non soltanto il tempo di lavoro, ma anche il tempo di vita, là dove anche la produzione si fa più immateriale, produzione ormai fortemente dipendente dalla messa al lavoro dei caratteri relazionali e mentali di quegli umani che costituiscono la forza lavoro e contribuiscono in modo impersonale al *general intellect*.

General intellect: concetto marxiano estrapolato dai “Grundrisse”, che ha anche una corrispondenza in Frege: «col termine pensiero intendo non l'atto soggettivo del pensare, ma il suo contenuto oggettivo che può costituire il possesso comune di molti» (Frege 1892). Marx la chiama anche “capacità scientifica oggettivata” cogliendone forse soltanto una parte (Marx, Frammento sulle macchine). Il capitale esercita cioè forme di biopotere particolarmente sofisticate. Lo sfruttamento del lavoro, in epoca fordista, si esercitava sui corpi, oggi il lavoro – anche se non tutto – è diventato “cognitivo”, allora subordina e cattura l'intelligenza, il linguaggio, i saperi, ma anche gli affetti, dice [Bifo](http://www.perunaltracitta.org/2016/10/02/l-anima-al-lavoro-di-bifo/) (<http://www.perunaltracitta.org/2016/10/02/l-anima-al-lavoro-di-bifo/>) e tutto questo egli lo chiama *l'anima*. Oggi il capitale sfrutta financo l'anima. Ma non si tratta della solita opposizione tra anima e corpo. «Anima è il corpo come intenzione, apertura verso l'altro, incontro, sofferenza e godimento» (Berardi 2016 - 7). L'era del corpo, quella della produzione industriale, era l'era del disciplinamento; della creazione di dispositivi che piegavano il corpo, che si appropriavano di muscoli e braccia. L'era del digitale mette al lavoro *l'anima*, il flusso semiotico che il tempo di lavoro umano è in grado di emanare. Si è passati dall'alienazione al coinvolgimento.

Nella catastrofe si fa faticosamente strada la visione di un pertugio, di una possibilità. Il *general intellect* che corrisponderebbe al sapere che, abbiamo detto, viene catturato dal capitale, non fa più riferimento al capitale fisso per divenire

di fatto lavoro vivo. Il possibile carattere riordinante del lavoro cognitivo ([Leonardi parla di carattere neghentropico](http://www.perunaltracitta.org/2018/06/04/lavoro-natura-valore-andre-gorz-tra-marxismo-e-decrescita/) – Leonardi 2017) (<http://www.perunaltracitta.org/2018/06/04/lavoro-natura-valore-andre-gorz-tra-marxismo-e-decrescita/>) potrebbe essere liberato dalla sua subordinazione al profitto, sostituendo la logica del valore (valore di scambio) con quella della ricchezza (valore d'uso). Un uso che dovrà perciò privilegiare una produzione – realmente sostenibile – di valori in grado di soddisfare bisogni e desideri di tutti e non profitto per pochi. Questo significa anche un orientamento delle lotte non soltanto per il salario ma “oltre il salario”. L'elemento *oltre*, sarebbe lo spazio che le lotte operaie per il salario e per il controllo della produzione possono aver aperto per ipotizzare e provare a mettere in pratica sistemi e relazioni non impattanti e più egualitarie. Oltre sarebbe oltre lo sfruttamento della natura, oltre ogni tipo di discriminazione di etnia, religione, genere, età e di specie, umana e non umana, biologica o non.

Occorre poi ricordare i tagli allo stato sociale, quelli ai servizi e, in particolare, quelli relativi all'istruzione e alla sanità, che hanno riportato nelle case, di nuovo con un carico di genere, i lavori relativi alla cura dei bambini, degli anziani e dei malati cronici. In questo scenario la risposta non può semplicemente essere figlia del conflitto tra capitale e forza lavoro salariato. La lotta, meglio le lotte si devono articolare perciò su fronti i più variegati comprendendo forme

di mutualismo e assistenzialismo che hanno però in comune la ricostruzione dei beni comuni; come se – pur potendo apparire poca cosa – si volesse lasciare un segnale che racconta che un altro mondo è possibile e che da subito possiamo iniziare a costruirlo. E con la ricostruzione dei beni comuni appare, immediato e coinvolgente il riconoscersi, l'appartenenza, la



relazione. Una ricomposizione che è di classe oltre la classe (al suo uso semplicistico). Il lato ecologico dell'economia politica abita, dunque, dentro l'elemento riproduttivo della diade riproduzione/produzione, in quel versante dove la lotta di classe e le lotte per l'ambiente e per i beni comuni si caratterizzano come forme di svelamento dall'operazione di occultamento che il capitale ha

fatto mettendo in atto quella che si potrebbe chiamare accumulazione per appropriazione (lavoro domestico, lavoro servile, doni gratuiti dell'ambiente). Ma anche nel semplice concetto che vede la natura come unica entità di produzione, verificando invece che il ciclo delle altre trasformazioni agisce su materie prime a bassa entropia verso scarti ad alta entropia (Leonardi 2017). La connessione, più o meno esplicita, tra lavoro e natura è tutta insita nel sistema di produzione capitalista. Il conflitto di classe non si può allora esaurire nel campo del salario e sulle condizioni del lavoro, ma deve potersi esprimere sulle finalità della produzione e sul tipo di *forma merce* messa in cantiere. Forse l'insieme è quello che aveva intuito Benjamin già nel 1940, quando – commentando Fourier – trova nel lavoro degli *armoniani*, il modello utopico di un'attività liberata. Lavoro che ispirandosi al gioco sarebbe una forma di lavoro non sfruttato e che quindi si svolgerebbe fuori dal rapporto con il capitale. Benjamin così commenta: «un lavoro così ispirato al gioco non è diretto alla produzione di valori, ma al miglioramento della natura [...] Una terra ordinata secondo questa



immagine cesserebbe di essere parte “di un mondo in cui l'azione non è sorella del sogno”. L'azione e il sogno vi diverrebbero fratelli» (Benjamin 1986 -7; parzialmente citato da Leonardi 2017 - 66). Nei *Passagenwerk*, inoltre, Fourier era stato messo in relazione con Bachofen che trovava nella società matriarcale l'archetipo della natura che si manifesta come madre generosa, in opposizione alla visione “feroce” (*mörderische*) dello sfruttamento della natura dominante a partire dal XIX secolo. Nella visione utopica di Fourier, Benjamin scorgeva la proiezione di un'età smarrita così da vedere come una consonanza ritrovata tra l'antico e il nuovo che dà nuova vita al sogno antichissimo del “paese di Cuccagna”. In un altro passo di Benjamin rintracciabile nel “Baudelaire” (Benjamin 2012 – 565) dice

ancora: «L'estrinsecarsi del lavoro nel gioco presuppone forze produttive altamente sviluppate, che solo oggi sono a disposizione dell'umanità, ma che purtroppo vengono impiegate in senso contrario alle loro possibilità, cioè in caso di guerra. Eppure, anche in epoche caratterizzate da forze produttive non sviluppate l'immagine crudele dello sfruttamento della natura non era affatto scontata». Questi brevi brani di Benjamin fanno emergere due aspetti quali la separazione e la polarizzazione dei concetti di gioco e lavoro, caratteristiche del

pensiero occidentale e una forma acuta di anti naturalismo che si fa evidente nel sistema di produzione capitalista.

Rovesciare il paradigma che contiene l'opposizione natura-cultura, per il quale la cultura, il fatto tecnico, l'artificiale si contrappongono al naturale che sarebbe preesistente. Provare a pensare l'opposto. Ecco una cosmologia amerindia. All'inizio non c'era niente, ma le persone esistevano già, non c'era nulla del mondo, solo umani. Questa specie degli inizi era morfologicamente duttile. Una duttilità *caosmica* aperta appunto a un certo disordine (antropofagia, incesto). Poi alcune persone si trasformano, prendono un'altra forma rimanendo però persone. E le forme sono quelle di altre specie biologiche, di fiumi, monti ed altri elementi geografici; di pioggia, vento ed altri fenomeni meteorologici; e pietre e corpi celesti, stelle e meteore. La parte che rimane del popolo delle origini, di quelle persone che non hanno cambiato forma, è l'umanità quale la conosciamo, quella storica e quella contemporanea. Lo sviluppo dell'universo fu un processo di diversificazione tale però che gli indio attuali sono coloro che sfuggirono alle trasformazioni. Miti simili sono presenti anche fuori delle Americhe: "in quel tempo non c'erano alberi, torrenti, animali o cibo". Il mondo era completamente ricoperto di persone. Dopo, un uomo (autorevole, un *big man*) decise di trasformare alcune persone in specie differenti e in fenomeni naturali. Quelli rimasti, sono i nostri antenati (Nuova Guinea). Si tratta dunque, all'origine, di un'umanità senza mondo o di un mondo dalla forma umana. Un'umanità che è dunque anche sostanza del mondo, sua attanza. È il contrario del Giardino dell'Eden. In questi miti gli esseri umani arrivano prima e da loro si genera il resto della creazione. «È la Natura che nasce o si "separa" dalla Cultura e non il contrario» (Danowski e de Castro p. 148) (<http://www.perunaltracitta.org/2017/09/04/esiste-un-mondo-venire-saggio-sulle-paure-della-fine/>). Esiste dunque un'arcaica latenza umanoide in ogni cosa del mondo. Ogni oggetto è anche un altro soggetto. In questo *mondo* il concetto di impronta ecologica (mangiare presuppone, ad esempio, la distruzione di altre forme di vita) è certamente più palese. L'antropomorfismo di queste popolazioni si pone all'opposto dell'antropocentrismo del pensiero occidentale. Qui il concetto di crescere o quello di progredire non hanno alcun senso, al massimo verrà loro in mente di conservare lo stato di fatto del mondo, di conservare il mondo. È qui che prende senso l'affermazione: "*Vivir bien, no mejor*".

Benjamin W., *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986

Danowski Déborah– Eduardo Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle Paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017

Silvia Federici, *Calibano e la strega – Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis, Milano- Udine 2015

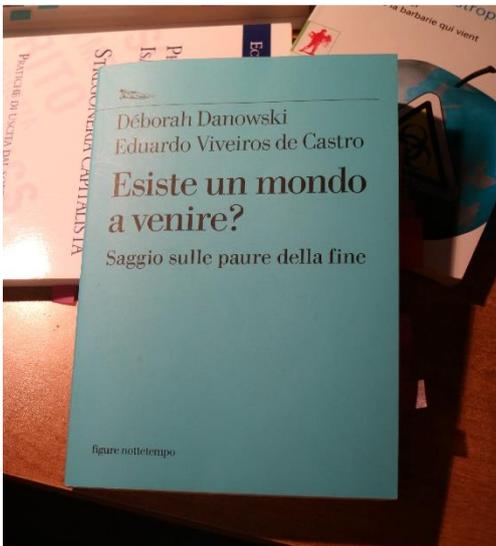
Silvia Federici, *Reincantare il mondo – Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018

Frege Gottlob *Senso e significato* (1892 (*Über Sinn und Bedeutung*, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, NF 100, 1892, Da “Logica e aritmetica” Scritti raccolti a cura di Corrado Mangione, Boringhieri, Torino 1965)

Emanuele Leonardi, *Lavoro Natura Valore – André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli Salerno 2017

Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine – 1 -

Si tratta di un saggio scritto a quattro mani da **Déborah Danowski** (docente di filosofia a Rio de Janeiro) e **Eduardo Viveiros de Castro** (uno dei più innovativi antropologi contemporanei, ha insegnato a Cambridge, Chicago, Sao Paulo ed è attualmente docente di Antropologia sociale all'Università di Rio de Janeiro). È il primo di sette saggi che pensavamo di segnalare al fine di arricchire la cassetta degli attrezzi di chi vuole esercitare una qualche forma di pensiero critico, ma anche perché i cosiddetti problemi ambientali irrompono con un'urgenza che non è più possibile dilazionare. L'insieme di questi testi, pubblicati in Italia nel 2017, rimanda al bisogno di

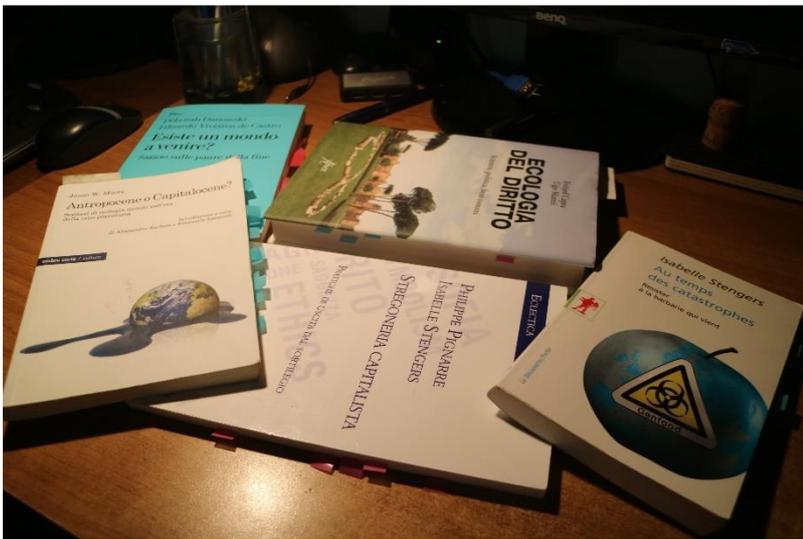


un cambio di paradigma anche all'interno del pensiero critico rispetto alla cultura del capitale e al suo modo attuale di manifestarla e cioè al neoliberismo imperante. Un cambio di paradigma che opera su alcuni fondamenti del pensiero occidentale e della scienza ad esso connessa (quello che Derrida chiamava "fallogocentrismo" e in particolare il pensiero cartesiano). Per fare questo, non basta rovesciare i suoi presupposti (gli assiomi), ma occorre anche trovare un altro sistema della validazione

(verifica delle verità) che renda conto dei nuovi problemi, del nuovo rapporto tra noi e gli altri, che smascheri anche le vecchie e nuove vesti che il capitalismo-mondo usa od ha usato per esercitare sino a qui il suo monopolio assoluto. Che ci permetta infine di pensare non ad un mondo a noi esterno, ma ad un mondo che ci comprenda.

Una riflessione sull'**Antropocene** a partire da una constatazione: l'Antropocene è l'era attuale, la nostra era, frutto di una rivoluzione già avvenuta. Gli annunci di catastrofi a venire legate per lo più al riscaldamento del pianeta a causa dei gas serra, della manomissione del ciclo dell'azoto, del consumo di acqua dolce, del consumo e del cambiamento dello sfruttamento del suolo, dell'acidificazione degli oceani (ormai oltre i limiti di sicurezza), si determinerebbero a partire da scelte e azioni **imputabili alla specie umana** avvenute precedentemente e che riguardano il nostro futuro; un futuro determinato da

eventi che risiedono dunque principalmente nel passato e che ci obbligano ad una pressante e imperativa “necessità di una mitigazione”. (p. 29, si cita Bruno Latour). Antropocene significa che *l'umanità* segna il mondo con la sua presenza. Certo la specie umana, ma quale *antropos*? Quello individuato da quel modello sociale uscito vincente alla fine del millennio scorso, per il quale non ci sarebbe nessuna alternativa possibile ad un'organizzazione dei rapporti sociali e politici che non coincidano con la democrazia di modello occidentale basata sul libero mercato e sullo sviluppo infinito della produzione, con il conseguente e proporzionale aumento anche dei consumi energetici resi possibili dall'uso, come fonte principale, dei combustibili fossili. Si ha forse per la prima volta una determinazione del futuro che risiede tutta in un passato, dove il presente, al presente, non ci sono azioni pertinenti se non la partenza di una strategia che sia di mitigazione. L'uomo è (dis)facitore di mondo, ma non del proprio mondo (l'ambiente), ma del mondo complessivo, non soltanto di quello che lo riguarda, ma anche quello degli altri (dell'altro). Questo è un dato di fatto dalle conseguenze epistemologiche di grande portata. Sono in discussione l'opposizione *natura-cultura* e le articolazioni delle coppie *natura-mondo*, *umanità-mondo*, *ambiente (umwelt, milieu) -mondo*. Con il mondo, la sua origine e la sua fine, che diventano materiali di una apertura che fonda nuovi



paradigmi a partire da nuove relazioni tra i singoli elementi. Noi e l'ambiente in un gioco che si svolge con profondità di campo così sottili, tali da obbligare una messa a fuoco selettiva, per la quale lo sfondo è ora primo piano; o **dove noi vaghiamo in un ambiente senza sfondo**, senza una forma stabile. In

una nebbia del senso dove “l'uomo facitore di mondo” (Heidegger) viene invece modellato dall'ambiente-mondo ormai sfuggito al suo dominio.

È l'irruzione di Gaia che dà al Sistema Terra una soggettività per la quale colui che vive in un ambiente – che è ambientato – ora determina l'ambiente,

ora ne è determinato in un gioco a rimpiazzino tutto da seguire. Noi e il mondo; noi e la possibilità della fine del mondo.

Diventa poi difficile pensare e mantenere fisso il senso di un noi, di un noi come specie o di un noi come etnia antropocentrica prima e “occidentale poi”. Con definizioni moralmente includenti, ma che lungo i sintagmi della definizione, non fanno che escludere. E l’escluso può essere predato, messo a profitto. Si può allora mercanteggiare su tutto. «L’operaio-macchina cognitiva collegato alla rete, zombificato dalla somministrazione continua di droghe chimiche e semiotiche, produttore-consumatore d’Immateriale, eternamente indebitato» (p. 115) diviene l’interprete e l’abitatore di questo mondo o di questo post-mondo.

Ma adesso ci sono ulteriori interrogativi. Noi fuori del mondo. L’esistenza stessa di un mondo prima di noi, o ancora l’esistenza di un noi prima del modo. Concetti poco frequentati dalle parti del “nostro” mondo, ma largamente esplorati dal pensiero amerindio. (p. 57). Qui, probabilmente, il contributo di Viveiros de Castro è stato della massima importanza.

Ma, al *limite*, anche nel senso letterale del termine, qualcosa sui *limiti* del mondo, è possibile trovare contributi anche all’interno del pensiero occidentale, là dove si parla del mondo prima dell’umanità o dopo l’essere umano. Nel primo caso si tratta perlopiù di mondi edenici esistiti prima dell’umanità o prima del peccato di Adamo. «L’Eden è un mondo-senza-umani che è un mondo-per-gli-umani; gli umani sono gli ultimi ad arrivare, e sono, in questo senso, la “fine” (la finalità) del mondo» (p.64). O i mondi escatologici della fine nelle varie religioni. Ma anche degli innumerevoli mondi distopici inerenti il **dopo**. Dopo qualsivoglia catastrofe, dove l’uomo è rappresentato dai pochi superstiti che non incarnano più lo *spirito della specie*. Gli autori citano opere di letteratura e film, da *Ubik* di P.H. Dick, a *Il mondo senza di noi* di Alan Weisman e *La strada* di Cormac McCarthy, per passare ai film: *Melancholia* di Lars von Trier, *4:44 Ultimo giorno sulla terra*, di Abel Ferrara e *Il cavallo di Torinodi* Bela Tarr e Agnes Hranitzky (i torrents dei quali si trovano facilmente in rete).

Con interpretazioni per le quali emerge un tema indirettamente comune quale la separazione tra l’essere umano e il mondo dove quest’ultimo scompare «assorbito dal Soggetto e trasformato nel suo Oggetto, [...] ma anche quella della

scomparsa del soggetto, assorbito dal mondo e trasformato in cosa tra le cose, artefatto organico assemblato da un orologiaio cieco» (p. 75).

Ma intorno alla fine del mondo – ipotizzata, immaginata o illustrata che sia – i contributi sono innumerevoli. Ci sono anche ipotesi ottimistiche per le quali il genio tecnologico permetterà di vivere in un ambiente configurato su misura. È l'idea del superamento del sostrato biologico, quando la capacità dei calcolatori (in termini di quantità di dati e in quelli di intelligenza artificiale) avrà raggiunto e potrà quindi superare la capacità di elaborazione di tutta la materia grigia del pianeta, allora sarà possibile conservare i propri dati e trasferirli in rete per essere utilizzati, o meglio, **incarnati in nuovi corpi sintetici**, facendo di fatto essere la morte stessa soltanto un'opzione. Si metterebbe in campo, in questo caso, quella capacità umana di essere facitori di mondi che, scavalcando la base biologica dell'esistenza umana, si ipotizza possa produrre un mondo, nello stesso modo con il quale si sceglie una qualsiasi *location*, con il vantaggio di una indifferenza totale alle problematiche vitalistiche. Si realizzerrebbe perciò il sogno di una totale indipendenza umana dai bisogni, che è poi la dimensione di una nostalgia edenica di un tempo originario, o il premio escatologico finale. A questo punto l'essere umano, **in quanto facitore di mondo**, potrà effettivamente giocare all'infinito con questa possibilità, disegnando ogni specie di mondi virtuali che, dentro questa dimensione, avranno la tangibilità di un mondo reale. Unico problema sarà quello per il quale «i limiti dei parametri del **Sistema Terra** saranno abbastanza generosi da concedere il tempo necessario al grande salto in avanti» (p. 107).

Su questo versante, cioè sull'atteggiamento non contrastante da tenere di fronte ad una annunciata catastrofe, si è sviluppata un'altra corrente di pensiero, quella degli **accelerazionisti** per i quali il mondo attuale sarebbe di fatto moribondo, ma che occorrerebbe ancora del tempo affinché i processi in corso portino a compimento la sua fine annunciata. Questa posizione parte da un'interpretazione per la quale non sarebbe esistito un mondo bucolico a priori che il capitalismo starebbe minando, ma che il mondo è quello che è, perché non c'è un fuori al capitalismo stesso – perché è il capitalismo stesso che coincide con il mondo – per cui, l'unica alternativa possibile, è quella di mettere la macchina in **over drive**, far accadere l'apocalisse, lasciare che il capitale-mondo imploda, per annunciare l'avvento del regno a venire. Questo atteggiamento sarebbe il risultato di aver portato alla estrema conseguenza il discorso

dei *compimenti storici* cari anche ad una componente marxista per la quale l'evenemenzialità della storia stessa ha a che vedere con una forma di predestinazione che fa sì che, **prima o poi**, il capitalismo come forma di organizzazione della produzione, come forma mondo, imploda e venga soppiantato da un sistema che superi la divisione in classi (socialismo, dittatura del proletariato, comunismo infine).

Qui il conflitto è paradossalmente simmetrico. Alcuni settori della sinistra vedono con malcelato diniego certe istanze ambientaliste, così come, in certi *ambientalismi*, sarebbe possibile trovare un'indifferenza quasi totale alle rivendicazioni nel campo dei diritti dei lavoratori. La via di uscita da questa contraddizione sarà l'irruzione di un altro concetto forgiato questa volta da Jason Moore: quello di Capitalocene (**Jason W. Moore**, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre corte, Verona 2017).



Il **mondo amerindio**. All'inizio non c'era niente, ma le persone esistevano già, non c'era nulla del mondo, solo umani. Questa specie degli inizi era morfologicamente duttile. Una duttilità *caosmica* aperta appunto a un certo disordine (antropofagia, incesto). Poi alcune persone si trasformano, prendono un'altra forma rimanendo però persone. E le forme sono quelle di altre specie biologiche, di fiumi, monti ed altri elementi geografici; di pioggia, vento ed altri fenomeni meteorologici; e pietre e corpi celesti, stelle e meteore. La parte che rimane del popolo delle origini, di quelle persone che non hanno cambiato

forma, è l'umanità quale la conosciamo, quella storica e quella contemporanea. Lo sviluppo dell'universo fu un processo di diversificazione tale però che gli indio attuali sono coloro che sfuggirono alle trasformazioni. Miti simili sono presenti anche fuori delle Americhe: “in quel tempo non c'erano alberi, torrenti, animali o cibo”. Il mondo era completamente ricoperta di persone. Dopo, un uomo (autorevole, un *big man*) decise di trasformare alcune persone in specie differenti e in fenomeni naturali. Quelli rimasti, sono i nostri antenati (Nuova Guinea). Si tratta dunque, all'origine, di un'umanità senza mondo o di un mondo dalla forma umana. **Un'umanità che è dunque anche sostanza del mondo, sua attanza.** È il contrario del Giardino dell'Eden. In questi miti gli esseri umani arrivano prima e da loro si genera il resto della creazione. «**È la Natura che nasce o si “separa” dalla Cultura e non il contrario**» (p. 148). Esiste dunque un'arcaica latenza umanoide in ogni cosa del mondo. Ogni oggetto e anche un altro soggetto. In questo *mondo* il concetto di impronta ecologica (mangiare presuppone, ad esempio, la distruzione di altre forme di vita) è certamente più palese. L'antropomorfismo di queste popolazioni si pone all'opposto dell'antropocentrismo del pensiero occidentale. Qui il concetto di crescere o quello di progredire non hanno alcun senso, al massimo verrà loro in mente di conservare lo stato di fatto del mondo, di conservare il mondo. È qui che prende senso l'affermazione: “*Vivir bien, no mejor*”.

La catastrofe climatica segna quello che si potrebbe chiamare “un fallimento multiplo del governo cosmopolitico (**il nomos**) dei Moderni” (Bruno Latour). «L'umanità non si trova sul lato opposto dell'essere, non è il contrario o il negativo del mondo, così come il mondo non è il “contesto” (l'“ambiente”) di un Soggetto che lo contro definisce come Oggetto» (p.185).

Déborah Danowski – Eduardo Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle Paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, pp. 320, € 17.00.

Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio – 2 -

Come secondo testo della miniserie di recensioni dedicate all'ecologia politica (**qui la prima**) abbiamo un altro libro scritto a quattro mani. Questa volta si tratta di Philippe Pignarre e di Isabelle Stengers. Philippe è un personaggio multiforme: trotskista della “Lega Comunista Rivoluzionaria” negli anni '70, è stato direttore della comunicazione per i laboratori di Synthélabo, una delle più grosse case farmaceutiche francesi, nonché docente di medicinali psicotropi presso l'Università di Parigi VIII. Alla Synthélabo fonda l'istituto omonimo “per il progresso e la conoscenza” con il quale edita una collana indipendente e prestigiosa dal nome “*Les empêcheurs de penser en rond*”, non prima di aver avuto garanzie sulla completa autonomia editoriale della stessa. Quando la Synthélabo è stata acquisita da Sanofi formando il gruppo Sanofi-Synthélabo, Philippe viene licenziato. Insieme a Isabelle fonda allora una nuova casa editrice con lo stesso nome della collana appoggiandosi alle edizioni Seuil. Per sopraggiunti disaccordi, lascia la Seuil nel 2008 sbarcando alla Découverte dove pubblicherà con la dizione: *Empêcheurs de penser en ronde/La Decouverte*.



Isabelle si è laureata in chimica, ma è poi passata a studi filosofici sino ad arrivare alla cattedra di Filosofia della scienza all'Università libera di Bruxelles. In Italia è conosciuta per aver cofirmato insieme a Ilya Prigogine, premio Nobel per la Chimica, **La nuova alleanza** (edito nel 1981 da Einaudi) testo nel

quale viene fondato il concetto di *complessità* che darà poi adito alla costruzione di quella che viene appunto chiamata “Teoria della Complessità”. I suoi studi critici sulla pretesa autoritaria della scienza moderna, l'avvicinano a temi ambientalisti ai quali dà un contributo che sposta il punto di vista verso una direzione politica di taglio anticapitalista.

È appunto di undici anni fa l'edizione originaria di ***Stregoneria capitalista – Pratiche di uscita dal sortilegio***, che testimonia la posizione politica dei nostri autori. Undici anni ma, come dicono Claudia Baracchi e Stefania Consigliere nell'introduzione, la traduzione di questo testo non arriva in ritardo. In un certo senso la sua attualità è divenuta ancora più pregnante tanto da richiedere come un prolungamento della loro riflessione alla luce dell'aggravamento degli squilibri da essi denunciati. Se un elemento di datazione può però emergere, è relativo alla sua nascita che è connessa a quei momenti di apparente riflusso dei movimenti legati al *global forum* che si erano rivelati e manifestati in quello che viene chiamato l'evento-Seattle.



Per recuperarlo occorre e occorre oggi più che mai un cambiamento del paradigma della modernità che possa portare a poter scendere a patti con «*la molteplicità dei mondi e con la pari dignità di ciascuno di essi*» (p. 7).

L'originaria vocazione scientifica dei due autori pare adesso fuori luogo nel momento in cui essi descrivono il modo di essere del capitale in quanto stregoneria, ma l'espedito serve a cercare di dare risposte a quella sensazione di affatturazione che il capitale è riuscito a *spargere* ovunque. Una risposta, un lungo sospiro, che echeggia lo slogan che a Seattle veniva esposto e gridato: "un altro mondo è possibile". **Spezzare dunque il sortilegio che fa del capitale l'unico mondo possibile.** Al di là dello smascheramento dei dispositivi che inducono un senso di sconforto di fronte alla pervasività di questo modello neoliberista, il testo si propone di sconvolgere le carte, di fare emergere atteggiamenti orgogliosamente e volutamente infantili. Non ascoltare, cioè, quelli che ci intimano di "comportarci da adulti", ma riuscire ad accogliere in noi un modo di fare che è "fare come se", che è il modo di fare che caratterizza l'inizio di un gioco. Allora bisogna infine capire che, se si deve prendere il potere, questo significa rompere con il modo di essere di quel potere stesso, cambiarne la definizione. Se c'è un possibile intravisto, e questo è nato a Seattle, Isabelle e Philippe dicono che occorre trovare parole che aiutino ad abitarlo, ma senza invaderlo, «*senza dargli il potere di designare i propri guardiani, cui poi spetterebbe di mobilitare le masse, o i cittadini, o la moltitudine*» (p. 18). Come possiamo vedere (sentire) il linguaggio di Stengers e Pignarre è volutamente evocativo. C'è come un continuo passaggio da un tono pacato all'accelerazione della presa di posizione. C'è la consapevolezza che "fare come se" non rimanda a una cosa qualsiasi. È accettare anche un rapporto filiale nei confronti dell'evento, ma non per poi perdersi in qualche forma di infantilismo. Non è dare delle direzioni, mettere in piedi una strategia. È forse il contrario. Il loro sapere è forse più simile ad un atteggiamento, a un tipo di prudenza, a una messa in guardia verso quelle forme di pensiero che potrebbero «*fare arenare ciò che è nato a Seattle, proprio come una barca si arena nella melma*» (idem). E sono pensieri già pensati quelli che dicono che è possibile dare una correzione al capitale. Tutte le sue vesti, tutte le sue manifestazioni, tutti i suoi cambiamenti-travestimenti non sono andati che in una direzione: massimizzare la ricerca del massimo profitto anche a scapito del bene comune, anche a scapito di qualunque conseguenza si potesse presentare.

Secondo gli autori il compito che l'attualità esige non è quello di un'esegesi corretta del pensiero di Marx, ma quello di riuscire a riprendere la questione delle questioni, «*quella che lui ha creato, quella del capitalismo*». **Occorre perciò**

un'alleanza tra «gli eredi di Marx» e chiunque lotti contro il capitalismo: le femministe che hanno rifiutato le priorità proposte in nome della lotta di classe, gli ecologisti radicali, i contadini, i popoli indigeni, etc. Gli autori confessano una difficoltà che gira intorno a tutte quelle questioni che i rapporti di classe non riescono a spiegare (o, almeno, non nel senso dei rapporti tra struttura e sovrastruttura). Il problema è quello di riuscire a fare presa. Ci si interroga perciò a proposito delle capacità di mobilitazione di alcune pratiche, per poi accorgersi che la mobilitazione non è il problema e tanto meno la soluzione. Provare a prolungare l'eredità marxista diviene allora un fare chiarezza su che cosa abbiamo contro, perché «*forse là incontreremo dei partner interessati, anziché degli smarriti da convincere*» (p.35).

E se per Marx la forza lavoro misurabile è un'astrazione e quello della sua riproducibilità una convenzione in mano al capitale, il compito non è quello di darle una concretezza definitoria perché, nel momento in cui si volesse davvero calcolare e quindi retribuire il lavoro non pagato «(il lavoro domestico ad esempio), il capitalismo sarebbe impossibile» (p. 65).

ECLECTICA

PHILIPPE PIGNARRE
ISABELLE STENGERS

STREGONERIA CAPITALISTA

PRATICHE DI USCITA DAL SORTILEGIO

IPOC 

Entra perciò in gioco un altro dispositivo di cattura, quello del *progresso* che ha permesso di mettere in campo un punto di vista per il quale si identifica capitalismo e progresso, riconoscendogli (lo fa anche Marx) il formidabile sviluppo delle “forze produttive” che esso ha liberato. Da qui in poi progresso e capitale si muovono in parallelo tanto che chi contesta l'uno non può più giustificare l'altro. Dispositivo che si voleva annihilante in quanto non era pensabile avere posizioni ostili al progresso, ma che di fronte alla crisi ambientale che ci troviamo di fronte, **smaschera i miti dello sviluppo infinito principio e assunto**

della essenza del capitalismo.

E dopo le stregonerie e i sortilegi arrivano le «*alternative infernali*». Sono anch'esse un dispositivo messo in atto dal capitale. Il meccanismo è connesso al: “bisogna pur...”

Sono necessari sacrifici, altrimenti le pensioni non saranno più garantite! Altrimenti il deficit della sanità pubblica diventerà un baratro! [...] L'Europa deve accettare gli OGM oppure perderà la sua competitività a livello mondiale, oppure i ricercatori andranno a far lavorare altrove il loro cervello! Bisogna accettare la necessità di tenere a distanza gli immigrati illegali con tutti i mezzi possibili: niente sentimentalismi o sarà la catastrofe sociale, il crollo dei nostri sistemi di protezione sociale, la rimonta dell'estrema destra! (p. 37)

“Bisogna pur...”. E se le risorse non sono infinite, bisogna *meritarsi* tutto e non diventare quindi un soprannumerario. Bisogna lottare per non esserlo. Bisogna lottare per *meritarsi* tutto. Ed è così che le lotte, e il loro terreno, sono decise dall'avversario. E il dispositivo del “bisogna pur...” che ha disarmato i politici, coloro che erano riusciti ad avvicinarsi al potere, tanto da poter riuscire a far infine pensare che è tutto inutile, che “sono tutti uguali”. «È proprio il modo di funzionamento del capitalismo che uccide la politica».

Ma, occorre fare attenzione non bisogna pensare che il capitalismo sia assimilabile a una testa pensante, o anche a più teste. Ad un'oligarchia complottista che esprime un'intelligenza fuori dal comune. Per questo ho parlato di dispositivo e meccanismo; Stengers e Pignarre parlano invece di *flussi mobili riorganizzatori* intendendo che un evento anche piccolo interno alle dinamiche dei modi della produzione, provoca effetti che a cascata interagiscono sull'organizzazione stessa del lavoro in un paese intero quale la Francia. Ed è questa forse la forza del capitalismo che intorno all'obiettivo di estrarre profitto ha messo insieme una rete, un insieme di flussi tali che irrorano e mobilitano, permeando ogni anfratto dell'esistenza sociale e delle relazioni ad essa connesse. Ma non si tratta di un semplice automatismo, di qualcosa che funziona di per sé. **Il capitalismo, in realtà, non vuole meno Stato, vuole uno Stato che intervenga continuamente per appianargli la strada.** Il capitalismo chiede continuamente nuove leggi e nuovi regolamenti inventati e garantiti dallo Stato.

A proposito di Stato, i nostri autori si domandano anche perché, pur essendoci il bisogno di un intervento continuo e ubiquo dello Stato, la conflittualità e la violenza siano soltanto episodici. L'idea è quella che la ragione (la colpa) di tutto ciò sia l'esistenza dei “galoppini” (*petit mains*) che innescano la loro obbedienza al: “non ci sono alternative”, al “bisogna pur...”, facendo di fatto da

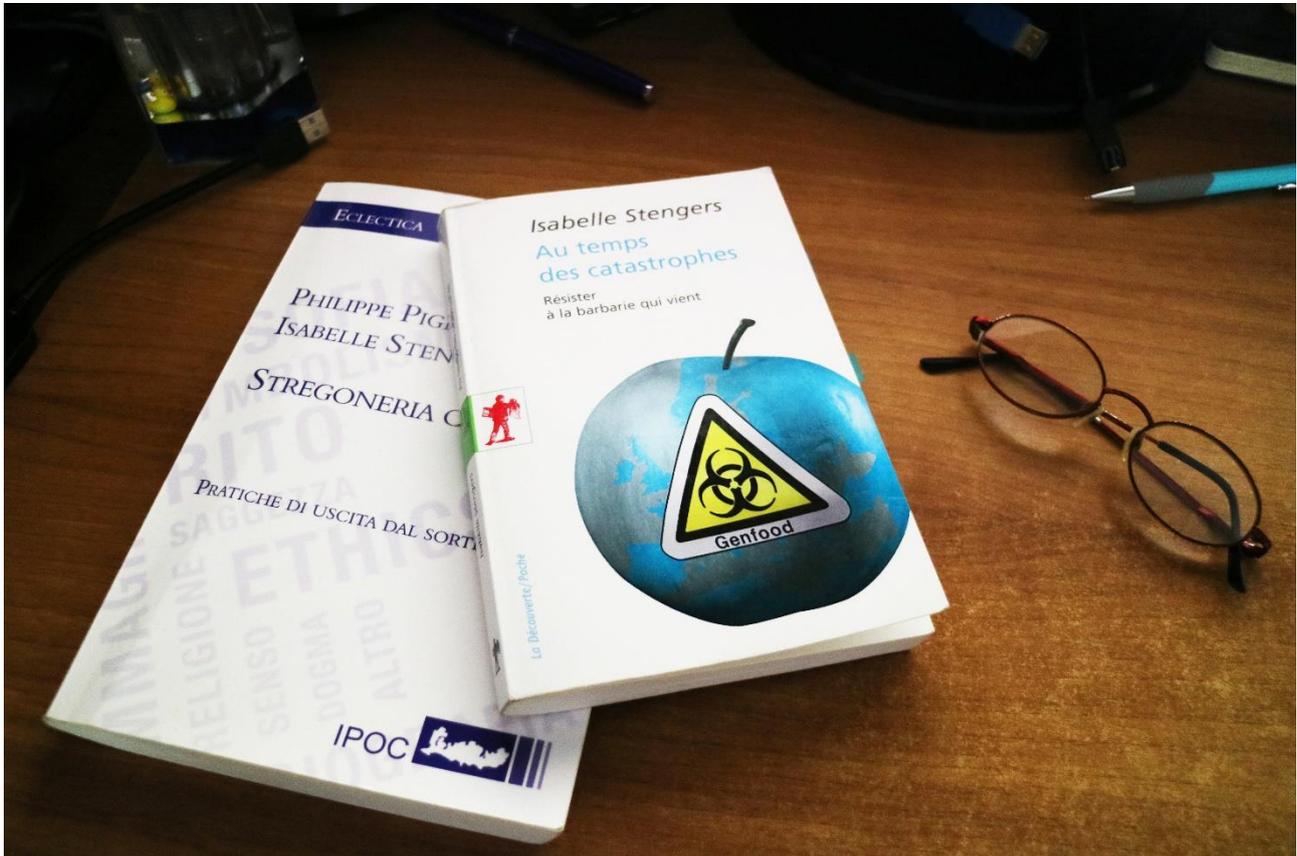
cassa di risonanza o da innesco di un'ondata placida che sommerge e soffoca le istanze di rivolta: “bisogna pur...”.

La stregoneria non è una metafora. Questo significa che quelle pratiche che, attribuite agli “altri” non abbiamo paura a definire sortilegi, sono pratiche che sono reali e scientificamente coerenti. La stregoneria non è neanche un altro punto di vista, è semplicemente allargare l'angolo della visuale. E chi crede invece che la stregoneria sia una metafora è un altro tipo di bigotto (*petit mains*) che, questa volta mette in atto una forma di polizia che, se non riduce al silenzio, opera uno spostamento riducendo ogni voce discorde ad essere soltanto un'opinione, svuotandola dei caratteri di veridicità che invece può possedere in rapporto ad un paradigma a venire.

Stengers e Pignarre fanno anche riferimento a una tradizione di un certo tipo di pensiero francese citando qua e là Foucault o Deleuze. Ma anche proseguendo, in un certo senso il loro lavoro. Ecco, ad esempio, il termine “*yearning*” nato dalla spiritualità *black* che si potrebbe tradurre con “*bramosia*” che è parente del *desiderio* di Deleuze e Guattari, ma che ha un'aura e, conseguentemente, un senso leggermente diverso: «[un] *vocabolo che connette la speranza al gemito e al desiderio, ciò di cui un'anima ha sete ma che, nello stesso tempo, non è in grado di definire, e che la trasformerà ben più di quanto possa appropriarsene*» (p. 60). E bisogna fare attenzione a non confondere lo *yearning* (bramosia) con un semplice residuo di spiritualità, non è «*di conversione, ma di produzione*» che qui si parla, dicono Isabelle e Philippe; produzione di un sapere che non abbisogna più di un terreno che faccia da riferimento alle possibili e ulteriori questioni di giudizio, che possa cioè fare a meno dell'imprimatur del giudizio stesso.

È il paradigma stesso dell'occidente che guarda alle operazioni di validazione (verifica delle verità), e il capitalismo è l'attuale punto di arrivo del pensiero occidentale, (Stengers e Pignarre citano Gilles Deleuze che ha connesso la nozione greca di Idea al potere di distinguere il “pretendente autentico” dal rivale illusorio). Questo, ad esempio, significa che si possono mettere in discussione le verità di un certo tipo di scienza ma, per sostituirle, bisogna chiamare in causa il paradigma stesso sulle quali essa si fonda; cambiare paradigma, appunto. Per esempio non una logica sequenziale che estrae le verità da rapporti

di causa ed effetto, ma un paradigma di tipo olistico che prenda in considerazione le relazioni e i rapporti tra gli enti. Con una visione non gerarchica che assegni ad ogni ente una pari dignità ontologica.



Tutto il testo è giustamente permeato di un senso che rimanda a un cosa aspettarsi, a un “che fare”? E le analisi e le considerazioni sono volte alla ricerca di una fuoriuscita dal sortilegio, di «*percorsi di apprendistato*». E la risposta, per i nostri autori, è qualcosa di diverso dai movimenti di massa. Ad opporsi al capitale non ci sarebbero le masse, ma una folla variopinta composta da gruppi impegnati in percorsi anche differenti, comunque felici per la presenza degli altri. E se il grido è unico in realtà echeggia esperienze diverse che possono adesso ampliare il proprio spettro immaginativo. **Occorre far esistere nuove connessioni** dicono ancora Isabelle e Philippe. Si prendono così ad esempio alcune lotte che hanno prodotto risultati positivi tipo quella contro gli OGM che si connette all’esigenza da parte del capitale di fare uso dei brevetti.

Una delle idee proposte è quella di servirsi, di approfittare degli interstizi dove «*l’interstizio non si definisce né contro, né in rapporto al blocco di materiale al quale comunque appartiene. Crea le sue proprie dimensioni a partire dai*

processi concreti che gli conferiscono la sua consistenza e la sua portata, l'ambiente che abita e quel che può determinare» (p. 121).

E, per quanto riguarda i rapporti tra movimenti altermondisti e classe operaia, la posizione dei nostri autori è:

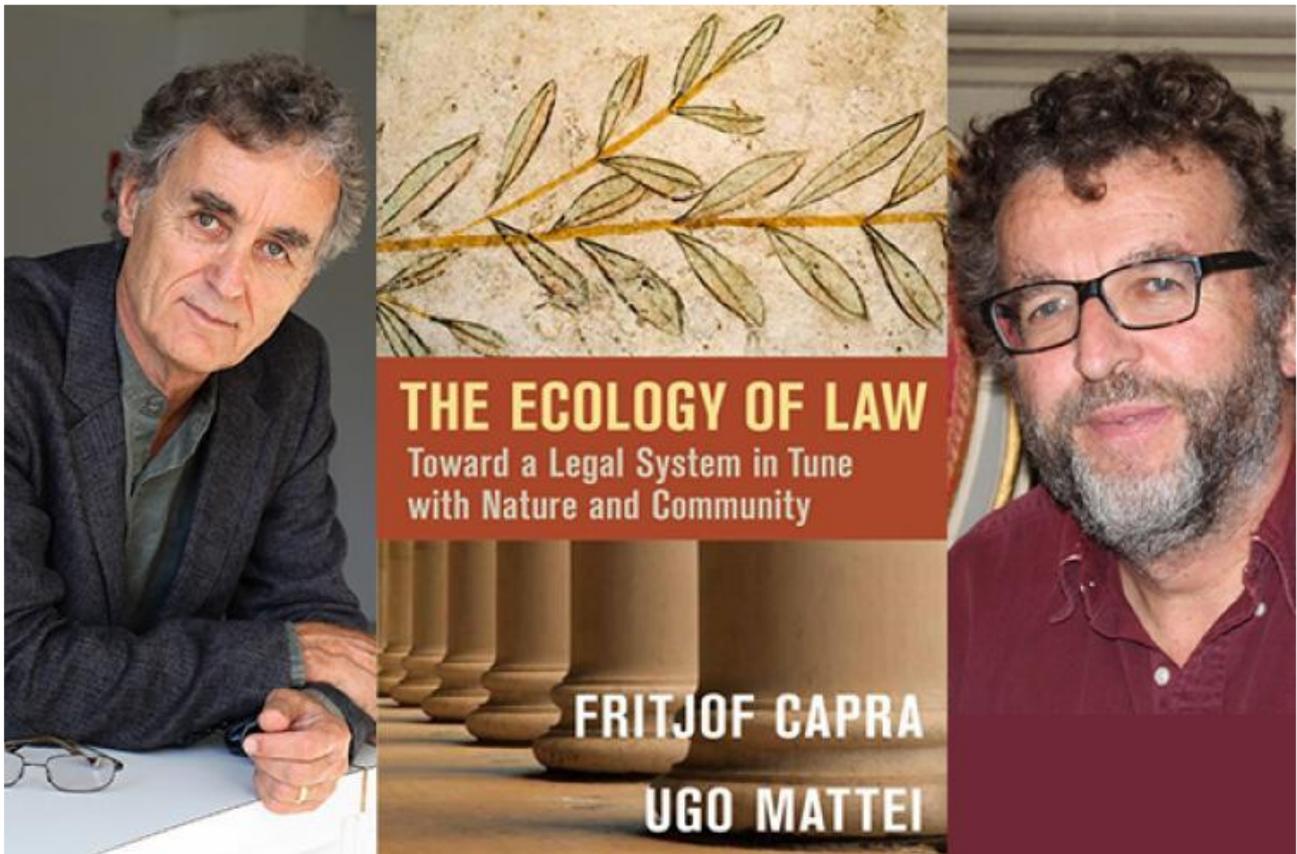
Non disponiamo di alcuna grande teoria, ma ci preme trovare parole capaci di non schiacciare il presente sotto la sfida di trovare un sostituto alla classe operaia o di contribuire al suo risveglio. Sappiamo solo che il discorso che ha dipinto questa classe operaia come grande forza indipendente da tutti gli ambienti, definita da una vocazione immediatamente universale, e cioè da un'intrinseca "buona volontà", ci ha rinchiusi nelle categorie della fedeltà e del tradimento, ci ha presi in ostaggio. (p. 119)

Per chi conosce il francese c'è un altro testo di Isabelle Stengers sullo stesso argomento: Isabelle Stengers, ***Au temps des catastrophes. Resister à la barbarie qui vient***, La Découverte, Paris 2013.

Philippe Pignarre – Isabelle Stengers, *Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio*, Ipoc, Milano 2016, Pp. 160, € 16.00.

Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni – 3 -

Questo è il terzo libro dell'insieme proposto come documentazione sulla "ecologia politica". Come potete vedere, siamo ancora di fronte a una coppia di autori: **Fritjof Capra e Ugo Mattei**. Il primo (fisico e teorico dei sistemi) è, tra le altre cose, il direttore e fondatore del Centro per L'Ecoalfabetizzazione di Berkeley; in Italia è conosciuto per essere l'autore del testo "Il Tao della fisica" edito da Adelphi. Ugo Mattei è professore ordinario di Diritto civile all'Università di Torino e ricopre la cattedra Alfred and Hanna Fromm di International and Comparative Law allo Hasting College of the Law dell'Università della California. È stato Vicepresidente della Commissione Rodotà presso il Ministero della Giustizia; Presidente dell'acquedotto di Napoli (Arin SPA poi trasformata in ABC); Consigliere di Amministrazione del Manifesto dal 2011 al 2013. Dal 2014 al 2015, Vicesindaco di Chieri presso Torino dove ha organizzato la prima edizione di AREA, Festival Internazionale dei Beni Comuni.



Il senso di questo connubio risiede in una constatazione: se nel campo scientifico si è assistito ad un cambio di paradigma passando da uno di tipo meccanicistico ad uno di tipo sistemico, nell'economia e nel diritto facciamo invece ancora riferimento al primo e cioè a quello meccanicistico con una serie di conseguenze divenute sempre più disastrose dal punto di vista dell'ecologia della terra. **Nella Tabella 1** sono riassunti i caratteri consequenziali ad un approccio o all'altro. Occorre cambiare la visione del mondo: si dovrebbe cioè passare da un mondo interpretato come una macchina a un mondo inteso come rete di comunità ecologiche in quanto **la natura sostiene la rete della vita attraverso dei principi generativi e non estrattivi**. Il nodo fondamentale da dover mettere in discussione è dunque quello di una visione della natura dalla quale possiamo prelevare (predare) all'infinito, una natura che ci è perciò totalmente esterna. Un paradigma che propugna il dominio dell'uomo sulla natura postulando il concetto di "leggi della natura" che sarebbero quindi perfettamente oggettive e stabili nel tempo, postulando anche un approccio di tipo razionalistico e atomistico non solo della realtà, ma della società stessa. Tutto questo diviene, dal punto di vista giuridico, una definizione della **società come un aggregato di individui distinti e la proprietà un diritto individuale garantito dallo stato**. Secondo gli autori, proprietà e sovranità sono i due concetti intorno ai quali si organizza tutta la visione moderna del diritto.

In questo senso il modo di produzione capitalista ha provocato una deriva storica fondamentale per la quale si è passati da una **situazione di abbondanza dei beni comuni e scarsità di capitali a quella odierna per la quale si ha un eccesso di capitale e una carenza di beni comuni**, situazione questa che si specchia in una società nella quale si muovono comunità a bassissimo grado di coesione. Tutto questo è un fatto di tipo culturale anche se, all'opposto, viene letto come naturale anche se priva del potere le persone. I punti fermi del paradigma attuale sono quelli che ruotano intorno a pochi concetti: «sulla sovranità dello stato e sulla proprietà privata alimentata dal denaro (in sé un'astrazione giuridica concentrata nelle mani di grandi gruppi bancari)» (p. 26) (vedi anche: <http://www.perunaltracitta.org/2015/07/02/lo-scaffale-del-debito-3/>). Situazione questa che **ha provocato guadagni enormi per pochi a scapito dell'ambiente e delle comunità locali**.

CAMBIAMENTI PARADIGMATICI NELLA SCIENZA E NEL DIRITTO	
SCIENZA	GIURISPRUDENZA
Il paradigma meccanicistico (“il mondo come macchina”)	
<ul style="list-style-type: none"> • La realtà fisica è un aggregato di elementi costituiti distinti. • Il sapere scientifico è impiegato per dominare e controllare la natura. • La verità scientifica (le “leggi della natura”) è raggiungibile attraverso il ragionamento. • Le descrizioni scientifiche sono oggettive e indipendenti dall’osservatore umano. 	<ul style="list-style-type: none"> • La realtà sociale è un aggregato di individui distinti. • Il diritto è impiegato per tutelare la proprietà estrattiva quale diritto individuale. • Il diritto naturale è basato sulla ragione umana. • Il diritto è una infrastruttura oggettiva, indipendente dall’interprete umano.
Il paradigma ecologico, sistemico (“il mondo come rete”)	
<ul style="list-style-type: none"> • La realtà fisica è una rete di relazioni inscindibili. • Il sapere scientifico (“l’alfabetizzazione ecologica”) deve essere impiegato per apprendere dalla natura e collaborare con essa. • Il sapere scientifico è sempre un’ approssimazione; emerge da un processo di formazione del consenso nella comunità scientifica. • Le descrizioni scientifiche dipendono dall’osservatore umano e dal processo di acquisizione della conoscenza. 	<ul style="list-style-type: none"> • La realtà sociale è composta da reti sociali e comunità. • Il nuovo ordine giuridico ecologico deve essere nelle mani di cittadini eco-alfabetizzati al fine di tutelare e generare beni comuni. • Il diritto emerge da cittadini impegnati attivamente in comunità auto-organizzanti. • Il diritto è ciò che viene reputato tale dalle comunità civiche e giuridiche; dipende dalle interpretazioni della realtà sociale a opera dell’uomo.

Tabella 1

L’auspicato cambio di paradigma giuridico dovrà insistere sull’impellenza di una visione relazionale da dover essere istituzionalizzata in coerenza con i principi che sostengono la vita in questo pianeta. Il presupposto che la natura disponga di risorse infinite è giunto al capolinea, facendo emergere domande sempre più stringenti sui modi di rapportarsi con la natura stessa mettendo in campo un atteggiamento che sia totalmente sostenibile.

Gli autori affrontano la problematica di una documentazione storica delle trasformazioni ideologiche che hanno portato ad abbracciare una chiave di lettura della realtà di tipo meccanicistico a partire prima dalla scienza per la quale con Galileo Galilei si è privilegiata la **quantificazione spesso a scapito di elementi qualitativi**; con Cartesio una visione del mondo materiale funzionante in modo simile ad una macchina per di più esterna alla mente – con il diritto che diviene una infrastruttura “oggettiva” separata dall’individuo – sino alla visione atomistica messa in campo da Locke. E se sovranità dello stato e proprietà privata individuale furono i pilastri della modernità giuridica il merito andrebbe di nuovo a Locke questa volta in compagnia di Hobbes, in una operazione parallela che accompagna, portando a compimento, una delle principali fasi di accumulo del capitale. Intorno ai secoli XVI e XVII si attua così la piena convergenza tra scienza, diritto e economia intorno appunto ad alcuni concetti di cui abbiamo appena parlato. Siamo di fronte a un mondo caratterizzato da abbondanti risorse comuni come foreste o risorse ittiche, alle quali fanno riscontro altrettante istituzioni comunitarie quali, per esempio, le gilde professionali. **«Istituti quali la proprietà privata individuale, le società per azioni e gli stati sovrani, nonché la libertà contrattuale in generale e la responsabilità per colpa, furono creati per trasformare alcuni beni comuni in concentrazioni di capitale. [...] Il diritto è divenuto uno strumento del dominio dell’uomo sulla natura»** (p. 31). Il meccanismo sotteso a tutta questa serie di operazioni era connesso ad una lettura per la quale le altre creature sarebbero vissute in uno “**stato di Natura**”, cosa che non competeva agli umani che non facevano parte della stessa categoria.

È in questo contesto che si afferma il concetto **della libertà di mercato** che si articola con la costituzione dello stato che funziona come elemento regolatore in una equazione a somma zero tra i due fattori. **Questa contingenza è, addirittura, ritenuta una legge di natura.** Da ora in poi la visione economica sarà una visione distorta, di breve termine, lineare, riduzionistica e quantitativa. L’idea stessa di sviluppo è di tipo quantitativo e fa riferimento al concetto di “miglioramento” che risale anch’esso al XVII secolo. **Stato e mercato sono elementi derivati del diritto creato dagli uomini (la specie umana), ma appaiono come elementi naturali.**

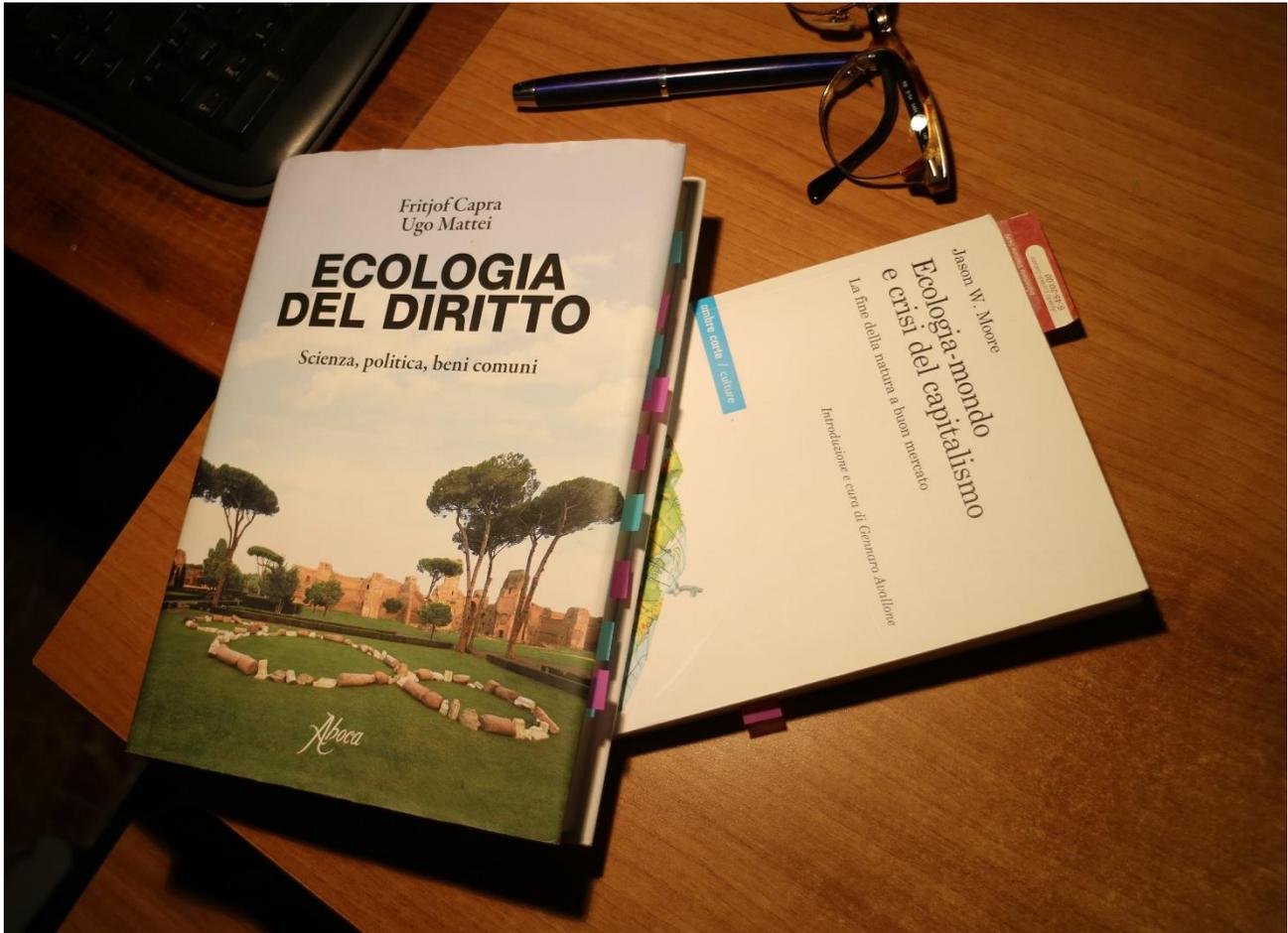
Negli ultimi trent’anni, in ambito scientifico, si è cominciato a imporre un paradigma completamente diverso di tipo olistico e relazionale. Il mondo non si

interpreta né si rappresenta come una macchina bensì come una rete. In questo ambito la comprensione della vita avviene tramite relazioni e modelli: occorre pensare per sistemi, occorre un approccio di tipo sistemico attraverso i quali la vita è sostenuta attraverso **processi di tipo generativo e non estrattivo**. L'intero pianeta è un sistema complesso in grado però di autoregolarsi e di comportarsi di fatto come un essere vivente. Il meccanicismo applicato all'evoluzione ci aveva restituito una natura in perenne lotta competitiva per l'esistenza, nascondendo così quegli elementi dimostratisi trainanti, quali **la creatività e il costante emergere della novità**.

Anche se il pensiero sistemico è in questo momento la punta più avanzata della ricerca scientifica, l'ambito economico giuridico è invece solidamente ancorato al pensiero meccanicistico che ci restituisce una visione della realtà a corto raggio «incentrata sull'individuo, proprietario astratto e atomizzato. Questo "atomo" può godere del diritto individuale di proprietà della Terra, estraendo valore dai beni comuni a scapito degli altri» (p. 37). Il diritto non è un corpo avulso e preesistente dai comportamenti che esso regola, **il diritto dovrebbe essere sempre un processo di "commoning"**. Gli elementi costitutivi del diritto saranno allora i beni comuni all'interno di una rete relazionale e non i singoli individui. Se la scienza di avanguardia ha ormai abbracciato un modo di pensare sistemico, il modo di pensare "meccanico" è ancora, nel pensiero comune, il modo giusto di pensare, dimenticandosi che la scienza tutta, opera per modelli cambiandoli e adeguandoli, costruendoli cioè intorno a ipotesi interpretative dei fenomeni, spesso pensando che detti fenomeni si manifestino in termini puri e non comunicanti. In realtà tutti i fenomeni naturali sono interconnessi e le loro proprietà non sono loro intrinseche, ma derivano dal rapporto dei singoli fenomeni con gli altri. **Anche parlare di singolo fenomeno sarebbe in definitiva una astrazione**.

Il pensiero occidentale, in termini scientifici, evolve da una visione per la quale tutte le parti della natura interagivano tra di loro in vista di una finalità immanente alle stesse (*teleologia*), a una per la quale occorre occuparsi soltanto delle cose quantificabili, con l'obiettivo di un sapere utile per dominare e controllare la natura dalla quale si estraggono oltre che alle risorse le cosiddette "leggi naturali" che sono oggettive e persistenti e non dipendono dall'osservatore. Credezza assoluta era che un qualsiasi fenomeno complesso potesse essere spiegato riducendolo alle più piccole parti che lo compongono. Percorso questo che,

nello stesso tempo, fa anche il pensiero giuridico **che si sposta da un terreno consuetudinario ad uno promulgato e codificato**, creando di pari passo gli esperti ai quali viene delegato lo sviluppo e l'interpretazione delle leggi che si sovrappongono al sapere frutto dei comportamenti reciproci che la comunità aveva intessuto. Relazioni per le quali le decisioni venivano prese in vista di quelle ulteriori che si potevano intraprendere in un ipotetico futuro e proiettate verso il bene comune.



Qui **la connessione con la proprietà privata individuale** diventa pregnante con un procedimento apparentemente sottile. Privata poteva essere quella proprietà che non apparteneva a nessuno (*res nullius*) – tutto quanto poteva appartenere a qualcuno, ma non lo era – da non confondersi con le cose appartenenti a tutti (*res communes*) come l'acqua, l'aria, oppure il mare; e con le cose appartenenti alla città (*res publicae*). Ma tutto questo non era ben distinto, in maniera tale che **le terre bene comune intorno alle città potevano essere progressivamente privatizzate da grandi aziende agricole schiavistiche**. Il concetto di *res nullius* distinto da *res communes* permette questa appropriazione. In questo gioco delle parti, «al fine di legittimare

l'appropriazione di terreni, schiavi e risorse, ben presto **si affermò l'idea che la terra senza un privato proprietario non appartenesse a nessuno, piuttosto che essere di tutti**» (p. 108). In questo contesto si innestano le polemiche sulle *enclosures* che segneranno la trasformazione del paesaggio agrario dell'Europa, e dell'Inghilterra in particolare, dove il bisogno di recintare i pascoli per la produzione di lana da lavorare nelle prime fabbriche, sottrae ai contadini le terre comuni, convertendo gli stessi a lavoratori salariati o a esercito di riserva della forza lavoro in favore del capitale nascente.

Rivoluzione completata e totale sincronia tra concezione scientifica e diritto e economia. Ma lungo il percorso dello sviluppo dei modelli scientifici di descrizione dei fenomeni fisici ed organici, ad un certo punto, si presenta un paradosso. Per il secondo principio della termodinamica, in un sistema isolato l'entropia (la misura del disordine) non decresce nel tempo. I processi fisici, cioè, si svolgono in una sola direzione, dall'ordine al disordine. **Questo presuppone un universo che si muove verso un disordine crescente, mentre le osservazioni evoluzionistiche nell'ambito della biologia ci restituivano sistemi sempre più ordinati e complessi.** Ilya Prigogine (<http://www.perunaltracitta.org/2017/09/17/stregoneria-capitalista-pratiche-uscita-dal-sortilegio/>) si rese conto che la seconda legge si riferiva a sistemi chiusi mentre i sistemi biologici sono sempre aperti a flussi di energia e materia. Nel mondo vivente ordine e disordine si creano nello stesso tempo. Si crea allora una prima scollatura con la visione meccanicistica della realtà che trova il suo compimento in alcuni elementi della meccanica quantistica in cui compaiono elementi di relazione e di relazione di relazioni. In biologia si afferma che gli organismi viventi sono realtà complesse non comprensibili tramite il solo studio delle loro parti e derivano il loro comportamento dalle interazioni e relazioni tra le parti stesse. **Si va dunque dagli oggetti alle relazioni** sconvolgendo così il paradigma dominante. Proseguendo nella ricerca emergono concetti quali reti e flussi, sistemi non lineari. Sempre Prigogine parla poi di “strutture dissipative”, un apparente ossimoro che comunque sottolinea che stabilità e mutamento di fatto coesistono tanto che **«la creatività – cioè la generazione di nuove forme – è una proprietà chiave di tutti i sistemi viventi»** (p. 131).

Ci si aspetterebbe, a questo punto, un adeguamento paradigmatico del diritto alla nuova visione sistemica e reticolare, ma **l'impostazione meccanicistica è di fatto profondamente correlata al modo di produzione capitalistica al quale rende un servizio prezioso**. Il diritto si professionalizza eliminando così ogni possibile residuo che faccia riferimento a elementi consuetudinari provenienti dal basso, producendo **l'esproprio di un "bene comune" importante, quello del proprio ordine giuridico**. Questo ha fatto sì che l'accessibilità al diritto stesso è diventata una prerogativa di quegli stessi professionisti, tanto che, per assurdo, non possiamo sapere **«veramente dove si trovi il diritto in un momento dato, se non quando lo cogliamo mediante una decisione** [nel momento in cui una delle persone addette ai lavori lo coglie]» (p. 164). L'assurdo sta nel fatto che l'esito di un conflitto legale non è così determinabile con certezza come afferma la visione meccanicistica.

Cosa si dovrebbe fare? I nostri autori cercano e propongono delle risposte: **«separare il diritto dal potere e dalla violenza**, far diventare le comunità sovrane e rendere la proprietà generativa» (p. 167). Il diritto dovrebbe essere, per esempio, considerato un processo continuamente negoziato di creazione di connessioni culturali. Fare poi resistenza con il boicottaggio e l'elaborazione di nuove dottrine della responsabilità. **Lottare contro la proprietà intellettuale. Recupero dei beni in degrado** anche tramite strutture giuridiche quali i *community land trust*: **«Il diritto di proprietà può essere strutturato in maniera tale per cui i proprietari assenteisti perdano i propri diritti a favore di occupanti che coltivino attivamente la terra»** (p. 176). Invertire certi assunti dichiarando che lo stato è una istituzione legittima nella misura per la quale è in grado di proteggere la comunità dall'uso estrattivo della proprietà privata. La comunità dovrebbe essere sovrana ed essa potrà riconoscere anche la proprietà privata purché essa sia di tipo **generativo come il permettere l'uso individuale di una abitazione a persone a basso reddito**.

È in gioco di nuovo un dispositivo del consenso basato su crescita, innovazione, modernizzazione e, non ultimo, se non correlato, che la ricchezza è misurabile soltanto attraverso il denaro. Per questo si accetta di lavorare "sodo" e vendere il proprio tempo per ottenere un salario con il quale partecipare ai processi di

accumulo e di consumo. «Secondo tale concezione, per esempio, il lavoro domestico di cura dei bambini e degli anziani o la produzione del proprio cibo, la realizzazione artigianale dell'abbigliamento o la costruzione del proprio tetto non contano come produzione, non creano ricchezza né contribuiscono al prodotto interno lordo, poiché si verificano al di fuori di una transazione di mercato» (p. 212). Tradotto in altri termini si ha che anche **il lavoro di riproduzione fa parte dell'appropriazione capitalistica** la cui eventuale carenza (di detto lavoro), derivata dallo smantellamento di beni comuni quali gli elementi di relazione e solidarietà comunitaria, diventa **un'occasione in più per il capitale per poterlo mettere sul mercato come servizio dal quale riuscire ad estrarre ancora profitto.**

La natura si è evoluta secondo principi volti a sostenere la rete della vita ed erano queste le leggi di natura. Tali principi, formulati oggi **in termini di modelli e processi sono «altrettanto rigorosi quanto le newtoniane leggi di gravità»** (p. 220). Il diritto derivato da questo cambio di paradigma potrà allora, per esempio, mettere in discussione la stipula di alcune tipologie di contratti «quali molti degli attuali accordi di project financing [...] [che] saranno considerati illegali e dichiarati privi di forza esecutiva dai tribunali» (p. 231).

Fritjof Capra – Ugo Mattei, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca, Arezzo 2017, pag. 254, € 18.00.

Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria - 4 -

Eccoci arrivati alla quarta recensione di saggi (il più possibile recenti, usciti cioè da meno di un anno), che indagano sul **rapporto tra economia, lavoro, lotta di classe e ambiente**. Testi classificabili anche in quella branca detta della “ecologia politica”. **Qui**, **qui** e **qui**, gli articoli precedenti.

L'edizione italiana di *Antropocene o Capitalocene?* è composta dalla traduzione di due articoli di Jason W. Moore pubblicati on line nel giugno 2014 (www.jasonwmoore.com/uploads/ cercate poi Capitalocene Part I e Capitalocene Part II). Seguono una prefazione e una conclusione scritte da Moore appositamente per questa edizione. È poi preziosissima l'introduzione dei due curatori e traduttori Emanuele Leonardi e Alessandro Barbero “Il sintomo-Antropocene”, che fa il punto sugli studi di ecologia politica in generale ed in particolare di quelli intorno al fortunato termine di Antropocene, funzionando più come uno sviluppo al testo di Moore che come una stretta disanima dello stesso. La potete trovare anche su “Effimera” (**qui** la prima puntata, **qui** la seconda).



Jason W. Moore è professore associato di sociologia presso l'Università di Binghamton e coordinatore della Rete di Ricerca sull'Ecologia Mondiale. Scrive frequentemente sulla storia del capitalismo in Europa, in America Latina e negli Stati Uniti, dal lungo XVI secolo all'era neoliberale.

La sua scrittura è farcita da neologismi e categorie costruite lungo il percorso dei suoi studi tanto che per la comprensione del testo occorre familiarizzare con alcuni termini e concetti; lavoro che possiamo fare con l'aiuto di un altro ricercatore italiano (Gennaro Avallone) che ha curato l'edizione di un precedente saggio di Moore sempre per le edizioni ombre corte: “*Ecologia-mondo e*

crisi del capitalismo – La fine della natura a buon mercato” uscito un paio di anni fa. Ed è proprio **all'introduzione di Avallone** che anche i curatori di ***Antropocene o Capitalocene?*** rimandano.

Al di là di prese di posizione che riguardano gli oggetti messi in gioco e datazioni di partenza che animano la discussione intorno al termine Antropocene, i punti più interessanti sui quali porre l'attenzione riguardano il concetto che le catastrofi ambientali, annunciate e in atto, vanno adesso di pari passo con la fine della natura a buon mercato che indica **la crisi di un elemento fondamentale dell'accumulazione capitalistica**, che secondo il nostro autore si basa sull'appropriazione del lavoro gratuito delle nature umana ed extra umana e non solo sullo sfruttamento della forza lavoro.

Tratto rivelatore di un cambiamento di epoca al quale si potrebbe assegnare il nome di Antropocene, ma che, così facendo, attribuirebbe la causa dell'attuale situazione all'umanità tutta e non a quella parte in particolare che coincide con **un sistema di produzione che ha prodotto nello stesso tempo le maggiori disegualianze economiche e sociali e ha interpretato la natura come esterna all'umanità** tanto che quest'ultima poteva infinitamente attingere ad essa (saccheggiarla). Questa dicotomia prosegue nell'atteggiamento successivo che **vede nella natura stessa il luogo dove poter scaricare i rifiuti prodotti dal suo sfruttamento**.

In definitiva contro il concetto qualunquistico e generalista di Antropocene, Moore dice invece che **il cambiamento climatico è capitalogenerico**. L'Antropocene come concetto sarebbe una specie di parola valigia nella quale caricare un'infinità di cose senza mettere «in discussione le disegualianze naturalizzate, l'alienazione e la violenza iscritta nei rapporti moderni di potere e di produzione» (p. 38). Un esempio illuminante: dal punto di vista dell'Antropocene si potrebbe dire che il carbone cambiò il mondo, ma dal punto di vista del Capitalocene si può invece dire che nuovi rapporti di merce trasformarono il carbone, non più roccia tra le altre, ma combustibile intorno al quale si poteva iniziare a pensare quella che sarebbe stata la rivoluzione industriale. Se la natura non è una generalità storica e non è esterna all'agire dell'umanità, il cambiamento storico vede come **protagonisti sia gli esseri umani sia le nature extra-umane che nel capitalismo assumono più forme: capitale, territorialità di stato e imperiale ed infine di classe**. E se il capitalismo non ha, come viene detto in più parti del testo, un regime ecologico, ma

lo è, allora ci sarà anche una dimensione storica per la quale il capitalismo è un modo di organizzare la natura nella sua dimensione storica. Affermare che le risorse sono relazionali, di fatto le storicizza.

Dentro questa polarità oppositiva, si rivela un nodo fondamentale del pensiero occidentale moderno che a partire dalla scissione corpo-mente, ha messo in campo tutta una serie di altre opposizioni non ultima quella società-natura o cultura-natura che ha permesso al capitale l'appropriazione degli elementi di cui parlavamo sopra: forza lavoro e lavoro gratuito delle nature umana e extra umana. Dentro quest'ultimo paradigma si riesce così a far finalmente entrare tutto il lavoro non retribuito quale quello domestico e di riproduzione della forza lavoro e quello cognitivo che fonda le nuove potenzialità ancora in relazione alla forza lavoro.

Lo spostamento dall'*Anthropos* al Capitale comporta anche una retrodatazione degli inizi del fenomeno. Non sarebbe (come qualcuno ha proposto) l'invenzione della macchina a vapore, ma **il 1450, il momento nel quale gli Europei si guardano attorno alla ricerca di nuovi spazi di natura a buon mercato**, iniziando un'appropriazione di nuove terre e assumendo un atteggiamento attraverso il quale **schiaffismo e colonialismo vengono sdoganati permettendo quell'accumulo originario che ha permesso l'esistenza del capitalismo stesso**. «L'ascesa del capitalismo dopo il 1450 fu accompagnata e resa possibile da un epocale spostamento di scale, velocità e scopi della trasformazione ambientale attraverso l'espansione geografica» (p. 62). La deforestazione della foresta pluviale brasiliana e di quella del bacino della Vistola, nel XVII secolo, sono avvenute con una scala e ad una velocità tra le 5 e le 10 volte di più di qualsiasi altro fenomeno nell'Europa medievale. Il Capitalocene era già in azione. L'era nella quale viviamo non sarebbe soltanto una nuova epoca geologica, ma «*un inedito regime di governance dell'ambiente globale*» (p. 10).

Il Capitalocene immerge il modo di produzione capitalista nella rete della vita, restituendoci nuovi interrogativi e nuove visioni mettendo in campo nuovi descrittori, alcuni dei quali proposti ex novo dai due curatori nella introduzione, quali la *governance* degli algoritmi, il *General Intellect* e la messa al lavoro delle conoscenze del dispositivo proletarizzante del capitalismo cognitivo. Conoscenza/cultura e valore in quanto lavoro astratto, sono infatti strettamente collegati.

«Il capitalismo, nel suo complesso, vorrei sottolineare, non *ha* un regime ecologico bensì è un modo di organizzare la natura nella sua dimensione storica più fondamentale» (p. 57). Il Capitalocene come concetto permette anche di poter mettere in atto **una dialettica più complessa dei rapporti tra capitale e salvaguardia dell'ambiente, tra difesa del posto di lavoro e riguardo ambientale**; rapporti non semplicemente ridotti alla semplice tutela della sanità dei lavoratori, ma che definiscono l'opera del capitale nella natura e non sulla natura.



Questo sposta l'attenzione fuori della ricerca di priorità determinabili a monte, quali quelle che privilegiano ora il cambiamento climatico, ora l'efficienza economica. Considerazioni per le quali si è arrivati a dire che occorre cambiare il sistema e non il clima. Affermazione in qualche modo valida, ma egualmente riduzionistica. Pensare invece in termini non oppositivi tipo natura opposta a cultura significa leggere le azioni umane come fatti che avvengono nella natura e non soltanto verso (contro) di essa. Questo, come abbiamo visto, rivela l'azione che **il capitale compie appropriandosi non solo della forza lavoro, ma anche del lavoro gratuito delle nature umana e extra umana**. L'appropriazione della natura extra umana, una natura dunque,

anch'essa, se non gratuita, a buon mercato, mostra oggi – nel momento che l'estrazione ha raggiunto il fondo del barile – la crisi del capitalismo, ma anche il raggiungimento dell'apice della non più sostenibile predazione della natura stessa. Questo, secondo noi, svela, nello stesso momento, **altri territori di conflitto con il capitale**. Territori e pratiche che, in qualche modo, possono divergere e ostacolare le possibilità di un ulteriore sviluppo del capitale e della sua capacità di predazione. La partita probabilmente si dovrà svolgere tra le capacità di evasione dal ciclo di estrazione del plus lavoro da parte dei lavoratori cognitivi e gli algoritmi che il capitale ha messo in campo per proseguire la *governance* che gli può permettere il proseguimento della ricerca del profitto.



Se non l'ultima parola, ma una parte importante dell'opposizione al capitale, si potrà esprimere a proposito della scrittura stessa degli algoritmi: di chi e come li scrive e li scriverà. Per Moore il tempo di lavoro socialmente necessario (quello che determinerebbe il valore secondo Marx) non può essere determinato dalle sole tecniche di mercificazione, ma «si forma anche attraverso i rapporti di potere e di sapere che identificano e permettono alla parte non retribuita di confluire nella determinazione del lavoro retribuito» (p. 98). Il valore

è co-prodotto dalla natura umana e extra-umana; questo comporta un riordino della relazionalità della natura extra-umana, attraverso il valore come modo di organizzazione della vita. È una totale sussunzione del resto della natura come dono gratuito al capitale.

Questo non significa che lo scontro di classe avvenga solo e soltanto sul piano “cognitivo”. Ci sono infatti zone del mondo nelle quali l’industria manifatturiera è ancora l’elemento caratteristico del modo di produzione. L’industria turistica impiega manodopera difficilmente sindacalizzabile, spesso pagata al nero (se non totalmente, almeno in parte), estraendo così quote importanti di plus valore. Diciamo che **i terreni di scontro si sono moltiplicati, forse proprio perché il capitale si è trovato di fronte a quella che Moore chiama “la fine della natura a buon mercato”, si è trovato perciò costretto a guardarsi intorno e a espandere il proprio raggio di azione**, raggiungendo terreni precedentemente non sfruttati intensivamente come quello, ad esempio, dei “beni comuni” (<http://www.perunaltra-citta.org/2017/10/01/ecologia-del-diritto-scienza-politica-beni-comuni/>).

Un lessico per un altro paradigma

Moore propone di pensare non ad una natura risorsa, ma a una *natura-matrice*. Non una natura esterna che si interiorizza soltanto nel senso che interagisce anche con i nostri corpi determinandone sia la forma che la funzione, ma anche *attraverso* i nostri corpi. «Gli esseri umani producono differenziazioni *intra*-specie che sono ontologicamente fondamentali per il nostro essere-specie: sono soprattutto le diseguaglianze di classe, coniugate in vari modi a cosmologie razziste e sessiste» (p. 41).

C’è da fare attenzione all’uso che l’autore fa di alcuni termini. Egli stesso ne chiarisce i modi. Per esempio il termine “appropriazione” differisce dall’uso che ne fa Marx; per Moore indica invece processi, anche extra economici, per i quali il lavoro non retribuito e non compreso nel sistema delle merci, viene rincanalato dentro il circuito del capitale.

Altro termine di invenzione di Moore è quello di *oikeios* ripreso da Teofrasto che si riferiva al rapporto tra le piante e il loro ambiente. Esso denota il rapporto instaurato tra umanità e natura. Rapporto di tipo dialettico e interrelato

all'interno di un unico mondo. Allora le relazioni nell'*oikeios* formano le cicliche unità capitaliste che sfruttano il lavoro salariato appropriandosi nello stesso tempo di “zone globali di riproduzione”, cioè il lavoro non pagato sia quello estratto dalla famiglia che dalla biosfera.

Se per Marx il valore ha una corrispondenza con il lavoro sociale astratto e se il valore stesso è un fatto puramente economico con implicazioni sistemiche, Moore rovescia il rapporto definendo il valore come un fenomeno sistemico in sé, riconoscendogli comunque un peso economico centrale. I rapporti di valore si configurano a partire dal lavoro salariato, ma anche alla sua riproduzione allargata: di nuovo a quello definito lavoro non retribuito che «comprende sia l'attività umana sia quella extra umana al di fuori del – ma necessaria al – circuito di capitale [...] La condizione della trasformazione storica del lavoro (retribuito) in valore è **la svalutazione della maggior parte del lavoro (non retribuito)**» (p. 75).



I due curatori: Emanuele Leonardi e Alessandro Barbero

In sintesi. Non è soltanto un'altra terminologia, ma un passaggio di sguardo, un'apertura del campo dello sguardo stesso, prima centrato sul lavoro salariato ora espanso in una visione che svela la complicità epistemologica che divideva l'umanità dalla natura, permettendone la predazione (acquisizione gratuita). Come di altra acquisizione gratuita è quella del lavoro riproduttivo in senso ampio, degli schiavi e delle donne a cui compete la cura della prole e degli anziani nonché il lavoro domestico di accudimento della casa. Occorre cioè superare i dualismi uomo/donna e natura/società. Si tratterebbe di una *frattura*

metabolica tra i due termini dell'opposizione, una disconnessione delle relazioni metaboliche tra umanità e “**resto**” della natura provocata dal capitalismo. «Il carattere calcolante del valore non risiede nel fatto che il capitale utilizzi una conoscenza oggettiva – basata su dualismo e quantificazione – bensì nel fatto che **il capitale mobiliti il proprio potere simbolico al fine di rappresentare l'arbitrarietà dei rapporti di valore come oggettiva**» (p. 103).

Jason W. Moore, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, ombre corte, Verona 2017, p. 173 € 15.00.

Il comune come modo di produzione – 5 -

Dopo testi a quattro mani, eccone uno a otto: ***Il comune come modo di produzione – Per una critica dell’economia politica dei beni comuni***. È questa l’ultima proposta di questa mini serie di recensioni intorno a quella che si potrebbe chiamare l’ecologia politica, ambito dentro il quale poter e dover indagare i rapporti tra il modo di produzione capitalista e la crisi ambientale. Cinque testi di recente pubblicazione (l’ultimo anno) che arricchiscono una documentazione non così ricca come ci si potrebbe aspettare, visto il fatto che, in alcuni casi, **gli interessi ambientali e economici invece di essere colti nella loro naturale connessione, sono stati letti in termini conflittuali**.



In quest’ultimo caso si tratta di un lavoro di quattro ricercatori italiani presso il Centre d’Economie de la Sorbonne: Francesco Brancaccio, Alfonso Giuliani, Pierluigi Vattimo e Carlo Vercellone. Testo questo in qualche modo parallelo e complementare a quello di **Capra e Mattei** (<http://www.perunaltracitta.org/2017/10/01/ecologia-del-diritto-scienza-politica-beni-comuni/>) recensito precedentemente. Se il lavoro di quest’ultimi era quello di denunciare l’esigenza di un aggiornamento paradigmatico del diritto relativo ai *beni comuni* in linea con quello scientifico, in questo caso, invece, si tratta di leggere la problematica di quest’ultimi cercando di pensare **il Comune come un vero e**

proprio “modo di produzione”. Quanto questo modo di produzione sia alternativo e in conflitto con quello capitalistico, è tema tutto interno alla ricerca stessa.

Uno di primi elementi di chiarimento al centro dell'attenzione di questi autori è quello di non considerare i *beni comuni* come un insieme di risorse ben delimitate, invece che un principio attraverso il quale poter pensare l'organizzazione sociale della produzione. Il pensiero del Comune diviene allora comprensivo di alcuni concetti quali quelli dei *commons*, quello di *proprietà comune* e quello – infine, più generale – di *beni comuni*.

Dal punto di vista storico siamo in una fase nella quale la crisi del modello di estrazione classico del profitto da parte del capitale (appropriarsi del plus valore prodotto dal plus lavoro), ha fatto volgere l'attenzione verso una serie di altri campi, non ultimi quello dei *beni comuni* e quello del welfare che poi, in realtà, incarna elementi facilmente riferibili al concetto stesso di *bene comune*. Si cerca cioè di **estrarre profitto da ogni tipo di ambito** ed è appunto in questa chiave di lettura che per il capitale i beni comuni sono pensati come risorse a se stanti. Si attua, cioè, una strategia per la loro appropriazione che in qualche modo ripercorre quella messa in atto originariamente in funzione dell'accumulo cosiddetto primitivo.

Per i nostri autori allora l'operazione da farsi è, in prima istanza, quella di questo smascheramento, ma anche quella di una riappropriazione attraverso la quale si arriva ad intuire un ruolo possibile per i beni comuni nei termini di un modello della produzione ricalcato sui medesimi che oltre ad impedire la predazione, divenga alternativo a quello di tipo capitalista.

Per riuscire a leggere **il Comune come modo di produzione**, gli autori dipanano definizioni e ruoli che esso ha avuto in differenti situazioni storiche e geografiche quali la fase che ha preceduto l'accumulo capitalista originario nella quale la presenza di beni comuni aveva permesso, in Inghilterra, l'esistenza di un periodo di relativa prosperità popolare. Questa specie di *età dell'oro* dei *commons* consisteva principalmente nelle terre comuni gestite dalle comunità contadine. Questa comproprietà poggiava su forme di democrazia organizzata nei villaggi che regolavano gli accessi ai **beni naturali** come le foreste, i pascoli, le riserve di caccia e quelle di pesca in una chiave che ne permetteva la riproduzione e la sostenibilità nel rispetto di un sottinteso patto intergenerazionale. E proprio questi **beni comuni sono stato l'oggetto di un'appropriazione** che è stata la base dell'accumulazione originaria che ha permesso di nascere ed espandersi al sistema di produzione capitalista. Si tratta del fenomeno delle *enclosures* e di quelli connessi; qui gli autori citano

una serie di ricerche storiografiche femministe delle quali riporto una mia citazione dal testo di Silvia Federici:

«Come le recinzioni espropriarono i contadini dalle terre comunali, così la caccia alle streghe espropriò le donne dal proprio corpo, “liberato” in questo modo da qualsiasi impedimento a funzionare come una macchina per la produzione della forza lavoro» (Calibano e la strega- Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria, Mimesis 2015, pag 239).

A questo punto, Stato e Mercato, pubblico e privato, possono imporsi come i principi esclusivi dell'ordine economico-sociale, relegando il Comune a ruoli totalmente marginali rispetto al modo di produzione dominante. Questo stato delle cose entra in crisi soltanto in tempi recenti di fronte a due fenomeni: l'emergere di un'economia di tipo cognitivo e l'irromper della questione ecologica. Da questi due elementi occorre ripartire e proprio nella direzione che riporta al centro delle attenzioni i concetti legati al insieme dei fenomeni inerenti i beni comuni. Si tratta, ad esempio, dei *commons* della conoscenza (es. software libero) che fanno riferimento a risorse immateriali abbondanti sfuggendo così ai vincoli dettati dal valore capitalistico della scarsità. Per questo il capitale, **tramite un uso smisurato dei diritti di proprietà, cerca di creare una loro scarsità artificiale**. Questo non significa però che il campo dei commons della conoscenza venga così circoscritto, al contrario, si può aprire un'altra possibilità che, a partire dalla loro esplicitazione, conduce ad una coscienza, per la quale si può auspicare lo sviluppo di «un'economia basata sulla conoscenza, la quale [conterrebbe] nel suo seno le condizioni di un superamento del capitalismo» (pag. 17).

Il lavoro dei nostri autori è raccolto in cinque capitoli con contributi dal singolo a tutto l'insieme; con un capitolo (il quarto) che riprende il tema del *diritto* connesso ai Beni Comuni di cui avevamo già parlato a proposito del libro di **Capra e Mattei**. Il primo ha una prospettiva storica-teorica nel senso che raccoglie sia l'evoluzione (o involuzione) della presenza e disponibilità dei beni comuni in vari periodi storici, sia la loro descrizione da parte di vari autori tra cui Elinor Ostrom il cui “Governare i beni comuni” è considerato il testo di riferimento più accreditato nell'ambito degli studi economici. È dunque una discussione critica del concetto di Bene Comune stesso. Questo approfondimento fa emergere l'esigenza di un controllo pubblico sulla produzione e il consumo

di innumerevoli beni di fronte alla noncuranza degli attori privati che non inseriscono nei loro calcoli le conseguenze esterne e gli effetti cumulativi di lungo periodo. All'interno di questa riflessione emergono così tutti gli escamotage che il capitale ha messo storicamente in atto per appropriarsi dei beni comuni, dalle terre selvagge della frontiera ad ovest del Mississippi, ai saperi indigeni inerenti, ad esempio, le proprietà terapeutiche delle piante, appropriazione che è potuta avvenire nella misura in cui questo sapere *tradizionale* mantenendo «una forte dimensione tacita, informale e collettiva, non essendo quindi sistematizzato secondo il paradigma della scienza occidentale, a queste popolazioni è di fatto negata ogni forma di vero riconoscimento e protezione». **Si tratta del solito giochino ideologico che gioca sulla confusione tra comune e res nullius (di nessuno)**, «permette così di giustificare, come ai tempi delle *enclosures*, la privatizzazione di un patrimonio comune» (p. 33).



E se i campi del sapere sono uno dei terreni sui quali l'appropriazione del Comune sembrava essere non eseguibile, lo sviluppo e il rinforzo dei diritti di proprietà intellettuale, agiscono metaforicamente come l'imporre di nuove recinzioni che permettono al capitale di far continuare il predominio della merce e di catturare plus valore anche per mezzo dei meccanismi della rendita.

L'appartenenza di una cosa, materiale o immateriale che sia, ai Beni Comuni non è un dato a priori, ma il risultato delle forme storiche nelle quali si presenta il lavoro che produce i beni stessi. Questo permette anche il passaggio da bene appropriabile e alienabile a bene comune. Esemplificativa la vicenda napoletana dove la Giunta Comunale ha deliberato che alcuni immobili occupati sono “*spazi che per la loro stessa vocazione (collocazione territoriale, storia, caratteristiche fisiche) sono divenuti di uso civico e collettivo per il loro valore di beni comuni*” (delibera 446 del 1 giugno

2016). L'appellativo di spazio liberato, va allora a sostituire quello di spazio occupato. Il comune di Napoli, in un'altra delibera, afferma che "al fine di tutelare le generazioni future, garantisce il pieno riconoscimento dei beni comuni in quanto funzionali all'esercizio di diritti fondamentali della persona nel suo contesto ecologico".

Il terzo capitolo affronta una situazione, quella contemporanea, nella quale la cosiddetta parte immateriale del capitale ha superato quella materiale nello stock globale. E dove quello che viene chiamato capitale immateriale e intellettuale è di fatto incorporato negli uomini. Per questo si parla di biopolitica di **psicopolitica** <http://www.perunaltracitta.org/2016/09/05/la-psi-copolitica-byung-chul-han/>, di **anima al lavoro** <http://www.perunaltracitta.org/2016/10/02/l-anima-al-lavoro-di-bifo/>, o di «*biocapitalismo cognitivo*, dove, con questo termine, si vuole indicare come tutti i tempi di vita, il *Comune umano* nelle sue forme essenziali, sarebbero ormai messe direttamente o indirettamente al servizio della valorizzazione del capitale» (p. 185). Concetti che di fatto cercano di svelare l'operazione di appropriazione, se non rapina, che il capitale cerca di mettere in atto su un versante che, essendo nuovo, è più scoperto e meno protetto. Il profitto può essere estratto non soltanto dalla fase produttiva, ma anche da quella riproduttiva. Il terreno delle lotte diventa allora quello per una riappropriazione del tempo che va verso il **salario socializzato** (comprese pensioni, indennità di disoccupazione, ecc.). Secondo gli autori bisogna anche «rovesciare la logica che lega strettamente il reddito all'impiego salariato, facendo del secondo la preconditione del primo» (p. 208). Per essi occorre anche sganciare il reddito dall'ambito della produzione materiale, in vista di un lavoro che non produce merci e quindi non produce ricchezze mercantili, ma che può produrre altri tipi di ricchezze che dovranno giustamente ed egualmente permettere di accedere ad un giusto reddito.

La rapacità del capitale, non risparmia ovviamente i beni comuni connessi al settore immobiliare che

«è infatti l'oggetto di una potente dinamica di enclosures e di attività speculative intense. Esse fanno lievitare la rendita a vantaggio di una élite finanziaria di imprenditori che controlla le politiche di regolazione del territorio e pianifica la gentrificazione dei centri vitali delle

metropoli. Ne risulta l'espulsione o comunque la degradazione delle condizioni di vita dei soggetti più giovani, precari e dinamici del cognitariato e della cosiddetta classe creativa» (p. 86).

Il quinto e ultimo capitolo (Vercellone e Giuliani) indaga quella che potremmo chiamare economia della conoscenza (oggi economia del digitale) tra dinamica dei *commons* e nuove *enclosures*. Su questo terreno occorre da subito notare che – a differenza dei beni materiali – la conoscenza e “il prodotto” digitale non si distruggono con l’uso. Questo carattere, messo in evidenza dagli autori, potrebbe farci aprire un’ampia riflessione sui concetti relativi alla proprietà di detti beni, aprendoli all’uso comune. Dove la discussione non poteva non affrontare il tema dei brevetti – che perdurano e si moltiplicano – nonostante siano considerati inutili anche da autori di ispirazione liberista (M. Boldrin e D. K. Levine, *abolire la proprietà intellettuale*, Laterza 2012).

Ma l’appropriazione non finisce qui. Anche il comparto delle piattaforme dell’economia cosiddetta collaborativa (*sharing economy*) nella quale alcune aziende tipo Uber, Blablacar, Airbnb, sono riuscite a imporsi come intermediari non aggirabili estraendo profitti sull’interazione di una moltitudine iniziale di semplici cittadini pronti a condividere singoli beni, a mettere cioè in *comune* alcuni aspetti delle loro proprietà.

Per una conclusione in termini programmatici, ma anche di sfida da dover affrontare, uno degli elementi fondamentali sarà «la presa di coscienza collettiva del legame inscindibile esistente tra la crisi ecologica, la riemersione dei cosiddetti *commons* tradizionali fondiari e la conoscenza quale elemento comune che fonda e rende possibile la costruzione sociale di qualsiasi tipo di commons» (p. 211). Ad esempio i *commons* rurali non sono elementi residuali di un passato ora inutile, ma possono costituire elementi vitali mettendo a disposizione tutta una serie di conoscenze olistiche della natura (dell’ambiente) di stretta attualità, «destinate a svolgere un ruolo sempre più centrale nella transizione ecologica» (ibidem).

Carlo Vercellone, Francesco Brancaccio, Alfonso Giuliani, Pierluigi Vattimo, *Il comune come modo di produzione- Per una critica dell'economia politica dei beni comuni, ombre corte, Verona 2017, pagine 231, € 20.00.*

Lavoro Natura Valore – André Gorz tra marxismo e decrescita – 6 -

Con il bel saggio di Emanuele Leonardi **Lavoro Natura Valore – André Gorz tra marxismo e decrescita** siamo al sesto saggio della serie di recensioni di testi sull'Ecologia Politica, presa in un senso un po' più esteso che comprende una riflessione sul Comune e il capitale, mettendo così insieme una bibliografia ragionata dei contributi più recenti. L'autore lo avevamo già trovato (<http://www.perunaltracitta.org/2017/10/15/antropocene-capitalocene-scenari-ecologia-mondo-nellera-della-crisi-planetaria/>) come coautore della introduzione al testo di J. Moore, nonché come co-curatore (sempre con Alessandro Barbero) dello stesso.

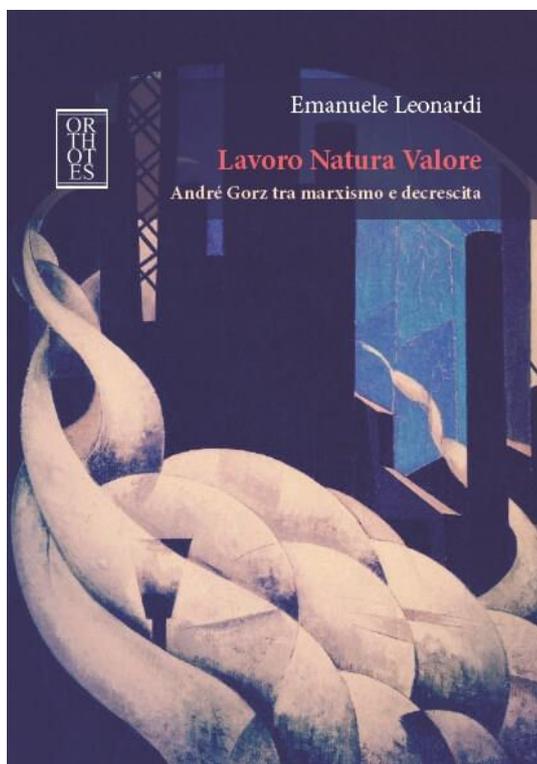
In questo caso, siamo di fronte a un lavoro che ci restituisce **lo stato dell'arte** di tutte quelle ricerche inerenti l'ecologia politica (della quale Gorz – citato nel sottotitolo - è stato uno dei primi interpreti e uno dei più lucidi). Ma l'autore ci dà anche molti contributi originali:

- i - indagando le trasformazioni del paradigma che raccoglie la triade **Lavoro Natura Valore** e quindi le dinamiche tra Valore e Ricchezza;
- ii – mettendo a confronto l'elaborazione teorico pratica dell'esperienza operaista italiana e quella dell'ambito della *decrescita*;
- iii – prendendo in considerazione il potenziale neghentropico del lavoro, in particolare di quello cognitivo, in contrapposizione al dispositivo entropico, espressione del nesso Lavoro Natura Valore classico orientato alla crescita;
- iv – indagando le conseguenze della messa a profitto di quella parte del lavoro detta riproduttivo con disvelamento del lavoro occulto (di riproduzione, cura, formazione della forza lavoro).

Il filone di pensiero è quello che fa riferimento al concetto di riproduzione nella coppia riproduzione/produzione che caratterizza il sistema capitalistico. Il primo ambito svela la riproduzione della forza lavoro intesa come procreazione e come cura, rivelando quindi quel lavoro occulto quale il lavoro domestico e quello servile, da una parte (operazione ampiamente acquisita per merito dei movimenti femministi, Ariel Salleh parla di *lavoro meta-industriale*), dall'altra mettendo in primo piano l'atteggiamento che il sistema di produzione capitalistico tiene nei confronti della natura sia in termini estrattivi (in ingresso), sia usandola come discarica (in uscita).

Qui Leonardi ci fa prendere atto del carattere entropico del sistema, carattere che rivela una non riproducibilità all'infinito dello stesso, ma anche ci fa intravedere il potenziale neghentropico del lavoro di riproduzione, verso il quale il sistema post fordista ha però già rivolto le sue attenzioni. È dove, con un gioco di prestigio, trasforma quella parte del lavoro di riproduzione che corrisponde alla formazione della mano d'opera, in capitale fisso, fenomeno questo evidenziato dalla natura sempre più cognitiva del lavoro stesso, tutto questo non facendo nessun investimento ma delegandolo al lavoratore. Così il tempo della riproduzione, tempo non pagato, lavoro occulto, in realtà contribuisce - e sempre di più - alla produzione; il tempo passato in fabbrica non è ormai più di una frazione del tempo realmente dedicato al lavoro.

Leonardi cita una affermazione di Paolo Virno per il quale il *general intellect*



non fa più riferimento al capitale fisso per divenire di fatto lavoro vivo. Il carattere neghentropico del lavoro cognitivo deve perciò essere liberato dalla sua subordinazione al profitto, sostituendo la logica del valore (valore di scambio) con quella della ricchezza (valore d'uso). Un uso che dovrà perciò privilegiare una produzione – realmente sostenibile - di valori in grado di soddisfare bisogni e desideri di tutti e non profitto per pochi. Questo significa anche un orientamento delle lotte non soltanto per il salario ma “oltre il salario”. L'elemento *oltre*, sarebbe lo spazio che le lotte operaie per il salario e per il controllo della produzione possono aver aperto per ipotizzare e provare a mettere in pratica sistemi e relazioni non impattanti e più egualitarie.

Ma l'autore ci dice di fare attenzione, il carattere neghentropico del lavoro cognitivo è simultaneamente espresso – messo in atto – e occultato in dispositivi che riescono a metterlo a profitto, a riprodurre cioè tutte le contraddizioni del capitale. Per Leonardi questi dispositivi sono la *green economy* e il *carbon trading dogma* dei quali parla (in termini critici) nei capitoli V VI.

Il lato ecologico dell'economia politica abita, dunque, dentro l'elemento riproduttivo della diade riproduzione/produzione, in quel versante dove la lotta di classe e le lotte per l'ambiente e per i beni comuni si caratterizzano come forme di svelamento dall'operazione di occultamento che il capitale ha fatto mettendo

in atto quella che Moore (citato da Leonardi) chiama accumulazione per appropriazione (lavoro domestico, lavoro servile, doni gratuiti dell'ambiente). Ma anche nel semplice concetto che vede la natura come unica entità di produzione, verificando invece che il ciclo delle altre trasformazioni agisce su materie prime a bassa entropia verso scarti ad alta entropia.

La connessione tra lavoro e natura è tutta insita nel sistema di produzione capitalistica. Il conflitto di classe non si può allora esaurire nel campo del salario e sulle condizioni del lavoro, ma deve potersi esprimere sulle finalità della produzione e sul tipo di *forma merce* messa in cantiere. Forse l'insieme è quello che aveva intuito Benjamin già nel 1940, quando – commentando Fourier – formula un auspicio dicendo che «un lavoro così ispirato al gioco non è diretto alla produzione di valori, ma al miglioramento della natura [...] Una terra ordinata secondo questa immagine cesserebbe di essere parte “di un mondo in cui l'azione non è sorella del sogno”. L'azione e il sogno vi diverrebbero fratelli» (W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Einaudi, Torino 1986 p.7; parzialmente citato da Leonardi, p. 66).

C'è un'altra citazione di Benjamin in esergo al primo capitolo che coglie trasversalmente quella connessione tra marxismo e **progresso** che ha rallentato l'incontro tra lotta di classe e difesa dell'ambiente. Si intende criticare quell'aspetto del marxismo quando ipotizza un percorso storico determinato e ineluttabile verso la società senza classi.

«Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno» (p. 31).

Il testo di Leonardi si muove su una doppia chiave. Da una parte la ricerca di strumenti di analisi della realtà, dall'altra quella degli strumenti per incidere sulla realtà. In questo, il riferimento a Gorz, trova materiale imprescindibile. Ad esempio, il ruolo e l'efficacia dei movimenti rispetto ai partiti politici. Movimenti che proprio nel momento nel quale si dichiarano apolitici (nei confronti dei partiti) trovano la loro efficacia politica, perseguendo lotte che rappresentano degli interessi specifici, lotte quindi non asservite alla logica del potere. Lotte che quindi esprimono libertà di espressione, di contestazione e di immaginazione.

Stranamente, **i limiti dello sviluppo** sono stati percepiti più chiaramente dal capitale che non dalle sue vittime, altrimenti come si spiegherebbero le azioni convulse quali «le riforme delle imposte, l'*austerità* fiscale, la *deregulation* e le

privatizzazione, gli aggiustamenti strutturali, il crollo della sicurezza del lavoro, lo sbriciolamento del *welfare*» (nota 31, p. 86), quasi un raschiare il fondo del barile, attraverso l'appropriazione compulsiva di qualsiasi risorsa da espropriare alla ricchezza comune.

Come dicevo all'inizio uno dei meriti del libro è anche quello di avere raccolto i contributi speculativi della quasi totalità degli studiosi che hanno scritto qualcosa a proposito di "ecologia politica" con ampi spazi dedicati, ad esempio, agli apporti di diverse studiose femministe. Mettere al centro i processi riproduttivi e non soltanto i conflitti sul piano dell'organizzazione della produzione, mettere in discussione la centralità della forma salario per spiegarne i funzionamenti, sono i ragionamenti che quadrano e fanno convergere le lotte di genere, antirazziste, di classe e quelle per l'ambiente in un unico contenitore che cerca di organizzarsi a partire da questa nuova cognizione. I bisogni fondamentali si potrebbero racchiudere intorno a due obiettivi specifici quello della sostituzione della logica della ricchezza contro quella del valore e quello di ridurre il metabolismo sociale. Si constata così che entrambi gli obiettivi sono incompatibili con il modo di produzione capitalista, dice Leonardi.

Uno dei temi messi al centro della sua indagine è anche quello del possibile rapporto tra le eredità operaiste e il mondo delle "decescite". Ovviamente, queste ultime, sono spostate su un piano qualitativamente diverso: non si tratta di **crescere** ma di **prosperare**; non tanto **competere** ma **condividere** (p.152). «Non si snellisce il metabolismo sociale perché la catastrofe imminente lo impone, bensì perché il pieno godimento e la realizzazione diffusa del lavoro neghentropico richiedono da un lato un processo di de-mercificazione e dall'altro un intervento di messa in sicurezza dell'ambiente in quanto base materiale della riproduzione della vita sociale e dell'attività economica (svincolata dall'ingiunzione al profitto)» (p. 153). Vedi comunque il decalogo catalano (p. 172), che parla di debito, riduzione dell'orario di lavoro, reddito di base, così come di ecotasse, di incentivi alla produzione alternativa, riduzione dello spazio pubblicitario, limiti all'inquinamento, abolizione del PIL come indicatore di progresso.

Lo spostamento dell'attenzione dall'ambito produttivo a quello riproduttivo, non è una critica a Marx (semmai una nuova deduzione inserita di fatto nell'organicità del suo pensiero), ma a certi marxismi, perché, a ben vedere, per Marx il conflitto tra accumulazione capitalista e qualità dell'ambiente era già stato preso in considerazione. Leonardi cita *la «frattura metabolica – cioè la rottura della circolarità energetica chiusa tra città e campagna a partire dalla seconda metà del XVIII secolo»* (p.157).

Non si tratta di mettere in piedi delle operazioni generiche di decrescita, ma di sostituire al concetto di quantità di crescita, quello della qualità della stessa. Il divorzio, purtroppo, ha origini lontane nel tempo. La scienza di Galileo si occupava e si può occupare soltanto di quantità, la qualità era esclusa. Così arte, piacere, bellezza, amore e reciprocità si sono separate dalla scienza, permettendo, subito dopo, che l'organizzazione del mondo avvenisse intorno al profitto. Profitto in termini astratti, in termini di pura quantità, profitto per pochi e briciole per la maggioranza.

Questo non lo dice esplicitamente Leonardi, ma dice qualcosa di simile quando auspica, ad esempio, il riavvicinamento tra dimensione esistenziale e pratiche lavorative; che «i diritti della *Pachamama* e il reddito di base salgano sulla stessa barca rivoluzionaria» (p. 191). E qualche cosa a cui fare riferimento già esiste: «la forza propulsiva dei movimenti indigeno-contadini africani, asiatici e latino-americani sul piano globale, degli *Indignados* sul piano continentale, della sperimentazione municipalista napoletana sul piano nazionale» (idem).

Emanuele Leonardi, *Lavoro Natura Valore – André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli Salerno 2017. Pagine 216, € 18.00.

Reincantare il mondo – Femminismo e politica dei commons – 7 -

Reincantare il mondo

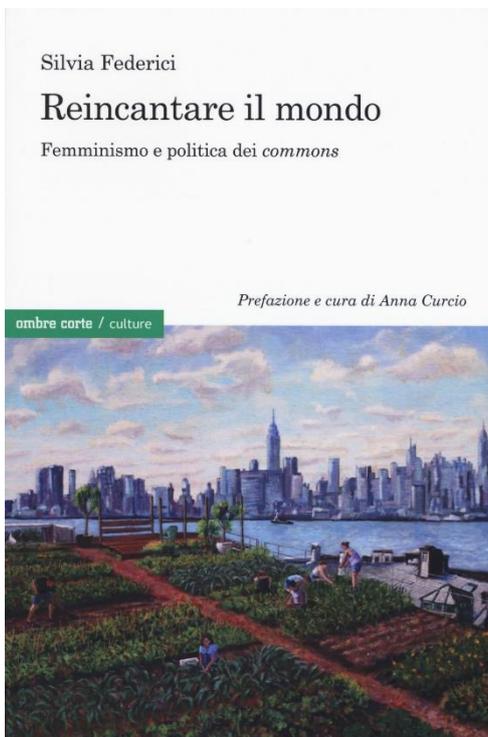
Se con diversi degli altri testi, abbiamo visto come il capitale si stesse, tra le altre cose, appropriando dei beni comuni, Con il lavoro di Silvia Federici vediamo come la loro riappropriazione sia non soltanto un atto dovuto di legittima difesa, ma anche una forma di risposta e di lotta. *Beni comuni* dunque come strategia da mettere in campo per resistere all'avanzare dei rapporti capitalistici in vista di una vita degna di essere vissuta. Scoprire che il mondo è un luogo ormai del disincanto, trovando però, in questo nuova consapevolezza, le forze e le motivazioni per “reincantarlo”.

L'autrice usa il termine anglosassone di *commons* che la traduzione mantiene in riferimento a un senso più complessivo rispetto a quelli che in italiano vengono denominati *beni comuni*; data questa puntualizzazione useremo qui *beni comuni* nell'accezione dell'inglese *commons*.

C'è una discrepanza, una crepa, una frattura tra il sentire della maggioranza delle popolazioni del mondo e le politiche istituzionali, tra interessi di tutti e egemonia del privato, tra terreni comuni (in senso astratto, ma anche concreto) e espropriazioni-appropriazioni tramite *enclosures*, quelle recinzioni indispensabili all'accumulazione originaria, che così si rinnova riproducendo il sistema. E in questa crepa, dice Federici, come l'erba che cresce tra quelle del cemento urbano, nascono e devono moltiplicarsi le nostre capacità di cooperazione in difesa dei beni comuni, *commons* che occorre anche rigenerare ri-mettendo in comune ogni riappropriazione e ogni nuova conquista. Ma non è questa una prospettiva da costruire tutta *ex novo*, perché è in questa direzione che, a partire dagli anni novanta, si sono sviluppate innumerevoli lotte. E il punto di vista con il quale l'autrice guarda a queste lotte è globale con esempi dall'Africa, dall'Asia e dalle Americhe.

Il testo raccoglie articoli scritti in un lasso di tempo abbastanza ampio, ma gli articoli più vecchi non sono “datati”, tendono invece a restituirci un apparato concettuale utile anche per il proseguo della lettura. Così è del concetto di *enclosures* citato sopra che per Federici non può fare soltanto riferimento al fenomeno delle recinzioni delle terre comuni avvenute in Inghilterra a partire tra il XVII e il XIX secolo, ma a più fenomeni che anche si riproducono e che hanno in comune la capacità di disarticolare il corpo sociale e la produzione di differenze e disegualianze utili al sistema. Pertanto la storia dell'accumulazione

originaria non è soltanto quella inerente al lavoro salariato, ma deve essere letta anche dal punto di vista degli schiavi, degli indigeni espropriati e delle tante vittime del potere capitalista che dividendo, isolando, inquisendo trova gli elementi della sua perpetuazione. È, ad esempio, nel campo specifico della riproduzione della forza lavoro, che emergono le vittime designate di questa operazione: le donne e i loro corpi come dimostrano le altre ricerche della stessa Federici a proposito della caccia alle streghe sia in Europa, sia, in epoca più recente, nelle nazioni colonizzate e cristianizzate (su questo l'autrice aveva già scritto un importante saggio "*Calibano e la strega*" pubblicato da Mimesis nel 2015). Ma il contributo di Federici non si limita a questa espansione del concetto e dei soggetti dell'accumulazione, tramite essi critica anche gli errori derivati da questo tipo di miopia. Quelli, ad esempio, relativi alle piantagioni statali in Mozambico e le fattorie a conduzione centralizzata in Zimbabwe, che sono state facile preda dei *contras* non riuscendo a mettere in campo una forte opposizione espletata attraverso il possesso comune delle terre, tramite il quale poter esprimere una forma di autonomia e di autosufficienza autarchica. Questo anche a sottolineare la valenza vincente in termini di opposizione e resistenza che i beni comuni esprimono. Bene comune che traduce quindi un potenziale rivoluzionario in sé, diventando strumento e fine di una trasformazione egualitaria.



Anche qui come per altro negli altri saggi di questa rassegna del pensiero intorno alla ecologia politica, uno dei punti fondamentali è quello di uno spostamento dell'asse principale intorno al quale si esprime la lotta di classe e cioè dal sistema di produzione in generale, a quello della riproduzione della forza lavoro. Elemento questo che è uno dei meriti più fruttuosi del movimento femminista internazionale; perché è qui che si produce vita e resistenza alla sua espropriazione.

Dice giustamente Federici a proposito dell'uso del debito nei paesi africani quale dispositivo estrattivo: «La crisi del debito è un tentativo sistematico di distruggere questa capacità del villaggio e del *comune* di produrre vita, per sostituirla con la capacità di produrre plusvalore» (p. 67). Ma c'è un capitolo specifico sui rapporti tra comune e debito che, anche per Federici; come abbiamo più volte sottolineato (<http://www.perunaltracitta.org/?s=debito>), «è usato dai governi e dalla finanza non solo per accumulare ricchezza ma per indebolire

la solidarietà sociale e gli sforzi che i movimenti stanno facendo a livello internazionale per creare alternative al capitalismo» (p.90). Il debito diviene allora il luogo in cui le difficoltà e le transizioni economiche assumono anche un carattere moralistico che maschera una realtà profonda per la quale povertà e miseria non dipendono da una mancanza di capitale ma da una ingiusta redistribuzione della ricchezza.

Il contributo femminista alla riflessione sulla riproduzione della forza lavoro è incentrato su una considerazione di base per la quale non possiamo considerare la vita sociale interpretata da un soggetto astratto, universale e asessuato che non risente delle differenze e delle gerarchie insite nella divisione del lavoro con un discrimine da non poter più sottacere che è quello tra il lavoro salariato e quello non salariato. Non si può cioè ignorare «che nella società capitalista la riproduzione della vita quotidiana sia stata sussunta alla riproduzione della forza lavoro e costruita come lavoro “femminile” non retribuito» (p.159). Elemento questo rivendicato dai movimenti delle donne sin dagli inizi degli anni 70 del secolo scorso e che ci permette di poter mettere in campo un concetto quale quello di “patriarcato del salario” che non rispecchia semplicemente una rivendicazione di genere, ma che esprime una ennesima contraddizione del capitale. Occorre poi ricordare i tagli allo stato sociale, quelli ai servizi e in particolare quelli relativi all’istruzione e alla sanità, che hanno riportato nelle case, di nuovo con un carico di genere, i lavori relativi alla cura dei bambini, degli anziani e dei malati cronici. In questo scenario la risposta non può semplicemente essere figlia del conflitto tra capitale e forza lavoro salariato. La lotta, meglio le lotte si articolano perciò su fronti i più variegati comprendendo forme di mutualismo e assistenzialismo che hanno però in comune dei tentativi di ricostruzione dei beni comuni, come se - pur potendo apparire poca cosa - si volesse lasciare un segnale che racconta che un altro mondo è possibile e che da subito possiamo iniziare a costruirlo. Si tratta in definitiva di mettere in atto il potenziale che scaturisce dalla nostra capacità di trasformare le pratiche della vita quotidiana in una lotta collettiva. Si tratta anche di gestire questa nuova consapevolezza per metterla a disposizione delle lotte e delle resistenze. Occorre allora adoperarsi per l’ampiamiento della sfera delle conflittualità a partire dai modi della produzione e dal lavoro salariato, per finalmente comprendere tutto l’ambito della riproduzione. A questo proposito, c’è uno splendido XIII capitolo intitolato: “Marx, il femminismo e la ricostruzione dei *commons*”, dove - in un gioco che va oltre Marx con gli strumenti di Marx - la natura, le donne e i corpi riescono a urlare la loro smisurata voglia di reincantare il mondo.

Abbiamo già parlato dell’azione attuale del capitale che anche e proprio dai beni comuni cerca di estrarre profitto facendo diventare i beni comuni stessi lo

strumento con i quali poter ricostruire le sue fortune, ma il messaggio che il movimento femminista e l'autrice cercano di fare passare è quello che proprio in essi, nella loro difesa, nella messa in atto delle potenzialità anti sistema che essi esprimono, che possiamo trovare un terreno di lotta che recuperi e potenzi l'efficacia delle grandi lotte che la classe operaia ha messo in atto sino a ora.

L'autrice non trascura poi un terreno a noi caro quando racconta il tentativo del capitale di privatizzare lo spazio urbano. «Da Nuova Delhi a New York, da Lagos a Los Angeles [...] è **sempre più proibito vendere in strada, sedersi su un marciapiede o stendersi in spiaggia senza pagare**» (p. 174). Cosa che noi non ci stanchiamo di mettere in evidenza e che ci fa piacere constatare che quello che noi denunciavamo non sia soltanto una perversione locale o personale, ma un preciso disegno del capitale per questo ben riconoscibile anche da parte di una ricercatrice che pur essendo nata in Italia vive e lavora negli Stati Uniti.

Forse il contributo più originale è quello per il quale si ha che se i *commons* – i beni comuni – pur essendo sotto l'attacco del capitalismo finanziario e post fordista, la loro conservazione o riappropriazione sono però uno strumento di lotta, possono cioè essere essi stessi modi alternativi al capitale stesso, almeno come forme transitorie. I *commons*, non sono cioè soltanto il fine di una lotta contro il capitale, ma ne sono anche i mezzi. In questa chiave, però, i beni comuni devono avere determinate caratteristiche, eccone alcune: i beni comuni non sono dati, ma sono prodotti, perché non si tratta di beni o cose esistenti di per sé, ma frutto di pratiche sociali costitutive. Devono garantire la riproduzione della vita e basarsi sul lavoro collettivo. Si basano su una forma di ricchezza sociale o naturale condivisa utilizzata da tutti e non a scopo commerciale. Non bisogna poi confondere il “comune” e il “pubblico” essendo quest'ultimo gestito dallo Stato e fuori dal nostro controllo. Il comune fa sì riferimento a una comunità, ma non a un'identità, si riferisce in particolare soltanto a quella comunità che si adopera per la sua riproduzione.

Quando Max Weber parlava di disincantamento si riferiva alla scomparsa dal mondo di ciò che è magico, misterioso, incalcolabile, ma anche, sostiene l'autrice, come a una perdita della capacità di riconoscere una logica diversa da quella del capitale. Reincantare il mondo significa per Silvia Federici smascherare le seduzioni apparenti da parte di alcune tecnologie che sembrano ampliare le capacità umane, ma che intervengono sul tempo, rubandoti tempo, stornando il tuo tempo. Per recuperare invece un tempo per soddisfare «al bisogno di sole, vento, cielo, al bisogno di toccare, sentire gli odori, dormire, fare l'amore, stare all'aria aperta invece di essere circondati da pareti chiuse. [...]

Produrre cibo ed esseri umani è infatti un'esperienza e una pratica qualitativamente diversa dal produrre macchine» (pp. 211- 217).

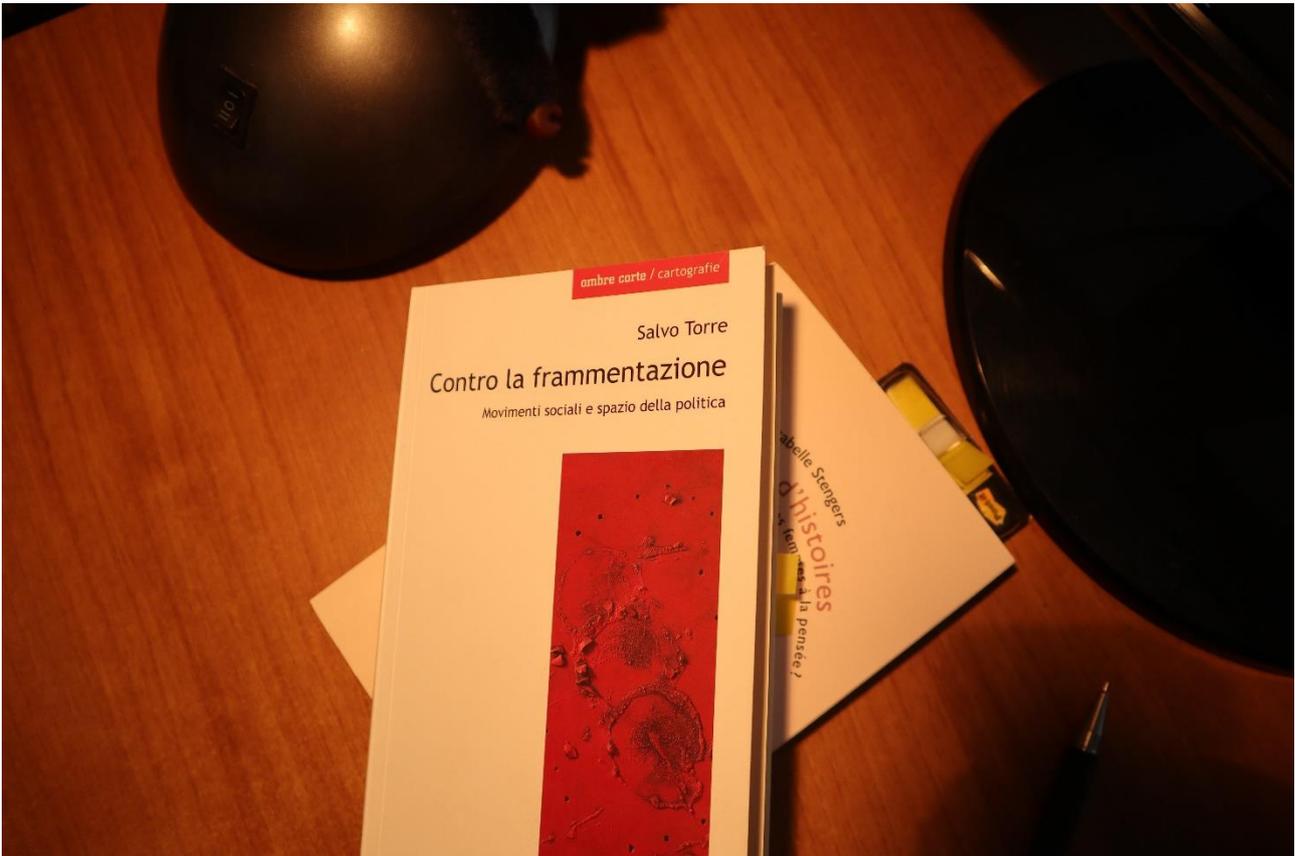
Silvia Federici, *Reincantare il mondo – Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018, pp. 222, € 19.00.

Contro la frammentazione, Movimenti sociali e spazio della politica -8-

Il libro di Salvo Torre, uscito agli inizi di quest'anno, prosegue il dibattito su quella disciplina ormai chiamata "ecologia politica", ma da un punto di vista originale. Torre non parla immediatamente di ambiente, ma dei conflitti sociali e dell'opposizione al regime politico capitalista. Per dirla alla vecchia maniera: Torre ci parla di lotta di classe, ma nota immediatamente i punti nodali della nuova contrapposizione, sempre meno lotte per il salario e per le condizioni di lavoro, ma occhio centrato sui processi di **accumulazione**, dove il capitale agisce sulla spoliatura e appropriazione di beni comuni e ambientali. Su questo terreno si sono infatti formate aree di resistenza e opposizione con attori sociali variegati che fanno emergere il secondo nodo di interesse, quello della **ricomposizione** della classe o del soggetto antagonista. Se sul piano del conflitto lavoro/capitale si sono ristretti gli spazi di opposizione al modello di produzione capitalista, sul piano dei conflitti ambientali e di salvaguardia della natura si apre invece uno scontro che, pur essendo in questo momento frazionato, non potrà non estendersi a fronte di una condizione ambientale la cui gravità è ormai innegabile. I conflitti sociali prendono cioè sempre più la veste di conflitti e azioni di tipo ecologico. L'autore sottolinea anche gli elementi e gli aspetti di una convergenza tra temi "ambientali" e quelli relativi al conflitto lavoro/capitale, individuandoli nel rallentamento dei processi di accumulazione che costringe il capitale a accelerare l'estrazione delle risorse, con conseguente loro erosione, che alimenta l'aumento dei conflitti sociali, facendo poi notare che i problemi ambientali colpiscono prima di tutti i poveri. "Arruola" poi anche il movimento anti patriarcale e quello delle donne, leggendo poi in positivo tutte le nuove forme dell'articolazione sociale che possono e tendono a produrre comunità ecologiche. La ricomposizione diviene allora allargamento della base conflittuale, plasmando a modo suo l'idea che Edward Thompson (citato da Salvo Torre) applica al concetto di classe, per il quale la classe costruisce sé stessa.

L'autore non si dilunga nell'analisi e nell'elencazione esatta delle problematiche ambientali ma prende atto di uno stato di fatto che poi è quello che oggi non è più possibile adottare forme della produzione della ricchezza di tipo capitalista a meno di non provocare disastri ambientali non più riparabili. C'è poi un'altra posizione che Torre fa emergere quando, in certo qual modo, dice che il conflitto c'è, ma anche che questa contrapposizione si sviluppa mostrando una capacità di aggregazione tale da poter essere il termine di raccolta di ogni

altra istanza di conflitto. Il luogo e il appunto di una nuova capacità di aggregazione, di fare soggetto.



Torre non parla semplicemente di difesa dell'ambiente, ma di un'opposizione ai processi di accumulazione che il capitale fa per estrarre profitto anche sul terreno dei beni comuni che provoca la reazione di coloro che difendono biomi, culture, aree paesaggistiche o urbane. Disvela così anche i condizionamenti con i quali la modernità ha costruito quel soggetto egemone (soggetto metafisico) così definito: «maschio, bianco, europeo, eterosessuale, monoteista» (p.13). La modernità è infatti quel contenitore, quell'ambiente-mondo prodotto indiretto dell'avvento del sistema di produzione capitalista e suo macro oggetto di riferimento per la messa in atto e la creazione di dispositivi disciplinari prima e assoggettanti poi. Elemento reso evidente dal compito di governamentalità come unica funzione ormai delegata allo Stato e dal debutto coloniale che ha segnato e accompagnato l'avvento della modernità. Lo stato non svolge più le funzioni a lui delegate ma diventa una semplice sovrastruttura che garantisce il funzionamento delle libertà del mercato; che elimina cioè semplicemente i suoi ostacoli. Coloniale è infatti quell'atteggiamento che nega l'appartenenza alla specie di tutte le popolazioni indigene e che vede nei territori da loro occupati solo e soltanto delle risorse estrattive. Coloniale diviene poi il nome del dispositivo che il capitalismo usa anche nei confronti delle popolazioni subalterne interne e esterne ai confini, quando, appropriandosene, non riconosce loro il diritto

d'uso di quei beni inalienabili che non erano di nessuno perché erano di tutti. Si potrebbe dire che il capitale inaugura la modernità negando la dimensione umana ai popoli del nuovo mondo rispetto ai quali - e ai territori dei quali - applica una visione e dei comportamenti che riutilizzerà - in tempi più recenti - nei confronti anche delle popolazioni interne, ma ormai relegate nelle periferie, come se l'atteggiamento delle origini non fosse altro che una sperimentazione ben riuscita, che permette la costruzione di un *pharmacon*-veleno da somministrare ad ogni subalterno. Poi, se lo stato è ormai ridotto a svolgere la semplice funzione di garante delle libertà di mercato nei suoi aspetti globali, ecco che i confini non possono che diventare altro che muri che dividono i ricchi dai poveri accelerando la tendenza alla costituzione delle cosiddette *gated community*.

Le migrazioni, la difesa del diritto di asilo per motivi umanitari, i temi dell'accoglienza che sono in questo momento all'ordine del giorno, espandono le basi dei soggetti antagonisti che sono iscritti di fatto nel campo socio-ecologico perché portano alla luce i risultati dell'aggressione ambientale operata sui paesi di origine. «La riduzione diretta al principio del diritto alla vita riporta i migranti ai termini primari del conflitto tra capitale e lavoro, ne evidenzia in pieno la dimensione ecologica e chiarisce quanto il progetto coloniale sia ancora presente nella cultura occidentale» (p. 72)



Da questo spostamento dell'asse di attenzione - del punto e luogo di presa d'atto del conflitto tra capitale e suoi oppositori e cioè dal confronto tra lavoratori salariati e capitale - verso l'espressione attuale della conflittualità sociale «emerge uno schema politico che consente di collocare nello stesso spazio le rivendicazioni dei migranti, delle donne, dell'ambiente, non solo dal lato della

prospettiva del potere, ma anche da quello della proposta politica innovativa , della società futura» (pp. 38-39). Torre riconosce infatti alle lotte femministe l'acquisizione del fatto che la totalizzazione del tempo di lavoro capitalistico deve comprendere il lavoro femminile, domestico e extradomestico. Secondo l'autore i movimenti possiederebbero una forte capacità costituente riuscendo, in alcuni casi, a modificare stabilmente gli spazi di vita nei quali si sono espressi, aprendo così alla visione di quell'altro mondo sempre evocato quando si prende atto che un altro mondo è possibile. Ma questa visione (sempre per Torre) non riesce per ora a basarsi su una proposta definita – i contorni e le articolazioni della visione sono sfocati – cosicché la paura di essere di fronte a una utopia frena la spinta al cambiamento che i movimenti possiedono. Ma l'urgenza sempre più pressante per la preservazione della biosfera che è inconciliabile con l'attuale modo di produzione, potrà forse consentire di mettere in piedi un'altra sensibilità che potrà sfociare in un'altra etica politica per la quale quella visione sentita come utopica, non sarà più tale.

Ovviamente anche Salvo Torre non pensa che il progresso sia un vettore lineare che dispensa migliorie esistenziali per ogni unità di tempo trascorso, fa infatti notare che anche per quelli che potevano avere un'idea di questo tipo, è possibile oggi osservare degli arretramenti in diversi campi, prima di tutto il prezzo delle materie prime alimentari che è stato al centro delle rivolte nord africane del 2010. E, là dove fenomeni positivi si sono manifestati, il merito non sarebbe da assegnare al progresso, dice infatti: «L'uscita dalla fame di intere aree della popolazione del pianeta non è il frutto dello sviluppo economico capitalistico, ma del conflitto tra capitale e lavoro, della necessità di mantenere in vita il sistema politico prodotto dalla tarda modernità» (p.61).

Salvo Torre, *Contro la frammentazione, Movimenti sociali e spazio della politica, ombre corte, Verona 2018, pp. 94, € 9.00.*

Tracciare la rotta – Come orientarsi in politica - 9

Il titolo originale è: “*Où atterrir?*” che tradotto letteralmente sarebbe: dove atterrare? Tutto questo perché Latour propone un paradigma totalmente nuovo attraverso il quale orientarsi e prendere posizione politica, o anche, semplicemente, “tracciare la rotta” per darsi una visione che renda conto di tutta una serie di fenomeni economici, biologici, fisici e sociologici per divenire quindi terrestri (o forse ritornare a esserlo), abitanti consapevoli su un pianeta pacificato. In quarta di copertina viene usata l’immagine di chi si sente mancare la terra sotto i piedi e che desidera allora atterrare. E questo disorientamento, questa angoscia da perdita, ruota intorno a tutte quelle tematiche ambientali che testimoniano una crisi la cui soluzione non è più procrastinabile e che fa dire all’autore che siamo entrati in un Nuovo Regime Climatico accompagnato dalla crescita delle diseguaglianze e da una crisi migratoria globale. Questa operazione questa nuova cartografia sostituisce secondo Latour diverse vecchie coordinate tra le quali ad esempio quella di *destra* e quella di *sinistra*, mettendone in discussione altre come il concetto di progresso (inteso come un vettore unidirezionale che ne misura la crescita) legato a doppio filo a quello della modernità che sarebbe poi l’epoca nella quale, per mezzo del progresso, l’umanità tutta starebbe migliorando continuamente la qualità della propria vita. Mito questo, che aveva fatto presa anche negli ambienti di sinistra. Tutto ciò deriva dall’atteggiamento che le forze più attente alle questioni sociali avevano con la natura, vista come un fattore esterno, senza accorgersi che anche gli esseri non umani partecipino in qualche modo alla vita sociale. Una miopia che consisteva nel non prendere atto della crisi climatica e degli aspetti connessi.

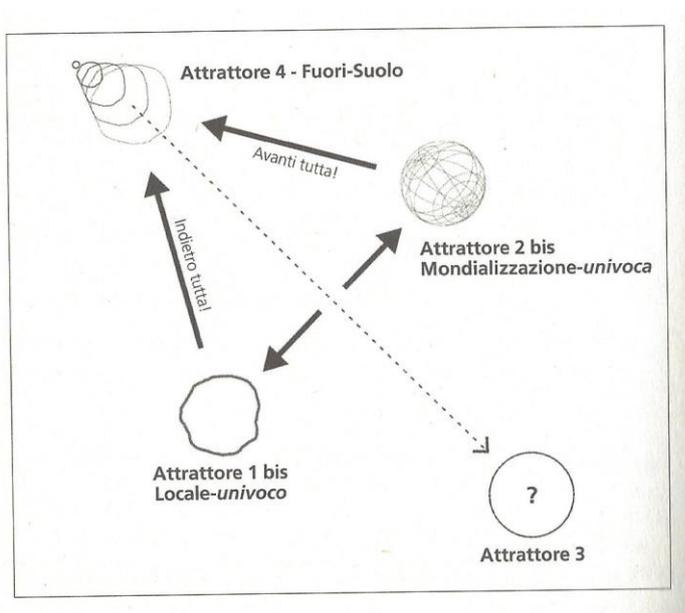
In questa nuova cartografia, che cercherò di semplificare, ci sono alcuni nodi di tendenza che Latour chiama attrattori. Abbiamo così il globale e il locale che intersecano il vettore che illustra la tendenza di un punto di vista esterno che viene adesso attratto verso terra. Ma si capirà meglio più tardi. L’idea di una globalizzazione che veniva intesa anche come crescita senza limiti che avrebbe portato, anche se non nell’immediato, benessere per tutti, viene inficiata dall’irruzione delle problematiche ambientali e dall’esaurirsi di alcune risorse, provocando una sterzata dell’asse del tempo che non andrà più dal locale al globale, ma dal locale al *terrestre* (termine inventato da Latour) facendo crollare anche l’interesse di un punto di vista che osservi dall’esterno il pianeta. Ma locale e terrestre sono troppo spazialmente vicini anche se semioticamente lontani. Il terrestre era caratterizzato dal fatto che, nel momento in cui affermavo di appartenere a un territorio, poteva significare che in qualche modo occupassi

quel territorio, adesso - con l'irruzione della *agenzialità* della terra - significa che io sono subordinato alla terra e non che io ne sono in possesso. Mentre il localismo corrispondeva alla richiesta di un riparo, da cui il bisogno di dare un senso di protezione senza costruzioni identitarie e difesa delle frontiere, per ritrovare un suolo inappropriabile, al quale si appartiene, ma esso non appartiene a nessuno. «È lo sradicamento a essere illegittimo, non l'appartenenza»



(p. 71). Secondo Latour il mito del progresso sotteso alla componente politica progressista ha stravolto e classificato al negativo tutte le tensioni legate alla appartenenza facendola diventare poi un contenitore che fa riferimento all'omogeneità etnica, alla patrimonializzazione, alla nostalgia gratuita e all'autenticità, tutte cose che indicano un convergere su se stessi, un chiudersi agli altri che vivere sulla terra, su una terra, non richiamerebbero. La globalizzazione non dà accesso al globo-mondo, «Il fatto è che il Terrestre dipende dalla terra e dal suolo ma è anche *mondiale*, nel senso che non si inquadra in alcuna frontiera, che va al di là di ogni identità» (p. 72). Latour sa perfettamente che il disastro ambientale non è attribuibile in egual misura a tutti gli appartenenti alla specie umana, che l'attuale epoca umana è quella caratterizzata da un modo

di produzione capitalista al quale addossare anche le colpe ambientali. Latour certamente riconosce che l'epoca attuale non è l'antrpocene, ma il capitalocene, ma – proprio per questo - gli attrezzi politici attraverso i quali abbiamo cercato di interpretare le tensioni sociali e storiche, sono da adeguare a questa nuova situazione. Forse non sono sbagliati, ma non sono semplicemente adeguati. Certo affermare che destra e sinistra non ci sono più, non valgono più, sono parole che si ascoltano con una certa attenzione, che fanno rizzare le orecchie. D'altronde tutta la prima parte del saggio è incentrata sull'emergenza di nuove figure negazioniste (rispetto alla crisi ambientale) che si tirano fuori da ogni presa di coscienza sulla salute del pianeta, mettendosi dalla parte di Trump, che dice che *l'american way of life* non è in nessun modo negoziabile. E non è poi così sbagliato, anche se si usano le vecchie categorie, dire che Trump e il *trumpismo* sono fenomeni profondamente di destra.



Ma l'inappropriatezza della comunicazione, se non la separazione stessa, tra l'ambito del sociale e quello ambientale, sono convinzioni di lungo corso. Latour parla di un cliché che così spiega: «non c'è da scegliere tra il salario degli operai e la sorte degli uccellini, ma tra due tipi di mondo in cui ci sono, *in entrambi i casi*, sia i salari degli operai sia gli uccellini, ma *diversamente congiunti*» (p. 76). La lotta di classe dipende da

una *geo-logia*, nel senso che una logica geo non manda alle ortiche un secolo e mezzo di analisi marxiste, ma ci obbliga a «*riprendere la questione sociale potenziandola*» (p. 83) attraverso un'altra scienza che potremmo chiamare geopolitica. La colpa di tutti questi fraintendimenti tra lotte di classe e conflitti geo-sociali dipende dal ruolo che sia la prima che gli ultimi hanno dato alla "natura". Latour cita uno slogan zadista: «Noi non difendiamo la natura, noi siamo la natura che si difende» (p. 85).

C'è anche, in questo piccolo manuale di orientamento per questi tempi a-moderni, un pensiero ai modi di fare e di agire del comparto scientifico con il riconoscimento di un debito di pensiero per la capacità di decostruzione di verità pressoché rivelate, da parte dei movimenti delle donne, con [Isabelle Stengers](http://www.perunaltracitta.org/2017/09/17/stregoneria-capitalista-) (<http://www.perunaltracitta.org/2017/09/17/stregoneria-capitalista->



[pratiche-uscita-dal-sortilegio/](http://www.perunaltra-citta.org/2018/06/17/reincantare-il-mondo-con-silvia-federici/)) e [Silvia Federici](http://www.perunaltra-citta.org/2018/06/17/reincantare-il-mondo-con-silvia-federici/) (<http://www.perunaltra-citta.org/2018/06/17/reincantare-il-mondo-con-silvia-federici/>) espressamente citate. Per riscoprire il senso di parole occultate, pensieri, trame occultate/i, sepolti sotto una *natura universo* che ci aveva privato di parole e concetti che non ci facevano vedere la *natura processo*. Un mondo popolato di oggetti galileiani, ma anche da *agenti lovelockiani*, esseri viventi che partecipano pienamente ai processi di generazione delle condizioni chimiche e, anche se solo parzialmente, geologiche del pianeta. Occorre dunque un'analisi non soltanto dei sistemi produttivi, ma anche di quelli generativi.

Ed ecco i modi generativi del Terrestre, qualcosa come i *cahiers de doléances* che il popolo francese riuscì a mettere insieme tra gennaio e maggio del 1789 dove tutti gli strati sociali riuscirono a descrivere con precisione il loro ambiente di vita, una “geo-grafia” delle lamentele dice Latour. Una lagnanza che ricrea un popolo, nel senso che la lagnanza, il sopruso, non generano soltanto rivolte, ma anche prese di coscienza che sono i prodromi delle rivolte, che sono quindi generativi delle lotte.

Bruno Latour, *Tracciare la rotta- Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milano 2018, pagine 144, € 13.00

Il nostro comune nemico – Considerazioni sulla fine dei giorni tranquilli – 10 -

La crisi ambientale incombe ma non è all'ordine del giorno. Quando si affronta il problema ci si accorge che origini ed effetti si dipanano su più piani, su innumerevoli ambiti. Quando si affronta il problema esso diviene pervasivo, ma se non è all'ordine del giorno, non se ne parla, facciamo tutti finta che non esiste. Pensiamo ad altro, continuiamo il tran tran quotidiano. L'assurdo è che anche quando facciamo delle analisi, spesso le facciamo senza tenerne conto. La crisi ambientale incombe, ma non è presente. Qualcuno la evoca, ma ci pare un atteggiamento apocalittico; ci pare che faccia del catastrofismo. Che illustri la sceneggiatura di un film sulla fine del mondo che catarticamente ci risparmia la sua presenza al di fuori del cinema. Forse perché sinistra e destra erano sinonimi reciprocamente di progresso e conservazione. **Ma come non vedere quanto il concetto di progresso e di crescita siano consustanziali al capitale?** Progresso e modernizzazione – divenuti sinonimi – sono stati indiscutibili per gran parte di una sinistra storica tanto da sbandare sempre di più nell'accettazione di forme sempre più radicali di liberismo.



Si direbbe che dopo il Latour di *Tracciare la rotta* un altro autore marxista se la prenda con i termini ormai svuotati di senso di destra e sinistra. Michéa ha in testa degli esempi francesi, ma anche, se non in modo particolare, in Italia, è possibile ben vedere il fenomeno di una sinistra parlamentare e di governo che ha sposato il *progresso e le libertà del mercato* non avendo niente più a che fare con il blocco sociale e le masse popolari. Michéa ricorda una frase di

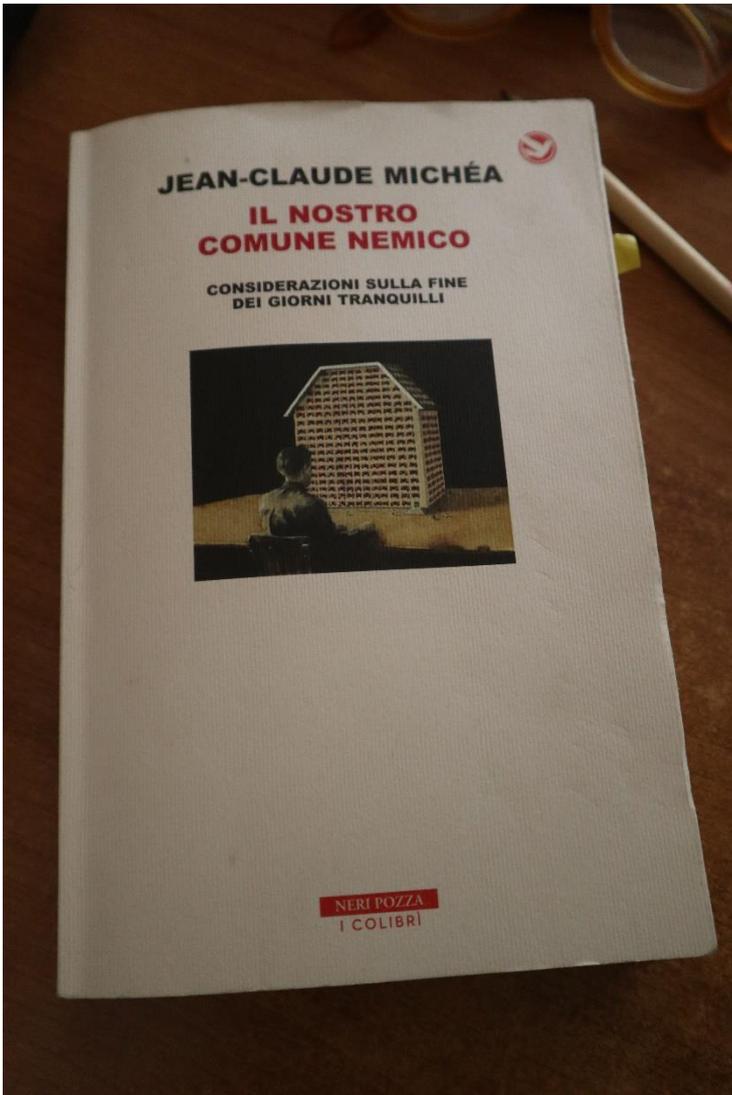
Lasch: «come si spiega che delle persone serie continuino ancora a credere al Progresso quando l'evidenza dei fatti avrebbe dovuto, una volta e per tutte, portarli ad abbandonare una simile idea?» (Jean-Claude Michéa, Prefazione all'edizione francese di *The Culture of Narcissism*, Christopher Lasch, Climats, 2000). O quando cita John Zerzan a proposito del Progresso Industriale e la sua «idolatria assassina dell'avvenire che annienta le specie viventi, abolisce le lingue, soffoca le diverse culture e rischia perfino di distruggere il mondo naturale tutto intero» (Ibidem).

Se poi, alla fine, dipaniamo il testo nell'imitazione narrativa di un giallo, potremmo dire che nel libro di Michéa l'assassino è il capitale: «ciò che minaccia di distruggere la natura e l'umanità stessa, un domani nemmeno tanto lontano, è innanzitutto il continuo e dissennato perseguimento del tornaconto capitalistico» (p. 14). E la scoperta avviene subito, nella seconda pagina dell'introduzione. Ma, se vogliamo, è palese a partire dal titolo originario che spiega che «il nostro comune nemico» è il capitale: «*Notre ennemi, le capital*».

La struttura, non nuova per l'autore, è in forma di intervista, Michéa risponde a quattro domande così ampie e articolate che semplicemente riportarle occuperebbe metà dello spazio da dedicare a questa recensione, mentre lo spazio che occupano le risposte è soltanto una piccola parte, da pag. 17 a pag. 66. Il resto sono approfondimenti in forma di annotazioni messi a seguire in una sequenza tale che è possibile leggere il libro trascurando i rimandi e comportandosi come se questa struttura non ci fosse. Dall'inizio alla fine, pagina per pagina. Anzi, se la lettura è più concentrata all'inizio, si svolge veloce nella seconda parte e via via che certi concetti ci diventano più chiari.

Prima domanda, sulla società dei consumi, citando Pasolini quando dice che l'anima del popolo è stata distrutta, l'interlocutore chiede se si può ancora parlare di popolo. La risposta reinserisce la società dei consumi nell'alveo della critica dell'economia politica, denunciando la tendenza di quel tipo di società a inseguire all'infinito il processo di valorizzazione del capitale. Fin qui niente di nuovo, ma subito dopo Michéa fa emergere i contorni di un dispositivo che trasforma il naturale senso di solidarietà in una guerra di tutti contro tutti. Ecco che **l'egoismo diventa il motore comportamentale con il quale ci vorrebbero far confrontare**. Pensando invece quanto occorra oggi riferirsi a quei valori tradizionali di aiuto reciproco e ai modi della socialità ad essi connessi che erano anche diventati il terreno di studio dell'ultimo Marx. La risposta più articolata di Michéa a questa stessa domanda si troverà più avanti negli scoli A, B, C, D. Nello scolio A, l'autore smonta il mito borghese e la sua teorizzazione da parte di Milton Friedman per il quale la libera concorrenza sia l'unico modo per far esprimere e dare ordine a quello spirito che guarda soltanto al proprio interesse e la trova in alcune considerazioni di Orwell che smentisce l'autoregolazione del mercato che porta soltanto a un vincitore e

spesso anche a un monopolio. In questo mondo dove ai privilegi di pochi corrisponde un peggioramento della considerazione verso tante minoranze come ci ricorda Michéa citando Robert Moore per il quale «prima della comparsa del moderno stato centralizzato – a partire dall’XI secolo – la maggior parte delle “minoranze”, a cominciare dagli ebrei, dagli eretici e dai lebbrosi, godeva di uno statuto molto più protettivo e di molta più tolleranza» (p. 92).



Ed ecco che nell’articolazione del ragionamento nascono le note a margine dalla *a* alla *f*, questa volta minuscole. In queste si ritroveranno riferimenti alla vita politica francese, ma che – con piccoli – aggiustamenti sono applicabili anche alla situazione italiana e probabilmente europea. Con riflessioni indispensabili quale quella sui contenuti e **sui reali e prioritari bisogni delle classi popolari**. Un esempio. Michéa dice che il 22 gennaio del 1893 il Partito operaio francese (attraverso Jules Guesde e Paul Lafargue) faceva appello ai lavoratori delle città e delle campagne - ormai tutti salariati – fino alla piccola borghesia, per formare un grande partito di liberazione per coloro che vedono il loro futuro sempre più danneggiato dai tracolli finanziari con il loro strascico la miseria e l’insicurezza per tutti.

Appello che si concludeva con l’invito a scacciare i ladri di destra e di sinistra. Deducendo poi che un discorso di questo genere è più capace di fare presa di quella promessa immancabilmente «più “moderna” di depenalizzare l’uso delle droghe, di abolire gli ultimi confini protezionistici ancora esistenti o di formalizzare il genere femminile nell’ortografia» (p. 132). Non tanto per il recupero populista del senso comune, ma per disdegnare il comportamento dell’intellettuale ideologico del XX secolo le cui manifestazioni consistevano principalmente sulla preliminare squalifica del senso comune in quanto tale.

Lasciamo il discorso sulla struttura del libro per concentrarsi invece su alcuni concetti. Contro il transumanesimo e cioè di quel regno del genere umano fatto

di individui atomizzati che sta nel nocciolo del capitalismo. Realtà (?) che poi si scontra anche con il buon senso. Come concepire un mondo abitato da miliardi di esseri più che umani, semi immortali che si riproducono, si moltiplicano esponenzialmente e che estraggono da un pianeta finito infinite risorse e materie prime per alimentare il flusso alimentare e quello delle protesi. Se questa possibilità esiste avrebbe un'altra dimensione quotidiana quella proposta non a caso da film come "Gattaca" e "In Time" che vede come certe tecnologie sarebbero esclusive di una piccola fetta di umanità con l'altra costretta a vivere una vita forse peggiore delle peggiori situazioni che si riscontrano oggi sul pianeta. Siamo di nuovo alle "gated society", questa volta popolate da cyborg con oltre i muri un'umanità di zombie.

Dall'altra parte l'ipotesi contro anche ogni affermazione e analisi dogmatica che una società socialista «potrebbe – fosse anche solo per ragioni ecologiste o di qualità del valore d'uso – avere da mantenere e incoraggiare certe forme di piccola agricoltura contadina» (p. 139) non colpisce i nostri soloni di un qualche marxismo, come invece avrebbe colpito Marx durante le ultime analisi a lui attribuite, dove smentisce una sua probabile tendenza a propendere per un socialismo dall'alto, ovvero gestito da una forte classe dirigente. **Il capitalismo è un sistema automatico** (Robert Kurz) **che ha il solo scopo di massimizzazione dei profitti** questo avviene perché se lo sfruttamento originario verteva sulla capacità del capitale di aggiudicarsi il prodotto del plus lavoro, questo avveniva nei termini di una coercizione diretta e non economica, adesso si manifesta innanzitutto sotto forma di imperativi economici. Ne deriva che il capitalismo attuale ha meno bisogno di apparati di coercizione di quelli che un latifondista aveva nei confronti dei contadini che altrimenti avrebbero avuto libero accesso alle terre. Oggi i lavoratori salariati sono costretti a vendere la loro forza lavoro perché è l'unico modo che hanno per poter accedere ai mezzi necessari per la propria sussistenza.

Michéa usa molto spesso Marx contro i marxisti. Ma non disdegna di recuperare alcuni rivali di Marx quali i rappresentanti del socialismo originario e dell'anarchismo quali Proudhon e Orwell e di quest'ultimo ama in particolare la sua attenzione per le culture popolari che la "modernità" (capitalista) ha travolto: «Rinunciate a usare le vostre mani e avrete perduto di colpo gran parte della vostra personalità» (Orwell in *Storia di Wigan Pier*) Oppure quello usato nel risvolto di copertina nel quale il "vecchio mondo" «non era fatto soltanto di guerra, nazionalismo e religione, ma anche di professori di greco, poeti e cavalli».

È contro la metodica critica di quella pseudo sinistra individuabile nella classe politica del socialismo delle buone maniere con i piedi per terra che pondera e media con le "esigenze" del mercato, che Michéa si scaglia, evidenziando come di fronte alla prossima crisi finanziaria, e non occorre essere un indovino per pensare che possa avvenire, si avrà che rispetto all'equilibrato sostegno che

questi avranno manifestato nella moneta unica europea, «le regioni del pianeta che avranno già saputo appoggiarsi su un sistema di monete locali complementari (con tutto ciò che tale scelta presuppone come strutture di aiuto reciproco e di solidarietà) saranno per forza di cose molto più in grado di limitare i fenomeni di reazione a catena e di attenuare quindi alcuni degli effetti più devastanti della crisi» (p. 177).

Jean-Claude Michéa, *Il nostro comune nemico - Considerazioni sulla fine dei giorni tranquilli*, Neri Pozza, Vicenza 2018, pagine 256, € 18.00

***Gilberto Pierazzuoli**

** Il titolo di questo articolo è la traduzione letterale dell'originale francese*

Integrazione bibliografica. Testi di recente pubblicazione di ecologia politica o di economia dei beni comuni non recensiti.

1 Michael Esfeld, *Filosofia della natura – Fisica e ontologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018

2 Natan Feltrin, *Umani troppi umani – Sfide etico-ecologiche della crescita demografica*, Eretica Edizioni, Salerno 2018

3 Andrea Fumagalli, *Economia politica del comune – Sfruttamento e sussunzione nel capitalismo bio-cognitivo*, Derive Approdi, Roma 2017

4 J. R. McNeil – Peter Engelke, *La grande accelerazione – Una storia ambientale dell'Antropocene dopo il 1945*, Einaudi, Torino 2018 (2)

5 Timothy Morton, *Iperoggetti*, Nero, Roma 2018

6 Timothy Morton, *Noi, esseri ecologici*, Laterza, Bari 2018

7 Igor Pelgreffi, a cura di, *Ecologia – Teoria, natura, politica*, Kaiak Edizioni, Lecce 2018

8 Raj Patel – Jason W. Moore, *Una storia del mondo a buon mercato*, Feltrinelli, Milano 2017

9 Gianfranco Pellegrino – Marcello di Paola, *Nell'antropocene – Etica e politica alla fine del mondo*, Derive Approdi, Roma 2018

10 Stefano Righetti, *La ragione ecologica – Saggi intorno all'Etica dello spazio*, Mucchi, Modena 2017