

Contraddizione 16. La relazione del capitale con la natura (Harvey, 2014)

*Non ci sarà più
il vendere e il comprare.
(Isaia, 55,1)*

David Harvey (Kent, 1935), addottoratosi a Cambridge, già professore di geografia ad Oxford, attualmente – ultra-ottuagenario – antropologo alla CUNY, avrei voluto annoverarlo e promuoverlo quale maestro del nostro tempo; tra quei pochi, cioè, capaci d’insegnare al presente un futuro: di disegnarglielo. Ed almeno in parte – per i suoi interessi urbanistici, la sua critica alla postmodernità, il suo approccio sistematicamente “rivoluzionario” e non riformista – posso farlo senz’altro. Ma soltanto in parte. A causa del marxismo di Harvey (si parla esplicitamente, a suo proposito, di “geografia marxista”). Marxismo che gli impedisce il compiuto dispiegamento di un’intelligenza ecologica; essendo il marxismo, com’è o dovrebbe essere noto, una forma di umanesimo ossia di antropocentrismo – da intendersi pure e soprattutto quale astrazione dalla materia: risultando il “materialismo storico”, maggiormente “storico” (per non dire hegeliano) che “materialista”. Il marxismo è dunque Tra le cause dell’Antropocene (termine diffuso dall’olandese, Premio Nobel per la chimica, Paul Crutzen – con il libro *Benvenuti nell’Antropocene* [2000], trad. Mondadori, 2005).

Il comunque importante volume di Harvey del 2014, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo* (trad. it. Feltrinelli), avrei poi voluto recensirlo tramite tre operazioni: 1) esponendo le 17 contraddizioni – di derivazione marxiana – che Harvey rinviene nel capitale contemporaneo; 2) segnalando le integrazioni od innesti di Harvey sul tronco della pianta marxiana; 3) suggerendo disamine ecologiche nel discorso di Harvey assenti. Opto – invece – per l’analisi minuziosa del capitolo intitolato alla *Contraddizione 16. La relazione del capitale con la natura*.

Nell’impossibilità d’occuparci di tutto, bisogna scegliere. Motivo la presente scelta col dire che nelle altre parti del volume, Harvey ripete argomentazioni e ripropone categorie rinvenibili direttamente nei testi marxiani – ai quali ognuno può avere accesso autonomo; mentre in questo capitolo dedicato alla “natura”, esplicita le potenzialità ed i limiti ecologici marxiani. Ed essendo l’ecologica l’intelligenza da sviluppare, a questo capitolo in particolare bisognerà dedicarsi. Richiamandoci, anche in maniera cospicua, alle altre parti del volume – quando necessiti approfondire un aspetto od un altro: specialmente quelli legati ai temi – economicamente, culturalmente, ecologicamente cruciali – del *denaro* e del *lavoro*.

Il capitolo 16 – una quindicina di pagine, dalla 245 alla 261 dell’ed. Feltrinelli – si articola in 32 paragrafi. Ne trascriveremo, in corsivo, una buona parte. Facendo seguire osservazioni critiche volte a sviluppare intelligenza ecologica in funzione – come da contesto – economico-politica. Le ulteriori parti del libro citate, saranno poste fra virgolette basse, con la segnalazione della pagina relativa.

§1

In alcuni ambienti è diffusa l'idea che il capitalismo vada incontro a una contraddizione fatale, sotto forma di una imminente crisi ambientale. Penso sia una tesi plausibile ma discutibile. La sua plausibilità deriva in gran parte dall'accumularsi di pressioni ambientali che derivano dalla crescita esponenziale del capitale; esistono invece quattro ragioni principali per sollevare dei dubbi nei confronti di questa idea.

Ciò su cui potremmo soffermarci in questo apparentemente tacito primo paragrafo, è l'importanza – non solo economico-politica ma ontologica – riservata al “capitale”. Siamo sicuri che il motore del mondo sia il capitale? Harvey, da marxista, lo dà per scontato. Ma questo “capitale” potrebbe anche essere l'effetto di forze più basilari. Marx (*Il capitale*, I, sez. VII, cap. 24) parla di “accumulazione originaria” – che avrebbe avuto i suoi effetti ‘capitalistici’ dal Cinquecento in poi. Ma alla domanda sulle origini del capitale – si direbbe che Marx non ponesse eccessiva attenzione. Perché? Lo stesso fa Harvey. E lo stesso i teologi a proposito dell'esistenza di Dio.

Nella “filosofia della storia” alla quale ho provato a fornire qualche contributo, il capitalismo è l'effetto del consumismo – e questo dell'astrazione ossia delle attività simboliche dell'uomo tendenti all'ignoranza della materia. La domanda – da cui poi anche quella sull'ingiustizia sociale odierna – più che il capitale, dovrebbe pertanto riguardare l'astrazionismo; il simbolismo antropologico – è questo l'autentico e più grave “conformismo ideologico”; questa la cornice all'interno della quale prosperano le ideologie in lizza inutile fra di loro. Dovremmo risalire – se non si vuole sconfinare nella preistoria – ad Omero ed all'invenzione dell'alfabeto. A quell'altezza infatti accadde qualcosa di decisivo nelle nostre relazioni con la materia (o “natura”, per usare il termine presente nel titolo del capitolo di cui ci stiamo occupando). Qualcosa che ci siamo portati dietro fino alle diciassette contraddizioni di Harvey – contraddizioni a questo “qualcosa” probabilmente già in seno.

§2

In primo luogo il capitale ha una lunga storia di soluzioni efficaci alle sue difficoltà economiche, indipendentemente dal fatto che si riferiscano al suo uso di risorse “naturali”, alla capacità di assorbire inquinanti o di reagire al degrado degli habitat, alla perdita di biodiversità, al peggioramento della qualità di aria, terra, acqua e così via. Le previsioni passate di una fine apocalittica della civiltà e del capitalismo in conseguenza di scarsità e disastri naturali, viste col senno di poi, appaiono stupidaggini.

Falso. Limitiamoci pure a disquisire sugli effetti “naturalisti” del capitale – prescindendo dalle sue cause simbolico- astratte. Sono stupidaggini? Basti il caso Italia. Come denuncia dal 1955 l'ONLUS Italia Nostra – anticipata nel 1886 dalla

lettera di Herman Grimm sulla “distruzione di Roma” e seguita per esempio dalla “battaglia per l’ambiente contro il degrado civile” di Salvatore Settis – il consumo di suolo (che ha raggiunto i ritmi di “una Piazza Navona ogni due ore”: 2 metri quadrati di cemento al secondo su di una superficie che non ritornerà mai più “naturale”) ha devastato irrimediabilmente il Bel Paese. Strano che un geografo come Harvey non abbia pensato – qui – alle dissennate politiche urbanistiche di vecchio e nuovo mondo. Che forse non sono qualcosa di letteralmente “apocalittico”?

Si ripete che la “fine del mondo” riguarda soltanto l’uomo, perché in ogni caso il mondo in qualche forma sopravviverà. E quante umanità – dalla “mutazione antropologica” di pasoliniana memoria ai genocidi amerindi: distruzioni anche, se non anzitutto, paesaggistiche – hanno visto la loro fine irreversibile; senza, per contro, la nascita di culture dalla complessità paragonabile?

Ecologia è occuparsi anche di queste “nature”. Come di quella dei dialetti. Ma poi basta che ognuno di voi si affacci alla finestra per vedere la “fine del mondo”. L’irrimediabilità di questa o quella cementificazione, desertificazione, estinzione ecc. Senza bisogno di evocare lo scioglimento dei ghiacciai – le periferie delle grandi città, e la vostra non-vita lì dentro (con la negazione di vita aggravata dal lavoro), sono già una “fine apocalittica”.

§3

In secondo luogo, la “natura” che staremmo sfruttando ed esaurendo, e che quindi dovrebbe limitarci o addirittura “vendicarsi” di noi, è di fatto inserita all’interno della circolazione e dell’accumulazione di capitale. La capacità di crescita di una pianta è incorporata, per esempio, nell’industria agroalimentare nella sua ricerca di profitto ed è il reinvestimento di quel profitto che permette alla pianta di crescere nuovamente l’anno successivo. Caratteristiche ed elementi naturali sono agenti attivi in tutti i punti del processo di accumulazione del capitale. Il flusso di denaro è una variabile ecologica e anche il trasporto di sostanze nutritive in un ecosistema può costituire un flusso di valore.

Con “ecologia”, Harvey intende – seguendo l’accezione ristretta del termine – la disciplina biologica con i suoi contenuti ed oggetti di studio. Non si riferisce ad indagini filosofiche riguardanti il *logos* dell’*oikos*.

Nella prima – e predominante – accezione, anche il “flusso di denaro” risulta una “variabile ecologica”: in quanto elemento od ‘organismo’ operante, come causa ed effetto, in un ambiente. Non v’è cesura tra naturale ed artificiale: v’è commistione. L’artificiale (un vivaio) produce il naturale (una pianta): in un circuito in cui il denaro risulta causa ed effetto. E tutto questo costituisce pur sempre un’ecologia: una relazione tra l’uomo e gli altri organismi (animali, vegetali e – potremmo anche aggiungere – storici o artificiali come il denaro). Siamo d’accordo. Bisognerebbe però stabilire se si tratti di una relazione positiva. Che giudizio dare sulla “ecologia” degli animali fatti nascere in funzione dell’industria della carne? I due termini della

relazione – gli animali e gli uomini – risultano “migliorati” da questo tipo di relazione?

Se nei confronti di un’ecologia come *logos* dell’*oikos*, il denaro non ha nulla a che vedere (tranne che in senso negativo) in quanto smaterializzante, anche nell’accezione ristretta di ecologia adottata da Harvey la “naturalità” del denaro, ammesso che sia stata provata, non risulta per ciò stesso positiva – anche rispetto alla relazione del capitale con la natura in generale (dove con “positività” basti intendere il perdurare della relazione).

§5

La tesi del “dominio della natura” che in linea di massima ha imperato sia nei testi scientifici sia nell’immaginazione popolare a partire dall’Illuminismo (dalle opere di Descartes in poi) non ha alcun posto in questo schema concettuale. Questo pone qualche problema a un’analisi esauriente della relazione fra capitale e natura. Il pensiero cartesiano vede, sbagliando, il capitale e la natura come due entità distinte in interazione causale reciproca e poi peggiora l’errore immaginando che l’una domini (o che, nel caso della natura, “si vendichi”) sull’altra. Versioni più raffinate incorporano anche anelli di retroazione. Il modo alternativo di pensare, proposto qui, a tutta prima non è così facile da afferrare. Il capitale è un sistema ecologico che funziona ed evolve, entro il quale vengono costantemente prodotti e riprodotti sia la natura sia il capitale. Questo è il modo giusto di vedere la cosa. Le uniche domande interessanti quindi sono: che tipo di sistema ecologico è il capitale, come evolve e perché può essere propenso alle crisi?

Harvey dice che anche il capitale è ecologico o ha un’ecologia. Io dico che la natura non è ecologica. Fa lo stesso. Non è qui il nostro disaccordo, anche se questo punto che ci accomuna va spiegato meglio. Il capitale – come ogni cosa che esiste – è considerabile ecologico, nell’accezione ristretta di Harvey, perché nulla può esistere senza essere causa ed effetto di un ambiente. Senza avere un ambiente od esserne avuto. Anche il peggior inquinamento non è considerabile antiecologico – se per esistere abbisogna (finché esiste) di un ambiente o di un altro da sé con cui instaurare una relazione, più o meno distruttiva che sia (Harvey parla di «unità contraddittoria di capitale e natura»; potremmo parlare del rapporto fra combustione ed ossigeno). Del pari, nella mia caratterizzazione, la “natura” – o ciò che non necessita dell’uomo per esistere – non è ecologica per definizione: perché non umana o per lo stesso motivo per cui non fa arte o scienza. Manca di *logos*; e senza *logos* non può esserci nemmeno *logos* dell’*oikos*.

Detto questo, passiamo a criticare la posizione di Harvey. Non perché sia errata la sua critica – oggi, del resto, piuttosto tacita sia filosoficamente che scientificamente: cfr. P. Descola, *Oltre natura e cultura* [2005], trad. SEID, 2014 – del dualismo tradizionale naturale/artificiale (critica che implicitamente dovrebbe investire anche il “cartesiano” Marx); ma perché Harvey non serba quello che di buono c’era in quel dualismo e, sbagliando, parte per la tangente in senso opposto. Si

passa, insomma, da una differenza irriducibile tra naturale ed artificiale ad una altrettanto irriducibile indifferenza (è l'errore o il retaggio postmoderno, cioè decostruzionista e costruttivista, di colui che costituisce il riferimento per gli anti-dualisti in merito al rapporto politica/natura: Bruno Latour). Con la logica di Harvey non sarebbe per es. legittimo parlare, per la nostra epoca, di Antropocene.

Quello che di buono c'era nel dualismo tradizionale di natura ed artificio, consisteva nella possibilità – almeno teorica – d'evidenziare gli effetti dell'uomo sulla natura e su se stesso. Nella marmellata di Harvey tale possibilità non c'è più. Certo, fisicamente il mondo (o l'essere) è una marmellata. Ma con delle differenze caratterizzabili ontologicamente. Ed Harvey non si fa carico di questa caratterizzazione (pur ricordando a p. 246 che «la materia non si può né creare né distruggere, ma la sua configurazione può essere modificata radicalmente»). C'è differenza tra la caccia di un branco di lupi e quella di una squadra di uomini armati con fucili. Anche se sia i denti dei lupi che i fucili degli uomini hanno uno stretto ed inevitabile rapporto di causa/effetto con la natura o con il resto della realtà che si distingue da loro. E questa differenza – nel caso dell'uomo: da cui, poi, quello del capitale – ha portato ad un ridursi delle differenze sulla Terra (cfr. N. Eldredge, *La vita in bilico. Il pianeta terra sull'orlo dell'estinzione*, [1998], trad. Einaudi, 2000). Ha portato ad un ridursi delle *possibilità*; anzi, la differenza umana ha mirato all'indifferenziazione fin dall'inizio della sua storia, tramite gli apparati simbolico-astreaenti.

Interessante non è chiedersi “che tipo di sistema ecologico sia il capitale”; piuttosto, qual è la sua causa logica, o la *forma mentis* che lo ricomprende. Con il *logos* dell'*oikos* il capitale – non ponendosi il problema dell'indifferenziazione o del ridursi delle possibilità materiali – non ha nulla a che vedere. Ma neppure Harvey – se, dopo aver corretto il dualismo tradizionale, non distingue adeguatamente capitale e natura. In distinzioni del genere consiste l'ecologia. O, se si vuole, nel conteggio delle possibilità a prescindere dalla realtà in corso.

L'analisi della relazione fra capitale e natura condotta da Harvey, risulta dunque tutt'altro che esauriente. Rispetto ad essa risultano materialisticamente preferibili tentativi come quello – di cui c'era gran bisogno, anche se è da rivedere in svariati punti per mancanza d'ecologia – di Felice Cimatti, *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia* (Mondadori, 2011). Finalmente, la proposta di un comunismo non marxista e materialisticamente fondato. Vi si trova un'antropologia della possibilità – kantiana anche se non kantianamente intesa: «Il problema della natura umana è il problema del *possibile*» (p. 35); «quando si parla di “natura umana”: non si tratta tanto di come siamo, bensì di come *dobbiamo* o *dovremmo vivere*» (13).

§7

Il terzo punto principale è che il capitale ha trasformato i problemi ambientali in un big business. Le tecnologie ambientali sono merce ad alto prezzo per le Borse del mondo. Una volta che questo accade, come nel caso delle tecnologie in generale,

l'ingegnerizzazione della relazione metabolica con la natura diventa un'attività autonoma rispetto ai bisogni reali [...] Un farmaco come il Prozac inizialmente non aveva una malattia da curare, perciò è stato necessario inventarne una, dando vita alla cosiddetta "generazione Prozac". Entra in gioco la stessa "evoluzione combinatoria" che domina nel caso del cambiamento tecnologico. Nuovi farmaci creano effetti collaterali il cui controllo richiede altri farmaci e nuove tecnologie ambientali creano problemi ambientali che chiamano in causa altre tecnologie.

Questo punto è importante anche se i motivi addotti da Harvey ne costituiscono – dell'importanza – più l'effetto che la causa; o meglio, un tratto estrinseco. La "relazione metabolica con la natura" è "un'attività autonoma rispetto ai bisogni reali" fin dall'essenza della prima delle "tecnologie": l'alfabeto. Siamo in una "evoluzione combinatoria" almeno dal tempo dei Fenici – non a caso argonauti e commercianti. Ma della "evoluzione combinatoria", Harvey qui non coglie l'aspetto fondamentale. La sindrome (o logica illogica) che potremmo chiamare "dell'apprendista stregone"; o, in altri termini, l'eterogenesi dei fini. Il gesuiano "non sanno quello che fanno"; esatto opposto del sapere di non sapere socratico – che dall'aporia porta all'inazione. Una ecologizzazione del "velo di ignoranza" di Rawls dovrebbe riguardare gli effetti – il futuro – più che l'archeologia di un impoetico o ideale passato. Insomma: siccome, a causa della complessità o non-linearità dell'essere, "non si sa come va a finire" – ossia quali siano le conseguenze delle nostre azioni – dovremmo agire il meno possibile (*principio di precauzione*: facendo della *precauzione* stessa l'unico principio umano); dovremmo intervenire il meno possibile; pesare, comprometterci, il meno possibile. Dal pesare al pensare – dovremmo situarci, come del resto richiede la nostra tassonomia. Pena – essere vittime, anzitutto cognitivamente, degli onnipresenti "effetti farfalla". Effetti che purtroppo subiamo invece appieno: «Nell'Antropocene gli esseri umani hanno guadagnato potenza, ma perso controllo» (G. Pellegrino, M. Di Paola, *Nell'Antropocene. Etica e politica alla fine di un mondo*, DeriveApprodi, 2018, p.24).

La "relazione metabolica con la natura" è "un'attività autonoma rispetto ai bisogni reali" – producendo, per esprimerci nei termini marxiani cari ad Harvey, *alienazione* – certamente a seguito dal *big business*; ma questo è a sua volta effetto di un deficit della considerazione della *materia* all'interno della nostra *mens* o delle procedure culturali di ogni tempo e luogo.

Harvey non è in grado di capire autenticamente la "contraddizione fra capitale e natura" perché non ha una filosofia della storia 'astrazionistica' all'interno della quale inserire il capitalismo. Per la stessa ragione, si fissa marxianamente sulla "lotta di classe"; quando non ci sono classi ma – come accade in una classe scolastica – vi è un'unica classe dai membri valutati assai differentemente: con 10, 6 o (magari la gran parte) bocciati. Se l'uomo è cultura, la cultura di un ricco e di un povero oggi è la stessa. Le aspirazioni sono le stesse. La Coca-Cola è la stessa. Poi, il povero può morire perché non si può permettere le cure mediche o perché è nato in Zimbabwe: ma questa, per quanto insopportabilmente dolorosa, risulta rispetto al capitalismo come cultura una differenza che non fa una differenza. Marx ed Harvey si dedicano a simili pseudo differenze. Per loro, come per i filo-capitalisti, geologia e biologia sono

tutto sommato *esternalità* rispetto ai rapporti di produzione o al “valore d’uso”; che di certo è un avvicinamento ad una considerazione della materia, rispetto al “valore di scambio” ma, si noti, considera le cose non in sé – direbbe Husserl – bensì comunque e sempre in rapporto al soggetto umano o alla loro utilità per esso.

§9

In quarto luogo, e questo è il pensiero più sgradevole di tutti, è perfettamente possibile che il capitale continui a circolare e accumularsi nel mezzo di catastrofi ambientali. I disastri ambientali creano ampie opportunità di profitto per un “capitalismo dei disastri”. La morte per inedia di popolazioni esposte e vulnerabili e la distruzione di grandi habitat non mettono necessariamente in difficoltà il capitale (a meno che non provochino ribellioni e rivoluzioni) proprio perché gran parte della popolazione mondiale è diventata comunque ridondante e sacrificabile.

Nella sua ricognizione (o precognizione) sulla “fine del capitalismo”, Harvey trascura una cosa importante. Harvey ci dice (rendendosi, con onestà intellettuale, il compito difficile): nonostante tutto – anche ammessi catastrofici disastri ambientali – il capitalismo potrebbe continuare ad esistere. Qui emerge tutto il marxismo di Harvey. Ciò che Marx – sbagliando – considerava materialismo. La considerazione per cui le cose cambiano soltanto a seguito di determinati e determinanti rapporti di forza (con i “rapporti materiali dell’esistenza”, ridotti da Marx a “rapporti di produzione”). Ma le cose – umane – non dovrebbero cambiare così. E se cambiano così – non sono propriamente da considerarsi umane. Certo, Marx è anche il teorico dell’ideologia. Ma – con buona pace di Gramsci – l’ideologia in Marx rimane impotente rispetto ai rapporti di forza (risulta infatti sempre un fenomeno giustificativo *ex post*): altrimenti Marx non avrebbe considerato il suo comunismo “scientifico” rispetto a quello dei predecessori utopistici. Stalin nella celebre battuta: “Quante divisioni ha il Papa?” – che avrebbe rivolto a chi, a Jalta, gli faceva presente le esigenze di Pio XII sull’assetto europeo – esprimeva con efficacia il materialismo marxiano inteso come motore o dialettica (adialettica) della storia.

Ma a prescindere da Marx e dal rapporto *Struktur/Überbau* nella sua filosofia della storia, per parlare di “fine del capitalismo” non è necessaria propriamente la fine del capitalismo. Basta dimostrarne l’erroneità. Così come per parlare di “fine del mondo” non è necessario l’annichilamento letterale: basta, per es., l’estinzione del genere umano. Ma lasciamo stare i fatti – ipotetici o meno. Diciamo anzi che Harvey si occupa troppo dei “fatti”, cadendo in quella che in etica si chiama “fallacia naturalistica”. L’evangelico – e prima deuteronomico – “non di solo pane vive l’uomo” o il paolino “la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita”, possono utilizzarsi per dimostrare come si possa ampiamente parlare di “fine del capitalismo” anche a seguito dei suoi effetti ambientali.

Si può e dovrebbe argomentare che il capitalismo non ha senso *a priori*: dimostrazione dell’insensatezza *a priori* del capitalismo; prova ontologica. Come ricorda – e correttamente deduce – Cimatti, «la lingua non la inventa nessuno, essa

esiste già prima della comparsa del singolo; è la *condizione* perché il singolo individuo possa comparire. In questo senso l'idea che si possa possedere privatisticamente le condizioni sociali che [dalla medicina alla scuola all'acqua] permettono lo sviluppo individuale è un'assurdità » (op. cit. p 112). Il capitalismo – con la proprietà privata – arresta la coevoluzione di natura o biologia e artificio o società (il suo essere naturalmente artificiale e artificialmente naturale) propria dell'uomo.

Volendo, però, fornirne una prova pure *a posteriori* – della “fine del capitalismo” anche a seguito dei suoi effetti ambientali – non necessitiamo di preoccuparci di propaggini come il “capitalismo dei disastri”: basta rilevare la sua ignoranza per la materia. Se per “mettere in difficoltà il capitale” servissero dati di fatto volenti, non si sarebbe conseguito umanamente nulla. Non è che prima il nazismo è stato sconfitto dalle “divisioni” di Stalin e poi lo si è considerato un abominio. Prima c'è stato Charlie Chaplin con *Il grande dittatore* (1940) e poi sono entrati i carri armati sovietici a Berlino (2 maggio 1945). La mera sconfitta militare del nazismo non sarebbe stata umanamente la sconfitta del nazismo; che, in quanto fenomeno umano, è un fenomeno culturale e culturalmente andava sconfitto. Stesso dicasi del capitalismo – che è anzitutto cultura e prodotto culturale (da qui anche gli investimenti che il capitalismo, come già il nazismo, fa nella cultura, riducendola per es. ad industria). Sarà finito il capitalismo, e soprattutto il consumismo, quando lo sarà culturalmente – non per altri, occasionali, esogeni, motivi.

L'empirismo di Harvey potrebbe portare alla paradossale situazione in cui il capitalismo non c'è più (per motivi fisici, ambientali) eppure c'è sempre o comunque non è “finito” (siccome non “superato”, direbbe Hegel, culturalmente). Si aggiunga, qui, che il fraintendimento sulla “fine del capitalismo” – cioè sul tema principe del suo libro – da parte di Harvey, fa tutt'uno con il fraintendimento dell'ecologia; con il suo non intenderla come *logos* dell'*oikos*. Del resto, in Marx, nella sua filosofia della storia, dialetticamente il capitale – e la borghesia (cioè l'entità più distruttiva mai comparsa sulla faccia della terra) con esso – avrebbe addirittura una “funzione civilizzatrice”...

Per questo non si parla più di borghesia: perché siamo tutti – almeno idealmente ed ideologicamente – borghesi. La “medietà” borghese (*middle class*) è da intendersi più come un estremismo: non foss'altro per gli effetti industriali e petrolchimici sull'ambiente; oltreché per quelli della sovrappopolazione. Borghese è colui che 1) sta in città e 2) non lavora con le mani (il suo lavoro caratteristico o la sua autentica occupazione è il conformismo) – perché al posto delle mani si serve tendenzialmente delle macchine; anche la metropoli è una megamacchina, direbbe Lewis Mumford. Il borghese è però – ed è stato – più di tutto colui che consuma; il consumatore in un senso fisico e, se vogliamo esprimerci così, metafisico.

Per il capitalismo si può ripetere quello che è stato detto per il suo annesso e connesso: la borghesia (che abbisogna delle fabbriche definendosi tramite il “non sporcasi le mani”, anche a costo di sporcare irrimediabilmente tutto il mondo): «Ciò che è svanito è il senso di legittimità borghese: l'idea di una classe dirigente che non solo dirige e governa ma *merita* di farlo» (F. Moretti, *Il borghese. Fra storia e letteratura* [2013], trad. Einaudi, 2017, p. 18).

Il concetto di natura che soggiace a varie filosofie dell'ambientalismo è radicalmente in contrasto con quello che il capitale deve imporre per riprodursi. Il movimento ambientalista, alleandosi con altri, potrebbe rappresentare una minaccia seria alla riproduzione del capitale, ma finora le politiche ambientali, per vari motivi, non hanno fatto molta strada in questa direzione. Spesso preferiscono ignorare completamente l'ecologia costruita dal capitale e toccare solo problemi che sono separabili dalla dinamica centrale di quel che è il capitale. Contestare una discarica qui o salvare una specie a rischio o un habitat prezioso là non è affatto fatale per la riproduzione del capitale.

Siamo d'accordo. Aggiungendo, però, che l'insufficienza rilevata da Harvey nell'ambientalismo, possiamo rilevarla in Harvey stesso: entrambi, infatti, deficitano d'ecologia. Il neo-socialismo di Harvey non è “fatale per la riproduzione del capitale”. Altrimenti non sarebbe marxismo. Marx non basta, non è bastato, per sconfiggere il capitalismo. Stesso dicasi del rapporto fra Gesù e Platone. Fanno parte della stessa famiglia – Gesù e Platone (Nietzsche *docet*), capitalismo e marxismo. La famiglia – la *forma mentis* – che accomuna capitalismo e marxismo è l'astrazionismo inteso come ignoranza programmatica o logica della materia. Ma come – se Marx è tutto intento a decifrare i “rapporti materiali dell'esistenza”?!? Già – ma riducendoli a “rapporti di produzione”; dove, la cosa che gli interessa è, da hegeliano, il “rapporto” più che la “produzione” (con il relativo consumo di materia). Quello che interessa a Marx è il lavoro, non la cosa lavorata. Il lavoro è materia, certo (come d'altronde tutto ciò che esiste); ma un materialismo che non si occupi adeguatamente anche della cosa lavorata – che non si occupi, oltretutto del soggetto anche dell'oggetto – è un materialismo monco, viziato, fuorviante.

Harvey critica il capitalismo – o la logica culturale del capitale – per gli stessi motivi per cui lo criticava Marx. Perché *alienante*; o ingiusto verso l'uomo: dannando la massa dei lavoratori. Si fanno oggi dei passi verso un “socialismo naturalistico”, ossia che completi la mancanza marxiana di considerazione per la materia extra-storica (cfr. T. Morton, *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, London, Verso, 2017), ma per definizione ogni “socialismo” sarà incentrato sulla società risultando antropocentrico. Ci vuole un comunismo che vada oltre tale socialismo: laddove non si può certo giungere con titoli come quello (*trojan* potremmo definirlo) appena citato di Morton. La giustizia sociale – e torno con ciò alla mia critica ad Harvey – non basta per superare il capitalismo. Ci vuole una giustizia ontologica. Una giusta considerazione della materia – a cominciare dall'inorganico. Darwin iniziò la sua ricerca sull'evoluzione per selezione con lo studiare la geologia di Charles Lyell; la concluse con *The Formation of Vegetable Mould Through the Action of Worms*. Fra questi due estremi dovremo tornare a collocarci filosoficamente e culturalmente (senza adeguati fondamenti, viene fatto: per es. negli studi sul “post-umano”).

L'“azione dei vermi” non può essere definita – lavoro; e geologicamente – il denaro non conta. Ed al lavoro e al denaro – eccessiva importanza hanno dato Marx e

Harvey; tanta quanta i capitalisti. Tra capitale e lavoro non c'è – come sostengono i marxisti – contraddizione; sono entrambi alienanti: ed è questo il punto. Lo conferma, in parte, lo stesso Harvey quando scrive contro ad una sinistra deleteria e purtroppo (ma non a caso, data la cultura in cui si trova e si è trovata ad intervenire) prevalente: «la campagna per il salario al lavoro domestico sembra seriamente lontana da una prospettiva anticapitalistica, perché non fa altro che aumentare la penetrazione della monetizzazione e della mercificazione nell'intimità della vita quotidiana, anziché usare il lavoro domestico come leva per cercare di demercificare tutte le forme possibili di offerta sociale» (121). Inoltre, il “fine immediato e distintivo del capitale” non è tanto il famigerato “profitto” quanto l'astrazione: il dimenticarsi della materia.

Se è all'interno di un medesimo sistema – qui, quello dell'astrazione come ignoranza della materia – una rivoluzione non è una rivoluzione ma al massimo una riforma. Marx e Harvey riformano il rapporto umano con l'astrazione ma non ci emancipano da esso. E quindi non compiono dei passi davvero significativi verso l'ecologia. Potrebbero, anzi, addirittura peggiorare le cose – pur criticando meritoriamente (anche se difficile dire quanto materialisticamente e non moralisticamente) la *proprietà privata* (tutt'uno con il concetto di “assoluto”) e il *feticismo delle merci* (altro derivato religioso: a conferma della fondamentale lezione metodologica e neo-niccioniana di Weber). Come giustamente Harvey accusa l'ipocrisia dei palliativi dell'ambientalismo valevole da *greenwashing* – e rientrando appieno nel marketing capitalistico – noi possiamo accusare del pari il marxismo di Harvey di non essere in grado di superare lo stallo ‘astrazionistico’ in cui rumina fiele il genere umano. Potrebbe esserci anche la possibilità che uscire da questo stallo non sia alla portata dell'uomo. Andrebbe comunque – una simile impossibilità – indagata, detta, quantificata. Notiamo, inoltre, come Harvey marxianamente parli molto di capitalismo e non però di consumismo; quando il primo è effetto del secondo (di una mentalità del consumo indiscriminato ed insensibile di materia) che pure concorre ad incrementare.

Concludiamo adesso con l'analisi critica del ventisettesimo e ventottesimo paragrafo. I due più importanti per render conto della posizione di Harvey. In essi infatti Harvey esplicita quelli che per cui sono i due punti di rottura nel rapporto contraddittorio capitale/natura. Entrambi i punti – coerentemente con il marxismo ossia antropocentrismo dell'autore – riguardano la “natura” umana e non quella extra. Fin qui Harvey ha ragione. Il capitalismo – per mutuare in parte la famosa espressione utilizzata da Giovanni Falcone nel definire la mafia – è un fenomeno umano e soltanto umanamente può essere sconfitto. Tuttavia, per sconfiggerlo – e con ciò migliorare se stesso – l'uomo deve tener conto anche di quell'extra-umano di cui finora non ha tenuto conto e di cui continua, come abbiamo mostrato e come ribadiremo qui sotto, a non tenere conto il marxista Harvey se la “rivolta umanista [*scil.* marxista] contro la disumanità [capitalista]” dovrebbe sostentarsi di quei fenomeni umani, troppo umani, che da Gesù a Dostoevskij hanno concorso al nostro mondo consumistico ignorante della materia: dignità, rispetto, compassione, cura, amore, verità, bellezza...

Questo ci porta al nodo di che cosa può essere così pericoloso del capitale nell'unità metabolica contraddittoria di capitale e natura. Le due risposte possono lasciare un po' sorpresi. La prima riguarda il potere crescente della classe dei rentier di appropriarsi di tutta la ricchezza e di tutto il reddito senza prestare alcuna attenzione alla produzione. La proprietà e la mercificazione della terra e la sua scarsità "naturale" permettono a una classe improduttiva di proprietari fondiari di estrarre rendite monopolistiche a spese del capitale produttivo, in ultima istanza riducendo il saggio di profitto (e quindi l'incentivo a reinvestire) a zero. Questo combacia [...] con un concetto più ampio del rentier, che combina il tradizionale proprietario fondiario con tutte le altre forme di proprietà che sono in sé improduttive ma che rendono più facile appropriarsi di ricchezza e reddito. L'appropriazione di forze naturali e l'occupazione di punti chiave nell'ecosistema del capitale può minacciare che il capitale produttivo venga strangolato.

Marx è contro la produzione? Marx è contro l'industria? Marx è contro la fabbrica? Marx è contro il lavoro? No. Addirittura la definizione di "uomo" rimanda, in Marx, ai "rapporti sociali di produzione"; mentre la personalità umana fa tutt'uno con il lavoro – da qui la critica di Harvey, messi per un momento dal punto di vista del capitale per rinvenirne le contraddizioni, alle "rendite monopolistiche a spese del capitale produttivo". Per quanto riguarda la fabbrica, «si potrebbe dire che l'obiettivo di Marx è di razionalizzare il sistema industriale di fabbrica, cioè di appropriarsi della sua potenza produttiva eliminando il domino e lo sfruttamento che sono propri del capitalismo» (C. Galli, *Marx eretico*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 45). E il rapporto dell'uomo con la natura, non è concepibile per Marx se non entro determinati rapporti sociali (concezione presto contraddetta per es. dalla "psicopatologia della vita quotidiana" di Freud). Il capitalista medio non potrebbe che essere d'accordo. «Se il borghese quando guarda un bosco vede una segheria privata, Marx vede una segheria socializzata e cooperativa, ben più efficiente e ben più umana di quella capitalistica. Non c'è posto per la decrescita» (Galli, op. cit., p. 10).

Oltretutto, il Marx – ma avrei potuto dire l'Harvey – critico della mercificazione non funziona. Se vige l'equazione valore-lavoro – per cui il «valore» delle merci è dato dal tempo di lavoro socialmente necessario speso nella produzione di esse – non si danno altri "valori" se non quelli legati al lavoro, al "tempo di lavoro", che è a sua volta legato alle merci. Conclusione: non si danno altri valori che le merci. L'unica differenza tra il marxismo – per gli esiti paradossali che vi ravvedo – ed il capitalismo è che il consumismo (o il valore ridotto a merce) del primo è "sociale", quello del secondo "privato" («Un regime di diritti di proprietà privata individualizzata sta alla base di quel che è il capitale. È una condizione e costruzione necessaria, nel senso che né il valore di scambio né il denaro potrebbero funzionare come funzionano, se non ci fosse questa infrastruttura legale», 52). Almeno sotto questo profilo, il "comunismo storico" – seguito, non a caso, dal comunismo-capitalista russo-cinese: smascheramento della logica marxiana così come, per altri aspetti, lo è stato il catto-

comunismo italiano (in Cina, Marx è associato a Confucio...) – ha rispecchiato fedelmente il dettato di Marx.

Anche quando – precisando se non correggendo Marx – Harvey sottolinea la dimensione «immateriale e invisibile» della relazione sociale tra lavoratore e datore di lavoro connessa alla merce e al denaro, di questa causa ed effetto (secondo la famosa formula marxiana D-M-D'), non amplia poi il discorso e la critica a tutti i nostri processi simbolici; non esprimendo, dunque, il fatto che denaro e capitali – per quanto ingombranti – ne risultano soltanto una manifestazione, per rimuovere la quale bisognerebbe risalire alla sua scaturigine antropologica primaria. Non soltanto il denaro è “deposito di potere sociale” (64): anche le tecniche, le tradizioni, o l'alfabeto o i numeri.

«Non possiamo vedere il lavoro sociale in una merce, perciò il denaro che lo rappresenta ci rende in particolare ciechi alla natura di quel lavoro», inducendoci a «scambiare la rappresentazione per la realtà che cerca di rappresentare» (39). Questo però andrebbe detto di ogni nostro processo simbolico – a partire dal linguaggio – ed in esso verificato. Compito impossibile? Ed allora è impossibile anche capire qualcosa del “denaro”. Marxianamente Harvey il problema, comunque, nemmeno se lo pone – nonostante abbia presente «l'obiettivo utopistico di un ordine sociale senza valore di scambio e quindi senza denaro» magari da attuare, anche grazie alle monete elettroniche, con «forme di quasi-denaro che si ossidano che non utilizzate» (46): «L'inseparabilità del valore dalla sua rappresentazione è importante. Deriva dal semplice fatto che, senza il denaro e le transazioni merceologiche che abilita, il valore non potrebbe esistere in quanto relazione sociale immateriale» (39). Ma se il valore si riduce alla rappresentazione e tale riduzione è considerata inevitabile, allora ciò che non è riconducibile o ricondotto alla rappresentazione non ha valore. Giustizie ulteriori rispetto a cambi di rappresentazioni non si darebbero. Tutto il mondo fuori, esterno, extra-rappresentativo, extra-storico, extra-sociale, viene per definizione ignorato. Siamo alle “esternalità” a cui il consumismo odierno riduce la natura. A conferma che la marxiana non è concezione meno astratta e astrante: non meno feticistica.

«In Russia, una piccola banda di oligarchi, in un'azione incredibile di spoliazione, si è appropriata della maggior parte della ricchezza di risorse naturali del paese, dopo il collasso del 1989» (168). Perché? Perché il comunismo storico è stato culturalmente del tutto privo di ecologia. È stato – rispetto all'astrazionismo o all'inquinamento – come il capitalismo. Capitalismo, socialismo, cristianesimo: uniti nella lotta per distruggere fisicamente – o a colpi d'ignoranza materialistica – il mondo. Di contro a capitalismo, socialismo, cristianesimo – o alla logica illogica della cultura da cui deriva la perversa economia vigente – bisogna ribadire materialisticamente con Giorgio Nebbia che le merci, le cose utili per la vita umana, si producono non per mezzo di soldi, e neanche per mezzo di merci, ma per mezzo di Natura (Id., *Ecologia ed economia. Tre tesi per il futuro*, Pacilli, 2017).

La seconda ragione per cui questa contraddizione potrebbe diventare fatale sta in una dimensione completamente diversa. Si basa sulla risposta umana alienata al tipo di sistema ecologico che il capitale costruisce. Questo ecosistema è funzionalista, ingegnerizzato e tecnocratico. È privatizzato, commercializzato e monetizzato, e orientato a massimizzare la produzione di valori di scambio (in particolare rendite) attraverso l'appropriazione e la produzione di valori d'uso. Come tutti gli altri aspetti del capitale, anche questo è sempre più automatizzato. È ad alta intensità di capitale e di consumo energetico, spesso con scarso input di lavoro. In agricoltura tende ad essere a monocultura, estrattivo e, ovviamente, in continua espansione per le pressioni della crescita esponenziale. Nell'urbanizzazione, le periferie sono altrettanto monoculturali, con uno stile di vita che massimizza il sovraconsumo di beni materiali con sprechi incredibili e con effetti di isolamento e di individualizzazione sociali. Il capitale domina le pratiche con cui, collettivamente ma anche individualmente, ci mettiamo in relazione con la natura. Non tiene conto di altro che dei valori estetici funzionalisti. Nel suo modo disastroso di avvicinare la pura bellezza e la diversità infinita di un mondo naturale (di cui siamo tutti parte), mette in mostra le sue qualità estremamente grezze. Se la natura è feconda, dedita alla creazione perpetua di novità, il capitale fa a pezzi quella novità e riassembla i frammenti in tecnologia pura. Il capitale porta in sé una definizione inaridente non solo della diversità del mondo naturale ma anche della tremenda potenzialità della natura umana di evolvere liberamente le proprie capacità e i propri poteri. La relazione del capitale con la natura e la natura umana è alienante all'estremo.

Un paradosso si innesta sulla contraddizione tra valori d'uso e di scambio: quello per cui «il potere centralizzato dello Stato è utilizzato per proteggere un sistema di proprietà privata decentrato» (53). Ma non essendo abbastanza anarchico per andare oltre lo Stato, Harvey non va nemmeno oltre il denaro, stante – come ammette lui stesso – la «relazione chiave fra Stato e denaro: il denaro richiede uno Stato, senza uno Stato il denaro non è possibile; in effetti si può dire che la fondazione dello Stato risalga all'introduzione del denaro» (55). Anche all'epoca della blockchain, saranno gli Stati ad investire massicciamente in bitcoin (dalla Cina all'Estonia passando per l'Arabia Saudita si studiano da tempo criptovalute di Stato)?

«Questo diritto monopolistico dello Stato sulla moneta può essere, per così dire, subappaltato a capitalisti mercantili e bancari attraverso la formazione di banche centrali che sono nominalmente indipendenti dal controllo democratico diretto o da quello politico dello Stato. Così è per la Banca d'Inghilterra, la Federal Reserve degli Stati Uniti e la Banca centrale europea. Queste potenti istituzioni stanno in uno spazio interstiziale fra lo Stato e le banche private. Sono istituzioni che, con i ministri del Tesoro dei governi, formano il connubio Stato-finanza che da tempo funge da “sistema nervoso centrale” per la regolazione e la promozione del capitale. Il connubio Stato-finanza ha tutte le caratteristiche di un'istituzione feudale, perché di solito le sue operazioni sono nascoste e avvolte nel mistero» (57).

L'antidoto, per Harvey, non sarebbe l'abolizione del denaro; ma – come per l'acqua – la sua riconduzione ad un “bene comune”: all'insegna di una gestione collettiva. Il che porterebbe alla dissoluzione del mostruoso Stato capitalistico, monopolista della violenza legittima perché monopolista di moneta e viceversa.

Bisogna andare fino in fondo alla strada che Harvey stesso pure intravede. Fino al superamento del denaro e alla critica massima possibile del simbolismo astrante. «Avanzare richieste di abitazioni meno costose e più efficienti, di istruzione, di assistenza sanitaria e servizi sociali, è importante per la lotta di classe tanto quanto la battaglia contro lo sfruttamento nel mercato del lavoro e sul posto di lavoro. La sinistra, ossessionata dalla figura dell'operaio d'industria come vettore della coscienza di classe e come avatar dell'ambizione socialista, non riesce nella maggior parte dei casi a incorporare quest'altro mondo di pratiche di classe nel suo pensiero e nelle sue strategie politiche» (76).

Non basta che «i valori d'uso, e non la ricerca perpetua di un aumento dei valori di scambio, debbano diventare il motore fondamentale dell'attività economica» né basta «la graduale demercificazione del soddisfacimento dei bisogni fondamentali» (92) – se non si valutano anche valori indipendenti dall'uso (e dall'uomo) inserendoli, poi, fra i bisogni fondamentali; in un virtuoso bisogno fondamentale di ciò che non è bisogno fondamentale: almeno non nell'immediato, anche se – come un ghiacciaio – potrebbe divenirlo alla lunga o, meglio, è bisogno di consapevolezza non antropocentrica. Qualcosa tipo il “pensare come le montagne” di Aldo Leopold (1949).

Chi ricevesse un «reddito minimo garantito» da «un capitale completamente automatizzato» dovrebbe «dedicarsi ad attività sociali creative o meritorie e contribuire al bene comune» (113). Ma anche questo non basta. È anzi sbagliato – o gravemente insufficiente – in linea di principio. Difatti dall'alienazione intesa come astrazione dalla materia, non ci si libera con l'automatismo della produzione da un lato e con la libertà esistenziale dal lavoro dall'altro. Bisogna comunque farsi carico – anzitutto cognitivo – di ciò che ci mantiene in vita e non confinarlo in una *black box*. Consumare ed utilizzare solo ciò che si produce – ossia di cui siamo consapevoli rispetto almeno alle sue cause ed effetti. Non sarà mai possibile al cento per cento neanche questo; anche perché non esiste consapevolezza assoluta. Tuttavia la direzione o tendenza dovrebbe essere questa. Espressa dal giovane Marx – poi rinnegatore di se stesso – dei *Manoscritti* del 1844.

Harvey non sarebbe d'accordo: scettico verso la «fede anticapitalista nelle prospettive di sovranità alimentare locale, autosufficienza locale e distacco dall'economia globale. Liberarci dalle catene di una visione internazionale del lavoro organizzata a beneficio del capitale è una cosa, ma tagliare i ponti con il mercato mondiale nel nome dell'antiglobalizzazione è un'alternativa potenzialmente suicida» (130). Per ora, la massima “alternativa potenzialmente suicida” è stata, nel corso della storia, proprio quella dell'attuale ed imperante globalizzazione. Inoltre, ad Harvey sfugge ciò che ha ben presente – per es. – un Rifkin: quel concetto stesso di rete internet servito come slogan a Seattle nel 1999: *Think global, act local*. Internet non è globalizzazione – nella misura in cui salva la particolarità locale. Nella misura

in cui può andare *là* (o nella differenza) senza pregiudicare il *qui* (o l'identità); anzi, tanto più è qui, tanto più è là.

Harvey stesso riconosce, con Marx, «l'annullamento dello spazio attraverso il tempo» (pendant del “tempo è denaro” di Franklin; ed effetto non soltanto capitalistico); così come che «lo sviluppo geografico disomogeneo serve a trasferire i fallimenti sistemici del capitale di luogo in luogo» (164); epperò non ne trae le giuste conseguenze – pur lamentando che «quello che stupisce è la scarsità di nuove idee o nuove politiche» (11). Non si capisce, altrimenti, come si possa risolvere una situazione in cui «mentre si condanna moralmente l'impiego, prima in Pakistan e poi in India, di bambini che lavorano per pochi spiccioli dieci o dodici ore al giorno per produrre palloni destinati a essere calciati da giocatori che guadagnano milioni, gli stessi moralisti sono totalmente ciechi allo sfruttamento da parte del capitale dei loro figli, in quanto consumatori nel mercato». E soprattutto non si capisce in che modo si possa applicare il metodo marxiano del pensiero come azione (per citare il titolo coevo della rivista di Mazzini stampata a Londra, dove risiedeva anche Marx).

Andrebbe poi fatto un serio processo allo “scambio” in quanto tale. Genocidi a parte, Colombo – come lamentavano alcuni suoi contemporanei “medievali” – non ha iniziato un processo caratterizzabile come “fine del mondo”, anziché scoprire un “nuovo mondo”? Ancora: la conoscenza del *qui* non può essere esaurita; trae beneficio – o addirittura è possibile soltanto grazie a quella di un *là*. Epperò i quantitativi sono decisivi. Da troppo – e troppo: e cominciando magari dal giovanneo “il mio regno non è di questo mondo” – non si trascura tutti il *qui*? Controtendenza lo Zarathustra nicciano: *restate fedeli alla terra!* – che infatti attende ancora una lettura ecologica. Harvey se la prende con la «chimera del puro decentramento» (148): lui che si dice rivoluzionario, dovrebbe leggere *Plant Revolution. Le piante hanno già inventato il nostro futuro* di Stefano Mancuso (Giunti, 2017); che supera da sinistra la sinistra tradizionale. Non potrebbe però dividerlo, Harvey: se in quanto marxista svaluta il materialismo naturalistico dei *philosophes*; tra cui quello di La Mettrie, tuttora sottovalutato autore de *L'uomo-pianta* (1748).

«Una svolta cruciale si è verificata con l'abbandono della base metallica per il sistema monetario mondiale agli inizi degli anni settanta; di conseguenza, la relazione del denaro mondiale con il lavoro sociale è diventata nel miglior dei casi marginale e abbiamo, a dimostrazione, la lunga catena di crisi finanziarie e commerciali in giro per il mondo dopo la metà degli anni settanta» (116). Ma potremmo anche dire che la finanziarizzazione del capitalismo abbia rivelato la vera natura – astratta e astraente – del lavoro all'interno di un'umanità antropocentrica o schiava dei propri simboli. Di “uomo completamente perduto a se stesso” parla Cimatti – che mutua l'espressione da quel grande scrittore che anzitutto fu Marx – a proposito del capitalismo; ma il giudizio è da estendersi (ritorcendoglielo contro, certo, e paradossalmente) anche a Marx stesso – così come, per non dimenticarne, a Cristo. È un'illusione, quella marxiana o pseudo materialista di Harvey – di una corrispondenza fedele tra lavoro e valore o tra uomo produttore e natura. Proprio come la moneta d'oro non è più “reale” della moneta di carta o elettronica. Anzi, la convenzione manifesta delle seconde esplicita quella – altrimenti ancora più pericolosa – della prima. Un discorso simile potremmo farlo a proposito della – del resto connessa – produzione industriale.

L'ignoranza circa la materia all'interno della produzione industriale ha esplicitato quell'ignoranza che – per motivi di deficit scientifico o d'insensibilità o di superstizione religiosa – c'è sempre più o meno stato nei confronti della materia. Pur avendola portata alle estreme conseguenze di distruttività. Ma Giulio Cesare non era più ecologico – non aveva più intelligenza ecologica – di Paul Tibbets (l'aviatore statunitense che sganciò la bomba atomica su Hiroshima nel 1945). Anche per questo non bisogna «reimpossessarsi di quello che è stato perduto» (182). Non è stato perduto proprio nulla – ecologia non essendoci mai stata; e le distruzioni ambientali essendo irreversibili (da questo punto di vista abbiamo perduto molto, quasi tutto, ma non ci si può fare più nulla). Bisogna, per così dire, perdere quello che possediamo. Ogni proprietà privata, ad esempio (su questo sarebbe d'accordo anche Harvey). Ma anche – soprattutto – la logica dell'astrazione. La relazione fra capitale (o beni) e consumatori (o consumo dei beni) è sempre stata mediata da informazioni, immagini, messaggi: le “cose” sono sempre state tendenzialmente smaterializzate. Si pensi al *potlach* o alla *depense* di Bataille (1933) o a Rapa Nui – di cui tratta esemplificativamente Jared Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o vivere* (Einaudi, 2005).

Seppure da integrare e sostanziare filosoficamente, e per quanto agisca al momento poco più che come uno slogan (di solito irriso), la *decrescita* del già marxista Serge Latouche – con il suo “pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo” – va nella direzione giusta contro il capitalismo (come ammetterebbe Harvey, se «un'economia capitalistica a crescita zero è una contraddizione logica», 231). La direzione ecologica di «una vita attiva dedicata come tutta la natura alla perpetua ricerca della novità» (215) – che, con Rousseau, il primo a tematizzare e pedagogicamente l'alienazione, non può mai essere estrinseca o non prodotta dal soggetto che ne usufruisce. La direzione, a suo modo (un modo che abbiamo cercato di dimostrare inadeguato per portarla avanti) auspicata da Harvey, di «ricostruire le possibilità immaginative dell'economia».

Tommaso Franci
feb. '19