

Recensione a R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica* [2014], trad. G. Di Domenicantonio, G. Morosato, ombrecorte, Verona 2019

Razmig Keucheyan è un giovane e promettente sociologo svizzero, attivista della cosiddetta sinistra radicale, professore al Centro Émile-Durkheim dell'Università di Bordeaux. L'interesse filosofico della sua prima monografia tradotta in Italia – al di là di quello storico, sociologico ed “empirico”, che basterebbe a caldeggiarne la lettura – potrebbe riassumersi nella domanda: è possibile un ecomarxismo? Domanda speculare – tenendo anche conto dell'importanza delle due tradizioni specie in Italia – a quella imposta dall'epocale enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, coeva al testo di Keucheyan: è possibile un ecocristianesimo?

Valutare, diciamo pure trascendentalmente (in senso kantiano), la possibilità di un ecomarxismo e di un ecocristianesimo, qualora desse esito negativo, potrebbe poi fornire ulteriori prove della possibilità, invece – da più parti evocata, magari con argomenti nietzscheani – della vicinanza, anziché ontologica contrapposizione, fra Marx e Cristo. Vecchia ma sempre importante vertenza per comprendere gli ambiti d'applicazione di certe categorie antropologiche, anche oltre Marx e Cristo e fin dentro, magari, a quel consumismo neoliberista additato solitamente come unico responsabile dell'ecocidio in atto a livello globale.

Gli assunti teorico-metodologici sui cui s'incardina il discorso concretamente politico di Keucheyan paiono i seguenti:

1. secondo la «bussola marxista» riscontriamo «in tutte le circostanze le tracce e gli effetti della logica del capitale e della lotta di classe» (p. 37);
2. «lo sviluppo industriale – il capitalismo – è all'origine della crisi e delle disuguaglianze ambientali» (p. 113);
3. «la natura non sfugge ai rapporti di forza sociali: è la più politica tra le entità» (p. 10); «l'aria che si respira [...] ha un contenuto eminentemente politico. La sua qualità è tanto più cattiva quanto più ci si trovi in fondo alla scala delle disuguaglianze» (p. 32);
4. «ciò che rende particolari le forme di dominio capitaliste, è che si fondano su un meccanismo d'astrazione. Nelle società precapitaliste, invece, il dominio era più immediato, gli individui, come afferma Marx, “dipendevano l'un dall'altro”» (p. 93);
5. «il capitalismo deve continuamente “annullare lo spazio per mezzo del tempo”, vale a dire creare le tecnologie di trasporto e di comunicazione che gli consentono di realizzare il plusvalore in regioni del mondo sempre nuove» (p. 160); cosicché possiamo concludere, con Marx, che i profitti sono direttamente proporzionali all'aumento di velocità di circolazione delle merci;
6. «come ha dimostrato Gramsci, le crisi sono sempre momenti ambivalenti per il capitalismo: se da un lato rappresentano un rischio per la sopravvivenza del sistema, dall'altro sono anche occasioni per creare nuove opportunità di profitti. La crisi ambientale non sfugge a questa ambivalenza» (p. 112). Finanziarizzazione e militarizzazione della natura ne sono la prova;
7. pertanto è sbagliato il «nuovo “storicismo”, «sicuro» – fra decrescita (Latouche), neomalthusianesimo (Jared Diamond), catastrofismo – «non della direzione della storia, come quello delle due Internazionali, ma del fatto che la crisi ambientale sia sul punto di regolare una volta per tutte il proprio conto con il mondo moderno [...] La sua connotazione è cambiata, ma l'idea resta la medesima: qualcosa della stessa logica del sistema lo porta alla rovina. In questo caso, a condannare il capitalismo a morte certa non sono la socializzazione delle forze produttive e lo sviluppo delle tecniche, ma l'eccessivo sfruttamento della natura» (p. 165);
8. Aveva ragione, invece l'antistoricista Benjamin: bisogna «politicizzare la crisi» (come fa la *giustizia ambientale* che «mette in relazione il sociale – classe, genere, razza – con la natura», di contro alla *wilderness/whiteness* dell'«elitarismo ambientale» di Sierra Club, WWF, “National

Geographic”); bisogna «demolire il trittico formato dal capitalismo, dalla natura e dallo Stato, e impedire che quest’ultimo operi a favore degli interessi del capitale» (p. 167).

Simili assunti reggono ecologicamente? Ammettendo che siano marxisti, ne andrà – almeno per quanto sta in essi – della capacità del marxismo di farsi ecologico.

Keucheyan mette le mani avanti sostenendo di non voler entrare in merito a «questioni epistemologiche» (p. 15). Ma è possibile, quando, al di fuori dell’ambito scientifico, l’ecologia non ha ancora né una concettualizzazione adeguata né risulta oggetto d’adeguati dibattiti epistemologici? Il risultato è che Keucheyan approssima, con l’equivoco uso ordinario, ecologia e «crisi ambientale». Tanto che se il suo saggio sociopolitico riguarda solo la «crisi ambientale», allora più che a verificare la possibilità di un ecomarxismo varrebbe da mera applicazione di una certa dottrina ad un complesso di dati empirici. Senza considerare che, in linea di principio, il marxismo potrebbe non essere risolutivo ambientalmente pur interessando un *logos* dell’*oikos*. Già il fatto che Keucheyan – dopo aver compiuto una scelta epistemologica riguardo al suo modo di far sociologia, aderendo al marxismo – lasci in sospeso ogni pronunciamento sul significato del termine “ecologia” basterebbe da solo per far dubitare circa la presa di questo da parte del suo marxismo. Ma torniamo agli 8 punti.

Il primo, la confessione di fede marxista, implica il riduzionismo di ogni fenomeno umanamente significativo alla dialettica fra «logica del capitale» e «lotta di classe». Riduzionismo che ha costituito da sempre la croce e la delizia del marxismo. Qui non possiamo mettere in discussione nessuno dei due termini correlati: basti, sulla «logica del capitale» come motore della storia, il richiamo a Weber che, con la sua sociologia della religione, ha mostrato quanto questa «logica» potrebbe essere tutt’altro che ultimativa. Circa la «lotta di classe» verrebbe invece voglia di ripetere che la storia è finita nell’89 (se non ’68...). Anche su questo troppo è stato scritto. Ma pure guardando in strada, nei *mass media*, nella propria biografia, «classi» e «lotte» dove starebbero, oggi? I profughi costituiscono una classe? Lottano contro il capitale? Oppure, classe e lotta riguardano la *gig economy*? Verrebbe da rispondere con la più famosa battuta di Totò.

Il secondo punto equivoca sviluppo industriale e capitalismo; come se il “socialismo reale” – in questo fedele a Marx – non avesse cercato il più possibile d’identificarsi con lo sviluppo industriale. Da qui l’irrocervo del “socialismo con caratteristiche cinesi” (lo stesso Keucheyan ci informa che «nel 1946, all’uscita della guerra, il sindacato [francese] dedica un documento al rilancio dell’apparato produttivo del paese nel quale figura, connotata positivamente, l’idea di “asservire la natura” a questo rilancio. Anche una lettura “produttivista” del marxismo, molto influente per tutto il XX secolo, soprattutto perché garantita dal modello sovietico, ha avuto un ruolo in questo», p. 59). Ma a prescindere dalla sua sovrapposibilità col capitalismo, perché, di per sé, lo «sviluppo industriale» dovrebbe essere «all’origine della crisi e delle disuguaglianze ambientali»? Keucheyan parla di «origine»: ma se confondesse cause ed effetti, foce e sorgente? Se l’industria, forse trascendentalmente o per definizione, distrugge uomini e cose – in misura, poniamo, maggiore della costruzione di una piramide – la vera «origine» della distruzione non sarà l’industria bensì la sua causa. Un conto la pistola, un altro chi prime il grilletto. Di nuovo, potremmo avanzare filosofie della storia – categorie con cui interpretare la storia – weberiane o nietzscheane.

Si avvicina, e allo stesso tempo allontana, a quest’ordine di considerazioni, Keucheyan stesso, nel punto 4, relativo al «meccanismo d’astrazione». Se qualcosa – di culturale, con *memi* coinvolgenti Dio, alfabeto, numeri – come il «meccanismo d’astrazione» sostanzia il capitalismo (ad esso si dovrebbero le *merci*), perché non potrebbe esserne la causa (e quindi, indirettamente, causa della crisi ambientale)? Spiegherebbe come il capitalismo non sia sorto dal nulla e, al contempo, ridimensionerebbe quella «immediatezza» rinvenuta da Marx nei rapporti economico-sociali delle società precapitaliste.

Il punto 5, conseguenza del 4, è confermato per esempio da Amazon; ma più in generale oggi le “merci” – se tali sono idee e parole – vanno *online* alla velocità della luce; con il risultato che i capitali maggiori sono di quelle società che, da Facebook a Alphabet (nome significativo quanto Facebook che riduce, con l’Arcimboldo, vissuto all’epoca della prima stampa, la “faccia” a “libro”), a tale velocità si situano.

Anche qui, però, il marxismo di Keucheyan non sembra abbastanza probante nell’identificazione dei nessi causali. Nessi che, lo notavamo in una battuta, Alphabet, per esempio, ci rivela fin dalla sua denominazione. Infatti, considerando quanto ammette, tramite Marx, lo stesso Keucheyan la mercificazione – pungolo e portato dell’industria – è o potrebbe risultare effetto, a sua volta, di un’antropologia basata sul «meccanismo d’astrazione». Cosicché (punto 3), più che essere «la natura» a non sfuggire «ai rapporti di forza sociali» – cosa che senz’altro è – sono (o potrebbero essere: ipotesi che andrebbe almeno presa in considerazione) gli uomini in società a sfuggire il più possibile dalla natura e tramite questa fuga, con la velocità dell’astrazione e l’astrazione della velocità, esercitare il potere politico producendo disuguaglianza. Marx, ritenendo che la ricchezza delle società in cui predomina la produzione capitalistica consista nelle merci, dimostra una *forma mentis* astrazionistica. Avrebbe dovuto dire che la ricchezza – non nominale, non finanziaria – sta in altro: nella *materia*, semmai, delle merci. Ma non lo dice. Non sviscera il «meccanismo d’astrazione», con l’alienazione dell’uomo dal prossimo e da se stesso perché – ipotizziamo – dalla natura o materialità (natura dunque non nel senso della *wilderness* vituperata da Keucheyan).

Dal punto di vista empirico il punto 6 è forse il più interessante e coinvolge gran parte del volume del gramsciano (quindi idealista?) Keucheyan secondo il quale finanziarizzazione e militarizzazione («a causa dell’aumento delle disuguaglianze che crea, la crisi ecologica origina nuovi tipi di conflitti armati e nuovi modi di esercizio della violenza collettiva, che inaugurano una nuova era nella storia della guerra [...] i militari sono del resto consapevoli di questa evoluzione. Da alcuni anni, infatti, nelle loro analisi strategiche inseriscono le conseguenze del cambiamento climatico», p. 113) occulterebbero la crisi ambientale che è anche crisi, ai limiti dell’autodistruzione, del capitalismo. Ma fino a che punto, occultamento e posposizione sono *fisicamente* possibili? Keucheyan, pur consapevole della posta in palio, opta per quella che potremmo dire l’ortodossia marxista: non negatrice della crisi ambientale ma contraria a farne qualcosa di urgente al punto da risultare ingestibile dal capitalismo (cioè dal «meccanismo d’astrazione»). Urgenza o non urgenza (posto che di quest’ultima se ne dia il caso), il fatto è che se capitalismo è «meccanismo d’astrazione» allora *logicamente* è inconciliabile con l’ecologia. Mettiamo non si voglia definire questa. Ma s’è detto che ha a che fare con la crisi ambientale a proposito della quale converremo sulla sua materialità; dunque, l’ecologia ha anzitutto a che fare con la materia; se però il capitalismo è astrazione, il capitalismo non ha, di per sé, a che fare con la materia. Per quanto possa servirsene strumentalmente, non si vede dunque come si concili con l’ecologia.

Keucheyan ritiene invece che per evitare l’alleanza socialmente mortale fra capitalismo ed ecologia – in cui rientrerebbe, di contro alla tesi di Ulrich Beck sulla «non assicurabilità» come «fondamento della condizione postmoderna», quella che lui chiama «l’ideologia del “rischio”», invero difficile da scorgere fra Trump e Bolsonaro... – bisogna intervenire politicamente, anzi, istituzionalmente: «lo Stato moderno deve essere inteso come l’interfaccia tra il capitale e la natura, è l’organismo che regola l’uso delle condizioni di produzione affinché queste possano essere sfruttate dal capitale. Senza questa interfaccia, la natura consegnata al capitale sarebbe rapidamente distrutta. Se il capitalismo ha bisogno dello Stato, è dunque innanzitutto per una questione di autolimitazione, ma anche [...] per costruire la natura. È per questo che il problema centrale di ogni movimento ecologista degno di questo nome dovrebbe essere lo Stato» (pp. 111-112). A parte che il capitalismo di Stato, da Lenin a Mao Zedong, ha sempre sistematicamente distrutto la natura, Keucheyan con questa tesi dello Stato regolatore dell’uso delle condizioni di produzione contraddice l’altra sua tesi

del capitalismo ambientalista. Di nuovo, e in sintesi, «il problema centrale di ogni movimento ecologista degno di questo nome» non dovrebbe essere (anzitutto) lo Stato ma – come hanno dimostrato, pur a mezzo di tutte le loro istituzioni, cristianesimo e capitalismo: che così hanno avuto successo – la vecchia coscienza del singolo uomo. Se qualsivoglia *logos* – e qualsivoglia *ethos* – con questa, o con questo, ha a che fare. Con ogni esterno da ciò che comunque, in termini di *logos* ed *ethos* – il «seguir virtute e canoscenza» – umanamente non avrebbe senso.