

A photograph of a room with a wooden floor and a wall of evergreen trees. The room has a high, vaulted ceiling with dark wood paneling. On the left, there is an arched window with a yellow mesh screen. On the right, there is a window with a white lattice pattern. The wall in the background is covered in a dense forest of tall, thin evergreen trees. A single light fixture hangs from the ceiling, casting a warm glow. The floor is made of dark wood planks.

L'ECOLOGIA

DELLA LIBERTA'

Nel 1977 *Gorz dà alle stampe Écologie et liberté*, senza dubbio l'opera fondamentale della sua fase ecologico-politica, un saggio di ampio respiro che gli permette di focalizzare alcuni nodi teorici al di là dei limiti strutturali dell'articolo giornalistico e che si presenta dunque come uno sforzo di sistematizzazione, come una sorta di bilancio concettuale che consentirà all'autore di cesellare una prospettiva autonoma e originale attorno alla quale costruire nuove indagini critiche su questioni cruciali quali il lavoro – il suo senso, la sua funzione, i suoi limiti – ed il nesso tra reddito di esistenza e autonomia individuale e collettiva – la loro necessaria compresenza, la questione del tempo liberato come modo della loro articolazione. Con la ristampa accresciuta di *Écologie et politique* nel 1978 – comprensiva anche di *Écologie et liberté* – possiamo dunque ritenere conclusa la fase ecologicopolitica del percorso gorziano, benché sia sufficiente richiamare il titolo della postfazione a *Adieux au prolétariat* (1980), 'Crescita distruttiva e riduzione produttiva', per rendersi conto una volta di più di quanto una particolare sensibilità verso le problematiche ambientali sia alla base anche delle fasi successive della ricerca di questo autore.

Leggendolo si ha la strana sensazione di trovarsi di fronte ad un testo al contempo straordinariamente anticipatore e drammaticamente antiquato. Antiquato perché, sebbene con estrema parsimonia, anch'esso non si sottrae alla moda ambientalista della chiaroveggenza. Un esempio: "Sappiamo che il nostro attuale modo di vita non ha futuro; che i figli che metteremo al mondo non useranno più, in età matura, né alluminio né petrolio". Dalla prospettiva del Febbraio 2018 – momento in cui scriviamo e in cui un'ipotetica figlia avrebbe quasi quarant'anni – segnata dal crollo del prezzo del petrolio dovuto all'effetto combinato della crisi globale (riduzione della domanda), degli investimenti in nuove tecnologie di estrazione (la cosiddetta fratturazione idraulica [fracking]), dell'esplorazione di nuovi giacimenti (sabbie bituminose [tar sands] e gas da argille [shale gas]) e da inedite tensioni geopolitiche (basti citare il caso della Libia); da questa prospettiva, si diceva, tali predizioni potrebbero far sorridere.

Sarebbe tuttavia sbagliato dedurre un'erroneità senza appello, in primo luogo perché è opinione corrente che il picco del petrolio sia già stato raggiunto e che, quindi, un ipotetico scenario post-crisi riproporrebbe lo stesso problema in forma aggravata. In secondo luogo perché la crisi ambientale ci si presenta oggi in forme talmente evidenti che eventuali imprecisioni al ribasso delle ipotesi passate sono più che compensate dall'emergere continuo di nuove criticità. In terzo luogo perché in Gorz l'analisi di una situazione ecologicamente drammatica è spesso necessaria ma mai sufficiente a definire la strategia politica che si propone di affrontarla. Ecco dunque la dimensione anticipatrice di questo libro: la crisi della natura non è esterna all'economia, alla società, alla politica; ne è semmai il volto estremo, il sintomo inaggravabile, l'ingiunzione cui non ci si può sottrarre procrastinando.

Gorz è dunque tra i primi a chiederci di pensare la questione ambientale nella sua non-autosufficienza, nella sua impossibilità a spiegarsi da sé: essa dischiude infatti una crisi del produttivismo occidentale e del capitalismo industriale che possiede un'origine storica e che richiede una soluzione politica. Tale soluzione, peraltro, non fornisce alcuna garanzia sulla desiderabilità o meno del suo esito: il testo torna a più riprese sul rischio concreto di una deriva tecnofascista, cioè di una risposta autoritaria alle sfide ecologiche. Il degrado degli equilibri biosferici schiude infatti uno scenario fortemente polarizzato: alla tentazione dispotica deve far fronte un progetto sociale complessivo capace di coniugare la sostenibilità ambientale e l'autonomia individuale e collettiva: "Rigettare il tecnofascismo non può dipendere da una scienza degli equilibri naturali; al contrario, deve derivare da una scelta politica e culturale".³⁰ Il nesso tra ecologia e libertà, dunque, non si dà in natura – non sta nelle cose: bisogna produrlo, curarlo, difenderlo.

Come ha giustamente rilevato Catherine Larrère, è con Gorz che l'ecologia diviene propriamente politica: in precedenza, la parola indicava o una scienza naturale – quella delle relazioni tra gli esseri viventi ed il loro ambiente – o un settore specializzato dei rapporti tra gli esseri umani ed il loro ambiente – in particolare la protezione della natura o la prevenzione dei rischi. Ben diversamente, Gorz ha reso l'ecologia politica un progetto globale di

trasformazione della società, capace simultaneamente di succedere al capitalismo e di ridefinire il socialismo, cioè di liberarlo dai suoi limiti produttivistici. Insomma: l'ecologia politica gorziana è un anticapitalismo, una ricerca attiva dei punti di rottura della logica del capitale, uno sforzo utopico di mettere in atto – qui e ora – ciò che forza e infine scardina le compatibilità del sistema tecnico-economico. Su questo punto Gorz non arretrerà di un millimetro.

Ancora nel 2005, quasi trent'anni dopo il saggio che stiamo introducendo, scriverà: 'Prendere in considerazione un'altra economia, altri rapporti sociali, altri modi e mezzi di produzione, altri modi di vita, passa per 'irrealista', come se la società della merce, del salariato e del denaro fosse insuperabile. In realtà, una folla di indici convergenti suggerisce che questo superamento è già innescato e che le occasioni di un'uscita civilizzata dal capitalismo dipendono anzitutto dalla nostra capacità di distinguere le tendenze e le pratiche che ne annunciano la possibilità'. L'ecologia politica di Gorz è, dunque, immaginazione pratica di un futuro non segnato dall'imperativo capitalistico della massimizzazione del profitto ad ogni costo. Sta in questo, crediamo, la sua più profonda attualità.

Abbiamo visto come l'analisi gorziana della crisi ecologica privilegi il suo versante sociale rispetto a quello ambientale. Ciò non significa affatto che quest'ultimo sia considerato irrilevante, semplicemente, si ritiene che il modo migliore di affrontare il tema ineludibile dei limiti fisici alla crescita non sia quello di divinizzare la Natura...

(in riferimento a questo aspetto circa la Divinità sottratta al proprio arbitrio, oggi più che mai urge la necessaria costante affermazione e presenza data da una libera cultura purtroppo vigilata, da troppi impropriamente tradotta e rapportata ad una determinata costante materiale dottrina e specificità - in superiore loco - posta dimenticando il Giano come l'oracolo della congiunta Fisica d'un'onda o particella superare - e non certo ostacolata - dalla barriera posta; per poi essere comandata e specificata, qual motto comune e araldo della falsa moneta coniata, in più elevata frequenza dai media del potere congiunto qual luce dell'intera selva; ovvero il 'potere' dato dalla somma di banche e imprese, in*

ogni 'grado' ove in perenne esercizio interessi non facenti parte del corretto svolgimento dell'Ideale degradato illuminare siffatta medesima Terra e tempio pregato; quindi spacciato sempre per Eretico [e non solo nell'avvento solstiziale trascorso dall'uscio della grotta dell'umano Natale sino alla definitiva uscita per la porta deificata d'una Pasqua] dall'ortodossia dal presunto dotto sapere; per poi essere perseguitato e abdicato al mercato comune dell'irreale pazzia, ove la Libertà e con essa l'Ecologia - immateriale Spirito alla deriva della Coscienza d'ognuno - curata dalla demoniaca materia nella globale incoscienza coltivata nella presunzione della ricchezza, o ancor peggio, benessere raggiunto [dato dalla somma della cenere del Tempio di Zeus sino al Golgota del più noto calvario]; qual comune sentimento e traguardo di quanto 'divinamente' rimosso dalla Coscienza - come un Tempo certamente non smarrito - testimonia ancora; giacché non siamo soliti celebrare - Poeti Filosofi Pensatori e umili Viandanti - del nostro comune passato privati delle varie Divinità nel Beneficio della Selva andando ad impersonare, o peggio, leggerne interpretarne e talvolta mistificarne, l'intero senso dell'altrui Rima paradossalmente privata del Principio da cui medesima Natura [e Beatrice] attinge Intelletto e Parola e non più Poesia; per poi in segreto pubblico luogo finalizzare e celebrare meriti e miti dell'immateriale Selva ispirata nell'esclusiva celebrazione del Capitale attinto [dalla medesima Divinità] tratto da ogni respiro mutilato per ogni secolare Foglia Ramo e frutto dall'Albero estirpato, e certo non più Poesia neppur Poeta alla Sua ombra rimembrato; semmai ancor più esiliato da coloro che il Poeta avversava smarrendo di nuovo la retta Via del Secolare cammino con più onesti e taciuti viandanti condiviso e apostrofato; la recita o il teatro, o peggio ancora, il meccanizzato teatrino [e mai sia detta Commedia] affine al 'pupo' non nominando il 'puparo', i quali di 'divino' presentano solo l'antico alito appestato d'alcolica pretesa unito alla certezza di mutilarne l'esistenza, e non solo della Rima, ma oltremodo con Lei dell'intera Selva; 'divini' maestri non facenti parte della nostra Coscienza in quanto Fedeli all'amore dell'intera Storia così come l'oscura Selva; seppur muti come silenti Faggi o Abeti avversi alla taciuta costante intimidazione restituiamo - così come la Natura insegna - un più nobile ed elevato sentimento congiunto all'Anima d'ogni Poeta degno della propria poesia accompagnata dal ricordo 'congiunto', anch'esso mutilato

dall'eterna inquisizione, celebrata al rogo del secolare focolare adornato degli araldi di prelibata cogitante pascolata cacciagione, con la fortuna d'entrambi - corna a forma di ramo - di non essere sepolti da un'unanime valanga di fango, da cui la più nota mannaia accompagnata dall'intrepido scavatore, o meglio che dico, paladino trovator dalla Provenza votato; il peggio deve ancor rimare la frana da cui l'orrore d'ogni Poeta ivi transitato e con lui l'intera Selva persa nell'impresa della Ditta incaricata dalla Compagnia; il mantenere sicura la Via per una più profonda e certa Visione circa la vera Dottrina un'impresa altrettanto fallace - come il contraccambiarne di rimando - la vera Rima! Procederemo in tal senso rendendo duplice la Libertà - e non solo filosoficamente trattata [da cui scaturisce orrore ripulsione e calunnia vicino e lontano da ogni selva conquistata] - nel corretto senso interpretativo qual beneficio e merito circa il vero frutto della Salvezza della Natura intera, compresa ovviamente l'umana derivata..., e trattata nel duplice senso della propria Libertà vilipesa, non smarrendo di certo codesta Via intrapresa da cui un più elevato compito circa la Cura di cui la Natura abbisogna...)

...non sia quello di divinizzare la Natura e di renderne il concetto immediatamente normativo, bensì quello di sviluppare una teoria del rapporto tra modo di produzione capitalistico e ambiente circostante. Scrive Gorz: 'La Natura [...] non è intangibile. Ed il progetto 'prometeico' di 'dominarla' o 'addomesticarla' non è necessariamente incompatibile con il pensiero ecologico. Ogni cultura (nel duplice senso del termine) usurpa la natura e modifica l'ambiente. Il problema fondamentale posto dall'ecologia è soltanto di sapere: 1) se i trasferimenti che l'attività umana impone o estorce alla natura tengono in debito conto le risorse non rinnovabili; 2) se gli effetti distruttivi della produzione non superano gli effetti produttivi a causa di prelievi eccessivi operati sulle risorse rinnovabili.

In questo senso, ecologia e marxismo sono perfettamente compatibili: laddove il secondo studia e critica i limiti interni dell'attività produttiva, la prima si occupa di registrarne i limiti esterni, e di denunciarne l'oltrepassamento qualora ciò si verificasse. In questo modo Gorz può elaborare una duplice teoria della crisi capitalistica degli anni Settanta: da un lato, a partire da una

sostanziale accettazione dell'indicazione marxiana della caduta tendenziale del saggio di profitto – cioè dell'impossibilità sul lungo periodo di sostituire la funzione valorizzante del lavoro vivo operaio con il lavoro morto cristallizzato nelle macchine – si delinea una situazione di sovrapproduzione cui il capitale fa fronte ricorrendo ad alcuni fattori di controtendenza, tra cui l'obsolescenza programmata delle merci e la creazione di bisogni indotti, cioè slegati dal valore d'uso in esse incorporato. Dall'altro lato, Gorz individua una crisi da riproduzione dovuta ai costi crescenti che il capitale deve sopportare per rigenerare l'ambiente (fino ad allora utilizzato come discarica 'gratuita') di modo da poterlo nuovamente inquinare – con un rincaro dei prezzi finali come inevitabile riflesso.

Leggiamo in un passo di particolare importanza: "Quel che importa notare è che questa fuga in avanti [obsolescenza programmata e bisogni indotti] si è conclusa con lo shock petrolifero. Quest'ultimo non ha causato la depressione economica; ha piuttosto rivelato una depressione che covava da parecchi anni. Soprattutto, ha fatto toccare con mano il fatto che lo sviluppo capitalistico abbia generato delle scarsità assolute: nel tentativo di superare gli ostacoli economici alla crescita, lo sviluppo capitalistico ha fatto nascere degli ostacoli fisici". Ecco dunque spiegata la complementarità possibile tra ecologia e marxismo.

Con due avvertenze, però: in primo luogo, nel sistema gorziano tale schema funziona solo a patto che per marxismo non si intenda la sua versione volgare e che esso venga depurato da ogni elemento profetico: fin dagli anni Cinquanta, infatti, Gorz si era mostrato assai scettico nei confronti di ogni filosofia della storia, ed in particolare delle tendenze storicistiche del materialismo dialettico. Del resto, e qui passiamo alla seconda avvertenza, è proprio ad una lettura automatica, lineare e progressiva della successione dei modi di produzione (feudale – capitalistico – comunista) che si può imputare l'adesione del movimento operaio 'ufficiale' (grandi sindacati e partiti comunisti) al paradigma produttivista. Gorz mostra con maestria insuperata come il socialismo, per essere all'altezza della propria ambizione emancipatrice, debba necessariamente spezzare il controllo del capitale sulle politiche economiche e sui mezzi di produzione. Propugnando la crescita

come panacea di tutti i mali, tali politiche non solo mostrano il proprio carattere mistificatorio (dal momento che la forbice sociale non ha cessato di allargarsi), ma inchiodano l'immaginazione politica sul terreno solo apparentemente neutro della quantità.

La dea Madre e il dio degli eserciti

Il passaggio dalle società gerarchiche a quelle di classe avvenne a due livelli: quello materiale e quello soggettivo.

A livello materiale comparvero la città, lo Stato, una tecnica autoritaria, un'economia di mercato altamente organizzata. Il passaggio soggettivo trovò espressione nella comparsa di una sensibilità e di un insieme di valori repressivi che organizzarono psicologicamente l'intero regno dell'esperienza lungo linee di comando/obbedienza. Tali atteggiamenti potrebbero essere filosoficamente definiti come **epistemologie del dominio**.

Non meno delle trasformazioni materiali, queste epistemologie alimentarono lo sviluppo del patriarcato e di una morale egoistica in seno ai gruppi dominanti della società e al tempo stesso alimentarono nei dominati una conformazione psichica basata sul senso di colpa e sulla rinuncia. Così come il nostro corpo risponde all'aggressione con il combattimento o con la fuga, le società di classe strutturano la nostra psiche per il comando o per l'obbedienza.

Una razionalità repressiva, che non deve essere confusa con la ragione in quanto tale, diede un carattere profondamente ambiguo al passaggio dalla società organica alla società di classe. **La ragione** ha sempre identificato il realizzarsi dell'uomo con la coscienza del sé, con la lucidità logica e con l'uscita dal nebuloso mondo della mitopoietica. Anche faccende di fede e di

religione sono state interpretate razionalmente, mediante teologie estremamente sistematiche, derivate razionalmente da alcune credenze fondamentali.

Ma questo vasto progetto di umanizzazione, dalla società organica alla società di classe, ebbe luogo senza una chiara base etica, dai contenuti razionali definiti, per la realizzazione dell'uomo. Per questo motivo la comparsa della società di classe ha portato con sé, fin dagli inizi, un evidente paradosso: **com'è possibile che la ragione concepita come strumento o metodo per raggiungere fini etici si integri con la ragione concepita come carattere inerente, come significato di quegli stessi fini etici?**

Tragicamente, non basta la sola ragione, come credevano ottimisticamente i grandi pensatori dell'Illuminismo, per risolvere un tale paradosso.

Fin dal principio la società di classe è stata attraversata da contraddizioni critiche che, nel mondo occidentale, hanno prodotto uno spaventoso retaggio del dominio, il quale minaccia di spingerci in un abisso che potrebbe inghiottire la vita sociale stessa. Questo ha permesso l'emergere di un anti-razionalismo così corrosivo e così introverso nella sua ostilità verso l'intelletto da perdere letteralmente di vista proprio il retaggio del dominio. Nel rinunciare all'intelligenza per l'intuizione, alla razionalità per l'impulso, alla coerenza per l'eclettismo, alla totalità per una mistica unitarietà, si finisce infatti con il rafforzare quel retaggio, non foss'altro perché così facendo rinunciamo a dissolverlo con i mezzi dell'analisi razionale.

Nella reazione al pensiero illuminista si deve salvare la ragione, pur senza diventare razionalisti, senza cioè ridurre la ragione a mera tecnica. Raramente la società ha avuto così drammaticamente bisogno di una chiara comprensione dei modi di interiorizzazione del potere e della storia del dominio come oggi, quando è in gioco la

stessa sopravvivenza dell'umanità. È comunque con l'uso della ragione, piuttosto che con il razionalizzare sulla ragione stessa, che la mente rivela le sue promesse e i suoi trabocchetti.

Meglio sarebbe usare le nostre facoltà razionali e riflettere su di esse successivamente che perderle in un oscuro retaggio che rischia di obliterare la mente stessa. I livelli materiali e soggettivi cui le società gerarchiche si cristallizzano in società di classe non sono nettamente separabili. Per usare il linguaggio del pensiero sociale vittoriano, non si può tranquillamente parlare di un livello come base dell'altro: i due livelli sono inestricabilmente intrecciati fra di loro. La città, che alle origini della storia appare come effetto del fondamentale passaggio dalla parentela alla territorialità, è in realtà a sua volta talmente importante per il dissolversi del patto di sangue che non può non essere considerata una delle cause, per quanto appaia secondaria rispetto alle più importanti innovazioni in campo tecnico e ideologico.

In effetti, la vita urbana fin dal principio occupa un posto così ambivalente nella logica comune di causa ed effetto che faremmo bene a utilizzare con cautela questi due concetti. Una cosa è certa: il patto di sangue, che più di ogni altro singolo fattore teneva insieme valori e istituzioni primordiali, poteva essere superato solo dopo che il richiamo ai vincoli di sangue fosse stato sostituito da quello a vincoli civili. Solo dopo che il sistema territoriale ebbe cominciato a dissolvere il sistema di parentela o quanto meno ad attenuare i suoi legami di responsabilità, termini sacri come fratello e sorella cessarono di essere imperative realtà naturali. Da allora in poi, fratellanza venne sempre più a significare una comunanza di interessi materiali e politici più che di interessi di parentela, e le sorelle diventarono il mezzo per stabilire alleanze, per unire i maschi in fratellanze sociali basate sui bisogni militari, politici ed economici.

È difficile sopravvalutare l'impatto sociale e culturale di questi fattori materiali e soggettivi, così chiaramente radicati nello sviluppo della città e dello Stato. L'umanità era così tenacemente aggrappata al suo primitivo 'patto di sangue' che le precedenti forme sociali rimasero spesso intatte anche dopo essere state svuotate del loro contenuto. In molti casi i clan non vennero immediatamente distrutti; spesso sopravvissero al pari della famiglia allargata, come ombre del passato. In realtà, essi vennero sottilmente rielaborati in strumenti del nuovo Stato emergente, dapprima al servizio delle nascenti corporazioni sacerdotali e poi, in forme residuali, al servizio dei capi militari e dei re.

Possiamo qui intuire quale sia stato il lavoro ideologico del clero primitivo, emerso da una rielaborazione dello sciamanesimo. **Liberandosi della vulnerabilità sociale dello sciamano**, il cui corpo era solo un *vaso degli spiriti*, la corporazione sacerdotale aveva acquisito il ruolo di ditta di intermediazione cosmica tra l'umanità e le sue divinità sempre più antropomorfe, **che ormai non potevano essere confuse con gli spiriti della natura che popolavano l'ambiente della società organica.**

La teologia cominciò a prendere il sopravvento sulla divinazione. Versioni apparentemente razionali dell'origine, del funzionamento e del destino del cosmo, ormai impregnate di un'epistemologia del dominio, cominciarono a rimpiazzare la magia. Ponendo l'accento sulla colpa del peccatore e sul dispiacere degli dèi, la corporazione dei preti-sacerdoti poté acquisire un'immunità all'insuccesso che era sempre mancata allo sciamano.

Gli insuccessi tecnici dello sciamano, che rendevano così tipicamente insicuro il suo status sociale nelle società primordiali, potevano essere reinterpretati dal clero emergente come prova delle mancanze morali della comunità stessa. La siccità, le malattie, le

inondazioni, le invasioni di locuste e le sconfitte in guerra, per citare le piaghe bibliche dell'antichità, vennero reinterpretate come punizioni di divinità adirate per le malefatte della comunità e non più come oscura opera di spiriti malefici.

L'insuccesso tecnico venne, di fatto, trasferito dalla corporazione sacerdotale a un'umanità caduta, che doveva espiare le sue debolezze. **E solo le suppliche dei sacerdoti, manifestamente rafforzate da generosi sacrifici in forma di beni e servizi, potevano salvare l'umanità, attenuare le azioni punitive degli dèi, ripristinare la preesistente armonia tra l'uomo e le sue divinità.**

Con il tempo, sacrifici e suppliche diventarono una tensione permanente che non poteva essere allentata né da parte della comunità né da parte della corporazione sacerdotale. Quando si fu istituzionalizzata al punto che l'episodico divenne cronico, questa tensione diede luogo alle prime teocrazie che andavano a braccetto con le prime città, **il cui epicentro era sempre il tempio** con i suoi alloggi sacerdotali e i suoi magazzini, con le botteghe e le abitazioni dei suoi artigiani e dei suoi burocrati.

La vita urbana cominciò con un altare, non semplicemente con un mercato, e probabilmente con mura che, oltre che manufatto difensivo, erano anche intese a delimitare lo spazio sacro da quello naturale. È cosa da togliere il fiato pensare all'intricata varietà di fili ideologici che entrano nel nuovo arazzo, con tutta la sua simbologia di classe e il suo sfruttamento materiale.

Nel convertire i mondani spiriti della Natura in divinità e diavoli soprannaturali fatti a immagine dell'uomo, la corporazione sacerdotale creò astutamente un nuovo ordine sociale e ideologico, un nuovo modo di interiorizzare il dominio.

La divinità protettrice della comunità divenne sempre più un surrogato della comunità nel suo complesso, divenne letteralmente una personificazione della solidarietà originaria, che acquisì gradualmente gli orpelli della sovranità sociale.

Ludwig Feuerbach ci porta involontariamente fuori strada quando afferma che i nostri dèi, fatti a immagine dell'uomo, erano la proiezione dell'umanità in un mondo religioso dell'aldilà; in realtà, essi erano la proiezione della corporazione sacerdotale in un pantheon fin troppo reale di dominio sociale e di sfruttamento materiale.

A ogni modo, le terre comunitarie e i loro prodotti, precedentemente a disposizione di tutti grazie alla pratica dell'usufrutto, erano ora viste come dono di una divinità soprannaturale i cui desideri, esigenze, ordini trovavano espressione per il tramite di mediatori terreni che, alla fine, acquisirono una sovranità teocratica sulla comunità, sul suo lavoro e sul suo prodotto. La proprietà comunitaria, per giocare con una contraddizione in termini, faceva così irruzione sotto forma di comunismo degli dèi e dei loro amministratori terreni.

Ciò che era stato una volta a disposizione della comunità come un tutto, veniva ora messo a disposizione dell'Uno deificato, se non altro tramite una divinità protettrice di un pantheon soprannaturale che, nel suo ruolo di personificazione della comunità, aveva finito con il trasformare quest'ultima in un'aggregazione obbediente retta da un'élite di sacerdoti.

Gli spiriti della Natura che avevano popolato il mondo primordiale vennero riassorbiti in divinità tutelari. **La Dea Madre** che rappresentava la fecondità della natura in tutta la sua diversità, raffigurata nella grande varietà di subdivinità, **venne schiacciata dal Dio degli Eserciti**, i cui duri codici morali erano

formulati nel regno astratto della sua celeste soprannaturalità...

(M. Bookchin; Ecologia e Libertà)

Il capitalismo fondato sulla crescita è morto

Il socialismo fondato sulla crescita, che gli somiglia come un fratello, ci riflette l'immagine deformata non del nostro futuro ma del nostro passato. Il marxismo, che rimane insostituibile come strumento d'analisi, ha tuttavia perduto il suo valore profetico. Lo sviluppo delle forze produttive, in virtù del quale la classe operaia avrebbe dovuto spezzare le proprie catene ed instaurare la libertà universale, ha invece spossessato i lavoratori degli ultimi frammenti di sovranità propria, radicalizzato la divisione tra lavoro manuale e intellettuale, distrutto le basi materiali di un possibile potere dei produttori.

La crescita economica, che doveva assicurare abbondanza e benessere per tutti, ha moltiplicato i bisogni più velocemente di quanto potesse soddisfarli e si è quindi infilata in un reticolo di vicoli ciechi che non sono meramente economici: **il capitalismo fondato sulla crescita non è in crisi solo in quanto capitalismo, ma anche in quanto crescita.**

Si può immaginare ogni sorta di palliativo per l'uno o l'altro dei punti di blocco che compongono questa crisi, ma il suo carattere di novità risiede nel fatto che essa risulterà in ultima istanza aggravata da ciascuna delle soluzioni parziali e successive attraverso le quali si presume di superarla.

Infatti, pur presentando tutte le caratteristiche di una classica crisi di sovrapproduzione, la crisi attuale mostra anche dimensioni nuove che, a parte qualche rara eccezione, i marxisti non avevano previsto e alle quali

ciò che fino ad adesso si è inteso per ‘socialismo’ non sa dare risposta: **crisi del rapporto tra gli individui e la sfera economica; crisi del lavoro; crisi del nostro rapporto con la natura, con i corpi, con l’altro sesso, con la società, con le generazioni a venire, con la storia; crisi della vita urbana, dell’habitat, della medicina, della scuola, della scienza.**

SAPPIAMO CHE...

Sappiamo che il nostro attuale modo di vita non ha futuro; che i figli che metteremo al mondo non useranno più, in età matura, né alluminio né petrolio; che, in caso di effettiva realizzazione dei programmi nucleari, i giacimenti di uranio saranno esauriti.

Sappiamo che il nostro mondo sta per finire; che, se continuiamo su questa strada, i mari e i fiumi diventeranno sterili, le terre prive di fertilità naturale, l’aria delle città soffocante e la vita un privilegio esclusivo appannaggio di esemplari selezionati di una nuova razza umana, adattata per mezzo di condizionamenti chimici e genetici alla nuova nicchia ecologica che la bioingegneria avrà sintetizzato per essa.

Sappiamo che, da centocinquant’anni, le società industriali vivono del saccheggio accelerato di risorse la cui costituzione ha richiesto decine di milioni di anni, così come sappiamo che, fino a tempi recentissimi, gli economisti – classici o marxisti che fossero – hanno rigettato come ‘regressivi’ o ‘reazionari’ i problemi riguardanti un futuro a lungo termine (quello, cioè, del pianeta, della biosfera, delle culture).

Nel lungo termine siamo tutti morti,

...diceva Keynes, per spiegare con una battuta che l’orizzonte temporale dell’economista non doveva

oltrepassare la soglia dei dieci o vent'anni: 'la scienza', ci assicuravano, avrebbe scoperto nuove strade, gli ingegneri nuove formule oggi impossibili anche solo da immaginare.

Ma la scienza e la tecnologia hanno finito per fare questa cruciale scoperta: tutte le attività produttive si fondano sul prestito che contraggono nei confronti delle limitate risorse del pianeta e sugli scambi che attivano all'interno di un sistema fragile di equilibri multipli.

Non si tratta affatto di divinizzare la natura né di 'ritornare' ad essa, ma di considerare questo fatto: **P'attività umana trova nella natura il suo limite esterno e**, ignorando questo limite, provoca conseguenze nefaste che, nell'immediato, prendono le seguenti forme (ancora mal comprese): **nuove malattie e nuovi disagi; bambini disadattati (a cosa?); riduzione dell'aspettativa di vita; diminuzione delle capacità fisiche e della redditività economica; riduzione della qualità di vita pur in presenza di livelli crescenti di consumo.**

La risposta degli economisti è essenzialmente consistita, fino a questo momento, nel trattare come utopisti e irresponsabili coloro che constatavano questi sintomi della crisi riguardanti i rapporti profondi con la natura, all'interno dei quali l'attività economica trova la sua primaria condizione d'esistenza.

Il punto più avanzato che l'economia politica abbia saputo raggiungere è stato quello di prendere in considerazione la crescita zero dei consumi materiali. Un solo economista, **Nicholas Georgescu-Roegen, ha avuto il buon senso di constatare che**, anche se stabilizzato, il consumo di risorse limitate conduce inevitabilmente al loro completo esaurimento, e che non si tratta dunque di non consumare sempre di più, **ma di consumare sempre di meno: non c'è altro modo di**

gestire le risorse naturali affinché ne godano anche le generazioni future.

(A. Gortz; *Ecologia e Libertà*)

Paradossi culturali...

Tuttavia in ugual Storia posta, ci troviamo di fronte a diversi paradossi culturali...

Ad esempio, **la società azteca**, nonostante la sua ovvia struttura di classe, quanto a progresso tecnologico non si distingueva dalle più semplici comunità di villaggio. **Gli amerindi** non conoscevano l'aratro, né i mezzi di trasporto su ruote (nonostante la ruota fosse usata nei giocattoli aztechi), e non impiegavano animali da lavoro in agricoltura. Nonostante le loro grandiose opere di ingegneria, non riuscirono a far passare la produzione del cibo dalla fase artigianale a quella industriale.

Per converso, in società in cui l'aratro, gli animali da lavoro, le colture cerealicole, i grandi sistemi di irrigazione erano la base dell'agricoltura, sopravvissero le istituzioni primordiali con le loro norme distributive comunitarie. Queste società e i loro valori sopravvissero sia in assenza di uno sviluppo delle classi, sia in presenza di istituzioni feudali o monarchiche che, pur sfruttandole in modo spietato, di rado le modificavano strutturalmente e normativamente.

In molti casi, dunque, l'umanità non progredi verso la società di classe, oppure lo fece in modo variamente incompleto.

L'aratro, i cereali e lo sviluppo dei mestieri artigianali possono avere fornito la condizione necessaria alla comparsa delle città, delle classi e dello sfruttamento in

molte parti del mondo, ma non costituirono mai condizioni sufficienti. **Ciò che fa della società europea**, soprattutto nella sua forma capitalista, un caso unico dal punto di vista storico e morale è il fatto che essa ha di gran lunga superato ogni altra società, comprese quelle mediorientali da cui è derivata, quanto ai limiti cui si è spinta l'invasione dei più intimi aspetti della vita personale e sociale da parte delle classi economiche e dello sfruttamento economico, vale a dire dell'economia così come oggi la conosciamo.

La centralità della città in questo processo di trasformazione può difficilmente essere sopravvalutata, perché fu la città a fornire la base territoriale per il territorialismo, le istituzioni civiche per la cittadinanza, il mercato per complesse forme di scambio, alloggi e quartieri esclusivi per le classi, strutture monumentali per lo Stato.

Le travi, le pietre, i mattoni, la malta della città diedero tangibilità duratura ai mutamenti sociali, culturali, istituzionali e perfino morali che avrebbero altrimenti potuto avere solo il carattere fuggevole di meri episodi nella contorta storia umana o essere semplicemente riassorbiti nella natura, come un campo abbandonato viene rioccupato dalla foresta. Grazie alla sua crescita e al suo carattere duraturo, **la città cristallizzò le pretese egemoniche della società sulla biologia, della tecnica sulla natura**, della politica sulla comunità.

Punta avanzata della società di classe, la città respinse le ricorrenti rivendicazioni di parentela, usufrutto e complementarità, affermando la superiorità dell'interesse e del dominio sulla ripartizione egualitaria. Per un esercito di conquistatori, distruggere una città significava cancellare una cultura; riconquistare una città, fosse Gerusalemme o Roma, significava ripristinare una cultura e il popolo che l'aveva prodotta.

Proprio sugli altari urbani del patto di sangue la città svuotò la parentela del suo contenuto nel mentre ne esaltava la forma, fino a che fu possibile scartarne anche l'involucro, sostituendola con quell'unità puramente riproduttiva che eufemisticamente chiamiamo famiglia nucleare. Per quanto importanti siano stati questi cambiamenti oggettivi verso la società di classe, **ancor più sconvolgenti sono i mutamenti che dovevano avvenire nell'ambito soggettivo prima che le classi, lo sfruttamento, la brama di possesso e la mentalità competitiva della concorrenza borghese diventassero parte del patrimonio psichico dell'umanità.**

Ci faremmo un'idea assai sbagliata della natura umana se la vedessimo solo attraverso l'epistemologia del potere e del dominio o, peggio ancora, attraverso le relazioni e lo sfruttamento di classe. *Howard Press* ha rilevato che 'la separazione è tragedia archetipa'. Ma c'è modo e modo di separare. Sebbene questa *tragedia* possa essere necessaria per consentire all'individuo di scoprire la sua unicità e identità, non deve necessariamente assumere la forma socialmente esplosiva dell'ostilità e della competizione tra individui.

Deve essere ancora scritta una fenomenologia del sé che prenda in considerazione gli aspetti conciliatori e partecipatori del processo di formazione del sé. L'io che emerge dalla commistione con gli altri, il magico confine che il bambino deve attraversare per distinguere se stesso dalle esperienze indifferenziate che inondano il suo apparato sensoriale, non è il prodotto dell'antagonismo.

La paura deve essere appresa: è un'esperienza sociale, come l'odio. L'ideologia largamente accettata, secondo cui l'ampliamento dell'egocentrismo sarebbe il mezzo autentico con cui la personalità e l'individualità ottengono il loro giusto riconoscimento, è un trucco

borghese: è la spiegazione razionale dell'egoismo borghese.

Questa concezione viene contraddetta da tutta una vita di ricerche condotte da *Jean Piaget* sui primi anni dell'infanzia. Come rileva: *Tramite un meccanismo apparentemente paradossale, il cui analogo abbiamo descritto a proposito del pensiero egocentrico nel bambino più grande, è proprio quando il soggetto è più concentrato su di sé che conosce meno di se stesso, ed è nella misura in cui si va scoprendo che colloca se stesso nell'universo.*

Coerentemente, *Piaget* trova che il linguaggio, il pensiero riflessivo e l'organizzazione di un universo spaziale, causale e temporale diventano possibili nella misura in cui l'io si libera di se stesso trovandosi e attribuendosi così un posto come cosa tra le cose, evento tra gli eventi.

L'umanità primitiva non avrebbe mai potuto sopravvivere senza essere (nel senso di Piaget) 'cosa tra le cose, evento tra gli eventi'.

Senza voler fare del darwinismo sociale, delle creature neurofisicamente specializzate nel concettualizzare, pianificare e calcolare si sarebbero distrutte a vicenda in una guerra hobbesiana di tutti contro tutti se la ragione fosse stata usata per dividere e distruggere anziché per unire e creare.

Proprio la più umana delle qualità umane si sarebbe rivolta contro l'umanità e la specie si sarebbe immolata molti millenni fa, assai prima di inventare tutto l'assortimento delle armi moderne.

La sensibilità conciliatoria della società organica trova espressione nella sua concezione del mondo esterno, in particolare nell'animismo e nella magia.

Fondamentalmente, l'animismo è un universo spirituale di conciliazione, non una forma aggressiva di concettualizzazione. In quell'universo, è una realtà sentita e vissuta che tutti gli esseri abbiano **un'anima**, che siano (per usare le parole di Hegel) **una semplice identità di essere e di spirito**.

Questa concezione pervade la pratica dei semplici popoli preletterati. Quando *Edward B. Tylor*, nella sua classica analisi dell'animismo, osserva che un indiano nord-americano *parlerà a un cavallo come se quest'ultimo fosse un essere razionale*, ci dice che i confini tra le cose sono funzionali. L'indiano e il cavallo sono entrambi soggetti: gerarchia e dominio sono del tutto assenti dalla loro relazione.

È quasi introvabile, tra le razze inferiori [sic], quel senso di assoluta distinzione psichica tra uomo e animale così predominante nel mondo civilizzato.

L'epistemologia preletterata tende a unificare più che a dividere: personifica gli animali, le piante e perfino le forze naturali e le cose inanimate al pari degli esseri umani. Quelle che nelle nostre menti sono pure astrazioni, acquistano vita e sostanza nella mente animista preletterata. **Per l'animista**, ad esempio, l'anima dell'uomo è il suo respiro, la sua mano, il suo cuore o altre entità sostanziali chiaramente definite. **La concezione animista**, pur attraverso numerose modificazioni, continuerà a pervadere la mente assai dopo la scomparsa della società organica.

La nostra difficoltà a comprendere le caratteristiche apparentemente paradossali della filosofia greca deriva dalla tensione tra la sua concezione animista e la sua ragione secolare.

Talete e i pensatori ionici, per quanto apparentemente razionalisti, nel senso che il loro approccio è secolare e basato sulla causalità logica,

nondimeno vedevano il mondo *come vivo, come un organismo, come un animale*. Il mondo è qualcosa di animato... al cui interno ci sono organismi minori dotati a loro volta di anima propria; cosicché un singolo albero o una singola anima è [per Talete] sia un organismo vivente in sé sia una parte di quel grande organismo vivente che è il mondo.

Questa concezione animista si protrae nella Filosofia greca fino ai tempi di Aristotele, ed ecco il perché della difficoltà che incontriamo nel classificare nettamente il pensiero ellenico nelle categorie del materialismo e dell'idealismo. La magia, cioè la tecnica usata dagli animisti per manipolare il mondo, sembra violare questa epistemologia conciliatoria.

Gli antropologi tendono a descrivere i procedimenti magici come fittizie tecniche coercitive dell'uomo primitivo, tecniche utilizzate cioè per far sì che le cose obbediscano alla sua volontà. Un'analisi più da presso, tuttavia, suggerisce l'idea che siamo noi a leggere questa mentalità coercitiva nel mondo primordiale. Imitando magicamente la natura e le sue forze o le azioni degli animali e della gente, le comunità preletterate proiettano i loro bisogni sulla natura esterna che è una natura, non dimentichiamolo, concettualizzata come comunità mutualista.

Prima dell'atto manipolatorio c'è la parola cerimoniale di supplica, l'appello a un essere razionale, a un soggetto, perché capisca e collabori. I riti precedono sempre l'azione e significano che ci deve essere comunicazione tra soggetti che partecipano su un piano di parità, e non pura coercizione. Il consenso di un animale, diciamo un orso, è parte essenziale della caccia nel corso della quale sarà ucciso. Quando il suo cadavere viene portato all'accampamento, gli indiani gli metteranno in bocca una pipa della pace e vi soffieranno dentro come gesto conciliatorio. Già la mimesi stessa, elemento fondamentale del rituale magico, implica per sua natura un'unità con l'oggetto. Più tardi, certo, la parola si

separerà dal fatto e **diventerà il Verbo autoritario di una divinità patriarcale.**

Quel processo consacrato di generalizzazioni e classificazioni chiamato ragione appare molto presto in una forma involuta e contraddittoria: la manipolazione fittizia della natura comincia con la manipolazione reale dell'uomo. Anche se gli sforzi dello sciamano per dare maggiore coerenza al mondo finiranno con il diventare il Verbo di un potere sociale, che a sua volta conferirà all'umanità un maggiore controllo sul mondo esterno, lo sciamano – **ma più ancora il suo successore:** il sacerdote – comincerà con il dividere questo mondo per poterlo manipolare.

Con il Dio degli ebrei l'epistemologia del dominio raggiunge il culmine in quanto concezione trascendentale dell'ordine. **Il dominio diventa sui generis: divide l'indivisibile per forza di decreto.** Relegare il Geova degli ebrei a semplice scelta monoteista in seno a una natura multiforme o tra le divinità che popolavano il mondo pagano è una semplificazione eccessiva.

In realtà, tentativi del genere erano nell'aria da secoli prima che il giudaismo acquisisse rilievo diventando, nella sua forma cristiana, una religione mondiale. Né gli ebrei furono i soli a considerarsi popolo eletto: è questo un arcaismo tribale che moltissimi popoli, dapprima illetterati e poi letterati, simbolizzano nel proprio linguaggio etnico, laddove descrivono se stessi come il Popolo e gli altri come stranieri o barbari. **Ciò che costituisce l'unicità della Bibbia è che essa è auto-derivativa:** la Volontà di Dio, per così dire, è Dio. Per spiegarla non c'è bisogno di nessuna cosmogonia, morale o razionalità ed è dovere dell'uomo obbedirle senza discutere.

Quando Mosè incontra Geova per la prima volta e gli chiede il suo nome, la risposta ha un tono schiacciante:

Io sono colui che è. E ancora: Colui che è mi ha mandato da te. Ciò che si trova di fronte a Mosè non è semplicemente un solo Dio o un Dio geloso, si trova di fronte a un Dio senza nome la cui trascendenza lo separa da tutto ciò che è al di là della sua esistenza e volontà.

Il concreto ora diventa un puro prodotto dell'universale: il principio per cui l'animismo e le prime cosmogonie si evolvevano dal particolare al generale è stato così totalmente capovolto.

L'ordine delle cose non va dalla natura al soprannaturale ma da questo a quella.

Tipicamente, la nozione biblica di creazione non è una cosmogonia speculativa, osserva *Rudolf Bultmann*, ma una professione di fede nel Dio inteso come Signore. Il mondo gli appartiene ed egli lo regge con il suo potere. Un mondo intriso di gerarchia, di governanti e governati su cui presiede quell'astrazione innominata, il Signore. L'uomo, visto con gli occhi del Signore, è un'infima creatura abietta, eppure, visto con i nostri occhi, è a sua volta un gerarca. Infatti il Signore ordina che Noè sia temuto da ogni bestia della terra, da ogni uccello dell'aria e da tutto ciò che si muove sulla terra e... tutti i pesci del mare.

La comunicazione che l'animista consegue magicamente con l'animale cacciato, dapprima come essere individualizzato poi come epifenomeno di uno spirito della specie, viene ora trasformata in paura. Il fatto che gli animali possano provare la paura – un sentimento che, ironia della sorte, condividono con gli uomini ispirati dal timor di Dio – testimonia ancora della loro soggettività, ma si tratta di una soggettività sottoposta al dominio dell'uomo. E, altrettanto significativamente, anche la gente è tutta avvolta in una trama di dominio.

Il potere biblico è il mana che tutti i padroni usano contro i loro schiavi: i governanti contro i governati, gli uomini contro le donne, gli anziani contro i giovani. Non è dunque difficile capire perché la Bibbia ebraica sia divenuta un documento universale: **il codice supremo dello Stato, della scuola, dell'officina, della politica, della famiglia.** Si tratta di un mana fornito di trappole metafisiche che lo rendono praticamente invulnerabile all'incredulità che un mondo sempre più secolarizzato rivolge al mana del capo militare, del re-divinità, del patriarca domestico.

Il pensiero ebraico non soppianta completamente il pensiero mitopoietico osservano i Frankfort, esso crea, in realtà, un nuovo mito: il mito della 'Volontà di Dio'. Tuttavia, nelle ingiunzioni di Geova è implicato qualcosa di più del mito. Dietro le vicende, gli episodi, la storia contenuta nella Bibbia ebraica, c'è un crescente apriorismo filosofico che collega la sovranità umana con il comportamento aggressivo. Il perpetuamento della gerarchia, di fatto, vi appare come una questione di sopravvivenza dell'uomo di fronte a forze inesorabili. La volontà di Geova perfeziona la crescente separazione tra soggetto e oggetto, ma ciò che più conta è che non li divide semplicemente come elementi particolari di una tendenziale totalità, bensì li divide in maniera antagonista: l'oggetto viene soggiogato al soggetto.

La divisione implica una negazione del concreto, della realtà effettuale, del corpo da parte dell'astratto, dell'universale, della mente. Lo spirito può ora contrapporsi alla realtà, l'intelletto ai sentimenti, la società alla natura, l'uomo alla donna e l'uomo all'uomo, perché così vuole l'ordine delle cose decretato dal Colui che è di Geova.

Non c'è bisogno di invocare i costumi, la legge o una teoria per spiegare tale ordine; la trascendentale Volontà di Dio – un Dio sui generis – ha decretato questo ordine.

Non sta all'uomo discutere la sua onnipotenza!

Questa separazione religiosa dell'ordine mondiale in termini di sovranità, anziché di complementarità, tornò molto utile ai suoi sostenitori, alle classi dirigenti emergenti e allo Stato, cui fornì un'ideologia di indiscussa obbedienza, attribuendo al suo modo di governare per decreti la forza delle punizioni e dei premi soprannaturali.

Questa profonda trasformazione venne realizzata non invocando la natura e le sue divinità – lo spirito dell'orso, le divinità un po' umane e un po' animali tipicizzate dalla religione animista degli Egizi, o dalle irascibili divinità dei Sumeri e dei Greci – ma invocando un soprannaturale completamente disincarnato, astratto, innominato, che consentiva la codificazione della fede pura, senza i vincoli della realtà empirica.

Il paesaggio deserto dei beduini servì solo ad affilare questa ideologia ma non fu esso a darle forma, perché il patto beduino tende a smentire le sue pretese politiche di sovranità illimitata. In effetti, è dubbio che una tale ideologia, così esigente in termini di sottomissione e obbedienza anche da parte dei patriarchi oltre che da parte delle loro mogli, dei loro figli e dei loro servi, possa essere nata in seno a semplici beduini che si sarebbero presto adattati a un sistema di vita agricolo. Questa ideologia chiaramente fu forgiata da sacerdoti e comandanti militari, da rigidi legislatori e soldati di stile spartano così esemplarmente impersonificati da un Mosè.

Il fatto che il Signore voglia da Mosè una tenda di pelli di capra come sua dimora terrena suggerisce che l'ideologia, quale appare dalle prime parti della Bibbia ebraica, venne formulata quando le tribù ebraiche confederate stavano avanzando verso Canaan; successivamente venne elaborata, dopo la loro conquista

di quelle terre, in un documento etico umanista e profondamente idealista.

Con i Greci l'epistemologia del dominio viene trasformata da principio morale, basato sulla fede, in principio etico, basato sulla ragione.

(M. Bookchin; Ecologia e Libertà)

È questo il realismo ecologico

Ad esso normalmente si obietta che l'arresto o l'inversione della crescita economica non solo perpetuerebbe, ma potrebbe pure aggravare le diseguaglianze sociali, provocando quindi un deterioramento delle condizioni materiali dei più poveri.

Ma da che cosa mai si è desunto che la crescita cancella le diseguaglianze?

Le statistiche mostrano piuttosto il contrario.

Si dirà forse che queste statistiche riguardano soltanto i paesi capitalisti, che un regime socialista saprebbe mettere all'opera una maggiore 'giustizia sociale'?

Ma in questo caso, perché esso sarebbe necessitato a produrre sempre di più?

Perché non si potrebbe ottenere un miglioramento delle condizioni e del livello di vita utilizzando meglio le risorse disponibili; producendo altre cose, in altro modo; eliminando gli sprechi; evitando di produrre socialmente oggetti tanto dispendiosi da non poter essere accessibili a tutti, così come oggetti talmente ingombranti o inquinanti che le loro nocività avrebbero il sopravvento sui loro vantaggi qualora la maggioranza della popolazione se ne servisse?

Tutti coloro che, a sinistra, rifiutano di affrontare sotto questo aspetto il problema di un'equità senza crescita, dimostrano che il socialismo, per loro, non è che la continuazione con altri mezzi dei rapporti sociali e della cultura capitalistica, del modo di vita e dei modelli di consumo borghesi (dai quali, d'altronde, la borghesia intellettuale è la prima a smarcarsi sotto l'influenza delle sue figlie e dei suoi figli).

L'utopia oggi non consiste affatto nel preconizzare il benessere attraverso la decrescita ed il sovvertimento dell'attuale modo di vita; **l'utopia consiste nel credere che la crescita della produzione sociale possa ancora condurre ad un miglioramento del benessere, e che essa sia materialmente possibile.**

L'economia politica come disciplina specifica non si applica né alla famiglia né alle comunità sufficientemente piccole da poter regolare di comune accordo la cooperazione tra gli individui ed i loro scambi di beni e servizi.

L'economia politica infatti comincia laddove cessano cooperazione e reciprocità: essa prende avvio dalla produzione sociale la quale, fondata sulla divisione sociale del lavoro, **viene regolata attraverso dinamiche esterne alla volontà e alla coscienza degli individui, cioè attraverso meccanismi di mercato oppure per mezzo della pianificazione statale** (o ancora con una combinazione tra i due).

L'homo economicus, vale a dire l'individuo astratto che fa da supporto ai ragionamenti economici, possiede questa caratteristica di non consumare ciò che produce e di non produrre ciò che consuma. **Di conseguenza**, esso non si pone mai problemi di qualità, utilità, piacere, bellezza, felicità, libertà e morale, **ma solo questioni di valore di scambio, di flussi, di volumi quantitativi e di equilibrio globale.**

L'economista non si occupa dunque di quel che gli individui pensano, sentono e desiderano, ma solo dei processi materiali, indipendenti dalla loro volontà e che le loro attività producono in un ambiente (sociale) limitato dal punto di vista delle risorse.

L'ecologista si trova di fronte all'attività economica nella stessa posizione dell'economista di fronte alle attività individuali o comunitarie.

L'ecologia come disciplina specifica non si applica né alle comunità né alle popolazioni il cui modo di produzione non implica effetti duraturi o irrimediabili sull'ambiente circostante: le risorse naturali appaiono qui come infinite, l'impatto dell'attività umana come trascurabile. Nel migliore dei casi la cura nei confronti della natura si pone sullo stesso piano del vivere in maniera salubre ('igiene'), parte integrante della cultura popolare.

L'ecologia emerge come disciplina specifica solo nel momento in cui l'attività economica distrugge o perturba irreversibilmente l'ambiente circostante e, in questo modo, compromette la prosecuzione della sua stessa dinamica, oppure ne muta sensibilmente le condizioni.

L'ecologia si occupa appunto delle condizioni che l'attività economica deve soddisfare e dei limiti esterni ch'essa deve rispettare per non provocare effetti controproducenti o addirittura incompatibili con la propria prosecuzione.

Nello stesso modo in cui l'economia si occupa delle costrizioni esterne che le attività individuali generano non appena producono risultati collettivi involontari, così l'ecologia ha a che fare con i limiti esterni generati dall'attività economica quando essa

produce, nell'ambiente circostante, delle alterazioni che sconvolgono i suoi calcoli.

Come l'economia si pone oltre la sfera della reciprocità e della cooperazione volontaria, così l'ecologia affonda le proprie radici al di là dell'attività e del calcolo economico, tuttavia senza inglobarlo: che l'ecologia sia una forma di razionalità superiore capace di sussumere quella economica non è affatto vero.

L'ecologia possiede una razionalità diversa:

essa ci fa scoprire i limiti dell'efficacia dell'attività economica, nonché le sue stesse condizioni extraeconomiche.

Essa ci mostra, in particolare, come gli sforzi economici volti al superamento di una scarsità relativa finiscano col generare, oltrepassata una certa soglia, una scarsità assoluta e insormontabile: i rendimenti si fanno negativi, la produzione distrugge più di quanto non produca.

Questa inversione si manifesta nel momento in cui l'attività economica lede alcuni cicli elementari e/o distrugge risorse la cui rigenerazione si situa al di fuori della sua stessa portata.

A questo genere di situazione il sistema economico ha sempre risposto – almeno fino ad ora – **con sforzi supplementari di produzione**: esso cerca di combattere attraverso l'accrescimento della produzione quella scarsità creata precisamente da un previo aumento della produzione.

Esso non si avvede (e torneremo su questo punto) che, così facendo, la condizione di scarsità non può che aggravarsi: che, attraversata una certa soglia, le misure a favore della mobilità privata automobilistica non fanno che moltiplicare gli intasamenti; che la crescita dei

medicinali consumati crea malattie più che rimuoverle; che l'aumento dei consumi energetici ha un effetto inquinante che, a meno di non combatterlo alla fonte, costringe ad un'ulteriore intensificazione nell'uso di un'energia a sua volta inquinante, e così via.

Per comprendere e attaccare queste 'controproduttività' occorre distaccarsi dalla razionalità economica.

È per l'appunto ciò che fa l'ecologia: essa ci mostra che la risposta alla scarsità, alla nocività, all'intasamento e alle *impasses* della cultura industriale deve essere cercata non in un accrescimento ma in una limitazione o una riduzione della produzione materiale.

Essa rivela che può risultare più efficace e 'produttivo' gestire i giacimenti naturali piuttosto che sfruttarli, sostenere i cicli naturali invece che intervenire su di essi. Tuttavia, è impossibile dedurre una morale dall'ecologia. *Ivan Illich* è stato tra i primi a comprenderlo. L'alternativa che egli vede è, schematicamente, questa:

...o ci si unisce per imporre alla produzione istituzionale e alle tecnologie dei limiti che permettano la gestione delle risorse naturali, preservino gli equilibri favorevoli alla vita, sostengano le dinamiche comunitarie e la sovranità degli individui (opzione conviviale); oppure i limiti necessari alla preservazione della vita calcolati e pianificati in modo centralizzato dagli ecoingegneri, e la produzione programmata di un ambiente di vita ottimale sarà affidata ad istituzioni centralizzate e a tecnologie oppressive (opzione tecnofascista sulla cui strada siamo già più che per metà avviati).

(A. Gortz; *Ecologia e Libertà*)

Tecnologia & Produzione

Nel prendere in esame la tecnologia e la produzione ci imbattiamo in un curioso paradosso: siamo profondamente combattuti tra una grande aspettativa nei confronti delle innovazioni tecniche, da un lato, e una totale disillusione nei confronti dei loro risultati, dall'altro. Un duplice atteggiamento che non solo riflette un conflitto comune alle più diffuse ideologie, ma che evidenzia altresì forti dubbi sulla natura dello stesso immaginario tecnologico moderno.

Siamo sconcertati dalla facilità con cui quegli stessi strumenti concepiti dalla nostra mente e creati dalle nostre mani ci si possono rivolgere contro, con conseguenze disastrose per il nostro benessere se non addirittura per la sopravvivenza stessa della nostra specie. Per i giovani d'oggi è difficile rendersi conto di quanto sarebbe stato anomalo, solo alcuni decenni fa, un tale conflitto sull'orientamento e sull'immaginario tecnologico.

Perfino un eroe controculturale e ribelle come *Woody Guthrie* ha celebrato quelle dighe imponenti e quegli impianti giganteschi che sono poi assurti a simbolo di obbrobrio. La gente alla quale *Guthrie* e i suoi compagni radicali si rivolgevano negli anni Trenta nutriva una profonda reverenza per la tecnologia, specialmente per quelle competenze e quei congegni che cataloghiamo nella categoria tecnica.

Le nuove macchine, al pari delle opere d'arte, erano oggetti da esposizione che incantavano non solo l'esperto di futurismo, l'industriale o lo specialista ma anche la gente comune di ogni ceto sociale.

Le più famose utopie americane si sono sviluppate attorno a una serie di immagini **fortemente tecnocratiche** che incarnavano il potere, un esaltante senso di signoria sulla natura, il gigantismo fisico e un'impressionante mobilità territoriale. **L'ipertecnizzato Mondo nuovo di domani**, celebrato

nell'ultima vera grande esposizione mondiale, ovvero quella di New York del 1939, ha affascinato milioni di visitatori con il suo messaggio di affermazione e speranze umane. In effetti, la tecnica era divenuta un prodotto tanto culturale quanto meccanico.

L'inizio del secolo aveva visto l'emergere di un'arte intensamente sociale e messianica (il futurismo, l'espressionismo, il Bauhaus, per citare solo i più famosi) che era spiccatamente tecnologica, sia per ciò che esaltava sia nel suo sprezzante distacco dalle più pacate, riflessive e organiche tradizioni di tipo artigianale. L'influenza che, a quel tempo, la tecnica aveva sull'immaginario sociale era più feticista che razionale.

Perfino la prima guerra mondiale, durante la quale si fece un uso massiccio di nuove invenzioni tecnologiche per ammazzare milioni di persone, non intacca questo mito della tecnologia. Solo dopo la seconda guerra mondiale, con tutte le sue spaventose conseguenze, cominciano ad apparire nell'opinione pubblica i primi raggelanti dubbi sulla saggezza dell'innovazione tecnica.

Probabilmente, le armi nucleari, più di qualsiasi altro fattore, hanno contribuito a creare questa diffusa paura verso la tecnologia impazzita. Ma è solo con gli anni Sessanta che comincia a emergere uno spiccato orientamento anti-tecnologico, che si è evoluto nel complesso confronto tra le **tecnologie pesanti** (quelle dei combustibili fossili e nucleari, dell'agricoltura industrializzata e delle materie sintetiche) e le cosiddette **tecnologie leggere** o **appropriate** (quelle basate sull'energia solare, eolica e idrica, sulla coltivazione biologica e sull'industria di tipo artigianale, a misura umana).

Palesamente, ciò che oggi rende sempre più attraente la tecnologia *appropriata* non sono, in positivo, le sue promesse e le sue realizzazioni, ma piuttosto, in

negativo, la crescente paura di starci irrimediabilmente compromettendo con il distruttivo sistema della produzione di massa e dell'inquinamento ambientale.

Gli artisti-messia della società tecnocratica sono scomparsi.

L'umanità sembra ora rendersi conto di essere stata irretita dalla tecnologia, di essere più una sua vittima che una sua beneficiaria. Se la prima metà del ventesimo secolo ha visto affermarsi l'alta tecnologia, la tecnologia pesante, come forma d'arte popolare (grazie al fatto che la grande maggioranza della popolazione del mondo industrializzato viveva ancora in piccole comunità, con una strumentazione tecnica quasi antiquata), la fine del secolo ha invece visto affermarsi la *tecnologia appropriata* come forma d'arte popolare (grazie al fatto che l'alta tecnologia ha rinchiuso in una gabbia dorata milioni di persone che ora si ammassano nelle metropoli e nelle autostrade del mondo occidentale).

Il cupo fatalismo che sta lentamente permeando l'atteggiamento degli occidentali nei confronti della tecnica deriva in larga parte dalla loro ambivalenza verso l'innovazione tecnologica. Alla mente moderna è stato insegnato a identificare la sofisticazione tecnica con il *vivere bene* e con una tendenza socialmente progressiva che culmina nella libertà umana. Ma nessuna di queste immagini è stata convenientemente chiarita, quanto meno non in una prospettiva storica.

Oggi, la grandissima maggioranza delle persone identifica il *vivere bene* (un termine che risale ad Aristotele) con la sicurezza materiale, se non addirittura con la vita opulenta.

Per quanto logica questa conclusione possa apparire ai nostri giorni, essa contrasta fortemente con le sue origini elleniche. **La classica distinzione aristotelica** tra il *vivere soltanto* (una vita in cui la gente è

insensatamente spinta a un'acquisizione illimitata di ricchezze) e il *vivere bene*, cioè entro limiti dati, compendia il concetto di vita ideale dell'antichità classica (al di là del fatto che poi venisse effettivamente applicato).

Il *vivere bene* implica una vita etica in cui ognuno si preoccupa non solo del benessere della propria famiglia e dei propri amici, ma anche della *polis* e delle sue *istituzioni sociali*. *Vivere bene*, accettando limiti, voleva dire cercare di raggiungere l'equilibrio e l'auto-sufficienza, una vita piena e controllata. Ma l'auto-sufficienza, che per Aristotele sembra comprendere questa costellazione concettuale di ideali, non significa ciò che è auto-sufficiente per un uomo solo, per un uomo che vive una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, per i suoi figli, per sua moglie e, più in generale, per i suoi amici e concittadini, giacché l'uomo è nato per la vita civica.

La dicotomia tra l'immagine moderna di una vita materialmente opulenta e l'ideale classico di una vita che si auto-pone dei limiti corre parallela alla dicotomia tra il concetto moderno e il concetto classico di tecnica.

Per la mente moderna, la tecnica è semplicemente l'insieme di materie prime, di strumenti, di macchine e di congegni necessari a produrre un oggetto utilizzabile. Il giudizio ultimo sul valore e sulla desiderabilità di una tecnica è di tipo operativo: si basa sull'efficienza, sulle competenze e sul costo. In realtà, il costo riassume in sé quasi tutti i fattori che comprovano la validità di un risultato tecnico.

Al contrario, per la mente classica, la tecnica (o *techné*) aveva un significato molto più ampio. Esisteva in un contesto sociale ed etico nel quale, rifacendosi ai termini aristotelici, ci si chiedeva non solo *come* venisse prodotto un valore d'uso, ma anche *perché*. Dal procedimento al prodotto, la *techné* forniva sia il quadro di riferimento generale sia l'illuminazione etica dalla

quale derivare un giudizio metafisico sul *come* e sul *perché* dell'attività tecnologica.

All'interno di questo quadro di riferimento etico, razionale e sociale, Aristotele distingueva tra *i maestri artigiani* di ogni mestiere, i più degni di rispetto, che conoscono in un senso più vero e sono più saggi dei lavoratori manuali e i loro subordinati, strettamente operativi, che agiscono senza sapere ciò che fanno, proprio come il fuoco brucia.

I maestri artigiani, al contrario, agiscono con una lucidità e una responsabilità etica che rendono razionale il loro mestiere. La *techné*, oltretutto, copriva uno spettro di esperienze più ampio di quello coperto oggi dalla parola *tecnica*. *Come spiega Aristotele nell'Etica nicomachea:*

Ogni arte (techné) concerne il porre in essere, vale a dire l'inventare e il riflettere sul come possa essere posto in essere qualcosa che può essere o non essere, e le cui origini sono in chi produce e non nella cosa prodotta.

Egli distingue il manufatto, comprese le opere artistiche come i capolavori architettonici e le sculture, dai fenomeni naturali che hanno origine in se stessi. Di conseguenza, la *techné* è la condizione del fare, che implica un vero e proprio procedimento razionale. È potenza, un tratto essenziale che *la techné* condivide con il *bene etico*.

Tutte le arti, cioè le forme produttive di conoscenza, sono potenze; esse infatti determinano la trasformazione in un altro oggetto o nello stesso artista considerato come altro.

Osservazioni etiche e metafisiche di così vasta portata indicano quanto sia diversa l'immagine classica di *techné* dalla moderna immagine di *tecnica*.

Il fine della techné non è ristretto al solo vivere bene, cioè al vivere nel limite, esso include una vita etica basata su un principio creativo e ordinativo concepito come potenza.

Vista anche in senso strumentale, la *techné* comprende non solo le materie prime, gli strumenti, le macchine e i prodotti, ma anche il produttore; in breve, un soggetto altamente sofisticato dal quale si origina tutto il resto. Per *Aristotele*, il maestro artigiano si distingue soggettivamente dai suoi assistenti e dai suoi apprendisti in virtù dell'onore, del senso del perché i prodotti vengono creati e, più in generale, per la sua conoscenza delle cose e dei fenomeni. Partendo dalla razionalità del soggetto *Aristotele* stabilisce anche un punto di partenza per introdurre la razionalità nella produzione dell'oggetto.

La produzione industriale moderna funziona esattamente nel senso inverso.

Non solo l'immagine moderna di *techné* è limitata alla mera tecnica, nel senso strumentale del termine, **ma oltretutto i suoi fini sono inestricabilmente legati con la produzione illimitata. Lo stesso vivere bene è concepito come consumo illimitato all'interno di un quadro di riferimento contrassegnato solo dall'interesse privato.** La tecnica, inoltre, non comprende il produttore e i suoi criteri etici (i proletari, dopotutto, servono in completo anonimato il moderno apparato industriale), bensì il prodotto e le sue componenti.

L'epicentro della tecnica si sposta dal soggetto all'oggetto, dal produttore al prodotto, dal creatore al creato. L'onore, il senso del perché e la più generale conoscenza delle cose e dei fenomeni non hanno più posto nel mondo voluto dall'industria moderna. Ciò che conta realmente nella tecnica sono l'efficienza, la quantità e un'intensificazione del processo lavorativo. Il tipo di razionalità speciosa utilizzata nella produzione

dell'oggetto viene abilmente introdotto nella razionalizzazione del soggetto, al punto che la soggettività del produttore è totalmente atrofizzata e ridotta a oggetto tra oggetti.

In effetti, l'oggettivazione della soggettività è la *conditio sine qua* non per la produzione di massa. *Non appena un pensiero o una parola diventano uno strumento, si può fare a meno di 'pensarli', cioè di compiere gli atti logici impliciti nella formulazione verbale di essi* **osserva Horkheimer**, e aggiunge: *Come spesso e giustamente si è fatto notare, il vantaggio della matematica – modello di tutto il pensiero neo-positivista – sta proprio in questa economia intellettuale.*

Complicate operazioni logiche vengono eseguite senza ripercorrere le operazioni intellettuali su cui si fondano i simboli logici e matematici. Una meccanizzazione del genere è certamente essenziale all'espansione industriale; ma se investe tutti i processi intellettuali, se la ragione stessa è ridotta alla funzione di strumento, essa assume una sorta di materialità e di cecità, diventa un feticcio, un'entità magica accettata più che intellettualmente sperimentata.

Le osservazioni di Horkheimer, pur se apparentemente si riferiscono all'impatto avuto da una nuova tecnica su una soggettività tradizionale in declino, potrebbero essere altrettanto facilmente lette come una descrizione degli effetti prodotti dall'impatto di una nuova soggettività su una tecnica tradizionale in declino, con ciò non intendo sostenere che la tecnica derivata da questa soggettività non l'abbia a sua volta rinforzata; ma se leggo correttamente i fatti della storia, è lecito affermare che già molto tempo prima che la produzione di massa facesse la sua comparsa, si era ampiamente verificata la disintegrazione della vita comunitaria e si erano formate le prime masse sradicate, atomizzate e spodestate, precorritrici del moderno proletariato.

Questo sviluppo procede parallelo al formarsi di una nuova raffigurazione del mondo evocata dalla scienza: un mondo fisico senza vita, composto di materia e di moto, che precede le imprese tecniche della rivoluzione industriale.

La tecnica non esiste nel vuoto e non ha vita autonoma.

Il pensiero ellenico, che aveva giustamente unificato arte e mestiere sotto la voce *techné*, aveva altresì legato entrambi al sistema di valori e alle istituzioni della società. Secondo questa impostazione, la sensibilità, le relazioni sociali e le strutture politiche sono componenti essenziali della tecnica tanto quanto le intenzioni materiali del produttore e i bisogni materiali della società. In effetti, la *techné* veniva concepita in modo olistico, nel senso che noi oggi usiamo per descrivere un ecosistema.

Le competenze, i congegni e le materie prime erano in varia misura collegati a quell'insieme razionale, etico e istituzionale su cui si basa la società, costituendo un tutt'uno integrato. Se oggi quegli aspetti extra-tecnici come la razionalità, l'etica e le istituzioni sociali appaiono sterili e più inorganici di quelli di un tempo, è perché la tecnologia, nel senso moderno del termine, è essa stessa più inorganica. E non già perché la tecnica moderna oggi determini il sovratecnico, **ma piuttosto perché la società si è spinta verso l'inorganico** per quanto concerne il proprio tessuto sociale e le proprie forme strutturali.

Oggi si rivela necessaria un'immagine più chiara di ciò che si intende per *tecnica*: dei problemi di sensibilità che solleva, delle funzioni che assolve e, naturalmente, dei pericoli e delle promesse latenti nell'innovazione tecnica. Limitare la discussione ai soli progressi nelle competenze, nella strumentazione e nella scoperta di materie prime vuol dire accettare un approccio molto superficiale al problema. **Se non si esaminano i**

cambiamenti verificatisi nella società, che l'hanno in diversa misura aperta o chiusa all'innovazione tecnica, **troveremo grosse difficoltà a spiegare perché quel vasto insieme di conoscenze tecniche di recente scoperta non sia riuscito a influenzare le interrelazioni sociali**, pur essendo apparentemente riuscito a determinare la loro forma in un altro luogo e in un altro tempo.

Affermare che una data società era pronta per la bussola, per la stampa a caratteri mobili o per la macchina a vapore mentre un'altra non lo era, **vuol palesemente dire che non si tiene conto dei rapporti che intercorrono tra società e tecnologia.**

(M. Bookchin; Ecologia e Libertà)

Insomma: 'Convivialità o tecnofascismo'

L'ecologia, a differenza dell'ecologismo, non implica affatto il rifiuto di soluzioni autoritarie, tecnofasciste. È importante che se ne prenda coscienza.

Rigettare il 'tecnofascismo' non può dipendere da una scienza degli equilibri naturali; al contrario, deve derivare da una scelta politica e culturale. L'ecologismo utilizza l'ecologia come leva per una critica radicale di questa cultura e di questa società. Ma l'ecologia potrebbe anche essere utilizzata per l'esaltazione dell'ingegneria applicata ai sistemi viventi.

Il fatto di preferire i sistemi naturali e i loro equilibri autoregolati ai sistemi programmati da istituzioni ed esperti non deve essere confuso con un culto più o meno religioso della natura.

Non è infatti impossibile che dei sistemi artificiali siano, sotto certi aspetti, superiori a quelli naturali.

La preferenza accordata a questi ultimi va compresa nei termini di una scelta razionale al contempo etica e politica: una scelta di autoregolazione decentrata piuttosto che di eteroregolazione centralizzata.

Ciò che gli ecologisti rimproverano agli ingegneri dei sistemi, non è la violazione della natura, ma l'istituzione di nuovi strumenti di potere implicata da quella violazione, **lo si può constatare:** la scelta ecologista è chiaramente incompatibile con la razionalità capitalistica. Essa è però altrettanto incompatibile con il socialismo autoritario che, anche in assenza di una pianificazione centralizzata dell'economia nel suo complesso, è il solo socialismo che sia stato costruito fino ad oggi.

Al contrario, la scelta ecologista non è incompatibile con il socialismo libertario o autogestionario, anche se non si confonde con esso. Essa si situa infatti ad un altro livello, più fondamentale: quello dei presupposti materiali extra-economici. **Segnatamente, questi presupposti sono di ordine tecnologico** poiché la tecnica non è neutrale: essa riflette e determina il rapporto tra il produttore ed il prodotto, tra il lavoratore ed il lavoro, tra l'uomo e l'ambiente, tra l'individuo, il gruppo e la società; **la tecnica è la matrice dei rapporti di potere, dei rapporti sociali di produzione e della divisione gerarchica delle mansioni.**

Pretestuosamente, una serie di scelte sociali ci sono state imposte come se fossero tecniche. Queste ultime sono raramente le uniche possibili. Non sono nemmeno necessariamente le più efficaci dal momento che il capitalismo promuove soltanto lo sviluppo delle tecniche

conformi alla sua logica e compatibili con il suo dominio.

Esso elimina le tecniche che potrebbero non consolidare i rapporti sociali esistenti anche nel caso in cui tali tecniche si rivelassero più razionali rispetto agli scopi che ci si prefigge di raggiungere.

Rapporti capitalistici di produzione e di scambio sono iscritti nelle tecnologie che il capitalismo ci consegna.

Senza la lotta per una tecnologia diversa, la lotta per una società diversa è vana: le istituzioni e le strutture dello Stato sono in larga misura determinate dalla natura e dal peso delle tecnologie.

Per esempio il nucleare, capitalista o socialista che sia, presuppone ed impone **una società gerarchizzata sotto controllo poliziesco**. La trasformazione degli strumenti è una condizione fondamentale per il cambiamento della società: lo sviluppo della cooperazione volontaria, l'incremento della sovranità comunitaria ed individuale presuppongono la disposizione di strumenti e mezzi di produzione che siano:

– utilizzabili e controllabili a livello di quartiere o di comune;

– portatori di una maggiore autonomia economica per le collettività tanto locali che regionali;

– non distruttivi dell'ambiente di vita;

– compatibili col potere che produttori e consumatori associati devono esercitare sulla produzione e sui prodotti.

Senza dubbio si obietterà che non è possibile cambiare gli strumenti senza cambiare la società, **e che per far questo è necessario conquistare il potere dello Stato.**

Si tratta di un'obiezione giusta a condizione che non se ne concluda che il cambiamento della società e la presa del potere statale devono precedere le trasformazioni tecnologiche.

Senza la trasformazione dei mezzi di produzione, il cambiamento della società resterà formale ed illusorio. Se la presa del potere da parte dei socialisti non riconosce come propria forza motrice la definizione – teorica e pratica – di tecnologie alternative, nonché la lotta individuale e collettiva per conquistare il potere sulla propria vita, allora essa non riuscirà a modificare in modo fondamentale né i rapporti degli uomini e delle donne tra di loro né quelli tra essi e la natura.

Il socialismo non è immune dal tecnofascismo, al contrario, rischia di cadervi dentro tanto più facilmente quanto più andrà perfezionando e moltiplicando i poteri dello Stato senza favorire al tempo stesso l'autonomia della società civile.

Ecco perché l'esigenza ecologista è, nella propria specificità, una dimensione indispensabile della lotta contro il capitalismo.

Per questo il movimento ecologista deve continuare ad affermare la sua specificità e la sua autonomia, l'esigenza ecologista si fonda su presupposti fondamentali che non possono essere oggetto di contrattazione.

Qualsiasi produzione è anche distruzione.

Ma fintanto che l'impatto produttivo sulle risorse naturali non raggiunge la soglia d'irreversibilità, questo

fatto può rimanere nascosto: tali risorse appaiono allora come inesauribili. Esse si rigenerano spontaneamente: l'erba rinasce, e così pure la malerba. Gli effetti della distruzione sembrano interamente produttivi. **Meglio ancora: la distruzione è la condizione stessa della produzione.**

È un lavoro infinito.

Si tratta di un lavoro indispensabile. La Natura non è fatta per l'uomo. La vita umana sulla terra è precaria e per svilupparsi ha bisogno di modificare alcuni equilibri ecosistemici. L'agricoltura ne è un esempio: essa interferisce non solo con l'equilibrio tra le specie vegetali, ma anche con quello stabilito tra queste e le specie animali. L'agricoltura implica inoltre la lotta contro i parassiti e le malattie crittogamiche, una lotta che può essere efficacemente condotta con mezzi biologici, cioè favorendo certe specie – dette “utili” – in modo che possano mettere fuori causa altre specie – dette ‘nocive’. In questo modo il lavoro nei campi rimodella la superficie del mondo.

La Natura, dunque, non è intangibile. Ed il progetto ‘prometeico’ di ‘dominarla’ o ‘addomesticarla’ non è necessariamente incompatibile con il pensiero ecologico.

Ogni cultura (nel duplice senso del termine) usurpa la natura e modifica l'ambiente.

Il problema fondamentale posto dall'ecologia è soltanto di sapere:

1) se i trasferimenti che l'attività umana impone o estorce alla natura tengono in debito conto le risorse non rinnovabili;

2) se gli effetti distruttivi della produzione non superano gli effetti produttivi a causa di prelievi eccessivi operati sulle risorse rinnovabili.

Rispetto a tali questioni la crisi economica attuale presenta alcune caratteristiche che paiono indicare che i fattori ecologici vi svolgono un ruolo determinante, ci troviamo piuttosto di fronte ad una crisi capitalistica di sovrapproduzione aggravata da una crisi ecologica (e sociale, come vedremo).

Per chiarezza, cercherò di analizzare separatamente i diversi livelli di questa crisi.

a) La crisi di sovrapproduzione.

Nella sua fase avanzata, lo sviluppo capitalistico si fonda principalmente sulla sostituzione degli operai con le macchine, del lavoro vivo con il lavoro morto. La macchina, in effetti, è innanzitutto lavoro accumulato e in qualche modo seppellito in forma inerte, morta, in grado di continuare ad operare anche in assenza dell'operaio. Costruire la macchina costa caro: bisognerà quindi valorizzare l'investimento che essa rappresenta, il che significa – per l'investitore – trarre un profitto superiore alle spese d'impiantistica. Fintanto che la macchina serve a produrre un tale profitto per mezzo dell'operaio intermediario, essa è capitale.

E la logica del capitale è orientata alla crescita.

Crescere o morire: è questa la legge del capitale.

In effetti, con l'eccezione dei periodi di crisi prolungata – quando tutte le aziende di un certo settore si accordano per spartirsi il mercato e praticare gli stessi prezzi (fenomeno che chiamiamo 'cartello') – le varie imprese si fanno concorrenza.

Questo significa che ogni azienda tenta di rendere redditizie le proprie macchine quanto più rapidamente possibile in modo da potersi permettere macchine ancora più efficaci, in grado di garantire un medesimo

volume produttivo attraverso il ricorso ad un minor numero di operai.

Ciò che chiamiamo un ‘aumento di produttività’.

Così, nella misura in cui il capitalismo avanzato si sviluppa, macchine sempre più perfezionate e costose possono produrre con un numero inferiore di operai sempre meno qualificati. Nella produzione diminuisce il monte salari (diretti) mentre aumenta il volume di capitale (cioè la massa dei profitti che occorre realizzare per investire in nuovi macchinari): in termini marxisti, si dice che aumenta la ‘composizione organica del capitale’.

Si dice anche che la produzione diviene sempre più ‘capitalistica’: esse si serve di quantità crescenti di capitale per assicurare un identico volume di produzione, essa deve dunque mobilitare una massa crescente di profitti per sostituire e rinnovare le macchine e, nel contempo, deve remunerare i capitali – in gran parte prestati dalle banche – ad un tasso d’interesse soddisfacente per i prestatori.

È evidente che questa massa non può crescere all’infinito, ma a partire dal momento in cui il saggio di profitto comincia a cadere, il sistema nel suo complesso si inceppa: i macchinari cessano d’essere redditizi e, di conseguenza, rallenta il processo di rinnovamento; in questo modo la produzione di macchine (tra le altre cose) finisce per diminuire e la contrazione dei livelli produttivi si estende a macchia d’olio. In termini marxisti si parla di ‘sovraproduzione’: la quota di capitale investita nella produzione è aumentata a tal punto – oppure: la composizione organica del capitale è talmente elevata – che il capitale non può più riprodursi al suo ritmo normale. Il valore dei capitali che non creano più profitti sufficienti tende allora verso lo zero, essi verranno quindi distrutti: per esempio, si chiudono

le fabbriche che non riescono più ad utilizzare a pieno ritmo le loro macchine e, quindi, a renderle redditizie.

Insomma: è la crisi.

Per evitarla, gli amministratori del capitale si sono costantemente adoperati a contrastare la tendenza alla caduta del saggio di profitto attraverso due operazioni:

- l'aumento della quantità di merci vendute;
- l'aumento non della quantità, bensì del prezzo ('valore di scambio') delle merci, rendendole sempre più sofisticate.

Evidentemente, tali operazioni non si escludono a vicenda. **È infatti possibile aumentare le vendite rendendo i prodotti meno durevoli – cioè costringendo le persone a sostituirli con maggiore frequenza.** Nel contempo, tali prodotti possono essere resi più sofisticati e costosi. **È questo il consumo 'opulento':** un consumo che assicura la crescita capitalistica senza per questo comportare né l'incremento del benessere né la moltiplicazione degli oggetti realmente utili ('valori d'uso') a disposizione delle persone in un determinato momento.

Al contrario, diviene necessaria una crescente quantità di prodotti per assicurare un medesimo livello di soddisfazione dei bisogni. **Quantità crescenti di materia ed energia, lavoro e capitale sono così 'consumate' senza che per questo le persone vivano significativamente meglio.**

La produzione, quindi, si muta sempre più in distruzione e spreco: la progettazione dei prodotti ne include l'obsolescenza, la loro usura è programmata.

“ È così che abbiamo assistito *alla sostituzione* della latta con l'alluminio, la cui produzione richiede un quantitativo di energia quindici volte superiore; *alla sostituzione* dei trasporti ferroviari con quelli stradali, che consumano sei o sette volte di più pur usurandosi ben più rapidamente; *alla scomparsa* di oggetti con viti o bulloni in favore di oggetti saldati o incastonati e dunque non riparabili; *alla riduzione* della durata di vita delle cucine e dei frigoriferi attorno ad un limite di sei o sette anni; *alla sostituzione* delle fibre naturali e del cuoio con materiali sintetici poco resistenti; *alla diffusione* del vuoto a perdere, tanto costoso in termini energetici quanto i recipienti in vetro; *all'introduzione* di tessuti e vasellame use-e-getta; alla costruzione di edifici in alluminio e vetro, la cui refrigerazione estiva richiede tanta energia quanto il riscaldamento invernale, ecc ” .

Questo tipo di crescita è stata una fuga in avanti, non una soluzione sostenibile: esso cercava di aggirare il blocco della caduta del saggio di profitto e la saturazione del mercato per mezzo di un'accelerazione sia della circolazione del capitale che dell'usura dei prodotti. Vedremo come tutto ciò abbia prodotto effetti contrari ai propri fini (cosa che gli economisti chiamano 'saturazioni' o 'disutilità') e creato nuove scarsità relative, nuove insoddisfazioni e forme di povertà.

Quel che importa notare per il momento è che questa fuga in avanti – che in ogni caso si sarebbe risolta in una crisi economica – si è conclusa con lo shock petrolifero, quest'ultimo non ha causato la depressione economica; ha piuttosto rivelato una depressione che covava da parecchi anni, soprattutto, ha fatto toccare con mano il fatto che lo sviluppo capitalistico abbia generato delle scarsità assolute: nel tentativo di superare gli ostacoli economici alla crescita, lo sviluppo capitalistico ha fatto nascere degli ostacoli fisici.

In un regime capitalistico, la scarsità assoluta si manifesta normalmente come esplosione dei prezzi, in primo luogo, e come penuria in seguito. Secondo il dogma dell'economia liberale (o neoliberale), l'aumento del prezzo dovuto a scarsità implica un aumento della produzione del bene raro dal momento che tale produzione è divenuta più redditizia. Questo ragionamento presuppone tuttavia che il bene raro sia producibile. Ora, il fatto è che le scarsità che si sono aggravate a partire dalla metà degli anni Sessanta riguardano principalmente beni non producibili: che questi beni siano disponibili in quantità maggiori non dipende più dall'attività umana: essi sono rari proprio per il fatto di essere rari.

In gioco è dunque, nelle regioni più industrializzate, lo spazio stesso: l'aria, l'acqua, la fertilità naturale del suolo, le foreste, i pesci, un numero crescente di materie prime. L'esplosione dei prezzi ha aggravato la crisi economica – o ne ha accelerato l'emergere – poiché ha contribuito in due modi alla caduta del saggio di profitto.

Nel momento in cui lo spazio, l'aria e l'acqua diventano scarsi, è impossibile produrne in quantità maggiori indipendentemente dal prezzo che si decida di dargli, si può soltanto utilizzare una seconda volta (o un numero $n+1$ di volte) lo spazio, l'aria e l'acqua di cui altri si sono già serviti.

Trattandosi di spazio, ciò significa che bisognerà costruire in altezza o in profondità, oppure che si dovranno riscattare dagli agricoltori, a prezzi sempre più alti, i terreni su cui costruire fabbriche, città e strade. Per quanto riguarda l'aria e l'acqua, ciò comporta che occorrerà riciclarle. Questa necessità si manifesta non soltanto in Giappone, ma anche nella valle del Reno: l'industria chimica tedesca ha rinunciato ad espandere i propri stabilimenti proprio a causa degli eccessivi

investimenti richiesti dall'indispensabile riciclaggio di aria e acqua.

La necessità di un tale riciclaggio ha un significato economico preciso: bisogna ormai riprodurre ciò che fino ad ora è stato abbondante e gratuito. In particolare l'aria e l'acqua devono considerarsi alla stregua degli altri mezzi di produzione: occorre quindi investire negli impianti di depurazione che restituiscono all'aria e all'acqua alcune delle proprie qualità originarie.

La conseguenza di questa necessità è un ulteriore aumento della composizione organica del capitale (cioè della quota di capitale per unità di prodotto), a questo aumento della composizione organica non può corrispondere alcun aumento della produzione di merci: l'aria e l'acqua che un trust dell'industria chimica ricicla o depura non possono essere vendute.

La caduta tendenziale del saggio di profitto risulta dunque aggravata dal fatto che la redditività del capitale impatti sui suoi limiti fisici. Limiti che, d'altronde, non sono gli unici. L'esaurimento dei giacimenti più accessibili, e dunque meno onerosi da sfruttare, rappresenta un secondo limite alla capacità del capitale di rendersi maggiormente redditizio. In effetti, nuovi giacimenti di materie prime possono essere scoperti solo a prezzo di investimenti ben più elevati che in passato.

Il finanziamento di tali investimenti presuppone un prezzo elevato dei prodotti di base. Tale prezzo elevato dei prodotti di base, tuttavia, grava sul saggio di profitto delle industrie di trasformazione proprio in un periodo in cui queste ultime mostrano una tendenza recessiva – per le ragioni indicate in precedenza. Inoltre, la ricerca e l'estrazione delle riserve minerarie richiederanno in futuro investimenti ancor più elevati di quelli odierni.

In previsione del rapido rincaro di materie prime che ne conseguirà, **l'industria di trasformazione è costretta a sviluppare sin d'ora nuove tecnologie che le consentano un risparmio sia energetico che di prodotti di base. Anche questo sviluppo esige investimenti.** Ecco dunque come si spiegano queste caratteristiche inedite e *ad un primo sguardo paradossali della crisi attuale*: a dispetto della sovrapproduzione, della caduta del saggio di profitto e della recessione, gli investimenti rimangono alti e i prezzi aumentano.

Il pensiero economico tradizionale non è in grado di rendere conto di un simile paradosso, che può essere spiegato solo tenendo conto dei fattori fisici. Il capitale, in queste condizioni, trova inevitabilmente difficoltà a finanziare gli investimenti: diviene incapace di garantirsi la riproduzione con mezzi propri. La riproduzione del capitale industriale (cioè, grossomodo, dell'apparato di produzione materiale) non può darsi che a condizione di trasferirvi risorse prelevate dalla sfera del consumo, vale a dire per mezzo di sovvenzioni statali all'industria.

Ma questo significa che il mantenimento del livello produttivo non è possibile se non riducendo i consumi: la riproduzione del sistema è più onerosa che in passato e, in certi settori, costa più di quanto non frutti. In altre parole, l'industria consuma più che in passato per soddisfare i propri bisogni; distribuisce ai consumatori finali meno prodotti che in passato. La sua efficienza è diminuita mentre i suoi costi fisici sono aumentati.

Questo è il punto in cui ci troviamo.

Ricordiamo la concatenazione dei fatti che ci hanno portato a questa situazione:

– In un primo momento, la produzione ha progressivamente assunto la forma dello spreco s'è cioè fatta distruttiva

– nel tentativo di sfuggire alla crisi di sovrapproduzione: a cadenza accelerata ha distrutto risorse non rinnovabili e consumato in eccesso risorse che in principio sarebbero rinnovabili (aria, acqua, foreste, suolo, ecc.) ma che sottoposte a tale ritmo diventano scarse.

– In un secondo momento, di fronte alla rarefazione delle risorse saccheggiate, l'industria ha fatto ricorso a sforzi supplementari per combattere attraverso un aumento della produzione le scarsità generate precisamente da un previo aumento della produzione, ma il tipo di produzioni che essa ha sviluppato a questo scopo non possono essere destinate ai consumatori finali: esse infatti vengono consumate dall'industria stessa.

Dal punto di vista del consumatore finale tutto ciò accade come se l'industria dovesse produrre di più per assicurare un identico livello di consumo alla popolazione. L'equilibrio tra produzione e consumo si è dunque riposizionato a detrimento di quest'ultimo.

L'efficienza del sistema diminuisce, e il mutamento dei rapporti di proprietà (attraverso le nazionalizzazioni) è impotente nei confronti di questa efficienza ridotta. Esso può, tutt'al più, facilitare per un periodo di tempo limitato l'efficacia dei trasferimenti di risorse dal consumo agli investimenti. Ma non può in nessun modo ricostituire una crescita a lungo termine dei consumi materiali, perché gli ostacoli ad una simile crescita sono diventati fisici.

Riassumendo, abbiamo a che fare con una crisi classica di sovrapproduzione aggravata da una crisi di riproduzione dovuta, in ultima analisi, alla disponibilità ridotta di risorse naturali.

La soluzione alla crisi non può risiedere nella crescita economica; essa può darsi soltanto nella forma di una inversione della logica capitalistica: questa tende spontaneamente alla massimizzazione, il che significa creare una gran quantità di bisogni per poterli soddisfare attraverso un numero altrettanto elevato di beni e servizi mercificati, realizzando quindi il massimo profitto sul flusso massimale di materia ed energia.

Ora il legame tra ‘più’ e ‘meglio’ si è rotto. ‘Meglio’ può essere ‘meno’: creare pochi bisogni minimali, soddisfarli con il minor dispendio possibile di materia, energia e lavoro, provocando il minor grado di nocività possibile. Tutto ciò è possibile senza impoverimento, né peggioramento delle ingiustizie, né deterioramento della qualità di vita, a condizione di attaccare la povertà alla fonte: questa fonte non è l’insufficienza della produzione ma la natura dei beni prodotti, il modello di consumo che essa genera e la disuguaglianza che ne rappresenta la forza motrice. È questa dinamica che si cercherà di mostrare più in dettaglio nelle due sezioni che seguono.

Una vita più ricca non è solo compatibile con una riduzione della quantità di beni prodotti; una vita più ricca esige una tale riduzione.

Nulla, se non la logica capitalistica, ci impedisce di fabbricare e rendere universalmente accessibili vestiti, utensili, apparecchi elettrodomestici e veicoli facili da riparare, efficienti dal punto di vista energetico, dotati di un ciclo di vita lungo, espandendo simultaneamente il tempo libero e la quantità di beni utili a disposizione di una certa popolazione in un dato momento.

La correlazione possibile tra ‘vivere meglio’ e ‘produrre meno’ sembra già chiara al grande pubblico:

– il 53% dei francesi accetterebbe un freno ai consumi e alla crescita, a condizione che esso vada di pari passo con l'emergere di un nuovo modo di vivere;

– il 68% preferirebbe abiti classici e durevoli all'abbigliamento stagionale dettato dalla moda;

– il 75% considerano uno stupido spreco i vuoti a perdere e altre maxibottiglie;

– il 78% prenderebbero una sera a settimana senza televisione come una buona occasione per potersi finalmente vedere e parlare.

Nei paesi industrialmente sviluppati, la causa della povertà non risiede nell'insufficienza della produzione ma nella modalità produttiva e nella natura dei prodotti.

L'eliminazione della povertà non richiede la produzione di un maggior volume di beni ma semplicemente che si produca altro ed in altro modo.

La persistenza della povertà nei paesi industrialmente sviluppati non può essere attribuita alle stesse cause che comportano l'esistenza della povertà nei paesi cosiddetti poveri. Mentre quest'ultima può essere eventualmente attribuita ad uno stato materiale di penuria che potrebbe essere eliminato dallo sviluppo (in certe condizioni) delle forze produttive, la persistenza della povertà nei paesi ricchi deve essere ascritta ad un sistema sociale che produce contemporaneamente un surplus di ricchezza e penuria: la povertà è prodotta e riprodotta man mano che cresce il livello dei consumi.

Per meglio comprendere il meccanismo di questa riproduzione, è utile distinguere tre cause della povertà. La scarsità di risorse materiali non è avvertita nella stessa maniera quando queste risorse sono equamente ripartite e quando invece la loro ripartizione è ineguale.

Marshall Sablins ha dimostrato in modo eccellente che povertà ed equità si escludono a vicenda: se le risorse sono accessibili a tutti ed equamente distribuite una loro scarsità può tradursi in frugalità, in indigenza, in miseria fisiologica ma non in ‘povertà’. **Per definizione, la povertà rimanda ad una privazione di godimenti accessibili ad altri: i ricchi.** Così come non ci sono poveri se non ci sono ricchi, non si potranno avere ricchi laddove non esistano poveri: quando ognuno è ‘ricco’, nessuno lo è; lo stesso accade se ognuno è ‘povero’.

A differenza della miseria, che è insufficienza di risorse necessarie alla sopravvivenza, la povertà è per essenza relativa. Tenendo a mente queste definizioni, si possono distinguere tre cause della povertà.

L’accaparramento: è la causa più comune della povertà: i ricchi accaparrano a loro esclusivo vantaggio risorse che sarebbero altrimenti disponibili in quantità sufficienti. Da questo punto di vista, l’accaparramento delle terre e delle sorgenti d’acqua è un esempio tipico: esso si oppone a una distribuzione di risorse sufficienti per tutti. La causa dell’accaparramento non è la penuria – che ne è anzi una conseguenza – ma nella dominazione di una classe o di una casta sull’altra.

Accesso esclusivo: si parla di accesso esclusivo quando una minoranza privilegiata si arroga il diritto di godere di risorse naturali che, a causa sia della loro scarsità che delle loro caratteristiche, non potrebbero essere ripartite tra tutti né divenire accessibili nello stesso periodo di tempo. L’istituzione del diritto d’accesso avviene di solito attraverso la sua industrializzazione: per accedere ad una spiaggia, occorre prendere una camera d’albergo consumandovi i pasti, oppure acquistare una villa; per godere di buona luce o silenzio, bisogna comprare o prendere in affitto un alloggio il cui costo sarà dovuto alla diminuzione di simili risorse – benché in

se stesse gratuite. Si noterà che in questo caso l'accesso esclusivo non crea la scarsità: quest'ultima infatti la precede. La limitazione non si oppone all'equa distribuzione: essa preserva qualcosa che, se egualmente ripartito, semplicemente scomparirebbe. Ma questo tipo di conservazione ha luogo solo in quanto garantisce un vantaggio esclusivo ad una minoranza di cui diviene oggetto di ricchezza e simbolo di potenza. L'esempio della luce e del silenzio mostra come sia possibile – in linea di principio – creare dei ricchi e dunque dei poveri attraverso la produzione di una scarsità artificiale di risorse di per sé abbondanti. La riproduzione della povertà trova in questa scarsità artificiale una delle proprie ragioni d'essere: distruggendo – senza necessità né vantaggio per alcuno – risorse altrimenti abbondanti, istituendo un diritto d'accesso a ciò che rimane oppure industrializzando un tale accesso, la produzione distruttiva non solo genera nuove forme di privilegio e di povertà, ma impedisce che quest'ultima venga eliminata.

Consumo distintivo: si definiscono distintivi i consumi di beni e servizi il cui valore d'uso è dubbio ma che, per prezzo e rarità, esprimono il privilegio chi può goderne. I consumi distintivi non implicano necessariamente un accaparramento, ma i due fenomeni possono coesistere.

Non sarà dunque possibile eliminare la povertà nei paesi industrializzati attraverso un aumento della produzione, occorre al contrario ricalibrare la produzione secondo i seguenti criteri:

- i beni prodotti socialmente devono essere accessibili a tutti;
- la loro produzione non deve dissipare risorse abbondanti in natura; – essi devono essere concepiti in modo tale che la loro diffusione generalizzata non ne distrugga il valore d'uso a causa delle controproduttività che potrebbe provocare.

Ma non è tutto.

Ri-calibrare la produzione a partire da questi criteri presuppone una ‘rivoluzione culturale’: la povertà non può scomparire se non a condizione che scompaia la disuguaglianza dei poteri e dei diritti che ne è la causa principale. Spesso la differenziazione attraverso il consumo non è altro che la modalità per affermare la gerarchia sociale. Al limite, il suo solo e unico scopo è quello di costruire l’altro come povero senza accaparrare nulla che sia desiderabile in sé.

È il caso, per esempio, dell’oreficeria di pregio o dell’alta moda, questi consumi distintivi non procurano più alcun godimento, né conferiscono potere o agio: essi manifestano semplicemente il potere di accesso a oggetti che non sono alla portata di tutti. La sola funzione di tali oggetti è di rendere tangibile la disuguaglianza sociale.

Così l’uguaglianza nei consumi non può che essere il risultato, e non il mezzo su cui far leva, dell’uguaglianza sociale. Essa ha come condizione l’abolizione della gerarchia. Se persiste la gerarchia dei poteri e delle funzioni, le disuguaglianze materiali e simboliche saranno presto ristabilite. Se invece viene abolita, allora le disuguaglianze materiali perderanno il loro significato sociale.

(A. Gortz; Ecologia e Libertà)