

**Mario Lupoli** è nato nel 1979 a Napoli, dove si occupa di pratiche filosofiche, educazione non formale e mediazione culturale. Socio dell'Istituto O. Damen e della Società Italiana di Teoria Critica, concentra attualmente il suo studio su Hegel, Marx e la Scuola di Francoforte.

Tra le sue recenti pubblicazioni: per la rivista *DMD*, *Classe, coscienza e potere* (n. 8, 2014 - n. 9, 2015), *I discorsi di Marte* (n. 10, 2016), *Hannah Arendt lettrice di Marx* (n. 11, 2017); nell'opera *Platone nel pensiero*

*moderno e contemporaneo* (a cura di Andrea Muni), *Limina Mentis Editore, Villasanta (Monza-Brianza): La presenza ambivalente di Platone in Marx* (vol. IX, 2016), *Platone e il concetto di ragione in Horkheimer e Adorno* (vol. XI, 2017), in uscita *Dmitry Pisarev lettore di Platone* (XII, 2017). Di prossima pubblicazione *Classe e coscienza di classe in Marx*, *Limina Mentis Editore, Villasanta (Monza-Brianza), 2017.*

È membro del Comitato di redazione della rivista *DMD*.

Mario Lupoli

## **Per una teoria della società futura oltre l'ambientalismo e l'umanismo**

### **1. TECNICA E CAPITALE NELLA DEVASTAZIONE DEL PIANETA**

Nella fase attuale del dominio capitalistico, il furioso scatenarsi della tecnica come modalità di presenza nel mondo, conoscenza e manipolazione degli enti ha un impatto di distruttività senza precedenti storici. Il suo agire è senza prospettiva, con una finalità senza scopo<sup>1</sup>. L'uomo che vi soggiace vede soppressa anche ogni possibile attribuzione di senso alla prassi e alla vita, perché nulla è diretto ad alcunché<sup>2</sup>. Esiste, tuttavia, una teleologia che gli fa da sfondo. È quella del profitto, una finalità non proclamata, che non ha bisogno di profeti e scritture sacre. È, e tanto basta. È il motore dei movimenti del modo di produzione capitalistico, dal profilo sempre più impersonale e anonimo, che determina tutto l'agire della società contemporanea. Alla valorizzazione di capitale è sottomesso ogni ente e ogni fenomeno. La sua prospettiva non può andare oltre l'istante, l'immediatezza della va-

lorizzazione. Se il profitto nasce unicamente dall'attualità dello sfruttamento, la salvaguardia del futuro, sia umano che ambientale, non ha valore; è anzi inconcepibile. Come sono pensabili oggi l'interruzione della devastazione del globo e nuove condizioni di esistenza per i viventi in un ambiente naturale? È ipotizzabile il ritrarsi dell'umano per far spazio alla natura o va prospettata una nuova forma di presenza dell'uomo nel mondo?

### **2. TRATTI SPECIFICI DEL CAPITALISMO**

Una riflessione su questi punti deve partire dalla comprensione del perché, nel modo di produzione capitalistico, prevalga una tendenza alla morte e cosa ne fa un suo tratto necessario. Il pensiero marxiano consente di cogliere all'origine di questa tendenza una distinzione tra lavoro vivo e lavoro morto. Come può esistere un lavoro morto? Per Marx consiste nel lavoro passato, accumulato come capitale costante<sup>3</sup>. Questa distinzione permette di andare al di là della percezione comune che a caratterizzare il capitalismo sia la «titolarità» sui «cumuli» di lavoro immagazzinato<sup>4</sup>: tratto specifico del sistema vigente è invece il «di-

ritto di sottrazione dal lavoro vivo ed attivo»<sup>5</sup>.

Ecco perché l'economia presente non può condurre ad una buona soluzione che realizzi, col minimo di sforzo di lavoro attuale, la razionale conservazione di quanto ci ha trasmesso il lavoro passato, e le basi migliori per l'effetto del lavoro futuro. Alla economia borghese interessa la frenesia del ritmo di lavoro contemporaneo, ed essa favorisce la distruzione di masse tuttora utili di lavoro passato, fregandosene dei posteri.<sup>6</sup>

Il lavoro vivente non è che uno strumento di valorizzazione del lavoro morto: incorporato in esso, il lavoro vivo perde la propria anima e la cede alle cose<sup>7</sup>. E le cose diventano, in un rovesciamento feticistico, i manipolatori dell'uomo. Il lavoro morto instaura il suo dominio su quello vivo.<sup>8</sup>

La logica più intima del modo di produzione capitalistico impone un continuo sviluppo e l'accumulazione del capitale. In questo incremento, il capitale costante cresce nella proporzione con quello variabile: è il fenomeno del cosiddetto aumento della composizione organica del capitale. Se il plusvalore tuttavia deriva dallo

sfruttamento di forza-lavoro, più il lavoro vivo si riduce nella proporzione con quello morto, minore sarà il saggio di profitto. Si pone in essere una tendenza alla caduta del saggio medio di profitto e, al contempo, le sue cause antagonistiche.<sup>9</sup>

Per seguire questa tendenza, il partito comunista internazionalista riunito attorno ad Amadeo Bordiga raccolse e analizzò una grande quantità di dati statistici<sup>10</sup>, rilevando che tra gli indici più significativi compariva quello della crescente mineralizzazione del pianeta.

Questo è ciò che accade al pianeta – sintetizza una recente pubblicazione bordighista -: un enorme corpo vivente nel quale la parte viva viene sostituita da quella morta. Nella fase del capitalismo manifatturiero il rapporto tra industria e agricoltura era pari al 10%. Nel 1870 il rapporto era salito al 16%. Nel 1906 era al 39%, nel 1913 al 46%, nel 1929 al 53%, nel 1956 al 62%, nel 2005 al 2400%. Dalla seconda metà del XIX secolo alla prima metà del XX, in sintesi, la crescita della materia inorganica è aumentata circa del 3500 % mentre la materia organica circa del 650%. Le tossine nel corpo

vivente del pianeta aumentano esponenzialmente. Il modo di produzione capitalista nella sua fase senile genera solamente morte.<sup>11</sup>

Ponendo per ipotesi di scuola una pace prolungata, che il capitalismo non potrebbe comunque garantire<sup>12</sup>, questa risulterebbe ancor più sinistra della guerra stessa.

Fermiamoci a supporre per un momento che invece delle due guerre [...] vi fosse sempre stata la pace borghese, la pace industriale. In circa trentacinque anni la produzione era divenuta venti volte tanto, sarebbe divenuta ancora venti volte maggiore dei 70 milioni 1915, toccando oggi 1400 milioni. Ma tutto questo acciaio non si mangia non si consuma non si distrugge, se non ammazzando i popoli. I due miliardi di uomini pesano circa 140 milioni di tonnellate, produrrebbero solo in un anno dieci volte il peso di acciaio. Gli dei punirono Mida trasformandolo in una massa di oro, il capitalismo trasformerebbe gli uomini in una massa di acciaio, la terra l'acqua e l'aria in cui vivono in una prigione di metallo. La pace borghese ha dunque prospettive più bestiali della guerra. Ma ritorniamo alla realtà.<sup>13</sup>

### 3. UOMO CONTRO NATURA

Sarebbe possibile in una prospettiva post capitalistica, dunque, ricostituire delle condizioni di natura originarie? Può l'uomo esistere senza intervenire nella natura?

Nella teoria marxista questa possibilità è contestata alla radice. Esiste una contrapposizione tra uomo e natura, nella quale l'uomo si colloca con un intervento attivo. Di più, l'uomo si fa uomo mediante tale intervento, mediante il lavoro. [...] l'animale si limita a *usufruire* della natura esterna, e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza; l'uomo la rende utilizzabile per i suoi scopi modificandola: la *domina*.<sup>14</sup>

Viene così da subito condizionata la stessa forma con cui la natura viene studiata e pensata. «Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura», scrivono T. W. Adorno e M. Horkheimer, «è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini»<sup>15</sup>. La coappartenza a una dimensione di dominio di conoscenza e agire tecnico pone la questione della qualità del rapporto che l'uomo può e sa esprimere con la natura stessa, ridotta a «pura oggettività»<sup>16</sup>. Oggettività che può

essere conosciuta, illuministicamente, solo in quanto manipolata e dominata.

Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniamento da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. [...] Nella trasformazione, l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sottratto del dominio. Questa identità fonda e costituisce l'unità della natura<sup>17</sup>.

L'uomo si percepisce come libera soggettività perché il dominio razionalistico e tecnico della natura gli presenta un mondo che semplicemente accade nel rispetto della legalità della ripetizione: tanto più spietatamente la ripetizione, sotto il nome di legalità, fissa l'uomo nel ciclo avendo oggettivato il quale nella legge di natura egli si crede garantito come libero soggetto.<sup>18</sup>

È evidente che in questa contrapposizione tra uomo e natura si elide un aspetto cruciale. L'uomo è un animale che a tale natura appartiene. Marx lo colse sin da giovane: «la natura, astrattamente presa, per sé, fissata nella separazione dall'uomo, non è per l'uomo

un bel *nulla*»<sup>19</sup>. Marx ritiene che le piante, gli animali, le pietre, l'aria, la luce, ecc., come costituiscono teoricamente una parte della coscienza umana, in parte come oggetti della scienza naturale, in parte come oggetti dell'arte – si tratta della natura inorganica spirituale, dei mezzi spirituali di sussistenza, che egli non ha che da apprestare per goderne e assimilarli -, così costituiscono anche praticamente una parte della vita umana e dell'umana attività. [...] la natura [è] il *corpo inorganico* dell'uomo, precisamente la natura in quanto non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo *viva* della natura vuol dire che la natura è il suo *corpo*, con cui deve stare in costante rapporto per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo sia congiunta con la natura, non significa altro che la natura è congiunta con se stessa, perché l'uomo è una parte della natura<sup>20</sup>.

L'estraniamento nasce, dunque, non dalla posizione in sé della specie umana all'interno del mondo naturale, ma dalla specifica forma del lavoro estraniato, propria delle società mercantili e del modo di produzione capitalistico al grado più estremo.

Poiché il lavoro estraniato rende estranea all'uomo 1) la natura e 2) l'uomo stesso, la sua propria funzione attiva, la sua attività vitale, rende estraneo all'uomo la *specie*; fa della *vita della specie* un mezzo della vita individuale.<sup>21</sup>

Oggettivando la natura, «il capitalismo ha trattato la terra come un conquistatore potrebbe trattare un paese nemico»<sup>22</sup>, ma secondo Engels ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle in modo appropriato.<sup>23</sup>

La questione centrale, al di là della sua fenomenologia storica, viene sottolineata da Bordiga in un articolo sulla rendita fondiaria: è centrale la tesi che tutto viene da appropriazione da parte di una classe del lavoro di un'altra, sia nella produzione feudale che in quella capitalistica. Ciò non escl-

de che nella futura economia, risolta in una razionale difesa della specie *contro*, come Lenin vigorosamente disse, la natura, la vittoria contro questa matrigna potrà arrivare a tal punto che tutto venga da lei.<sup>24</sup>

Il punto della contrapposizione tra uomo e natura non può pertanto essere meramente liquidato. La fantasticheria della rinuncia a ogni difesa mitica, scientifica e tecnica contro la natura contamina spezzoni di primitivismo anarchico, *green anarchism* ed eco-socialismo, con la suggestione di una riconciliazione tra uomo e natura, che non sa essere pensata in modo diverso dalla soppressione dell'uomo stesso.

Questa prospettiva, nelle sue varie declinazioni, fallisce proprio perché disconosce l'esistenza reale di una specificità dell'umano, che lo pone in una relazione antagonista con l'ambiente naturale.

L'uomo in quanto tale non potrebbe affatto esistere senza il lavoro. Nell'effettività storica il lavoro è una condizione d'esistenza dell'uomo, indipendente da tutte le forme di società, è una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè

la vita degli uomini<sup>25</sup>.

Solo l'inesistenza dell'uomo eliminerebbe la necessità di un ricambio organico mediato dal lavoro tra uomo e natura: un vuoto *nonsense*. Per queste ragioni, le correnti più radicali del comunismo non si sono mai incontrate con il pensiero dell'*anticiviltà*. Al contempo però il marxismo consente di porre sul piano del reale un'idea di rivoluzione che si faccia carico della vita in generale e della necessaria prassi in cui si sostanzia l'umano.

#### 4. UOMO, POTENZA NATURALE

Col lavoro l'uomo «contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura; egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita»<sup>26</sup>.

Emerge, dal seno della natura stessa, un elemento cosciente di autotrasformazione e trasformazione ambientale, che piega alla sua volontà la materialità della natura. La sua manifestazione in epoca capitalistica è inevitabilmente distruttiva, ma il punto per

il marxismo è umanizzare la natura, trovando una possibilità di ricambio organico tra uomo e natura finalmente equilibrato. Marx prospetta un'umanità liberamente associata che si relaziona alla terra non in termini di proprietà ma di usufrutto, limitando l'intervento di umanizzazione solo a quanto consente di affidarla migliorata alle generazioni successive<sup>27</sup>.

Solo questa modalità razionale di ricambio organico uomo-natura è definibile libertà nell'ambito del lavoro necessario, il che è particolarmente significativo considerando che per Marx si può essere liberi solo al di là del regno della necessità:

Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità [...]. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguano il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro

natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità.<sup>28</sup>

Bordiga commenta questo aspetto ponendo l'attenzione non sulla sola umanità vivente, ma sulla specie umana nel suo intero arco storico: solo così si può migliorare la natura e non distruggerla.

La gestione della terra, chiave di volta di tutto il problema sociale, deve essere indirizzata in modo da corrispondere al migliore sviluppo avvenire della popolazione del globo. La società umana vivente [...], volontariamente e scientificamente, e per la prima volta nella storia, si subordinerà alla specie, ossia si organizzerà nelle forme che rispondono meglio ai fini dell'umanità avvenire.<sup>29</sup>

La componente temporale segna la differenza tra il capitalismo e una possibile futura società umana. Il modo di produzione capitalistico è organizzato solo in direzione della valorizzazione del capitale. In questa tensione è schiacciato inevitabilmente al qui

e ora. Il comunismo al contrario si relazionerebbe all'ambiente con un costante sguardo al futuro.

## 5. OLTRE LA CITTÀ E LA CAMPAGNA

Il metabolismo uomo-natura richiama subito il delicato rapporto dicotomico tra città e campagna.

Engels ne aveva prospettato il superamento con la dislocazione della produzione industriale e la fusione dei due ambienti, coniugando esigenze di igiene e di produzione<sup>30</sup>.

Bordiga pone a sua volta la questione all'interno di un programma immediato della rivoluzione per il secondo Novecento, che identifica in un processo unitario l'attacco alle categorie capitalistiche e l'arresto della devastazione ambientale. Il programma si concentrava significativamente su disinvestire i capitali, elevare i costi di produzione, ridurre la giornata lavorativa e il volume della produzione, rompere i limiti d'azienda, arrestare le costruzioni e il traffico inutile, tendere al superamento della divisione del lavoro. Il settimo punto programmatico indica:

«Arresto delle costruzioni di case e luoghi di lavoro intorno alle città grandi e piccole, come avvio alla distribuzione uniforme della po-

polazione sul territorio. Riduzione delle velocità e del volume del traffico»<sup>31</sup>.

Il punto essenziale oggi è però che le città, come la campagna, non esistono più nei termini tradizionali. Commenta Jacques Camatte:

«La città non esiste più, la città come ancora l'immaginiamo era un fenomeno proprio della società borghese, tuttavia quando nasce e si sviluppa il capitalismo realmente la città sparisce e c'è questa rete». <sup>32</sup>

La possibilità di concepire un superamento della dicotomia tra città e campagna non può risiedere nell'ambito del pensiero e dell'esperienza individualistica. L'individuo ormai avverte il pericolo del disastro ambientale che incombe per la manipolazione globale da parte del capitalismo.

Ma l'unica via d'uscita immaginabile singolarmente è il tentativo di fuga. Una fuga che può essere pensata solo nell'opulenza e nell'immaginaria persistenza di un ambiente naturale da una parte e di uno spazio urbano dall'altra.

«Non si può risolvere il problema se non ritroviamo la comunità»<sup>33</sup>,

conclude Camatte. Ma il suo passaggio teorico-politico dalla sinistra comunista a una forma radicale di primitivismo esemplifica in questo punto cruciale l'esito della rinuncia ad un punto di vista di classe. Camatte critica l'individualismo, fondamento dell'ecologismo basato sulle singole scelte. Assumendo come soggettività storica le comunità, tuttavia, il futuro cui guarda Camatte è la vita in campagna, nelle aree della Terra in cui è naturale l'insediamento umano, riducendo così la tecnica socialmente necessaria e lasciando spazio alla rigenerazione della natura.

L'ipotesi interpretativa della rete è però di particolare importanza ed apre alla consapevolezza che la campagna è in sostanza scomparsa.

Lo spazio fra le città è al servizio dell'uomo metropolitano - è scritto nella rivista bordighista «n+1» -, la terra è la banca del cibo, della pietra e del metallo. Il trasporto di uomini e merci, la comunicazione in genere attraversa questo spazio ma non lo integra, lo sottomette, lo plasma alle esigenze cittadine. Anche se tale spazio viene invaso dalle immense periferie, esso non diventa mai autonomo, rimane

soggetto a forze centripete che lo fanno gravitare attorno al nucleo dove maggiore è la concentrazione di capitale.<sup>34</sup>

Non si tratta però di dominio della città sulla campagna, ma di un'estensione globale e totalitaria del modo di produzione capitalistico e della sua divisione del lavoro.

Il punto di vista anti-modernista e anti-urbano è pertanto debole e inadeguato. Come precisa Marcuse: «la glorificazione del naturale fa parte dell'ideologia che protegge una società innaturale nella sua lotta contro la liberazione»<sup>35</sup>.

Il problema è piuttosto comprendere la configurazione del mondo umano-naturale, per come il capitalismo la determina e per come è superabile nel rovesciamento del modo di produzione stesso.

## 6. DISTRUZIONE RIVOLUZIONARIA

Noi non abbiamo il compito di costruire, ma quello di distruggere, di abbattere determinati ostacoli! Non solo il capitalismo ha da tempo costruito quanto a noi basta ed avanza come base «tecnica», ossia come dotazione di forze produttive, sicché il grande problema storico non è - nell'area bianca - di

crescere il potenziale lavorativo, ma di spezzare le forme sociali di ingombro alla buona distribuzione ed organizzazione delle forze ed energie utili, vietandone lo sfruttamento e il dilapidamento; ma lo stesso capitalismo ha troppo costruito e vive nella antitesi storica: distruggere, o saltare.<sup>36</sup>

Bordiga si differenzia con nettezza dal progressismo dell'edificazione e della costruzione, tanto quanto però da ogni forma di ritorno a forme premoderne di società. Il punto è innanzitutto porre un termine allo spreco delle energie praticato nella corsa all'accumulazione. Lo spazio stesso diventa il simbolo per eccellenza dello sfruttamento di ogni cosa.

Il principio di supersfruttamento dello spazio si spinge fino a queste cervellotiche tendenze: *sovraporre* il verde dei giardini urbani (domani anche quello dei campi a grano e patate!), le strade di transito e l'area *coperta* dei fabbricati in verticale sullo stesso spazio. *Verticalismo*, si chiama questa deforme dottrina; il capitalismo è verticalista. Il comunismo sarà «orizzontalista».<sup>37</sup>

La città spinge alla concentrazione, le dà un'organizzazione

spaziale mostruosa, che costringe masse di uomini a condividere pochi chilometri quadrati sfruttati in ogni direzione.

Bordiga pone come obiettivo della rivoluzione, allora, il superamento di questa città: «ossigeno comunista contro fogna capitalista. Spazio contro cemento»<sup>38</sup>. La priorità programmatica è pertanto distruggere, liberare, preservare energie e risorse, ricostituire le condizioni di esistenza dell'ambiente naturale e della vita animale e umana. Inevitabilmente l'orizzonte del programma è il piano dell'intervento e non del ritiro umano: non si può pensare la semplice preservazione e difesa di una natura incontaminata che il capitalismo ha di fatto dissolto.

## 7. UOMO E ANIMALE

Il rapporto tra uomini e animali può rappresentare un aspetto strategico in una rivoluzione anticapitalistica e a difesa della vita. È possibile un suo riassetto, che non pretenda un'inconcepibile indifferenziazione di specie?

La liberazione degli uomini mentre assoggettano altri essere animali è impossibile; la persistenza di rapporti di dominio perturberebbe la *libertà* come dimensione

di un comunismo esteso a quella comunità interspecifica di cui, di fatto, facciamo parte, e la cui sopravvivenza è per noi stessi essenziale.<sup>39</sup>

Secondo Adorno e Horkheimer l'antitesi che vige tra uomo e animale è di particolare importanza, perché consente all'uomo di definirsi in quanto tale, col metro della distanza da quel regno da cui si è distaccato attraverso la ragione<sup>40</sup>. In quanto rapporto, l'antitesi stessa può essere un punto di partenza per superare l'ordine dell'arbitrio umano sull'animale. Non è solo la violenza che lo dispone: alla base della pietà fascista per le bestie, la natura e i bambini, è la volontà di persecuzione. La carezza negligente sui capelli infantili o sulla pelle dell'animale significa che la mano, qui, può distruggere. Essa carezza affettuosamente una vittima prima di abbattere l'altra, e la sua scelta non ha nulla a che fare con la colpa reale delle vittime. La carezza serve a mostrare che davanti al potere tutti sono la stessa cosa, che non hanno alcuna essenza o natura specifica.<sup>41</sup>

Il dominio si esercita nella possibilità di governare, manipolare, conoscere, produrre ogni ente. Il

vivente è ridotto a «mero materiale» per «lo scopo sanguinoso del dominio»<sup>42</sup>. Il potere è nelle mani del soggetto che può curare, preservare, amare come distruggere, in virtù della propria semplice decisione. «La natura è sterco»<sup>43</sup>. Il dominio su di essa è del tutto incontrastato, e con ciò la realizzazione dell'ideale supremo del pragmatismo tecnico e razionalista è raggiunta. Se gli uomini sono ridiventati gli animali più intelligenti che sottomettono il resto dell'universo, salvo dilaniare se stessi, badare all'animale non è più solo un sentimentalismo, ma un tradimento verso il progresso.<sup>44</sup>

Il potenziamento del distacco con l'animale riduce l'indignazione per le atrocità perpetrate. Il dispositivo che giustifica ogni violenza, ripetendosi «è solo un animale», è così interiorizzato che può essere esteso agli stessi uomini soggetti alle varie forme di pogrom che si danno nella storia<sup>45</sup>.

Senza questa antitesi, però, l'uomo non sarebbe.

Nel rapporto tra umano e non-umano, cioè, il «non» è concepito come un'alterità *generativa dell'umano* e del *senso* della sua *esperienza*: esso genera il *Sé*

dell'uomo attraverso l'*attiva negazione* dell'*altro-da-sé*, una negazione che è al tempo stesso simbolica e reale, legata al dominio sulla natura.<sup>46</sup>

Se il rapporto con l'animale definisce in ogni caso l'uomo, ridefinirlo coscientemente può diventare parte significativa della transizione verso una società superiore.

Ma non è automatico che una società non mercantile si sottragga di per sé all'esistenza dei rapporti di subordinazione della vita animale.

## 8. RIVOLUZIONE PROLETARIA E DIFESA DEI VIVENTI

Una rivoluzione che attaccasse le categorie capitalistiche condurrebbe alla scomparsa della forma merce. La semplice prospettiva di umanizzare il mondo potrebbe però non essere in contraddizione con la presenza di prodotti provenienti da viventi.

La stessa appartenenza dell'uomo alla natura, in quanto animale carnivoro-frugivoro, esclude di ignorare completamente l'assetto biologico del metabolismo sociale-naturale. Un sistema di agricoltura e allevamento compatibile

con un equilibrato ricambio organico uomo-natura includerà per ovvie ragioni quote di viventi nel prodotto utilizzabile dagli uomini.

La questione che si pone dinanzi allo scatenarsi della tecnica è piuttosto ripensare la disponibilità generica degli altri animali e dei vegetali quali valori d'uso. Anche senza valore di scambio, i prodotti di un modo di produzione associato hanno naturalmente un'usabilità, i cui confini possono essere posti solo da una razionalità sociale cosciente.

La rivoluzione non ha più dinanzi a sé i compiti dello sviluppo ulteriore delle forze produttive, problema risolto dallo stesso corso del capitalismo. C'è piuttosto da liberarle nel contesto di un piano consapevolmente progettato.

Non è però più sufficiente indicare il solo criterio della razionalità: quale razionalità? Quella propria della tecnica contemporanea, del tutto inimmaginabile in uno stadio giovanile di sviluppo industriale, che ridisegna problematicamente i confini tra ragione e irrazionalità? Il maltrattamento degli animali non è d'altronde, come sosteneva Marcuse, proprio l'«opera di una società umana la cui razionalità è ancora l'irrazionale»<sup>47</sup>? E quest'idea astratta di

ragione quanto espone la prospettiva della transizione al rischio di specismo e sviluppismo?

Più intonato all'essenza di una società futura potrebbe essere il parametro della consapevole libertà espressa in un piano pensato in armonia con i bisogni non solo umani ma di tutti i viventi.

Analogamente – si legge nella rivista antispecista *Liberazioni* – non ci sembra possibile, né credibile, criticare le distorsioni delle società classiste e speciste senza interrogarsi e prendere posizione sul ruolo che l'allevamento e l'uccisione degli animali giocano in esse. È logico che questo percorso di riflessione conduca necessariamente ad un ripensamento radicale della civiltà: un ripensamento che non può che passare attraverso una scelta politica, da parte dell'umanità, tra il dominio identitario sulla natura e l'incontro solidale con la sua alterità. Una strada impervia e irta di difficoltà teoriche e pratiche, lo sappiamo, e che tuttavia non può essere elusa, se si intende veramente porre fine ai meccanismi di oppressione di cui il capitalismo è l'ultima e più tremenda incarnazione<sup>48</sup>.

Nel 1902, Lenin seppe andare oltre tanto il gretto operaismo quanto un vuoto interclassismo. Solo la classe operaia, in quanto posta in contraddizione obiettiva rispetto al capitale, costituisce l'avanguardia della lotta rivoluzionaria. Non poteva però restare isolata dalla globalità di tutti gli oppressi, tanto più in un paese arretrato come la Russia, dove ampi strati di popolazione subordinata non erano proletarizzati.

Da qui l'indicazione per i socialdemocratici di andare «*fra tutte le classi della popolazione*», di «*inviare in tutte le direzioni* i distaccamenti del loro esercito»<sup>49</sup>. Per il dirigente bolscevico l'ideale del socialdemocratico non deve essere il segretario di una *trade-union*, ma il tribuno popolare, il quale sa reagire contro ogni manifestazione di arbitrio e di oppressione, ovunque essa si manifesti e qualunque sia la classe o la categoria sociale che ne soffre, sa generalizzare tutti questi fatti e trarne il quadro completo della violenza poliziesca e dello sfruttamento capitalistico.<sup>50</sup>

Lenin non è un filantropo piccolo-borghese. Sa che solo il proletariato industriale ha la forza sociale per interpretare la sotto-

missione di tutti gli sfruttati e per dirigere una rivoluzione contro la radice delle oppressioni stesse: il modo di produzione capitalistico.

Oggi, mentre ogni animale e vegetale è ridotto a merce, la condizione di proletario, seppur spesso in forme nuove, è generalizzata alla grande maggioranza della popolazione attiva. Anche la sua forza-lavoro è merce tra le merci, ma essa non coincide integralmente con la possibile soggettività del lavoratore. C'è un'eccedenza, che apre alla produzione di una coscienza critica e alla trasformazione dell'esistente, che in una semplice merce non potrebbe invece darsi.

I salariati possono così ricostituirsi in avanguardia, facendosi tribuni non più solo di un popolo, che la polarizzazione di classe attuale ha di fatto dissolto, ma di tutti i viventi.

La forza sociale dei lavoratori può diventare l'energia che porta alla soppressione del proletariato in quanto tale e delle merci-viventi in generale. L'avanguardia non può disimpegnarsi rispetto a questa questione:

Rispetto agli altri animali, l'uomo ha, infatti, sia la colpa storica di aver creato quel mondo, quella

seconda natura che nel suo sviluppo ultimo coincide con il tardo capitalismo, sia, allo stesso tempo, la possibilità di poter invertire la rotta della storia.<sup>51</sup>

In tal senso, la prefigurazione di un piano di soggettività libere e consapevoli, piuttosto che un'enfasi sulla mera liberazione delle forze produttive, rende giustizia a una prospettiva contemporanea di transizione oltre il capitalismo. Una transizione che si faccia carico della salvezza stessa della vita sulla Terra.

#### 9. TROTSKY E LA NATURA FUTURA

Lev Trotsky prevede una società futura che avrà davanti a sé «compiti monumentali»<sup>52</sup>: la nuova pianificazione delle città-giardino e i progetti di case modello, ferrovie e porti interesseranno vivamente non soltanto gli ingegneri e gli architetti, partecipanti ai concorsi, ma anche le larghe masse popolari.<sup>53</sup>

Non ci sarà più posto per le città formicaio del capitalismo; verranno progettate città-villaggio, disegnate in un effervescente confronto tra tutti. Arte e industria<sup>54</sup>, come arte e natura, si congiungeranno.

«La natura diventerà più 'artificiale'»<sup>55</sup>, aggiunge, ma la puntualizzazione non deve scandalizzare: la natura difatti, per usare le parole di Adorno, non è affatto una categoria «immediata ma storicamente mediata»<sup>56</sup>.

L'uomo – pensa Trotsky – farà un nuovo inventario delle montagne e dei fiumi e correggerà seriamente, e più volte, la natura. Alla fine rifarà la terra, se non a propria immagine e somiglianza, a proprio gusto. E non abbiamo alcuna ragione per credere che questo gusto sarà cattivo.<sup>57</sup>

Continua, però, precisando:

«Naturalmente, non si vuol dire che tutto il globo terrestre sarà suddiviso in tanti quadratini e che le foreste si trasformeranno in parchi e orti. Resteranno boschiglie e foreste, urogalli e tigri, ma là dove l'uomo vorrà che ci siano. E l'uomo farà tutto ciò così bene che la tigre non si accorgerà neppure della macchina e non proverà tedio, ma vivrà come è vissuta nei tempi primitivi. La macchina non si contrappone alla terra. La macchina è lo strumento dell'uomo moderno in tutti i campi della vita».<sup>58</sup>

Trotsky coniuga questa prospettiva con quella dell'autotrasformazione cosciente e libera dell'uomo stesso. Seppur in termini carichi di un certo ingegnerismo utopistico, queste pagine suggeriscono una strada percorribile. Non quella immaginaria protesa a un passato mitico, ma una direzione che da un mondo capitalistico al limite del collasso possa condurre al punto di intersezione tra umanizzazione e naturalizzazione del pianeta. Oltre le parzialità tanto dell'umanismo quanto dell'ambientalismo.

**Note:**

1. Così come la «ragione» funzionalizzata dal capitalismo che l'informa: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. 94.

2. Cfr. Umberto Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000.

3. Cfr. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, *Opere*, XXIX-XXX, Editori Riuniti, Roma 1986.

4. Amadeo Bordiga, *Omicidio dei morti*, «Battaglia Comunista», n. 24, 1951.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*.

7. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., p. 397.

8. K. Marx, *Il Capitale, libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 35.

9. K. Marx, *Il Capitale*, I, cap. XXIII. Cfr. *La crisi del capitalismo. Il crollo di Wall Street*, Edizioni Istituto Onorato Damen, Catanzaro 2009.

10. *Il corso del capitalismo mondiale*, Edizioni del Partito comunista internazionale, Firenze 1991.

11. *La mineralizzazione del pianeta*, Partito comunista internazionale – la freccia nel tempo, s.l., s.d., p. 6.

12. Cfr. Vladimir I. Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, Edizio-

ni Lotta comunista, Milano 2002.

13. Amadeo Bordiga, *Sua maestà l'acciaio*, «Battaglia Comunista», n. 18, 1950.

14. Friedrich Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma 1978, p. 192.

15. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 12.

16. *Ivi*, p.17.

17. *Ibidem*.

18. *Ivi*, p. 20.

19. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1970, p. 185.

20. *Ivi*, pp. 76-78.

21. *Ivi*, p. 77.

22. Eftichios Bitsakis, *La natura nel pensiero dialettico*, Edizioni PonSinMor, Gasino Torinese 2009, p. 153.

23. F. Engels, *Dialettica della natura*, cit., p. 192.

24. A. Bordiga, *Mai la merce sfamerà l'uomo*, «Il programma comunista», n. 21, 1953.

25. K. Marx, *Il Capitale, I, cit.*, p. 55. Sull'attualità del concetto marxiano di ricambio organico e le sue implicazioni contemporanee, cfr. Joseph R. Burger et al., *Extra-metabolic energy use and the rise in human hyper-density*, «Scientific Reports» n. 7, article number: 43869 2017.

26. K. Marx, *Il Capitale, I, cit.*, p. 195.

27. *Ivi*, III, sez. VI, cap. XLVI.

28. K. Marx, *Il Capitale, III, cit.*, pp. 231-232.

27. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dia-*

*lettica dell'illuminismo*, cit., p. 23.

28. *Ivi*, p. 34.

29. *Il programma rivoluzionario della società comunista elimina ogni forma di proprietà del suolo, degli impianti di produzione e dei prodotti del lavoro*, «Il programma comunista», nn. 16-17, 1958.

30. F. Engels, Antidhüring, *La scienza sovvertita dal signor Dhüring*, Edizioni Lotta comunista, Milano 2003.

31. *Il programma rivoluzionario della società comunista elimina ogni forma di proprietà del suolo, degli impianti di produzione e dei prodotti del lavoro*, cit.

32. Jacques Camatte, *Città e Gemeinwesen*, *Luoghi Singolari*, [www.luoghisingolari.net/teoria-sociale-spazio/2012/11/03/citta-e-gemeinwesen-dialogo-tra-jacques-camatte-e-alcuni-psycogeograf/](http://www.luoghisingolari.net/teoria-sociale-spazio/2012/11/03/citta-e-gemeinwesen-dialogo-tra-jacques-camatte-e-alcuni-psycogeograf/) consultato il 07 aprile 2017..

33. *Ibidem*.

34. *Decostruzione urbana*, «n+1», n. 8, Giugno 2002.

35. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 247.

36. A. Bordiga, *Politica e "costruzione"*, «Prometeo», serie II, n. 3-4, 1952.

37. A. Bordiga, *Spazio contro cemento*, «Il programma comunista», n.1, 1953.

38. *Ivi*.

39. Marco Celentano, *Per un comunismo libertario degli individui, dei generi, delle genti e delle specie*, «Umanità Nova», 22/06/2016.

40. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 263.

41. *Ivi*, pp. 270-271.
42. *Ivi*, p. 271.
43. *Ibidem*.
44. *Ibidem*.
45. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 2015, p. 117.
46. Marco Maurizi, *L'animale dialettico: la critica del domino nella Scuola di Francoforte*, Le parole e le cose, [www.leparoleelecose.it/?p=7859](http://www.leparoleelecose.it/?p=7859) consultato il 07/04/2017.
47. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 247.
48. *Siamo realisti, chiediamo l'impossibile!*, «Liberazioni», Anno II, n.6, 2011.
49. V. Lenin, *Che fare?*, Edizioni Lotta comunista, Milano 2002, p. 120.
50. *Ivi*, p. 121.
51. Erika Benini, *Ein gutes Tier gewesen zu sein. Riflessioni a partire da Adorno*, «Animal studies», Anno III, n. 9, 2014, p. 10.
52. Lev D. Trotsky, *Letteratura e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1974, p. 220.
53. *Ibidem*.
54. *Ivi*, p. 221.
55. *Ibidem*.
56. Cfr. T. W. Adorno, 1961; Vo 6903, in E. Benini, *Ein gutes Tier gewesen zu sein...*, cit., p. 10.
57. L. D. Trotsky, *Letteratura e rivoluzione*, cit., p. 222.
58. *Ivi*, p. 223.