

Università della Valle d'Aosta
Université de la Vallée d'Aoste

Facoltà di Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali

TESI DI LAUREA

Espropriazione dei beni comuni e accumulazione originaria
nell'analisi eco-marxista

Relatore: Chiar.mo Prof. Furio Ferraresi

Candidata: Arianna Foglia
N. Matr. 18 F02 429

A.A. 2020/2021

Indice

Introduzione	3
Capitolo primo. Il principio del Comune nel pensiero politico contemporaneo.....	7
1. <i>La reificazione del Comune come esempio di resistenza all'appropriazione capitalistica</i>	7
2. <i>Il Comune come principio politico</i>	15
3. <i>Il Comune come modo di produzione e soggettivazione della forza lavoro</i>	20
Capitolo secondo. Storia e ontologia dell'espropriazione dei beni comuni.....	26
1. <i>Genealogia del dibattito</i>	26
2. <i>Il dualismo cartesiano uomo/natura all'origine dell'immagine borghese del mondo</i>	36
3. <i>Accumulazione per espropriazione</i>	44
Capitolo terzo. Sfruttamento e accumulazione di capitale nell'orizzonte di una crisi sistemica.....	52
1. <i>Lavoro, valore e sussunzione nell'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico</i>	52
2. <i>Sfruttamento della natura extra-umana e dei beni comuni come fonte di surplus</i>	59
3. <i>La seconda contraddizione del capitalismo e i nuovi movimenti sociali</i>	66
Bibliografia	74
Sitografia.....	78

Introduzione

L'obiettivo del presente lavoro è di studiare il movimento d'espropriazione dei beni comuni sia come momento fondamentale della cosiddetta "accumulazione originaria di capitale", sia come logica ontologicamente necessaria alla sopravvivenza del sistema capitalistico stesso, inquadrando questo tema all'interno della problematica relativa alla crisi ambientale attuale e futura. A tal fine, abbiamo deciso di utilizzare come base del nostro metodo d'indagine i presupposti e gli strumenti analitici forniti dalla scuola di pensiero eco-marxista, in quanto riteniamo siano in grado di comprendere criticamente, e in modo (eco)sistemico, le cause, il funzionamento e le dinamiche del capitalismo non solo come modo di produzione ma anche come ideologia ed ecologia.

Il primo capitolo, intitolato *Il principio del Comune nel pensiero politico contemporaneo*, è volto in prima battuta al chiarimento del nostro oggetto di discussione, ossia i beni comuni, attraverso la disamina del loro ruolo all'interno, rispettivamente, della teoria economico-politica *standard* e di quella "eterodossa" elaborata da Elinor Ostrom. La prima conclusione che traiamo è che la distinzione classica tra beni privati e beni pubblici è mistificatoria, poiché non solo nasconde la complementarità della gestione pubblica agli interessi di profitto privati, ma occulta anche l'esistenza di beni per l'appunto "comuni", la cui gestione è determinata non da caratteristiche fisiche e naturali intrinseche agli stessi, ma dall'autonoma regolamentazione praticata dalle comunità umane a essi relative, che in questo modo li istituiscono. Più precisamente, il riconoscimento di una prassi istituente come fondamento del carattere comune di alcuni beni comporta il passaggio dal lessico e dalla concezione economicistica di "beni comuni" all'idea politica di *commons* (comuni), ossia di istituzioni del Comune. Questa è la prospettiva assunta dall'ampia analisi di Pierre Dardot e Christian Laval, di cui abbiamo potuto riportare solo una breve sintesi, concentrando la nostra attenzione sul significato e sulle conseguenze del Comune inteso come principio politico. In particolare, ci siamo soffermati sulla dimensione di co-obbligazione e autonomia comunitaria, sancita dalla condivisione di pratiche decisionali e governamentali attorno all'individuazione dei bisogni sociali da soddisfare, e quindi sulla necessità di imposizione del Comune come nuova ragione del mondo mediante la costruzione e l'istituzione di *commons*. Lo studio sul Comune si conclude con la disamina della posizione di Michael Hardt e Antonio Negri, i quali, considerando il Comune un modo di produzione immanente e necessario a quello capitalistico, pongono non tanto il problema della sua istituzione quanto quello della sua liberazione. Questa sarebbe possibile solo grazie alla tendenziale e inevitabile soggettivazione, dovuta allo sviluppo della produzione *biopolitica*, di quell'insieme plurale di singolarità cui gli autori assegnano il nome di *moltitudine* e che, diversamente dalla "classe" o dal

“popolo”, è composta da tutti coloro che sono esclusi dal regime capitalistico di proprietà, pur essendone la condizione d’esistenza e di sopravvivenza.

Il secondo capitolo, *Storia e ontologia dell’espropriazione dei beni comuni*, è dedicato all’analisi della dinamica che riteniamo fondamentale per la nascita del sistema capitalistico e per il suo sviluppo. Abbiamo pensato di individuare i termini della questione seguendone in primo luogo i dibattiti che si sono susseguiti nel tempo, soffermandoci in particolare sulla visione di Proudhon e di Marx. Studiando questi due autori, mostriamo come le recinzioni (*enclosures*) delle terre comuni e l’abolizione del diritto consuetudinario a esse relativo siano state perpetrate dalla nascente classe borghese ai danni di quella composita classe contadina, che con l’imposizione violenta e sistematica del diritto di proprietà privata su ciò che fino a quel momento poteva utilizzare collettivamente, si vide privata dei mezzi della propria sussistenza. Consideriamo quindi la nascita delle figure del capitalista e del proletario come determinata dall’universalizzazione del dominio della proprietà privata esclusiva e del diritto d’abuso del proprietario sulla cosa a lui soggetta, indipendentemente dai bisogni sociali primari che essa potrebbe soddisfare. Questo punto ci permette di cominciare a intravedere l’importanza e il peso che tale trasformazione sociale ha avuto non solo sul rapporto uomo-uomo, ma anche su quello uomo-natura, portandoci di conseguenza a riflettere sulle idee e sulle “immagini del mondo” tipiche della modernità capitalistica. Il ragionamento di fondo della nostra analisi, basata sulla lettura di Heidegger e Borkenau, consiste nel riconoscere nell’oggettivazione della realtà il presupposto della sua conquista, e dunque nell’individuare nella metafisica cartesiana l’origine non solo della separazione dell’uomo dalla natura – della *res cogitans* dalla *res extensa* –, ma anche del suo dominio su di essa, del suo farsi padrone e quindi proprietario. Nell’epoca moderna, qualcosa è reale solo se è “oggettivo”, ma niente è oggettivo senza un soggetto che lo rappresenti come tale – cioè che lo oggettivizzi distinguendolo da sé –, il che significa la risoluzione della realtà e del mondo in immagine (*Weltbild*); troviamo allora qui la condizione per l’astrazione e la calcolabilità dell’esistente, elementi fondamentali non solo della nascente scienza moderna, ma soprattutto della razionalità capitalistica. Fino a qui abbiamo esaminato l’espropriazione dei beni comuni come evento storico, caratterizzato da una nuova e particolare concezione del mondo; per comprendere però perché una tale dinamica si sia sviluppata, cioè per poterne capire le cause, ci siamo spostati dal piano della storia del capitalismo, alla sua ontologia. Attraverso lo studio di David Harvey, prospettiamo non solo l’esistenza di un’accumulazione originaria, dettata da quelle espropriazioni temporalmente primitive, ma anche la presenza e la necessità di un’“accumulazione per espropriazione” (*accumulation by dispossession*), ossia di una logica espropriativa perpetua, ontologicamente necessaria al funzionamento del modo di produzione capitalistico. Il che significa individuare e porre a tema la dialettica interno/esterno che si manifesta nel sottoporre un “altro”, sia

esso un soggetto, un tempo o un luogo, all'imposizione violenta e al saccheggio, al fine di avere dalla parte di chi domina stabilità, sicurezza, prosperità, profitto.

Nel terzo e ultimo capitolo, *Sfruttamento e accumulazione di capitale nell'orizzonte di una crisi sistemica*, intendiamo analizzare il sistema capitalistico nella sua relazione con la natura extra-umana, seguendo l'interpretazione eco-marxista della questione. Per poterlo fare efficacemente, abbiamo ritenuto utile introdurre alcuni concetti chiave dell'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico, soprattutto quelli fondamentali alla comprensione della "teoria del valore", ossia lavoro, valore, astrazione e sussunzione. Questo studio ci permette di chiarire alcune delle dinamiche fondamentali della logica capitalistica di produzione: il suo scopo è il profitto, che si basa sull'appropriazione di plusvalore creato da un corrispettivo pluslavoro; il pluslavoro è lavoro non retribuito che il proletario è costretto a offrire gratuitamente al capitalista, in quanto espropriato dei mezzi di sussistenza e di produzione; l'entità del plusvalore deve superare in ogni ciclo di produzione quella del precedente. Il modo di produzione capitalistico, quindi, deve innanzitutto espandersi e conquistare realtà (tempo, luoghi, soggetti) esterne alla sua logica, inglobandole all'interno della sua area di sfruttamento ("sussunzione formale"), per poi cooptarle, trasformando la loro originaria ragion d'essere in ragion d'essere specificamente capitalistica ("sussunzione reale"). La visione eco-marxista, in particolare quella di Jason W. Moore, si muove in questo orizzonte analitico marxiano, rivedendo però il suo antropocentrismo e integrando nello schema esplicativo il ruolo assunto dalla natura extra-umana nella produzione capitalistica. Il costo della forza-lavoro, rappresentato dal suo salario, è direttamente determinato dal costo del cibo che essa necessita per continuare a sopravvivere e dunque a produrre; questo significa che la massimizzazione del profitto capitalista necessita di cibo "a buon mercato" con cui sfamare la classe proletaria, condizione possibile solo a patto di saccheggiare e sfruttare la natura extra-umana. Lo stesso discorso vale, come ben si può intendere, per i fattori energetici indispensabili all'alimentazione dei macchinari industriali. La natura extra-umana allora non solo rientra all'interno della logica di produzione capitalistica, ma le sarebbe centrale in quanto frontiera di cui potersi appropriare e su cui scaricare tutte le inevitabili "esternalità negative", come per esempio l'inquinamento. Non solo: la natura extra-umana viene riprogrammata per il suo asservimento totale ed essenziale alla ragion d'essere capitalistica, subendo quindi un processo di sussunzione reale al capitale; in questo senso, il capitalismo sarebbe un'ecologia-mondo. L'immagine della natura extra-umana come estranea e subordinata all'ambito umano ha permesso di sfruttarla senza ritegno, portandola a uno stato di profondo degrado e di prossimo esaurimento. È qui che la "seconda contraddizione del capitalismo" prospettata da James O'Connor si palesa: la natura extra-umana è, rispetto al modo di produzione capitalistico, la sua condizione di produzione, ma l'inevitabile e necessario sviluppo delle forze e dei rapporti di produzione capitalistici portano alla

sua distruzione e di conseguenza alla tendenziale autodistruzione del sistema capitalistico. Poiché questa contraddizione è interna alla stessa logica capitalistica, l'unica via per evitare il collasso ecosistemico e dunque la fine del capitalismo è di trasformare e ristrutturare radicalmente quest'ultimo: in un certo senso, di attuare un suo processo di sussunzione reale al Comune. Non viene profetizzato l'avvento di una società eco-socialista, ma viene piuttosto delineata la necessità di porre in questione un sistema che è stato in grado di soddisfare solo i suoi bisogni, i quali si sono rivelati fondamentalmente antisociali ed ecocidi. Se si vuole evitare il peggio, le società umane devono non solo riappropriarsi dei mezzi di sussistenza e di produzione, ma anche organizzare e istituire forme eticamente sostenibili di convivenza, fondando in questo modo una nuova ragione del mondo.

Capitolo primo

Il principio del Comune nel pensiero politico contemporaneo

1. La reificazione del Comune come esempio di resistenza all'appropriazione capitalista

L'obiettivo di questo primo paragrafo è quello di introdurre l'oggetto di discussione della nostra tesi, ossia i «beni comuni», attraverso l'analisi del loro ruolo all'interno del dibattito internazionale sul «Comune», incentrato sulla proposta di un'esistenza e pratica umana alternativa all'imperativo di profitto capitalista e alla violenza della proprietà privata. Avviatosi indicativamente all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso, all'emergere e all'inasprirsi delle politiche di privatizzazione neoliberiste, tale dibattito considera i beni comuni come avamposto per una resistenza democratica globale contro le pratiche di appropriazione e saccheggio, perpetrate dal sistema capitalista, a danno dell'umanità e della sua libera sopravvivenza. Il principale motivo per cui abbiamo scelto di delineare i beni comuni come manifestazione e declinazione pratica, nonché plurale, del Comune, deriva dall'intenzione di fornire un'interpretazione politica di esperienze e prassi umane concrete di tipo resistenziale. Il metodo che utilizzeremo a tale scopo vorrebbe dunque essere empirico e induttivo, così da garantire una certa solidità esplicativa e scongiurare quella scarsa chiarezza, e quindi quella difficile sostenibilità teorica, al quale il tema è stato spesso condannato.

L'economia politica standard distingue essenzialmente due categorie di «beni economici»: i «beni privati» puri (*private goods*) e i «beni pubblici» puri (*public goods*). Tale distinzione è basata sull'analisi di tre classi qualitative: la capacità di soddisfare un bisogno, le modalità di consumo che tale soddisfazione comporta, e il tipo di produzione più adatto ad assolvere questi due scopi. Un bene privato è allora un bene economico in grado di soddisfare un bisogno umano compatibilmente con un pagamento individuale volontario, il cui consumo da parte del soggetto è *esclusivo e rivale* e la cui produzione è affidata a imprese private e rivolta ai mercati concorrenziali. Ciò che si intende per consumo esclusivo e rivale è, rispettivamente, la limitazione dell'accesso al bene, rappresentata dalla corresponsione di un pagamento corrispondente al prezzo che il detentore o il proprietario del bene pretende in forza del diritto di proprietà privata sullo stesso, e la scarsità del bene, il cui consumo da parte di un soggetto comporta la riduzione della possibilità di soddisfazione del bisogno da parte di un altro richiedente. Un bene pubblico è invece un bene economico che soddisfa un bisogno umano non compatibilmente con il pagamento individuale e volontario di un prezzo, il cui consumo è *non esclusivo e non rivale* e la cui produzione è garantita dallo Stato o da organizzazioni sociali (Chiesa,

sindacati, partiti, associazioni). Ne sono un classico esempio l'illuminazione pubblica, la difesa nazionale o la luce dei fari. È qui importante sottolineare che non è il tipo di bisogno che richiede di essere soddisfatto a sancire i due differenti modi di produzione ed erogazione del bene, e dunque la distinzione tra privato e pubblico, quanto le due modalità di consumo, esclusiva e rivale/non esclusiva e non rivale. A tal proposito, è assunto fondamentale della teoria economica *mainstream* il fatto che la tipologia di consumo di un bene è *determinata* da proprietà fisiche intrinsecamente naturali dell'oggetto. Da questa concezione possiamo trarre la seguente conclusione: non è l'esistenza e il sorgere di bisogni *primari, sociali e universali* a comportare la produzione e la gestione pubblica dei beni ad essi inerenti. Non ci sarebbe quindi nessun discorso etico sotteso alla produzione e gestione pubblica di beni, ma solamente il calcolo razionale di efficienza e di massimizzazione delle utilità private. In questa direzione, si può affermare che lo Stato o altre organizzazioni sociali non *sottraggono* nulla alla logica di mercato, poiché lo spazio non normato da esso in base al principio di concorrenza è solo un'*occasione mancata* di appropriazione del potere privato. Per l'appunto, i beni pubblici sono definiti dalla dottrina come un «fallimento del mercato» (*failure of market*). Ora, considerando i metodi e i mezzi con i quali la logica capitalistica si manifesta e si compie, in particolare attraverso i processi di «astrazione reale» e di «sussunzione reale» dell'esistente (le cui dinamiche si spiegheranno approfonditamente nel terzo capitolo), la *natura* delle cose e di conseguenza dei beni viene di fatto costantemente e radicalmente trasformata, per cui questo “vuoto” di dominio del mercato non può che essere temporaneo. O meglio, considerando la tendenza universalizzante del modo di produzione capitalistico, che si basa sull'individuo capitalista come proprietario dei mezzi di produzione e di sussistenza, e dunque fondato sul diritto di proprietà privata esclusiva, nel mondo plasmato da tale legge assoluta non possono esistere *cose inappropriabili*, ma solo *cose non ancora appropriate* e quindi suscettibili di possibile *occupazione*. La realtà delle cose *appare* così, secondo la ragione capitalistica, come una realtà fondata sulle *res nullius*. Un esempio piuttosto lampante di ciò che si sta descrivendo è fornito dal caso dell'acqua: è un bene che soddisfa un bisogno essenziale di sopravvivenza non solo di qualunque essere umano ma di ogni essere vivente, eppure è stato gestito ed erogato a livello pubblico solo perché tecnicamente per il capitale non era possibile fare altrimenti, o per meglio dire, non gli era profittevole. Banalmente, nel momento in cui si è capito che l'acqua poteva essere imbottigliata, e che attraverso questo atto di astrazione ed estrazione la qualità *naturale* determinante il consumo del bene poteva essere cambiata da non esclusiva e non rivale a esclusiva e rivale, la sua logica di produzione è stata sottoposta a quella di mercato, senza però ovviamente che il bisogno umano di dissetarsi divenisse meno primario e universale. Questo ragionamento ci permette la formulazione di una critica piuttosto radicale alla teoria economica standard, ossia il fatto di aver costituito tramite questa distinzione tra beni privati e beni pubblici una *mistificazione* della loro vera ragion d'essere: la massimizzazione del profitto

capitalistico per mezzo di espropriazione e sfruttamento indiscriminati. In tal senso si esprimono Pierre Dardot e Christian Laval nella loro importante opera *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*:

Quel che interessa qui rilevare è che tutta la logica che presiede a questa distinzione dei beni in base alla loro natura si fonda su un principio utilitarista assai elementare per cui l'individuo «razionale» sarebbe egoista, calcolatore, massimizzatore, e non sarebbe mai mosso da altre motivazioni se non da quelle del suo interesse personale. L'intero modello è sotteso dal postulato dell'uomo economico che non può conoscere altro godimento che non sia egoistico, che ignora ogni desiderio di «agire in comune» e di «consumare in comune»¹.

L'economista ragiona a partire da un duplice postulato sulla natura intrinseca dei beni e sul comportamento dell'uomo economico, che si pensa poter giustificare la ripartizione della produzione dei beni tra Stato e mercato. Ma in realtà, le cose non seguono affatto una logica economica che vorrebbe escludere la politica o l'etica dalla definizione dei beni. L'offerta di un bene da parte dello Stato o del mercato non è legata solamente alla sua natura ma a dei fattori politici, culturali, sociali e storici che non possono essere trascurati dalla teoria, come pretende invece di fare l'economia standard².

È in questa prospettiva che intendiamo utilizzare gli innovativi studi economico-politici di Elinor Ostrom³, prima donna a ricevere nel 2009 il premio Nobel per l'economia. Una prima critica che la studiosa americana rivolge alla teoria economica "ortodossa" è quella di non aver considerato tutte le classi di beni che potrebbero essere generate dalla completa combinazione delle categorie esclusivo/non esclusivo e rivale/non rivale: non esisterebbero solo due tipi di beni, privati e pubblici "puri", bensì quattro. Gli altri due tipi di beni, di natura ibrida e mista, sarebbero costituiti da «beni di club» (*club goods*), caratterizzati da esclusività e non rivalità, come ad esempio le autostrade con pagamento di pedaggio, e da «beni comuni» (*common goods*), determinati dalla loro non esclusività e dalla loro rivalità, come ad esempio le riserve di pesca, i pascoli aperti, i sistemi d'irrigazione. Il motivo per cui l'attenzione del gruppo di ricerca di Ostrom si concentra su questi ultimi beni è rappresentato dalla loro possibile trasformazione da beni non esclusivi a beni esclusivi, non tramite l'instaurazione di un diritto di proprietà privata su di essi, e dunque di un accesso condizionato dal pagamento di un prezzo determinato dal proprietario, ma dall'*istituzione di regole d'uso* volte alla gestione di questi beni, pensate e deliberate dalla stessa *comunità* di utenti. L'auto-organizzazione e l'auto-governo inerenti ai beni comuni non sono frutto di un approccio deduttivo e prescrittivo della studiosa, ma dalla sua ricerca empirica sul campo svolta in diverse parti del mondo (Svizzera, Giappone, Spagna, Filippine), che le ha consentito, fra l'altro, di confutare la dogmatica teoria

¹ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Roma, DeriveApprodi, 2015, p. 113.

² Ivi, pp. 114-115.

³ E. Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

elaborata dal biologo Garrett Hardin, nota come «la tragedia dei beni comuni»⁴. Quest'ultimo, presupponendo aprioristicamente l'uomo come *homo oeconomicus*, ossia come un individuo razionale, il cui agire è volto alla massimizzazione della sua sola utilità, arriva a concepire il rapporto fra l'agire umano razionale e l'integrità stessa dei beni comuni nei seguenti termini problematici:

La tragedia dei beni comuni si svolge nel seguente modo. Immaginate un pascolo aperto a tutti. C'è da presumere che ciascun pastore cercherà di far stare quanto più bestiame possibile su questo bene comune. Una simile sistemazione può funzionare in modo ragionevolmente soddisfacente per secoli, perché guerre tra tribù, cacciatori di frodo e malattie mantengono il numero sia di uomini che di animali ben al di sotto della capacità di carico del terreno. Alla fine, tuttavia, arriva il giorno della resa dei conti, il giorno cioè in cui l'obiettivo della stabilità sociale, a lungo ricercato, diventa realtà. A questo punto, la logica intrinseca ai beni comuni sfocia spietatamente in tragedia. In quanto essere razionale, ciascun pastore cercherà di massimizzare il proprio profitto. Esplicitamente o implicitamente, più o meno inconsciamente, egli si domanda: «Che utilità mi viene dall'aggiungere un altro animale al mio gregge?». Questa utilità ha una componente negativa e una positiva. 1) La componente positiva è funzione dell'incremento del gregge di un animale. Poiché il pastore tiene per sé tutto il ricavo della vendita dell'animale aggiuntivo, l'utilità positiva è all'incirca +1. 2) La componente negativa è funzione dell'eccessivo carico aggiuntivo che viene a gravare sul pascolo a causa dell'animale in più. Tuttavia, poiché gli effetti del carico aggiuntivo sono condivisi da tutti i pastori, l'utilità negativa per ogni singolo pastore che decida di aggiungere un capo di bestiame al suo gregge è solo una frazione di -1. Sommando le due componenti parziali, il pastore razionale concluderà che per lui l'unico comportamento sensato da seguire sarà quello di aggiungere un altro animale al suo gregge. E poi un altro, e un altro ancora... Ma alla medesima conclusione giungono tutti i pastori razionali che condividono lo stesso pascolo comune. Ecco in cosa consiste la tragedia: ognuno è rinchiuso all'interno di un sistema che lo costringe ad aumentare senza limiti il proprio gregge – in un mondo che è limitato. La rovina è il destino verso cui si precipitano tutti gli uomini, ciascuno perseguendo il suo massimo interesse in una società che crede nel lasciare i beni comuni alla libera iniziativa. La libera iniziativa nella gestione di un bene comune porta tutti alla rovina⁵.

Il fatto è però che la figura di «pastore razionale», che Hardin ritrae come soggetto e utente tipo del bene comune «pascolo aperto», è assolutamente mistificatoria. L'uomo che viene rappresentato è l'uomo capitalista, razionale, calcolatore, esistenzialmente solo, diviso e atomizzato, sciolto da ogni legame d'appartenenza sociale e tendenzialmente avverso agli altri uomini. È un uomo sostanzialmente incapace di comunicare e di relazionarsi con i suoi simili in quanto tali; l'unico rapporto che è in grado di sostenere è un rapporto d'uso di carattere strumentale, che quindi si confà a cose, ad oggetti inerti ed esterni alla sua coscienza. Se la dimensione della realtà per questo tipo di uomo non può essere altro che oggettiva, e quindi esterna, così allora dovrà essere la legge che guiderà il suo agire: eteronoma. È per questo motivo che, secondo lo studioso, l'unica alternativa alla «tragedia dei beni comuni» è o la privatizzazione o la statalizzazione, e quindi in entrambi i casi un intervento esterno, espropriante. Se però la rappresentazione che Hardin fornisce dell'uomo *comune*

⁴ G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in «Science», vol. 162, n. 3859 (dicembre 1968), pp. 1243-1248.

⁵ G. Hardin, *La tragedia dei beni comuni*, in Id. *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*, a cura di L. Coccoli, Firenze, goWare, 2019, p. 28.

non è che quella mistificata dell'uomo capitalista, allora logicamente e necessariamente la validità della teoria crolla, assieme ai suoi presupposti e alle sue conclusioni. Non è la libertà dell'agire comune, o l'autonomia, che si sta descrivendo, quanto la libertà dell'agire capitalistico, fondato sul diritto di proprietà privata, o in altri termini, il diritto indiscriminato di uso e abuso del bene di proprietà, indipendentemente dai bisogni sociali che quest'ultimo soddisferebbe. In verità, ciò che il biologo americano ha descritto non è la «tragedia dei beni comuni», ma la «tragedia del non comune»⁶.

Le ricerche di Ostrom sono fondamentali ai fini della nostra tesi e per la causa del movimento altermondialista, perché costituiscono la prova empirica (e dunque oggettiva) che gli uomini sono in grado di organizzarsi e di deliberare in comune regole d'uso e di co-gestione dei beni comuni, le quali non sono solo *economicamente efficienti*, ma anche *eticamente sostenibili*. Ciò che vogliamo intendere con questa ultima espressione è la dimensione duale di questa realtà alternativa, in cui la preservazione del patrimonio essenziale alla vita umana ed extra-umana non può prescindere, ed è in verità determinata, da una libera pratica politica, democratica e radicalmente inclusiva, in grado di coinvolgere e responsabilizzare tutti gli attori interessati. Il potenziale rivoluzionario che questa teoria economica può dischiudere è dettato dal fatto che è in grado di far emergere un'*altra razionalità* umana, quella appunto *comune*. I *beni comuni*, attraverso la costituzione di norme e pratiche di governo autonomo, si trasformano così in «comuni» (*commons*), cioè in un'*istituzione del «Comune»*.

Elinor Ostrom ha così mostrato [...] che questi *commons* naturali devono essere definiti non tanto come delle «cose» fisiche che preesisterebbero alle pratiche, o come degli ambiti naturali a cui si applicherebbero in aggiunta un certo numero di regole, ma come delle relazioni sociali tra individui che utilizzano determinate risorse in comune in base a regole d'uso, di condivisione o di coproduzione – o, per riprendere l'ottima espressione di Yochai Benkler, come degli «spazi istituzionali». Del resto, è probabilmente in tal senso che bisogna intendere l'importantissimo cambiamento terminologico che va sostituendo i «*commons*» ai «*common goods*». L'apporto della nuova teoria economica politica dei *commons* sta tutto in questa insistenza sulla necessità di regole pratiche che consentono di produrre e riprodurre le risorse comuni. [...] L'accento posto sulla costituzione di regole pratiche di azione, cosa in cui consiste per Ostrom un'istituzione, introduce una concezione *governamentale* dei *commons*, visti come sistemi istituzionali di incentivo alla cooperazione⁷.

[La teoria di Elinor Ostrom] mette in evidenza una dimensione essenziale, che la teoria economica standard non permette di vedere: lo stretto legame tra la norma di reciprocità, la gestione democratica e la partecipazione attiva nella produzione di un certo numero di risorse. Il punto è che un *commons* non riunisce dei consumatori di merci o degli utenti di un'amministrazione esterna alla produzione, ma dei *coproduttori* che operano assieme dandosi autonomamente delle regole collettive. In tal senso, la questione dei *commons* rimette in discussione non solo l'economia dei beni privati ma anche quella dei beni pubblici, che, come s'è visto in precedenza, le è complementare. Al di là del mercato e dello Stato, esistono forme di attività e di produzione basate su comunità produttive che l'economia politica è stata fino a oggi radicalmente incapace di prendere in considerazione come tali. È ciò che

⁶ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, cit., p. 15.

⁷ Ivi, p. 119.

dimostrano i risultati dei lavori empirici sui *commons* della conoscenza, nel cui quadro la produzione deve rispondere a precise condizioni sociali e politiche. La produzione economica delle risorse è qui inseparabile dall'impegno civile, è strettamente legata al rispetto delle norme di reciprocità e presuppone relazioni tra eguali e modi di elaborazione democratica delle regole. Questa economia politica dei *commons* riprende a suo modo le tradizioni del pensiero socialista, che faceva della cooperazione l'antidoto alla logica capitalistica della concorrenza⁸.

Considerare i beni comuni come contesto congeniale allo sviluppo di pratiche di gestione comuni, significa individuare collettivamente e socialmente dei beni indispensabili e fondamentali alla soddisfazione di bisogni primari universali, necessari alla libera sopravvivenza umana ed extra-umana. Il principio, cioè, che caratterizza questa classe di beni non è da rintracciare nella loro modalità di consumo, ma nel tipo di bisogno che assolvono: non è tanto la loro apertura e ampia *disponibilità* a sancire la loro regolamentazione a livello comune, quanto la loro *imprescindibilità* per una dignitosa continuazione della vita su questo pianeta. Escludere dall'analisi economico-politica un tale aspetto, relegandolo ad un ambito etico-morale e declassandolo a soggettivo, dunque a mutevole e illusorio, è occultare deliberatamente la natura universale e costante di alcuni bisogni, che oggettivamente richiedono di essere soddisfatti seguendo leggi autonome. Inoltre, andando al di là dell'ambito economico, o meglio al di là della classica (e arbitraria) separazione fra economia e politica, fra scienza e morale, e quindi oltre i «beni» comuni, per approdare al «Comune», ci si deve necessariamente lasciare alle spalle i presupposti di oggettività e assolutezza tipici della razionalità capitalistica. Non ha senso stilare un elenco di beni comuni, astratti e separati l'uno dall'altro, così come dall'attività umana: non è possibile definire in termini assoluti qualcosa che è relazionale, e dunque relativo. Questa non è tanto una mancanza del nostro oggetto di discussione, quanto piuttosto una sua ontologica alterità, che richiede un riesame complessivo di ciò che si deve intendere per razionalità.

“Il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso», osservava Marx, e ciò che oggi impone il superamento di questo sistema di distruzione di massa è anche ciò che lo impedisce. In sostanza, poiché la vera finalità della produzione nel capitalismo non è la soddisfazione dei bisogni, sicché sarebbero questi a determinarne forma e contenuto, ma i profitti netti conseguibili, sono questi ultimi a determinare forma e contenuto dei bisogni e finalità del processo produttivo, dal tipo di farmaci, al tipo di informazione, al tipo di alimenti, di tecnologie, di trasporti, alla produzione in massa di armamenti e pesticidi, al 5G, alle previsioni meteo, ai documenti di «divulgazione scientifica» che disegnano la natura come un perenne teatro di guerra (mentre la norma è autotrofia e simbiosi), ove l'elenco degli orrori, nei termini di ciò che chiamano beni e servizi, è infinito. Produzione strutturata attraverso immensi apparati corporativi che vivono di vita propria (da cui la litania sul «consumismo», che Foster definisce «malthusianesimo economico»). Sino al “bisogno” dei noti «strumenti di distruzione di massa», rappresentati dalle «scommesse» sull'andamento del prezzo di una materia prima, o su un indice finanziario o sul default degli Stati. Ciò definisce il quadro

⁸ Ivi, p. 121.

normativo di ciò che consideriamo “libertà”. Il risultato è un sistema sociale che somiglia sempre più ad una *bidonville* ricolma di computer e smartphone⁹.

Questa non è una illuminazione improvvisa. È l’esito di una riflessione che riguarda i «beni primari», necessari per garantire alle persone il godimento di diritti fondamentali, e per individuare gli interessi collettivi, le modalità di uso e gestione dei beni stessi. Emerge un retroterra non proprietario, si manifesta concretamente l’esigenza di garantire situazioni legate al soddisfacimento delle esigenze e dei bisogni della persona. La via verso la riscoperta dei beni comuni è così aperta. [...] È l’identificazione di una nuova relazione tra istituzioni, diritti, persone, che si traduce nella ridefinizione complessiva del rapporto tra mondo delle persone e mondo dei beni, non più necessariamente mediato dall’intervento pubblico o da quello del mercato. I diritti fondamentali delle persone, infatti, identificano le condizioni stesse di quell’esistenza «libera e dignitosa» che deve essere sottratta alla tirannia delle merci. La prima conseguenza di questa impostazione è una nuova tassonomia dei beni, che pone al primo posto appunto quelli comuni, una cui possibile definizione è quella che fa riferimento alle «cose che esprimono utilità funzionali all’esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero svolgimento della personalità»¹⁰.

In conclusione, per quanto il tema dei beni comuni sia spesso associato al discorso sull’esaurimento delle risorse naturali, e dunque a un dibattito che verte sui limiti ecologici della crescita economica indefinita, riteniamo che il punto non sia il ridimensionamento dello sfruttamento di questi ultimi da parte del capitale o dello Stato, ma una radicale messa in discussione dei processi decisionali di allocazione delle risorse. In altri termini, i beni comuni in questa tesi verranno considerati analiticamente come oggetto di intersezione fra studi di economia politica, ecologia politica e teoria politica. Il motivo della scelta della visione eco-marxista come principale approccio alla questione è quindi dovuto alla sua capacità di comprendere la crisi ambientale attuale e futura attraverso la disamina del funzionamento effettivo del modo di produzione dominante, ossia quello capitalistico, nonché alla sua problematizzazione dei metodi governamentali capitalistici, tendenzialmente plutocratici e dispotici. Concentrare la propria attenzione sui beni comuni significa portare potenzialmente alla luce non solo le dinamiche di appropriazione e sfruttamento da essi subiti, ma anche una realtà di resistenza, emancipazione e democrazia; significa delineare la possibilità di una vita futura e non una condanna a morte planetaria.

La crisi ecologica non è la sola a influenzare il destino delle popolazioni del globo, e in un certo senso sarebbe persino pericoloso pensare che sia unicamente l’urgenza climatica a dover giustificare una mobilitazione generale, mentre aziende, classi dominanti e Stati possano continuare, come se niente fosse, a farsi la guerra per accaparrarsi il massimo di ricchezza, di potere, di prestigio, *as usual*. Ma questa crisi, forse più delle altre, è sintomatica dei vicoli ciechi che ci troviamo di fronte. Il mondo non sarà messo al riparo dall’istituzione di una specie di «riserva di “beni comuni naturali”» (terra, acqua, aria, foreste ecc.), «miracolosamente» preservati dall’espansione indefinita del capitalismo.

⁹ G. Sottile, *Introduzione all’edizione italiana*, in I. Angus, *Di fronte all’Anthropocene. Capitalismo fossile e crisi del sistema Terra*, a cura di G. Sottile e A. Cocuzza, Trieste, Asterios, 2020, p.16.

¹⁰ S. Rodotà, *Prefazione all’edizione italiana*, in P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, cit., p. 8. Di Rodotà si veda anche *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il Mulino, 2013.

Tutte le attività umane e tutte le regioni del globo interagiscono tra loro. Non si tratta dunque tanto di proteggere «beni» fondamentali per la sopravvivenza umana, quanto di trasformare radicalmente l'economia e la società *rovesciando il sistema di norme* che oggi minaccia direttamente l'umanità e la natura. È quanto è stato perfettamente compreso da coloro per i quali un'ecologia politica coerente non può che coincidere con un radicale anticapitalismo¹¹.

¹¹ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, cit., pp. 14-15.

2. Il Comune come principio politico

Nel paragrafo precedente abbiamo visto come il discorso intorno ai beni comuni sia significativo, ai fini di una resistenza al potere di appropriazione e sfruttamento capitalistico, solo a condizione che questi siano considerati il contesto in grado di far emergere pratiche umane di co-gestione e autoregolamentazione. Ora, se il carattere “comune” di alcuni beni è determinato non da loro caratteristiche intrinseche naturali, ma dalle pratiche menzionate, allora è possibile ritenere il “comune” un principio politico. In altri termini, la discussione dovrebbe spostarsi dal terreno (e dal lessico) specificamente economico e giuridico, a quello filosofico e politico: da beni comuni a *commons*, ossia a istituzioni del Comune. In questo paragrafo si tenterà quindi di delineare cosa s'intenda per “Comune”, in particolare attraverso l'interpretazione e l'analisi che ne fanno Pierre Dardot e Christian Laval nel loro già citato saggio *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*¹². Il metodo critico adottato dai due autori consiste nella disamina di ciò che il concetto di Comune ha significato nella storia del pensiero filosofico, per giungere a ciò che Comune può significare nel contesto storico, attuale e futuro, di crisi generalizzata. A fini esplicativi e a sostegno della nostra tesi, in questa sede si farà riferimento al capitolo finale dell'opera, intitolato *Post-Scriptum. Sulla rivoluzione nel XXI secolo*, dove è possibile trovare in forma chiara e concisa l'enunciazione dei punti fondamentali all'argomentazione.

Un primo punto che gli autori evidenziano è la loro scelta di proporre il concetto di «comune», fin dal titolo dell'opera, in termini di sostantivo, così come l'eliminazione del suo articolo determinativo. Questa, ovviamente, non rappresenta una scelta formale, ma sostanziale, che costituisce l'indirizzo di ricerca dell'intera analisi: «era infatti importante, per noi, significare fin da subito che intendiamo (il) «comune» nel senso di un *principio*, e non nel senso di una cosa, una sostanza o una qualità propria di una cosa o di un insieme di cose»¹³. Si può quindi immediatamente notare come questa prospettiva sia, fin dall'inizio, in netta contrapposizione con i presupposti fondamentali della teoria economico-politica *mainstream*, ossia con la determinazione di beni e con la loro gestione in base a innate qualità naturali degli stessi. Per quanto sia ormai piuttosto ovvia, questa nostra considerazione ha lo scopo di sottolineare l'importante passaggio della discussione da un piano di analisi principalmente descrittivo di una realtà fenomenica (i beni comuni), a un piano di analisi prescrittiva di una realtà sostanziale (il Comune). In altri termini, dalle manifestazioni del Comune, e quindi dalle sembianze che esso assume, al principio del Comune, e quindi al suo dover essere: questo significa liberarsi da un'impostazione del discorso *attorno* al Comune, per giungere a dibattere *del* Comune. Inoltre, questo implica la liberazione del Comune da un ambito normato dalle sacre “leggi naturali” dell'economia-politica, per (ri)portarlo al centro del campo d'agire umano della *scelta* etico-politica.

¹² P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

¹³ Ivi, p. 455.

Approfondendo la questione, quando i due autori fanno riferimento al Comune come ad un principio, quello che vogliono esprimere è la concezione e il significato del termine greco *arché*, ossia la fonte dalla quale tutto si diparte e dalla quale tutto è governato. «Un principio è ciò che viene per primo e che fonda tutto il resto»¹⁴; di conseguenza, il Comune è considerabile un principio politico in quanto «ordina, governa e regge l'intera attività politica»¹⁵.

Se in effetti il comune è un principio, non è un principio come gli altri. È un *principio politico*, o meglio ancora, è *il* principio politico. Con «politico» intendiamo l'attività di deliberazione con la quale gli uomini si sforzano di determinare insieme ciò che è giusto, così come la decisione e l'azione che procedono da questa attività collettiva. La politica non è un «fare» riservato a una minoranza di professionisti, non pertiene alla competenza di qualche specialista, non può essere un mestiere. La politica è l'affare di chi, quale che sia il suo status o la sua professione, desidera o auspica di prendere parte alla deliberazione pubblica. La politica è dunque essenzialmente un'attività che consiste nel «prendere parte» alla deliberazione, l'attività di «mettere in comune le parole e i pensieri». Ecco perché, mentre alcuni sognano una politica fondata su prove scientifiche, esattamente come la medicina si fonda su prove, è importante ricordare quella verità elementare per la quale una politica che vuole costringere al consenso attraverso prove scientifiche non è più politica: senza deliberazione e senza esercizio del giudizio nessuna politica è possibile. Da ciò consegue che una «politica scientifica» non è una politica, ma tutt'al più la negazione scienziata della politica, se non addirittura la sua negazione terrorista¹⁶.

È piuttosto chiaro come questa idea di «politica» sia agli antipodi rispetto a quella affermata in epoca moderna, così come sono abbastanza evidenti i suoi richiami ad alcuni capisaldi del pensiero politico greco, in particolare a quello di Aristotele. A ben vedere, la teorizzazione del Comune come principio politico mette in causa, almeno per quanto riguarda la sua elaborazione e applicazione nell'ambito dello Stato-nazione, la stessa ragion d'essere di un concetto come quello di democrazia rappresentativa; viene cioè criticato radicalmente tutto il modello istituzionale moderno come apparato volto all'oppressione e al dominio di una parte dell'umanità su un'altra, in particolare da parte di chi ha su chi non ha. La maggioranza dell'umanità non ha voce in capitolo, perché fino a quando i mezzi della sua sussistenza e della sua produzione rimangono nelle mani di pochi proprietari, siano privati o statali, non le è materialmente e socialmente permesso di avere voce in capitolo. Non è in termini formali che si giudica il funzionamento di un modello come quello di democrazia rappresentativa, quanto le sue condizioni e la sua reale effettività, ed è in questi termini che forse è possibile considerarla come mistificatoria, insomma come falsa coscienza. Quindi, ciò che si propone è di far venir meno la proprietà privata come principio politico ordinatore della realtà, per soppiantarla con il Comune.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, p. 456.

¹⁶ Ibidem.

In quanto principio politico, il comune impone di fare della partecipazione a una stessa attività il fondamento dell'obbligazione politica, dunque della coattività il fondamento della co-obbligazione: il *munus*, già compreso nella parola «comune», significa insieme «obbligazione» e «attività» o «compito». Ne deriva che l'*appartenenza* (l'etnia, la nazione, l'umanità ecc.) non può costituire di per sé il fondamento dell'obbligazione politica; e che questa obbligazione non ha alcun carattere sacro o religioso. Per questo ogni fonte trascendente e ogni autorità esterna all'attività stessa devono essere contestate. L'obbligazione politica proviene interamente dall'*agire comune*, riceve tutta la sua forza dall'impegno pratico che lega coloro che hanno elaborato insieme le regole della loro attività e il suo valore è limitato ai compartecipanti a una stessa attività¹⁷.

Questa posizione è decisamente contraria ai presupposti d'esistenza di un'istituzione come lo Stato-nazione, la cui autorità sovrana è costruita sulla base di un'obbedienza per imposizione, di una legge eteronoma che grava sui cittadini come fossero dei subordinati. Se lo Stato è quell'apparato volto al monopolio della forza legittima, la nazione è l'immagine di un'identità che illusoriamente lega volontà statale e volontà del "popolo", dove quest'ultimo è assunto come soggetto unitario, proprio perché indiscriminatamente soggetto a quella coercizione; quella che si riscontra non è unitarietà di intenti e d'azione, ma omologazione e disciplina. Assumere il Comune come principio politico implica invece non unitarietà ma cooperazione, non omologazione ma coordinamento, non disciplina ma autonomia, non imposizione ma condivisione. Non l'identità, l'appartenenza, le quali non sono altro che statiche e assolute astrazioni della proprietà, ma la comune partecipazione ad un'attività umana, è questa il fondamento necessario alla nuova ragione del mondo. Inoltre, se il Comune viene inteso come principio consistente in un autonomo agire assieme, allora significa attribuire valore all'azione stessa del decidere collettivamente, al modo in cui questo si esplica, insomma, al procedimento stesso. Si potrebbe affermare che il Comune, in quanto principio, sia un *modus operandi* decisionale.

Così inteso, il comune non può essere un *oggetto*, o almeno non un oggetto del desiderio e della volontà. Il comune è al di qua di ogni oggettivazione e non è nemmeno una qualità attraverso la quale un oggetto è percepito come desiderabile. Dunque, non costituisce un *fine* al quale si ambisce o al quale si tende: non bisogna confondere il comune con ciò che si può chiamare «bene comune». Il bene comune, in filosofia politica, designa ciò che si deve ricercare e determinare assieme; si confonde con il «giusto», in quanto coincide con il vantaggio comune che deve prendere di mira la deliberazione collettiva. Per questo è il desiderabile per eccellenza. Ciò non significa che una società, quale che sia, possa dispensarsi dal determinare il contenuto del «bene comune», ma significa semplicemente che questo bene è sempre da determinare in comune: il comune è dunque il principio che fa ricercare questo oggetto che è il «bene comune», al punto che, per individuarlo e ricercarlo veramente, bisogna già prendere parte a un'attività di deliberazione comune. Ciò che viene prima è il comune, non il «bene comune»¹⁸.

Così come non è un oggetto, il comune non è nemmeno una cosa (*res*), e non è neppure una proprietà o una caratteristica di una cosa che ne costituirebbe l'essenza. Di conseguenza non bisogna

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ivi, pp. 456-457.

confondere *il* comune con *ciò che è* comune, in ragione di questa o quella proprietà inerente alla sua natura: la luce del sole o l'aria, ad esempio, sono innegabilmente «comuni», ma ciò non significa che attengano al comune. Non bisogna nemmeno confondere *il* comune con *ciò che è* comune secondo il diritto, che può essere anche una cosa materiale (il mare aperto, le acque correnti non demaniali, gli spazi ritenuti patrimonio comune dell'umanità ecc.) o una cosa immateriale (le idee, le informazioni relative al mondo reale, le scoperte scientifiche, le opere spirituali facenti parte anch'esse del patrimonio comune). La categoria giuridica di «cosa comune» (*res communis*) distingue le cose dall'attività, mentre è solo tramite l'attività che le cose possono veramente essere rese comuni. Tale categoria deve essere pertanto dismessa¹⁹.

La realtà dei *commons*, come abbiamo sottolineato già nel paragrafo precedente, non è costituita quindi da ciò che *è* comune, ma da ciò che *è reso* comune tramite pratiche di autogestione e autoregolazione, ossia tramite un'attività di messa in comune. I *commons* sono dunque il prodotto di una pratica politica orientata alla creazione e all'apertura di uno spazio istituzionale che sia in grado di soddisfare i bisogni individuati collettivamente; quindi, in base al contesto e alla funzione che assolve, ogni *common* assume tratti diversi. È chiaro che le caratteristiche fisiche e naturali di alcuni beni possono facilitare questo tipo di attività, ma come si è già dimostrato, la loro gestione è di fatto una questione di scelta politica, e dunque riguarda il mettere in atto pratiche più o meno eque, più o meno democratiche, più o meno sostenibili. «Il comune è innanzitutto una questione *di istituzione e di governo*. Questa esigenza vale per tutti i *commons*: infatti, se il comune come principio non può essere istituito, ma solo conosciuto con l'intelletto e con la pratica, tutti i *commons* devono invece essere istituiti. Ogni *common* deve essere istituito da una pratica che apre un determinato spazio e che definisce le regole del suo funzionamento»²⁰. Affinché un *common* sia ritenuto tale, deve essere attraversato da una continua *prassi istituyente*, ossia deve basarsi su una costante costruzione e su un dinamico modellamento dello spazio istituzionale creato; è solo in questo modo che il conflitto dei diversi interessi sociali può trovare espressione, ed è solo per questa via che la radicale democraticità può non venire compromessa nel tempo. «La prassi istituyente è dunque una pratica di governo dei *commons* da parte dei collettivi che quei *commons* fanno vivere»²¹.

Inteso come principio, il comune definisce una norma di *inappropriabilità*. Impone infatti di rifondare le relazioni sociali a partire da questa norma: l'inappropriabile non è ciò di cui non ci si *può* appropriare, ossia ciò di cui è di fatto impossibile appropriarsi, bensì ciò di cui non ci si *deve* appropriare, ossia ciò di cui non è *consentito* appropriarsi perché deve essere riservato all'uso comune. Spetta dunque alla prassi istituyente determinare ciò che è inappropriabile. Si obietterà che ciò che è inappropriabile non può essere oggetto di istituzione e che deve solamente essere riconosciuto come l'inappropriabile che è: volerlo istituire significherebbe farlo dipendere dall'azione di uno o più soggetti e, di conseguenza, appropriarsene. Ma ciò significherebbe dimenticare con troppa facilità che vi è una differenza sostanziale tra due tipi di appropriazione:

¹⁹ Ivi, p. 457.

²⁰ Ivi, p. 458.

²¹ Ibidem. Sul paradigma istituyente, messo a confronto con quello destituyente e costituente, si veda ora R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.

l'appropriazione-*appartenenza*, con la quale qualcosa diventa oggetto di proprietà, e l'appropriazione-*destinazione*, con la quale qualcosa è resa propria a un determinato fine – ad esempio, la soddisfazione di bisogni sociali. Istituire l'inappropriabile significa sottrarre determinate cose all'appropriazione-*appartenenza* per meglio realizzare l'appropriazione-*destinazione*. Significa, insomma, impedirsi di appropriar*sele* per meglio appropriar*le* alla loro destinazione sociale – ad esempio, la terra ai bisogni alimentari. *Questo significa regolare l'uso di determinate cose rinunciando a diventarne i proprietari*, ossia rinunciando ad auto-attribuirsi il potere di disporre come padroni. Ecco perché, benché comprendiamo il motivo per cui si continua a parlare di «beni comuni», a mo' di parole d'ordine nelle lotte, riteniamo preferibile astenersi dal parlare di «beni». Non esistono «beni comuni», esistono solo comuni da istituire²².

²² Ivi, p. 459.

3. *Il Comune come modo di produzione e soggettivazione della forza lavoro*

Il tema che questo paragrafo tenterà di esporre è la concezione di Comune proposta dagli studiosi Michael Hardt e Antonio Negri, così come presentata nell'opera *Comune. Oltre il privato e il pubblico*²³, ultimo capitolo della loro importante trilogia cominciata con i precedenti volumi, *Impero* e *Moltitudine*. Nel far ciò, concentreremo in particolare l'attenzione sulla rappresentazione che i due autori prospettano della povertà e della moltitudine, precisamente come soggetti propri della realtà economico-politica definita Comune.

La nostra analisi prende avvio dalla vera definizione di «Comune», scientificamente intesa. Secondo Negri, questa risiederebbe nell'intendere il Comune come modo di produzione²⁴, e non come un terzo genere di proprietà, alternativa a quella privata e a quella pubblica. Concepire il Comune come modo di produzione significa considerarlo come prodotto dell'attività lavorativa umana, come rapporto e interazione, relazione e trasformazione, dunque incompatibile con la staticità e l'assolutezza di un rapporto proprietario. Un punto fondamentale dell'argomentazione è che il modo di produzione comune è generato dal pieno compiersi dello sviluppo del modo di produzione capitalistico; è interno allo stesso sistema e quindi, attualmente, è attraversato dai rapporti di potere di tale regime ed è normato dalle leggi di quest'ultimo. Inoltre, il Comune non solo sarebbe interno alla logica capitalistica di produzione, ma le sarebbe indispensabile, in quanto realtà dalla quale scaturirebbe l'organizzazione sociale del lavoro più efficace nella attuale produzione di valore, ossia del lavoro cognitivo²⁵. Le condizioni d'esistenza e di funzionamento di quest'ultimo sono date dall'instaurazione di un modo di produzione comune: la forza lavoro diviene cognitiva in quanto è manifestazione di *un'iniziativa organizzativa* di cooperazione e di una *gestione autonoma* del sapere. Il Comune come modo di produzione implica allora una singolarizzazione del lavoro ad esso inerente, nonché la soggettivazione della forza lavoro coinvolta nell'attività di produzione, che da mero capitale variabile si trasforma così in soggettività, in *potenza singolare*. Concepire questa dinamica, immanente e necessaria al rapporto di capitale, come autonoma e fortemente soggettivata, comporta l'individuazione non solo di una contraddizione materiale e oggettiva come quella teorizzata dal marxismo tradizionale, ma anche e soprattutto il riconoscimento di un interno *antagonismo soggettivo*: «Il carattere “comune” della produzione è reso sostantivo da un *soubassement* non più semplicemente storico ma attivo, soggettivo, cooperativo, fondato sulla e preconditionato dall'organizzazione cooperativa, comune del lavoro»²⁶.

²³ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.

²⁴ A. Negri, *Il comune come modo di produzione*, in «EuroNomade» (10 giugno 2016), <http://www.euronomade.info/?p=7331>.

²⁵ Sul lavoro cognitivo si veda C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma, Manifestolibri, 2006.

²⁶ A. Negri, *Il comune come modo di produzione*, cit.

Secondo Negri, il momento storico in cui viviamo sarebbe una fase di passaggio dall'età industriale a quella post-industriale, o in altri termini, all'epoca del *general intellect* marxiano. Un tale contesto sarebbe quindi caratterizzato dalla centralità d'azione della forza lavoro cognitiva, che sarebbe in grado di costruire uno spazio produttivo proprio e di sviluppare un'inerente capacità di configurazione delle modalità di produzione; in particolare, la produzione tenderebbe ad assumere una forma sempre più *biopolitica*. Sinteticamente, con questo termine si fa riferimento qui alla sovrapposizione e compenetrazione, da parte dell'attività produttiva, nella vita, sia in termini di vita umana, e quindi di essere e agire propriamente umani, sia in termini di *bios* come natura in sé²⁷. Questo significa il venir meno del discrimine fra lavoro produttivo e improduttivo (ad es. il lavoro domestico femminile), così come il dissolversi della suddivisione temporale netta della giornata lavorativa in tempo di lavoro necessario e tempo di lavoro superfluo (categorie che si approfondiranno nel terzo capitolo di questa tesi). Inoltre, una produzione biopolitica comporta lo sconfinamento dello spazio di produzione oltre i limiti della fabbrica e dell'ufficio, luoghi fisicamente atti alla sorveglianza, concentrazione e separazione della forza-lavoro dal suo contesto sociale e naturale, per espandersi in tutti i campi soggetti ad azione umana. Infine, implica la messa in crisi di una concezione della natura extra-umana come risorsa esterna indipendente, per approdare ad una visione ecosistemica di produzione. «Ne consegue che l'appropriazione capitalistica si presenta in una figura del tutto trasformata e che l'appropriazione del plus-lavoro si esercita non più attraverso lo sfruttamento diretto del lavoro e la sua conseguente astrazione ma piuttosto attraverso un nuovo meccanismo di appropriazione, caratterizzato dall'estrazione del comune come costituzione della produzione sociale complessiva»²⁸. Dunque, all'espansione e universalizzazione del Comune, deve corrispondere un'espansione e universalizzazione dello sfruttamento dello stesso, inteso come estrazione del valore esercitata sulla *globalità biopolitica*; l'espansione e universalizzazione del Comune come modo di produzione, con i suoi tratti biopolitici e di soggettivazione, all'interno del sistema capitalistico, è inevitabile in quanto necessaria alla sopravvivenza di quest'ultimo. Più esplicitamente, se il modo di produzione capitalistico si basa sempre più sullo sviluppo di quello comune, questo vuol dire che si basa sullo sviluppo di un'autonoma organizzazione della cooperazione delle *soggettività cognitive*: «questo “comune capitalista” è sottoposto, nel rapporto di capitale, nella sua asimmetria, ad una tensione sempre più antagonista»²⁹. Il Comune è, in questa prospettiva, il “dentro/contro” del sistema capitalistico.

²⁷ Sul concetto di *biopolitica* si vedano M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2014; L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010; S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma, DeriveApprodi, 2018.

²⁸ A. Negri, *Il comune come modo di produzione*, cit.

²⁹ Ibidem. Si veda anche C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Verona, ombre corte, 2010.

Alla massificazione fabbrichista del lavoro si è sostituita la singolarizzazione delle prestazioni lavorative, al comando di fabbrica l'organizzazione cooperativa del lavoro sociale, allo sforzo fisico del lavoro manuale l'impegno intellettuale dell'attività cognitiva – per dirlo in breve, alla massa la moltitudine. Se il nuovo modo di produrre nasce all'interno di queste condizioni, si può ritenere (come abbiamo più volte anticipato) che il “comune” venga prima del mercato capitalista del lavoro e prima dell'organizzazione sociale capitalista del lavoro, della cosiddetta divisione sociale del lavoro. Se il nuovo modo di produzione è – come lo sono stati tutti i modi di produrre del capitale – un terreno di lotta, oggi su questo spazio la posizione della forza lavoro cognitiva è relativamente privilegiata, rispetto al passato, dal fatto di avere nelle proprie mani potere sulla cooperazione, sull'organizzazione del lavoro e su quella dei saperi produttivi. Ne consegue che il capitale deve adeguarsi al comune. Ne subisce il modo di produzione, trasformando le figure dello sfruttamento e passando dall'astrazione dei valori industriali all'estrazione del valore sociale della produzione. Perde tuttavia, dentro questo nuovo rapporto, la sua “intera” capacità di comando³⁰.

Quando assumiamo il comune come modo di produzione, noi descriviamo il risultato del passaggio dalla fase industriale alla fase cognitiva del lavoro produttivo. Non occorre forse aggiungere che questo passaggio non è né lineare né omogeneo. Esso riproduce piuttosto discontinuità ed asimmetrie nel portare ad un estremo limite il proprio cammino e nel rappresentarlo nell'estrazione del comune. Il capitale perde qui la sua dignità che consisteva nell'organizzare la produzione e nell'imprimere alla società uno sviluppo. Il capitale è qui costretto anche a riorganizzare e a mostrare – in forma estrema – la sua natura antagonista. Ciò significa che la lotta di classe si sviluppa attorno al comune. E da quanto siamo venuti fin qui dicendo, appare chiaramente che ci sono due figure del comune: l'una è quella di un comune sottoposto all'estrazione capitalista del valore, l'altra è quella di un comune come espressione delle capacità cognitive e produttive della moltitudine. Tra queste due forme del comune non c'è solo contraddizione oggettiva ma antagonismo soggettivo³¹.

È necessario a questo punto introdurre il concetto di «moltitudine», così come provare a chiarire cosa Hardt e Negri intendano con esso. In base a quanto già detto, la moltitudine è quel soggetto antagonista, interno al sistema capitalistico e necessario al suo funzionamento e alla sua sopravvivenza. Questo soggetto antagonista non è unitario, né omogeneo (non è una “classe”), ma è costituito da singolari soggettività, irriducibili a qualsiasi processo di normalizzazione e omologazione, formatesi in concomitanza con lo sviluppo di pratiche di cooperazione e auto-gestione di produzione comune. Questa è una prima differenza dalla «massa», protagonista della passata produzione industriale e soggetta a concentrazione e standardizzazione. In secondo luogo, l'entità «moltitudine», in quanto soggetto di produzione biopolitica, e dunque coinvolgente l'intero spettro vitale, è sostanzialmente diversa da quella «massa» di soli operai salariati, poiché ingloba tutti coloro che, indipendentemente dal loro riconoscimento da parte del potere costituito come produttori, prendono effettivamente parte alla produzione, al di là della forma che essa assume, e alla creazione di valore poi estratto dal capitale. In un certo senso, si può forse affermare che la determinazione della composizione della moltitudine sia dettata, almeno nella sua fase di sottomissione al capitale,

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

dal processo di sussunzione dell'esistente che quest'ultimo mette in pratica, e che quindi sia dialetticamente *negativa*.

A questo aspetto "negativo" si può risalire anche attraverso la disamina del processo storico concettuale che il termine «moltitudine» ha attraversato, e che i due autori per l'appunto ripercorrono. In particolare, nell'ambito della filosofia politica moderna, viene notato come la moltitudine sia stata spesso definita mediante la contrapposizione con la figura di «popolo», dove quest'ultimo viene assunto come unico legittimo soggetto politico dello Stato-nazione. Meglio ancora, il concetto di moltitudine è stato delineato come ciò che il popolo non può e non *deve* essere, ossia nell'idea di moltitudine come corpo nel quale far rientrare tutti coloro i quali non rispettino il fondamentale requisito di libertà e morale rappresentato dalla proprietà. Non essere proprietari dei mezzi di sussistenza e di produzione, essere costantemente minacciati dalla fame ed essere costretti alla sua soddisfazione tramite l'asservimento della propria forza-lavoro al detentore di quei mezzi, la miseria materiale, l'ottusità mentale e l'abbruttimento morale, insomma, la rilevazione della povertà, intesa in termini di "mancanza", come unica costante ed elemento unificante della moltitudine: è questa la diagnosi del pensiero politico moderno dominante. Un tale corpo deve essere mantenuto lontano ed escluso da ogni ambito decisionale, nonostante esso sia centrale nella produzione economica. Per questo motivo, non gli è permesso nessun *esodo* dal sistema, poiché ne è il fondamento e la prima condizione di esistenza.

Nel corso delle grandi rivoluzioni borghesi del XVII e del XVIII secolo, il concetto di moltitudine è espulso dal lessico politico e giuridico. Anche grazie a questa rimozione la concezione della repubblica (*res publica* piuttosto che *res communis*) è stata caratterizzata come uno strumento per affermare e salvaguardare la proprietà. La proprietà è la chiave della definizione della repubblica e del popolo, dal momento che entrambi sono stati confezionati come concetti universali, fondati cioè sul presupposto dell'esclusione della moltitudine dei poveri. Questa esclusione rappresenta il contenuto essenziale della distinzione operata da Hobbes tra la moltitudine e il popolo. Hobbes dichiara che il re è il popolo dato che quest'ultimo, a differenza della moltitudine, è un soggetto unico per cui può essere rappresentato da un'unica persona. In apparenza, questa distinzione è semplicemente geometrica: il popolo è uno (e dunque è capace di esercitare la sovranità) mentre la moltitudine è plurale (è incoerente e dunque incapace di autogovernarsi). [...] A questo punto proviamo a chiederci: cosa c'è dietro l'unità del popolo per Hobbes? Nel discorso politico del XVII secolo non è infrequente la sovrapposizione tra il concetto di popolo e la nozione di «liberi proprietari» (*freeholders*) e cioè l'identificazione tra il popolo e chi possiede una proprietà indipendente e sufficiente per votare i membri del Parlamento. L'adesivo che unisce questi soggetti e la cui mancanza qualifica la pluralità della moltitudine, è la proprietà. Nel *Behemoth*, Hobbes è ancora più esplicito nel sottolineare la funzione della proprietà per espellere la moltitudine dal popolo. L'unica gloria dei mercanti, scrive Hobbes «è quella di diventare eccezionalmente ricchi per la loro sapienza nel comprare e nel vendere» questo fa sì che «i poveri vendano le loro fatiche (*labour*) a costoro, al prezzo che costoro vogliono; tanto che la povera gente, perlopiù, potrebbe meglio guadagnarsi da vivere lavorando a [nella prigione di] Bridewell che non filando, tessendo e facendo lavori che i poveri sanno fare». Per Hobbes, la mancanza della proprietà, che è la ragione dell'esclusione dei poveri dal popolo, non è un fatto contingente, ma una condizione necessaria e

continuamente riprodotta che consente a chi possiede di conservare e di incrementare la proprietà. La moltitudine dei poveri è la condizione di possibilità del popolo e della repubblica della proprietà³².

La moltitudine viene descritta come irrazionale, incoerente, violenta, pericolosa; insomma, nel migliore dei casi da evitare e da allontanare, nel peggiore da reprimere con la forza. È piuttosto evidente come l'attribuzione di questi caratteri sia in opposizione all'immagine del popolo (proprietario) come razionale, uniforme, civile ed equilibrato, in altre parole, legittimo. Quello che vogliamo cioè suggerire è che la moltitudine è tale solo se messa in relazione con ciò che non le è permesso di essere, ossia è tale perché generata da un rapporto sociale e politico di sfruttamento e sottomissione. Se la moltitudine è così non *per natura*, allora è un prodotto della storia umana, il che implica, come capiscono bene i suoi detrattori, la sempre possibile sovversione dell'ordine costituito: «la moltitudine è come l'idra dalle mille teste che minaccia la proprietà e l'ordine»³³. La «paura della moltitudine»³⁴ è, in questi termini, fondata.

Machiavelli ci mostra l'esistenza di una straordinaria linea alternativa che corre all'interno del pensiero politico moderno per la quale i poveri non sono i muti e impotenti testimoni delle violente appropriazioni condotte dal potere del capitale che si sta affermando, non sono i prigionieri delle nuove condizioni di produzione e di riproduzione, sono una potenza resistente che si è riconosciuta come una forza sfruttata in un regime che sostiene i segni del comune: i poveri sono il fondamento di una vita sociale comune e di una ricchezza comune. La condizione dei poveri è in tal senso paradossale, essi sono infatti a un tempo inclusi ed esclusi, condizione da cui deriva una catena di contraddizioni - tra ricchezza e povertà, in primo luogo, ma anche tra subordinazione e produzione, e tra gerarchia e comune. L'aspetto più importante di questa prospettiva aperta da Machiavelli è che queste contraddizioni sono dinamiche, esse sono cioè animate dall'antagonismo e dalla resistenza. Il punto focale della storiografia e del pensiero politico di Machiavelli è la progressione che conduce dall'indignazione all'organizzazione dei disordini e dello scontro sociale (*tumulti*) e determina le condizioni dell'insorgenza della moltitudine esclusa dalla ricchezza, ma inclusa nella sua produzione. L'umanità non è mai nuda, non è mai caratterizzata dalla nuda vita, l'umanità è sempre vestita, segnata non solo da una storia di sofferenze, ma dalla capacità di produrre e dal potere di insorgere³⁵.

Jacques Rancière ha concettualizzato la politica in termini molto simili a quelli che abbiamo rilevato nelle discussioni seicentesche intorno alla moltitudine. Per Rancière: «Il principio della politica è la lotta tra ricchi e poveri» o più precisamente, egli prosegue, la lotta tra i senza parte nell'organizzazione del comune e chi lo controlla. Come sottolinea Rancière, la politica si manifesta quando coloro che non hanno il diritto di essere contati impongono che si tenga conto di loro. La parte di chi non ha parte, la parte dei poveri, è un'eccellente definizione iniziale della moltitudine, che va integrata da un corollario secondo il quale la parte dei poveri non è in nessun modo omologa alla parte dei ricchi. La parte dei ricchi avanza falsi argomenti per giustificare la propria universalità e pretende, sotto le sembianze della repubblica della proprietà, di rappresentare la società intera mentre, in realtà, essa non rappresenta altro che un'identità parziale, l'unità e omogeneità della quale è garantita dal monopolio della proprietà. La parte dei poveri, al contrario, è irriducibile a una componente specifica della società; essa è indicativa di una formazione aperta in cui sono inclusi tutti

³² M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., pp. 61-62.

³³ Ivi, p. 55.

³⁴ Ivi, p. 173.

³⁵ Ivi, p. 63.

coloro che sono coinvolti nei meccanismi della produzione sociale a prescindere dall'appartenenza a un rango o al possesso della proprietà, e in tutti gli aspetti della loro diversità, sono caratterizzati da una produzione aperta e plurale della soggettività. Per la sua sola esistenza, la moltitudine dei poveri costituisce una minaccia oggettiva per la repubblica della proprietà³⁶.

In ultima analisi, è chiaro come, secondo la visione prospettata da Hardt e Negri, Comune e moltitudine siano due realtà inscindibili, che si determinano e potenziano reciprocamente. La moltitudine senza Comune è un'accozzaglia di corpi oppressi, ingabbiati e sussunti sotto la logica capitalistica; il Comune senza moltitudine è mera sussunzione reale della vita al capitale. La moltitudine con il Comune è un corpo che, mediante attività lavorative pratiche di cooperazione, autogestione e condivisione del sapere, effetti "collaterali" dello sviluppo capitalistico, può prendere coscienza di sé e del suo potenziale di liberazione; il Comune assieme alla moltitudine è rivoluzione. In conclusione, riteniamo che, al di là delle critiche mosse ai due autori per quanto riguarda la loro posizione circa l'immanenza e l'imminenza del Comune³⁷, il punto di vista che emerge sia di massima importanza, in quanto forse rappresenta per ora ciò che c'è di più simile a un'ontologia politica del Comune.

La moltitudine va dunque intesa non come un essere, come un'attualità, ma come un fare - un essere che non è dato una volta per tutte, ma come un essere che non fa che trasformarsi, arricchirsi, costituirsi continuamente sotto l'azione delle pratiche. Si tratta di una modalità piuttosto singolare del fare, dal momento che non c'è alcun soggetto, alcun demiurgo che se ne sta al di qua o al di sopra del processo. Nel processo della produzione di soggettività, la moltitudine è il soggetto di un incessante divenire altro, di un interminabile moto collettivo autopoietico³⁸.

³⁶ Ivi, pp. 55-56. Si veda anche J. Rancière. *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2016.

³⁷ P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, cit., pp. 178-179.

³⁸ M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, cit., p. 178.

Capitolo secondo

Storia e ontologia dell'espropriazione dei beni comuni

1. Genealogia del dibattito

In questo primo paragrafo si tenterà di introdurre il tema dell'espropriazione dei beni comuni partendo dai dibattiti storici inerenti ad esso, cui hanno preso parte numerosi intellettuali nel corso approssimativamente degli ultimi cinque secoli. Il fine di questa trattazione è di delineare, attraverso l'analisi del pensiero di questi ultimi, la genesi storica di quel movimento espropriativo che si ritiene in questa tesi fondamentale per la nascita del sistema capitalistico. In questa sede, si analizzeranno in particolare le considerazioni di Marx e Proudhon.

Nel capitolo XXIV del primo libro de *Il Capitale* Marx afferma che l'era capitalistica data solo dal XVI secolo. Sebbene i prodromi del suo specifico modo di produzione si possano far risalire a periodi anche antecedenti, è da questo preciso momento in poi che nei paesi in cui si svilupperà il sistema capitalistico vengono a formarsi le due figure essenziali al suo funzionamento: il capitalista e il proletario; il primo è il padrone dei mezzi di produzione e di sostentamento, il secondo è padrone della sua sola forza-lavoro. Le modalità di questo costituirsi di rapporti è rintracciabile storicamente nei movimenti di espropriazione violenta subita da produttori agricoli e contadini, e dal loro allontanamento dalle terre. Sebbene nei diversi paesi coinvolti abbia seguito modalità e tempi differenti, si è sempre potuta rilevare la sua manifestazione. Si prenda, a fini esplicativi e come caso esemplare, l'Inghilterra. Dal XIV secolo, con l'abolizione della servitù della gleba, la maggior parte della popolazione inglese era costituita da liberi contadini autonomi, aventi, oltre al loro più o meno esteso appezzamento di terra dedicato alla coltivazione, il diritto di usufrutto sulle terre comunali, dove potevano raccogliere i frutti per il sostentamento, portare al pascolo il proprio bestiame e recuperare materiale da ardere. Nel sistema feudale in cui tale realtà si inseriva, la ricchezza e la potenza del signore non derivavano dall'ammontare delle rendite, ma dal numero dei sottoposti, che a sua volta dipendeva dal numero di contadini autonomi; il territorio era dunque occupato, oltre che da ampie signorie, da piccole proprietà rurali. Nell'ultimo terzo del XV secolo e nei primi decenni del XVI, si assistette allo sciogliersi dei legami feudali causato dall'accentramento del potere regio, che in concomitanza con l'allontanamento violento dei contadini e con l'usurpazione delle loro terre comuni da parte dei grandi signori feudali, generò una «*massa di proletari messi al bando*»³⁹.

³⁹ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, Roma, Newton Compton, 2010, cap. XXIV, p. 517.

L'incentivo a tale violenza venne dall'espandersi dell'industria manifatturiera laniera fiamminga e dal conseguente rincaro della lana, tale per cui la nuova nobiltà nascente, seguendo la nuova equivalenza fra denaro e potere (e non più fra sottoposti e potere), decise di destinare la maggior parte del territorio al pascolo per la produzione di questa materia prima. La rivoluzione agricola che ne conseguì fu rivolta alla massimizzazione dell'utilità del signore, sancendo la definitiva mercificazione della terra e la sua dissociazione (forzata) dalla sfera della sussistenza e delle necessità vitali.

L'*Utopia* di Tommaso Moro ha fornito a questo riguardo un'importante testimonianza dell'entità del fenomeno.

Le vostre pecore [...] che di solito son così dolci e si nutrono di così poco, mentre ora, a quanto si riferisce, cominciano a essere così voraci e indomabili da mangiarsi financo gli uomini, da devastare, facendone strage, campi, case e città. In quelle parti infatti del reame dove nasce una lana più fine e perciò più preziosa, i nobili e signori e perfino alcuni abati, che pur son uomini santi, non paghi delle rendite e dei prodotti annuali che ai loro antenati e predecessori solevano provenire dai loro poderi, e non soddisfatti di vivere fra ozio e splendori senz'essere di alcun vantaggio al pubblico, quando non siano di danno, cingono ogni terra di steccate ad uso di pascolo, senza nulla lasciare alla coltivazione, e così diroccano case e abbattono borghi, risparmiando le chiese solo perché vi abbiano stalla i maiali; infine, come se non bastasse il terreno da essi rovinato a uso di foreste e parchi, codesti galantuomini mutano in deserto tutti i luoghi abitati e quanto c'è di coltivato sulla terra. Quando dunque si dà il caso che un solo insaziabile divoratore, peste spietata del proprio paese, aggiungendo campi a campi, chiuda con un solo recinto varie migliaia di iugeri, i coltivatori vengono cacciati via e, irretiti da inganni o sopraffatti dalla violenza, son anche spogliati del proprio, ovvero, sotto l'aculeo di ingiuste vessazioni, son costretti a venderlo⁴⁰.

Quella massa di proletari liberati da ogni proprietà, oltre ad essere stata espropriata, venne convogliata nelle file delle nascenti industrie manifatturiere come operai salariati, attraverso una vera e propria persecuzione ad opera però, questa volta, dell'apparato statale stesso e del suo nascente diritto. Se in principio l'espropriazione violenta era opera di singoli signori, ora è lo Stato stesso, la stessa legge, a perpetrare tale azione, e lo fa non solo attraverso l'istituzione delle recinzioni delle terre comuni e la conversione di queste in proprietà privata, ma anche per mezzo della sanzione (reclusione, schiavitù, tortura, pena capitale) nei confronti dei proletari riluttanti all'asservire l'unica proprietà loro rimasta, la forza dei loro corpi, alla logica di sfruttamento industriale.

L'intento di questo succinto *excursus* storico è quello di fornire una base fattuale alle discussioni che seguono, rivolte al tema della proprietà. Il motivo della sua importanza in questo ragionamento è abbastanza evidente; a mantenere indipendente la vita di un uomo non sono tanto i mezzi di produzione, quanto quelli di sostentamento. Ora, se non fosse avvenuta quell'azione di appropriazione e recinzione delle terre comuni da parte prima dei signori fondiari e poi dello Stato, i

⁴⁰ T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 24-25; citato in *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*, a cura di L. Coccoli, Firenze, goWare, 2019, p. 6.

contadini, pur espropriati dei terreni volti alla produzione vera e propria, non sarebbero stati obbligati a vendere anche la propria persona per sopravvivere. L'espropriazione dei mezzi di sostentamento è fondamentale, e lo sono dunque di conseguenza la recinzione delle terre comuni, la soppressione del diritto ad esse relativo e la nascente proprietà privata.

Giuridicamente, si intende per "espropriazione" l'atto mediante il quale un soggetto viene privato del diritto di proprietà che ha sopra una cosa, a favore di un terzo. Per comprendere il fenomeno, è allora chiaro che la discussione deve necessariamente vertere su che cosa sia il diritto di proprietà, a che cosa questo si possa applicare, chi sia il terzo a cui giova tale atto espropriativo e perché. Mentre i primi tre punti verranno qui sviluppati, il perché sarà affrontato nell'ultimo paragrafo del capitolo, "Accumulazione per espropriazione".

Il metodo che si intende seguire, ovvero di storicizzare la nozione di proprietà al fine di problematizzarne la legittimità, vede come suo illustre antesignano Rousseau; l'opera di riferimento a questo riguardo è evidentemente il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*. La proprietà è qui individuata come un'istituzione umana e civile, non presente nello stato di natura, poiché necessaria solo nel momento in cui una parte dell'umanità, dopo aver fatto esclusivamente suo ciò che prima era sempre stato di tutti, scopre il bisogno di creare un contesto sicuro al fine di mantenere continuativamente i propri possedimenti e non essere a sua volta oggetto di una potenziale conquista da parte di altri. Si vuole citare, emblematicamente, la sua più che nota asserzione: «Il primo che, avendo recintato un terreno, pensò di dire *questo è mio*, e trovò persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile»⁴¹. È importante notare, al fine della discussione, come Rousseau fosse riuscito chiaramente a distinguere il carattere peculiare della violenza "civile" da quella propriamente "selvaggia", ovvero la sua sistematicità. L'azione violenta era possibile anche da parte dell'uomo selvaggio, ma era contingente, confinata alla lotta per la sopravvivenza fra individui particolari, avente un tempo d'inizio e fine, così come uno spazio preciso; l'azione violenta dell'uomo divenuto civile è invece razionalizzata, diffusa e generalizzata, nonché continuativa.

Sento sempre ripetere che i più forti opprimeranno i più deboli. Ma che mi si spieghi cosa si vuol dire con questa parola "oppressione". Gli uni domineranno con la violenza, gli altri gemeranno assoggettati a tutti i loro capricci? Ecco appunto ciò che si osserva tra noi; ma non vedo come ciò potrebbe dirsi di uomini selvaggi, ai quali si farebbe persino molta fatica a far capire che cosa siano la servitù e la dominazione. Un uomo potrà anche impadronirsi dei frutti che un altro ha colto, della preda che l'altro ha ucciso, dell'antro che gli serviva da asilo: ma come riuscirà mai a farsi obbedire? E quali potranno essere le catene di dipendenza tra uomini che non posseggono nulla? [...] tutti devono vedere che, poiché i vincoli della servitù si sono formati soltanto per opera della mutua dipendenza degli uomini e dei bisogni reciproci che li uniscono, è impossibile asservire un uomo senza prima averlo messo in condizione di non poter fare a meno di un altro⁴².

⁴¹ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, a cura di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2012, p. 175.

⁴² Ivi, p. 169.

L'oppressione riscontrabile nel mondo civile può nascere solo dalla continuità della subordinazione e della dipendenza, per cui l'azione violenta in sé è necessaria ma non sufficiente a tale scopo; la costrizione può essere resa dovuta e obbligatoria mediante la sua astrazione ad istituzione, a legge. La conquista diviene diritto del primo occupante, il possesso (instabile) dell'oggetto diviene proprietà (stabile) esclusiva dello stesso; la proprietà viene considerata dunque come una creazione storica di un'istituzione sociale funzionale alla conservazione di uno stato di cose ritenuto iniquo, carattere quest'ultimo che si ritrova necessariamente nel contratto immaginario che ne costituisce l'origine. Per Rousseau il diritto di proprietà è frutto di "convenzione e istituzione umana"⁴³; sarà questa la stella polare che guiderà la nostra analisi.

Questa fu o dovette essere l'origine della società e delle leggi, che causarono nuovi impedimenti al debole e apportarono nuove forze al ricco, distrussero irrimediabilmente la libertà naturale, stabilirono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, di un'astuta usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e per il profitto di alcuni ambiziosi assoggettarono per sempre tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria⁴⁴.

L'opera di Proudhon *Che cos'è la proprietà?* (1840), è considerato uno dei più famosi contributi polemici alla questione riguardante l'origine e natura della proprietà privata. Il suo pensiero si inserisce nel dibattito nato nel XVII secolo, all'emergere della divisione tra "pubblico" e "privato" e alla trasformazione delle forme di proprietà fino ad allora esistenti, in conseguenza del consolidarsi dei principi fondamentali delle rivoluzioni inglese e olandese⁴⁵. Questo scritto è stato criticato da molti autori per la sua mancanza di sistematicità e ordine, uno fra tutti Marx: «Proudhon era naturalmente portato alla dialettica. Ma non avendo mai compreso la dialettica scientifica, non giunse che al sofisma»⁴⁶. Nonostante sia innegabile in certi punti il poco rigore argomentativo, l'opera è ritenuta importante in quanto simbolo di un'epoca altrettanto confusa, dove il sistema feudale, assieme al suo diritto e alla sua ideologia, veniva gradualmente soppiantato dal nascente sistema industriale-capitalistico, con il suo diritto e con la sua ideologia borghesi. Proudhon rappresenta fedelmente in questo saggio l'arbitrarietà mistificata in legittimità delle trasformazioni in atto; mostra efficacemente insomma la faziosità di un diritto che si vuole imporre come universale.

La tesi sostenuta dall'autore è che «la proprietà è un furto»⁴⁷, ed è argomentata attraverso una dimostrazione per assurdo, mediante l'utilizzo dei passaggi logici delle principali teorie legittimanti tale istituzione. Il primo punto discusso è la definizione di proprietà tratta dal diritto romano, ovvero "il diritto d'usare e d'abusare della cosa per quanto lo consente il diritto".

⁴³ Ivi, p. 221.

⁴⁴ Ivi, p. 207.

⁴⁵ D. Bensaïd, *Gli spossessati. Proprietà, diritto dei poveri e beni comuni*, Verona, Ombre Corte, 2009, p. 41.

⁴⁶ K. Marx, *Lettera a J.B. von Schweitzer*, in Id., *Miseria della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 144.

⁴⁷ P.-J. Proudhon, *Che cos'è la proprietà?*, a cura di U. Cerroni, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 20.

Secondo la Dichiarazione dei diritti, pubblicata come preambolo della costituzione del 1793, la proprietà è «il diritto di godere e di disporre liberamente dei propri beni, delle proprie rendite, del frutto del proprio lavoro e della propria attività». Codice napoleonico, art. 544: «La proprietà è il diritto di godere e di disporre delle cose nel modo più assoluto, purché non se ne faccia un uso proibito dalle leggi e dai regolamenti». Queste due definizioni si riducono a quella del diritto romano: tutte riconoscono al proprietario un diritto assoluto sulla cosa; e, per quel che riguarda la restrizione introdotta dal Codice, *purché non se ne faccia un uso proibito dalle leggi e dai regolamenti*, il suo scopo non è quello di limitare la proprietà, ma d'impedire che il diritto di un proprietario sia di ostacolo al diritto di un altro proprietario: è una conferma del principio, non una limitazione⁴⁸.

L'assolutezza del diritto di proprietà viene intesa come arbitrarietà di utilizzo e di destinazione della cosa, da parte del soggetto proprietario, indipendentemente dalla necessità sociale e naturale che vorrebbe essere soddisfatta. È questa assolutezza a distinguere la proprietà dal possesso; la prima viene definita come stato di diritto, il secondo come stato di fatto. Il possesso, in quanto derivante da una situazione reale, non può che essere relativo ad un tempo, luogo e soggetto determinato; in quanto relativo, si può affermare che sia anche relazionale, in altri termini caratterizzato da un certo grado di socialità. La sua limitatezza garantisce la necessità come parametro entro il quale l'utilizzo della cosa deve sempre rientrare. La proprietà, invece, vede come sua causa prima una situazione astratta, dotata dunque di illimitatezza; è assoluta nel senso letterale del termine, sciolta da ogni legame che la possa in qualche modo costringere, e quindi resa isolata e asociale. I confini posti dalla legge sono limiti posti all'interferenza di ciò che non è proprietà con ciò che lo è; sanciscono, per l'appunto, le condizioni d'esistenza dell'universo proprietario, avente leggi proprie e indipendenti, sacre in quanto completamente scisse da quelle naturali e sociali.

Il primo principio classico utilizzato dai sostenitori del diritto di proprietà privata è quello di occupazione, o diritto del primo occupante, come diritto naturale. Proudhon dimostra che se tale principio fosse effettivamente quello fondante, la proprietà sarebbe impossibile, in quanto sarebbe potenzialmente primo occupante ogni uomo, solo per il fatto d'esistere, e date le condizioni demografiche mutevoli e la limitatezza della terra, il possesso non si potrebbe stabilizzare in proprietà, continuando così a mutare il suo soggetto titolare.

Ogni occupante è quindi necessariamente possessore o usufruttuario, qualità che esclude quella di proprietario. Ora, il diritto dell'usufruttuario è questo: egli è responsabile della cosa che gli è affidata; deve farne un uso conforme all'utilità generale, ad un fine di conservazione e di sviluppo della cosa; non è padrone di trasformarla, diminuirla, snaturarla; non può dividere l'usufrutto in modo che un altro faccia il lavoro, mentre egli ne raccolga i frutti; in una parola, l'usufruttuario è posto sotto la sorveglianza della società, soggetto alla condizione del lavoro e alla legge dell'eguaglianza. Così risulta annientata la definizione romana della proprietà come *diritto d'usare e d'abusare*, immoralità nata dalla violenza, la più mostruosa pretesa che le leggi civili abbiano sanzionato. L'uomo riceve il

⁴⁸ Ivi, pp. 49-50.

suo usufrutto dalle mani della società, che sola possiede in modo permanente: l'individuo passa, la società non muore mai⁴⁹.

È da notare come l'autore faccia derivare dalla natura mutevole del possesso, e quindi dalla sua relatività, il principio di responsabilità del titolare di fronte alla società nella sua interezza. Proprio perché l'oggetto in possesso è considerato nelle sue qualità reali, finite, deriva l'impossibilità della proprietà; proprio dal carattere contingente del possesso discende la sua non esclusività, e dunque la sua universalità. In quanto universale, le modalità con le quali si esplica tale diritto di fatto risultano d'importanza fondamentale per ogni uomo in quanto membro della società; ogni membro ha il potere di controllare che l'utilizzo della cosa sia conforme all'interesse generale, ossia alle necessità naturali e sociali che l'utilizzo dell'oggetto deve soddisfare. Il possesso in quanto condizione non statica, presuppone una concezione relativa anche del tempo: se il diritto al possesso è uno stato di fatto, e questo stato di fatto può essere mantenuto solo a condizione di un utilizzo socialmente etico, dove per esso si intende l'interesse alla libera sopravvivenza e perpetuazione del genere umano, allora la prospettiva di responsabilità verso un momento futuro è immanente a tale diritto. Il punto che si vuole qui evidenziare è che il possesso sembra intrinsecamente tener conto del "prossimo", e quindi mantiene, conserva, e non esaurisce, come invece sembra presagire dalla filosofia proprietaria del "après moi le déluge!".

Il secondo principio legittimante attaccato da Proudhon ha come suo noto sostenitore Locke nel *Secondo trattato sul governo civile* (1690), ed è quello che vede il lavoro come causa efficiente della proprietà. Anche in questo caso, questa teoria è dimostrata come in sé contraddittoria, in quanto comporterebbe che il proprietario, nel momento in cui smettesse di lavorare, non fosse più tale; inoltre, come nota Bensaïd⁵⁰, «se il lavoro fosse l'origine della proprietà, nessuna persona potrebbe essere oggetto di spossessamento»; ma «la proprietà esclusiva implica necessariamente l'acquisizione privata di una proprietà appartenente ad altri, ossia la sua privatizzazione». Tale capacità, dovrebbe allora poter essere estesa a tutti, compresa la massa di lavoratori; cosa che però, non è. Nonostante la retorica proprietaria (ieri come oggi) provi a sostenere il contrario, non è nemmeno il lavoro a sanzionare il soggetto come proprietario.

Io ho fatto più che occupare, esclama con emozione straordinaria, ho lavorato, ho prodotto, ho migliorato, trasformato, CREATO. Questa casa, questi campi, questi alberi sono opera delle mie mani; sono io che ho mutato il rovo in vigna e il cespuglio in fico; sono io che oggi mieto sulle terre in cui regnava la carestia. Ho ingrassato il suolo con il mio sudore, ho pagato questi uomini che, senza il mio salario, sarebbero morti di fame. Nessuno è venuto a contendermi la fatica e la spesa, nessuno dividerà con me [...]. Tu hai lavorato! Ma cos'hanno in comune il lavoro, cui il dovere ti obbliga, e l'appropriazione delle cose comuni? Ignoravi forse che la proprietà del suolo, come quella dell'aria

⁴⁹ Ivi, p. 89.

⁵⁰ D. Bensaïd, *Gli spossessati*, cit., p. 45.

e della luce, non è soggetta a prescrizione? Tu hai lavorato! Non avresti forse mai fatto lavorare gli altri? Come mai allora essi hanno perso lavorando per te quel che tu hai saputo acquistare senza lavorare per loro?⁵¹

Si vuole da ultimo qui citare il paragrafo, presente nel capitolo terzo, emblematicamente intitolato da Proudhon “La terra non è suscettibile d’appropriazione”. L’argomentazione dell’autore parte dall’analisi di enunciati di economia politica di noti autori del tempo, che definivano la terra, l’acqua, l’aria e la luce come ricchezze “donate” dalla natura all’uomo. Il motivo per cui l’appropriazione della terra da parte di “alcuni uomini ad esclusione di tutti gli altri” sarebbe stata possibile, è indicato da queste teorie nella natura spaziale limitata di tale elemento, che la differenzierebbe dagli altri presi in considerazione. La facilità o meno di appropriazione però non spiega assolutamente niente del perché tale appropriazione sia dovuta e giusta: «Non ci si chiede perché ci si è appropriati della terra piuttosto che del mare e dell’aria; si vuol sapere in virtù di quale diritto l’uomo s’è appropriato di questa ricchezza *ch’egli non ha creato, e che la natura gli dà gratuitamente*»⁵². Questi doni naturali vengono altresì (accidentalmente) riconosciuti dalle stesse teorie come beni essenziali alla sopravvivenza umana, e dunque come “proprietà comune del genere umano”, il cui godimento non deve arrecare danno a nessun uomo. Secondo Proudhon, la terra, proprio in quanto patrimonio comune, per di più limitato e finito, non dovrebbe essere sottoposta a nessun regime proprietario, poiché la proprietà *privata* implica appunto un’azione di sottrazione (e dunque un danno) a monte.

Un uomo cui fosse proibito di passare sulle strade maestre, di fermarsi nei campi, di mettersi al riparo nelle caverne, d’accendere il fuoco, di raccogliere bacche selvatiche, oppure erbe [...], non potrebbe vivere. La terra, l’acqua, l’aria e la luce, sono oggetti di prima necessità dei quali ciascuno deve poter usare liberamente, senza nuocere al godimento altrui [...] L’acqua, l’aria e la luce sono cose *comuni* non perché *inesauribili*, ma perché *indispensabili* [...] Anche la terra è indispensabile alla nostra conservazione, deve perciò essere comune e non suscettibile d’appropriazione; ma la terra è molto meno estesa degli altri elementi, e pertanto l’uso dev’esserne regolato non a beneficio di alcuni, ma nell’interesse di tutti. In poche parole, l’eguaglianza dei diritti è dimostrata dall’eguaglianza dei bisogni; ora, l’eguaglianza dei diritti, se la cosa è limitata, può essere realizzata solo mediante l’eguaglianza di possesso⁵³.

Si ritiene di fondamentale importanza ciò che viene sottolineato in questa ultima citazione, ovvero il riconoscimento del carattere “comune” di alcuni beni non in quanto fonti, riserve, miniere inesauribili di guadagno, come oggetti di massimizzazione dell’utilità, bensì come beni abilitanti la libera sopravvivenza di tutti su questo pianeta, di cui tutti devono essere possessori e nessuno proprietario, nemmeno lo Stato.

⁵¹ P.-J. Proudhon, *Che cos’è la proprietà?*, cit., pp. 92-93.

⁵² Ivi, pp. 95-96.

⁵³ Ivi, pp. 98-99.

Si vuole proporre ora una disamina del pensiero di Marx a partire dal suo articolo *Dibattito sulla legge contro i furti di legna*, pubblicato in più fascicoli sulla «Rheinische Zeitung» nel 1842. Per affrontare questo tema, però, è necessaria una breve spiegazione del contesto politico e sociale in cui tale scritto si inserisce, così come esposta nel saggio di Bensaïd qui preso in considerazione⁵⁴. In quell'epoca, lo Stato prussiano vedeva nella provincia renana un'intensa influenza sulla società civile delle idee e dei principi che avevano animato la Rivoluzione francese; da questa influenza era germogliata l'intenzione di riformare il diritto feudale germanico secondo i canoni francesi, aventi al centro la libera disposizione della proprietà privata e l'uguaglianza generale dei soggetti di diritto. All'interno di questa nascente società civile moderna, erano però presenti due interessi particolari diversi: quello della borghesia commerciale e industriale, avente come riferimento il modello inglese, e quello della piccola borghesia intellettuale, attratta invece da quel movimento rivendicativo di difesa delle libertà conquistate durante il periodo rivoluzionario. È da notare che i motivi della seconda furono decisamente ridimensionati a vantaggio della prima. A causa della tensione dovuta all'avvio dello sgretolamento del sistema feudale tipicamente germanico e al costituirsi di una società civile moderna, lo Stato prussiano intraprese una campagna repressiva nei confronti di tutte quelle parti sociali sostenitrici, tra le altre cose, del mantenimento dei codici giuridici francesi, della riforma relativa ai comuni e della difesa dei diritti e delle libertà civili. Fra le misure reazionarie, anche una legge di censura contro la stampa, che colpì la stessa «Rheinische Zeitung», portando alla sua chiusura nel 1843 e all'esilio volontario di Marx in Francia. Pur rimanendo in atto, fino al 1848, la prova di forza tra liberalismo renano e autocrazia prussiana, le riforme, quando attuate, furono comunque burocraticamente normalizzate e si assistette a una generale reintroduzione dei fondamenti del diritto germanico tradizionale. Nel periodo 1842-1843 Marx ruppe con la frazione berlinese del movimento hegeliano, operando il superamento di quello che Althusser ha definito il suo "momento liberal-razionalista"; in tutto ciò la controversia sulla natura del "furto forestale" assume un ruolo decisivo, in quanto vide per la prima volta l'autore esprimersi su "interessi materiali" concernenti problemi di natura essenzialmente economica.

L'articolo marxiano ha come scopo quello di criticare il progetto di legge forestale discusso in quel periodo all'interno della Dieta renana, volto (fra le altre cose) al controllo del furto forestale allora riscontrato. L'analisi di Marx comincia innanzitutto dalla definizione del fenomeno, ossia in quali modi realmente si espliciti. Se di furto si parla, allora è necessario che l'oggetto sia di proprietà di qualcuno; se il furto in questione riguarda essenzialmente la legna, è fondamentale (al fine della generalizzazione legislativa) capire quali sono le sue qualità che la rendono potenzialmente di proprietà, in altre parole se l'oggetto, presentandosi in forme diverse, possa anche rientrare in

⁵⁴ D. Bensaïd, *Gli spossessati*, cit., pp. 7-8 e 11-12.

casistiche differenti. È abbastanza pacifico che la sottrazione di legna verde, che richiede propriamente un atto che la separi dall'albero di proprietà, e di legna già processata e quindi di proprietà di chi l'ha lavorata, siano da ritenersi una violazione del diritto di proprietà. Sembra però portare ad altra conclusione la legna secca, staccatasi dall'albero di proprietà: in quanto morta, non appartiene più all'albero; dunque, non rientra più nel diritto proprietario e può essere raccolta da altri soggetti. Secondo Marx, sarebbe quindi quanto più giusto specificare nel progetto di legge queste fondamentali distinzioni; viene notato però come tale richiesta non venga soddisfatta, attuando un'omologazione indiscriminata.

La raccolta di legna caduta e il furto di legna sono dunque cose essenzialmente diverse. L'oggetto è diverso, l'atto concernente l'oggetto è non meno diverso, anche l'intenzione deve essere dunque diversa. Infatti, con quale misura obiettiva dovremmo giudicare l'intenzione, se non con il contenuto dell'azione e la forma dell'azione? E nonostante questa differenza sostanziale, voi le dichiarate entrambe furto di legna e come furto di legna le punite entrambe. Anzi, voi punite la raccolta di legna caduta più gravemente del furto di legna vero e proprio, in quanto la punite già col dichiararla furto; pena che evidentemente non imponete al furto stesso. [...] E non si nega da sé questo brutale punto di vista, che in azioni diverse tiene conto soltanto di una caratteristica comune e astrae dalle differenze? Se qualunque offesa alla proprietà, senza distinzione, senza specificazioni, è furto, non sarebbe da dirsi furto ogni proprietà privata? Colla mia privata proprietà non escludo io tutti gli altri da questa proprietà? Non ledo in tal modo il loro diritto di proprietà?⁵⁵.

Sorge spontaneo allora domandarsi per quale motivo all'epoca, in base ai dati raccolti, avvenissero così tante pratiche catalogabili come furti forestali; se solo allora era nata la necessità di produrre una legge che le punisse, allora la questione è in una qualche trasformazione del diritto giuridico. O meglio, il punto è nella repressione di un diritto da parte di un altro; in questo caso, nella repressione del diritto consuetudinario dei poveri da parte del diritto di proprietà degli abbienti. Riconoscere questo punto significa considerare anche il diritto come campo d'azione della lotta di classe, che comincia ad emergere allora in tutta la sua evidenza. Come nota Bensaïd, nel passaggio sopra citato «la delimitazione del legittimo diritto di proprietà lascia la scena alla questione della legittimità della proprietà privata in quanto tale»⁵⁶. La criminalizzazione e marginalizzazione dei poveri, in seguito alla loro espropriazione, divengono strumenti fondamentali per il nascente sistema capitalistico, poiché solo in questo modo è possibile reperire costantemente e in sicurezza i fattori produttivi necessari alla produzione di merci da vendere sul mercato internazionale. Ad essere nuova non è la condizione di povertà della maggioranza dell'umanità, quanto piuttosto la sua privazione. Il diritto proprietario, in quanto strumento d'imposizione della logica capitalistica, vede come motivo primario

⁵⁵ K. Marx, *Discussioni alla sesta Dieta renana. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in «Rheinische Zeitung», n. 298, supplemento (25 ottobre 1842), trad. it. in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950, pp. 181-182.

⁵⁶ D. Bensaïd, *Gli spossati*, cit., p. 17.

la sussunzione entro il proprio universo regolatore anche di una realtà alle cui leggi è ontologicamente contraria.

Un deputato delle città si oppone ad un articolo per cui anche la raccolta di bacche e di fragole viene considerata un furto. Parla in particolare per i figli della povera gente, “che raccolgono tali frutti per guadagnare una miseria per i propri genitori, il che da tempo immemorabile è permesso dai proprietari ed è pertanto diventato per i bambini un diritto consuetudinario”. Questa tesi viene contraddetta da un altro deputato con l’affermazione che “nella sua regione questi frutti sono già articoli di commercio e vengono spediti a barili in Olanda”. Si è realmente già arrivati al punto di fare di un diritto consuetudinario dei poveri un monopolio dei ricchi. Si fornisce la dimostrazione esauriente, che si può monopolizzare un bene pubblico; ne segue immediatamente che si deve monopolizzare. La natura dell’oggetto esige il monopolio, poiché l’ha scoperto l’interesse della proprietà privata⁵⁷.

Sebbene si possa rintracciare un certo parallelismo fra la prospettiva di Marx e quella di Proudhon, il primo critica duramente l’impostazione moralistica del secondo, in quanto non arriverebbe alla comprensione dei motivi reali e attuali del fenomeno “proprietà”, ma si limiterebbe ad una denuncia che per quanto legittima è condannata a rimanere scientificamente sterile.

Il titolo stesso del libro ne rivelava già l’insufficienza. La domanda era posta troppo impropriamente perché vi si potesse rispondere correttamente. I «*rapporti di proprietà*» antichi erano stati sostituiti da quelli *feudali*, quelli feudali da quelli «*borghesi*». La storia stessa aveva così già sottoposto alla sua critica i *rapporti di proprietà* del passato. Ciò di cui Proudhon avrebbe potuto effettivamente occuparsi era l’attuale *moderna proprietà borghese*. Alla domanda cosa fosse questa proprietà, si poteva rispondere soltanto con un’analisi critica dell’«*economia politica*» che comprendesse l’insieme di tali *rapporti di proprietà*, non nella loro espressione *giuridica di rapporti di volontà*, ma nella loro forma reale, cioè di *rapporti di produzione*. Poiché Proudhon, tuttavia, inglobava la totalità di questi rapporti economici nel concetto giuridico di *proprietà*, «*la propriété*», non gli era possibile andar oltre la risposta già data da Brissot, con le stesse parole, prima del 1789 in uno scritto simile: «*La propriété c’est le vol*». Nel migliore dei casi se ne può trarre la conclusione che il concetto giuridico-borghese di «*furto*» si può applicare altrettanto bene agli *onesti* profitti del borghese. D’altra parte, poiché il «*furto*» in quanto violazione della proprietà *presuppone la proprietà*, così Proudhon ha finito col perdersi in confuse e cervellotiche discettazioni sulla *vera proprietà borghese*⁵⁸.

Attraverso questa analisi si spera di aver risposto alle tre domande che ci si era posti all’inizio del paragrafo, ossia che cosa sia il diritto di proprietà, a cosa possa essere applicato e a chi giovi l’atto espropriativo. Il perché, ovvero il motivo non storico ma ontologico, verrà analizzato nell’ultimo paragrafo di questo capitolo, seguendo appunto la categoria concettuale marxiana, primariamente economica e scientifica, di “rapporto di produzione”.

⁵⁷ K. Marx, *Discussioni alla sesta Dieta renana. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in «*Rheinische Zeitung*», n. 300, supplemento (27 ottobre 1842), trad. it. in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950, p. 191.

⁵⁸ K. Marx, *Lettera a J.B. von Schweitzer*, cit., pp. 139-140.

2. *Il dualismo cartesiano uomo/natura all'origine dell'immagine borghese del mondo*

Attraverso l'analisi condotta nel paragrafo precedente dei dibattiti storici intorno al fenomeno espropriativo, si è potuta delineare, sotto questa prospettiva, la genesi del capitalismo come sistema di conquista e appropriazione del reale; nell'ultimo paragrafo di questo capitolo verrà dimostrata la necessità ontologica dell'espropriazione e del saccheggio al fine di perpetuare la logica di funzionamento del modo di produzione capitalistico. Invece, l'argomentazione che si vuole seguire in questa sede concerne il sistema di idee che ha costituito l'apparato teorico e simbolico dell'appropriazione dell'esistente, del suo sfruttamento e dell'accumulazione di capitale. L'apparato concettuale in questione si pone nei confronti dello specifico motivo capitalistico in una posizione ambigua, che da un lato sembra farne la premessa logica e intellettuale, dall'altro, invece, il prodotto o la giustificazione a posteriori. Sebbene i due momenti – ideale e reale – costituiscano un plesso inscindibile, e quindi non possa essere delineata la loro determinazione consequenziale, è però possibile quantomeno indicare le caratteristiche della nuova corrente di pensiero che hanno sancito una rottura evidente con la passata esperienza umana. A livello logico, la premessa della potenziale conquista di qualcosa sta nell'estraneità dell'oggetto rispetto al soggetto; si vuole allora analizzare come la cruciale visione della civiltà separata dall'ambiente naturale sia stata dettata dalla trasformazione e costruzione della natura come oggetto esterno alla sfera umana. A tal proposito, Jason Moore afferma:

La *praxis*-mondo del primo capitalismo, fondendo la codificazione simbolica con l'iscrizione materiale, ha sostenuto un'audace feticizzazione della natura. Questa si è manifestata, fortemente, nelle rivoluzioni cartografica, scientifica e quantificatrice del periodo. Queste ultime costituirono i momenti simbolici dell'accumulazione originaria, che crearono un nuovo sistema intellettuale la cui presunzione, impersonata da Cartesio, fu quella di separare gli umani dal resto della natura. Per il materialismo della prima modernità la questione non era solo quella di interpretare il mondo ma di controllarlo: “diventare quasi dominatori e padroni della natura”⁵⁹.

Ci si propone dunque di approfondire e argomentare tale tesi, ossia di rintracciare la genesi dell'immagine borghese del mondo attraverso l'analisi della metafisica cartesiana. Nel saggio *L'epoca dell'immagine del mondo* (1950)⁶⁰, Heidegger sostiene che la metafisica, intesa come la definizione dell'essenza dell'ente – nella sua “differenza ontologica” dall'Essere – e dell'essenza della verità, determini il modo in cui un'epoca si qualifica e si differenzia da un'altra; le concezioni metafisiche – cioè le forme in cui l'Essere si rivela – fondano l'essenza di un'epoca, e si esplicano nelle relative manifestazioni essenziali. Per comprendere allora l'essenza dell'epoca moderna, ovvero

⁵⁹ J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, Verona, ombre corte, 2015, p. 94.

⁶⁰ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1950), in Id., *Sentieri interrotti* (1950), Firenze, La Nuova Italia, 1984, pp. 71-101.

la sua alterità rispetto ad altri momenti della storia umana, è necessario, secondo Heidegger, esaminare le manifestazioni essenziali dell'impostazione metafisica moderna, ossia la scienza moderna e la tecnica. La scienza moderna si distinguerebbe dalla scienza medievale e greca per il suo fondamento nella ricerca; per ricerca si deve intendere la conoscenza come investigazione dell'essere entro un dominio dell'ente (natura o storia). L'indagine deve avvenire all'interno del dominio scelto, attraverso l'apertura di una regione limitata di questo; tale regione può essere selezionata solo a partire dalla progettazione di un determinato piano di fenomeni (naturali o storici). Il progetto in questione delinea il vincolo, ossia il rigore dell'investigazione, alla regione di dominio che si è aperta; mediante l'impostazione di un progetto e del rigore di ricerca entro un dominio scelto dell'ente, viene generato il settore oggettivo proprio dell'indagine. Affinché quest'ultimo possa essere effettivamente oggettivo, deve essere definito in ogni suo aspetto particolare; per fare ciò è necessario che l'investigazione sia in grado di riconoscere i criteri che distinguono ogni aspetto da ogni altro, in altre parole di cogliere nel mutevole le costanti diversità e di astrarle. «L'investigazione deve quindi rappresentare il mutevole nel suo mutamento, portarlo a stabilità, ma, tuttavia, lasciare che il movimento sia movimento»⁶¹; l'oggettivazione è quindi rappresentazione della costanza nel divenire (regola) e del divenire in sé (legge). I fatti, tali solo in quanto riconosciuti come tali, esistono solo all'interno della "oggettivazione" come rappresentazione. Cioè, nella modernità esiste solo la rappresentazione.

Il conoscere come ricerca vuole che l'ente renda conto del come e del quanto della sua disponibilità per la rappresentazione. La ricerca decide dell'ente sia calcolandone anticipatamente il corso futuro sia completandone il corso passato. Nel primo caso è, per così dire, posta [*gestellt*] la natura, nel secondo, la storia. Natura e storia divengono oggetti di una rappresentazione esplicativa. Questa conta sulla natura e fa i conti con la storia. Solo ciò che diviene così oggetto [*Gegenstand*] è [*ist*], vale come essente. La scienza diviene ricerca quando si ripone l'essere dell'ente in tale oggettività. Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi [*vor-stellen*] che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro [*sicher*], cioè certo [*gewiss*] dell'ente. La scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare. È nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso⁶².

Dunque, se la scienza moderna è una manifestazione essenziale dell'epoca moderna, e se questa scienza si distingue da quella precedente per il suo essere ricerca, allora il fondamento metafisico della scienza moderna, ossia la rappresentazione, è anche ciò che definisce il mondo moderno; in altri termini, la rappresentazione (oggettivazione) dell'ente è l'essenza del mondo moderno. Discutere sull'essenza dell'epoca moderna significa quindi cercare la moderna immagine del mondo (*Weltbild*).

⁶¹ Ivi, p. 76.

⁶² Ivi, pp. 83-84.

Con essa intendiamo il mondo stesso, l'ente nella sua totalità così come ci si impone nei suoi condizionamenti e nelle sue misure. «Immagine» non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione: aver un'idea [*Bild*] fissa (fissarsi) di qualcosa. Il che significa: la cosa sta così come noi la vediamo. Aver un'idea [immagine] fissa di qualcosa significa: porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è stato posto. Manca però ancora all'immagine una determinazione essenziale. «Farsi un'idea fissa di qualcosa» non significa soltanto rappresentarsi in generale l'ente ma anche porlo innanzi a noi come sistema, cioè nell'unità di ciò che è proprio di esso e si raccoglie in esso. L'espressione «aver un'idea fissa di qualcosa» significa anche: esser al corrente, esser pronto per, orientarsi nella cosa. Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé e avere innanzi a sé; e quindi, in un senso decisivo, come ciò che vuol porre innanzi a sé [*vor-stellen*], rappresentarsi. Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce [*her-stellen*]. Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente⁶³.

Questo cambiamento nella concezione dell'ente come rappresentazione comporta una fondamentale trasformazione dell'essenza umana, in quanto l'uomo diviene soggetto, ossia ciò che fonda l'essere e la verità dell'ente, così come di ogni sua manifestazione. Il farsi soggetto dell'uomo è diverso dalla concezione greca, sostenuta da Protagora, dell'uomo come misura (*mètron*) di tutte le cose. Secondo il pensiero greco, la condizione affinché l'uomo possa *essere*, è la sua comprensione da parte dell'ente; l'uomo è misura delle cose solo in quanto testimone delle manifestazioni dell'ente, «in quanto percepisce l'ente»⁶⁴. La metafisica di Cartesio rovescia completamente questa posizione, attraverso appunto l'introduzione del soggetto come «ciò che sta sempre sotto»⁶⁵: l'uomo non è la misura delle cose, è il *principio* di ogni misura. È in questi termini che l'uomo come soggetto diventa rappresentante dell'ente in quanto oggettivazione, immagine, e in base a questa posizione l'essere umano assume connotazioni qualitativamente diverse da quelle del mondo, in cui non è più immerso, ma al quale invece si contrappone. Se è l'uomo ad essere il soggetto fondante l'essenza dell'ente, allora deve essere sempre l'uomo il soggetto fondante l'essenza della verità dello stesso; divenendo soggetto, si libera dall'obbligatorietà della verità rivelata, ma non dal bisogno di assicurarsi la certezza di salvezza che tale sistema ontologico garantiva. La verità, intesa come certezza, della rappresentazione, deve essere dunque trovata nello stesso soggetto rappresentante, ed è questa funzione che svolge l'*ego cogito ergo sum* di Cartesio; «penso dunque sono» diviene l'assioma che fonda l'intero sistema come vero, in quanto certo.

È da questa concezione del mondo come immagine che nasce il fare esperienza d'esso attraverso il calcolo e la misura; è dalla concezione dell'ente come oggetto che si diparte la prospettiva umana di

⁶³ Ivi, pp. 87-88.

⁶⁴ Ivi, p. 90.

⁶⁵ Ivi, p. 92.

dominio dello stesso. Il rappresentare è «un afferrare e un comprendere», è «il territorio dell'aggressione»⁶⁶.

Il tratto fondamentale del Mondo Moderno è la conquista del mondo risolto in immagine. [...] Per questa lotta fra visioni del mondo e in conformità al senso di questa lotta, l'uomo pone in giuoco la potenza illimitata dei suoi calcoli, della pianificazione e del controllo di tutte le cose. La scienza, come ricerca, è una forma indispensabile di questo insignorirsi del mondo⁶⁷.

Mediante questa analisi si è compresa l'essenza dell'epoca moderna, ossia il mondo come immagine e rappresentazione. Ci si propone ora di esaminare più precisamente la nascita della moderna immagine della natura. Lo scopo di questa discussione è di comprendere non solo l'impostazione concettuale propria del XVII secolo, ma anche di rintracciarne i nessi con l'assetto sociale ed economico ad essa contestuale. A tal fine, si farà riferimento all'opera di Franz Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934); il progetto di ricerca dell'autore può essere delineato attraverso la seguente citazione.

In parte è la conoscenza della natura esterna a determinare l'autointuizione dell'uomo, ma nelle epoche storiche più antiche - e ciò vale tanto più quanto più riandiamo indietro nel tempo - è la concezione della natura ad essere determinata dall'autointuizione dell'uomo, sia attraverso l'analogia antropomorfa che mediante la funzione di asservimento ai bisogni dell'uomo assegnata alla natura. E l'uomo è un essere sociale. La sua autointuizione è determinata in maniera decisiva dall'ordine sociale in cui egli vive, e dall'evoluzione di questo ordine. Dall'autointuizione dell'uomo scaturiscono le categorie più generali che costituiscono la trama concettuale della stessa immagine della natura⁶⁸.

Il XVII secolo è considerato da Borkenau come un'epoca cruciale, in quanto in essa si assiste alla sostituzione a livello produttivo dell'artigianato con la manifattura, e a livello intellettuale alla fondazione della moderna scienza naturale. Il nesso tra manifattura e scienza moderna, sebbene di natura reciprocamente causale, non si manifesta in origine come immediata applicazione scientifica in ambito industriale (invenzione); quest'epoca presenterebbe quindi aspetti diversi rispetto alla realtà produttiva del XIX secolo. La tecnica manifatturiera apporta novità solo per quanto riguarda la scomposizione del lavoro, non per quanto riguarda la qualità del lavoro stesso, che rimane ancora tipicamente artigianale. Se la preoccupazione principale della nascente manifattura è la divisione del lavoro artigianale, senza una annessa trasformazione della visione dell'attività lavorativa in sé, le scoperte tecniche della scienza che interessano questo settore sono essenzialmente strumenti che implementano tale aspetto: «La tecnica manifatturiera, pertanto, non era capace (né aveva bisogno)

⁶⁶ Ivi, p. 95.

⁶⁷ Ivi, p. 99.

⁶⁸ F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934), Bologna, Il Mulino, 1984, p. 25.

di allargare l'ambito della conoscenza naturale. *La scienza naturale del XVII secolo non era al servizio della produzione industriale*, benché lo avesse desiderato fin dai tempi di Bacone»⁶⁹. La nuova scienza naturale pone come suo oggetto privilegiato di osservazione il processo di meccanizzazione propriamente manifatturiero; la fisica moderna, attraverso l'invenzione del nuovo metodo d'indagine, compara e formalizza matematicamente la meccanica empirica manifatturiera, astraendo e generalizzando sia le proprietà degli oggetti, sia le dinamiche che fra essi intercorrono. La ricerca scientifica, da Galilei a Newton, vede come proprio motivo primario il «tentativo di concepire tutto l'accadere naturale per analogia con i processi della produzione manifatturiera»⁷⁰; è nella tendenza a questo fine che la scienza prende attivamente parte al processo produttivo, trasformandosi da speculazione teorica in prassi concreta. Il suo coinvolgimento pratico come generalizzazione teorica di esperienze fornite dalla nuova tecnica è riscontrabile non solo nella tipologia di problematiche prese in considerazione, ma anche emblematicamente nella terminologia utilizzata: forza e lavoro. Il ruolo svolto dalla scienza in questo momento storico è quello di comprendere, attraverso l'indagine metodologica, quali siano i presupposti fondanti il processo produttivo meccanico della manifattura, e di sistematizzarli rigorosamente. Ciò che orienta l'intera produzione è la massimizzazione del profitto, per cui la peculiarità della nuova tecnica non è l'affinamento qualitativo dell'attività lavorativa, bensì la «massima velocità e precisione nell'esecuzione di una sola operazione manuale assolutamente semplice»⁷¹, grazie solo alla quale i costi si abbasserebbero e il volume di produzione crescerebbe.

Perché il lavoro sia diviso in modo esatto, e cioè organizzato in senso manifatturiero, occorre che l'oggetto del lavoro si presenti all'operaio come mero materiale, come sostrato lavorativo generalmente umano, senza alcun intervento di processi qualitativamente definiti. Il processo lavorativo deve pertanto essere organizzato in modo tale che tutte le caratteristiche qualitative del materiale siano irrilevanti all'operaio. Così, ai fini dell'organizzazione del lavoro, possono essere prese in considerazione soltanto le proprietà generali di ogni materiale: grandezza, peso, figura, durezza, ecc. Tutti i restanti aspetti vengono tralasciati⁷².

Il dominio della logica del capitale si esplica nella calcolabilità dell'esistente, fine che può essere raggiunto solo nel momento in cui la realtà venga resa commensurabile attraverso pratiche di misurazione e quantificazione. La scienza, avendo come proprio riferimento i processi meccanici manifatturieri, analizzerà di conseguenza le caratteristiche degli oggetti sottoposti a tali processi e, attraverso il metodo, ne sistematizzerà e universalizzerà i presupposti.

⁶⁹ Ivi, p. 13.

⁷⁰ Ivi, p. 15.

⁷¹ Ivi, p. 17.

⁷² Ivi, p. 18.

L'immagine meccanicistica del mondo si può pertanto ricondurre a due tesi, l'una concernente la materia (il sostrato lavorativo), l'altra il movimento (il lavoro). Per quanto riguarda la materia, la concezione meccanicistica del mondo sostiene la soggettività delle qualità sensibili, cioè la riconducibilità ad alcune qualità intuitivamente quantificabili di tutte quelle non intuitivamente quantificabili. [...] Da ciò scaturisce poi, più o meno esplicitamente, la distinzione delle qualità in primarie e secondarie⁷³.

I sistemi meccanicistici rifiutano ogni specifico apporto qualitativo. La materia appare loro come un mero sostrato messo in moto da spinte esterne. La riduzione all'urto di ogni movimento - sia di quello effettivamente osservato, sia di quello che si suppone generare le qualità secondarie - è dunque la seconda tendenza fondamentale dell'immagine meccanicistica del mondo. [...] L'aspetto caratteristico consiste qui nel fatto che la scienza del periodo è esatta solo nella misura in cui esiste la possibilità di descrivere esattamente dei processi come processi meccanicistici⁷⁴.

La genesi della scienza moderna, secondo Borkenau, non sarebbe tanto da considerarsi come lo specchio di un assetto economico e sociale, quanto come un rapporto di compartecipazione a tale nuovo contesto, dove «l'elaborazione del materiale concettuale dipende dal rapporto interumano»⁷⁵. L'immagine della natura presente nella filosofia meccanicistica di Cartesio è fondamentale ai fini di rintracciare l'origine dell'apparato concettuale capitalistico, in quanto è da questo Autore che la concezione della natura come esterna tramuta in natura oggettiva; esterno ed oggettivo non sono, evidentemente, sinonimi. L'idea della natura come esterna alla sfera d'influenza umana comporta, nella corrente di pensiero stoica a cui sembra risalire tale impostazione, una condizione di fatalità esistenziale, tale per cui le opzioni dell'uomo sarebbero contrapporsi e inevitabilmente soccombere, oppure accettare la propria impotenza e raggiungere uno stato di atarassia. L'uomo sarebbe dunque solo in grado di conoscere la necessaria fatalità del mondo esterno, e non potrebbe assolutamente trasformare tale condizione in alcun modo, in quanto appunto estraneo alle ragioni di tale ordine. Cartesio, invece, partendo da queste premesse, costruisce un metodo puramente razionale, in grado, attraverso l'utilizzo di assiomi geometrico-matematici, di delimitare il mutevole e astrarre da esso delle leggi costanti, in grado di svelare all'uomo la razionalità ignorata delle cose, che diverrebbero intelligibili e in questo modo di nuovo umane, soggette all'influenza dell'uomo e in ultima istanza dominabili. Questa operazione mentale di delimitazione e definizione è da considerarsi come oggettivazione della natura, in quanto rende ad essa applicabili quegli schemi di causalità propri della fisica meccanica. Secondo Borkenau, tutti i grandi pensatori del XVII secolo erano accomunati «dal fermo convincimento che la trasformazione del mondo non potesse consistere in altro che in una trasformazione delle concezioni di esso, vale a dire: che la *reinterpretazione del mondo fosse già la trasformazione del mondo stesso*»⁷⁶.

⁷³ Ivi, p. 20.

⁷⁴ Ivi, p. 22.

⁷⁵ Ivi, p. 24.

⁷⁶ Ivi, p. 292.

La metafisica deve dimostrare che tutta la natura è davvero intelligibile. Dalla ricerca naturale deve scaturire la prova che la sua essenza consiste in alcune leggi immediatamente evidenti per l'intelletto umano, vale a dire che essa è compiutamente deducibile senza residui da queste leggi. Se, infatti, rimanesse anche solo una piccola zona d'ombra cadrebbe, assieme all'ipotesi della razionalità della natura, tutto l'edificio della metafisica cartesiana. Perciò con Cartesio viene avanzata per la prima volta coscientemente la richiesta di un sistema naturale [...]. Questa elaborazione teorica dell'intero mondo concreto deve condurre alla sua deduzione da pochi principi superiori⁷⁷.

Nella terza regola del metodo è compreso qualcosa di più della tendenza alla generalizzazione del pensiero meccanicistico. [...] È la richiesta di un sistema deduttivo in cui non si formano oggetti composti da oggetti semplici, bensì si deducono verità complesse da principi superiori semplici. In ciò consiste il vero senso del sistema cartesiano. L'elemento sistematico della filosofia consiste nell'aspirazione non solo ad *applicare a tutto* le stesse norme, ma a *dedurre* tutto da poche norme. La tendenza della scienza naturale sia manifatturiera che generalmente capitalistica è l'applicazione illimitata, indefinita, del metodo⁷⁸.

Poiché, come lo spazio è l'unico ambito in cui evidenza sensibile e quantità pura coincidono, così la matematica è l'unica forma di pensiero dove il composto è deducibile dal semplice. La matematica collega composizione e deduzione. La manifattura richiede composizione, l'ottimismo deduzione: le due cose sono collegabili solo per mezzo della matematica. L'ottimismo della manifattura è perciò possibile solo mediante la riduzione dell'intera natura a pura matematica, a pura scienza dello spazio. La riduzione di tutta la materia a puro spazio (con l'accantonamento di peso e durezza), la riduzione di tutto il movimento a pura mutazione di sito nello spazio (con l'accantonamento di ogni concetto di forza), sono il presupposto della fisica dei *Principi* cartesiani. Questo estremo punto d'approdo della tendenza quantificante del pensiero manifatturiero, la concezione del mondo come puro *quantum*, è il contenuto socialmente determinato fin nei dettagli dell'idea cartesiana di una materia intelligibile⁷⁹.

Le idee, secondo il punto di vista della nostra analisi, sarebbero dunque da considerarsi come effettive forze materiali, in grado non solo di plasmare la realtà, ma fondamentalmente di crearla. È possibile affermare ciò in quanto la realtà oggettiva è tale *solo in relazione* all'esistenza di un soggetto che ponga le sue condizioni d'esistenza e di veracità in quel senso. Questo aspetto relazionale e di interazione, dunque relativo e prospettico, è ciò che si intende per "visione del mondo" (*Weltanschauung*). L'esistenza e la veridicità della realtà come oggettiva sono frutto di una deliberata costruzione dell'intelletto umano di una particolare epoca storica. Se il principio di ciò che è reale e vero è il soggetto, si può affermare che la realtà, in questi termini, non è altro che (letteralmente) interpretazione; ciò che si vuole qui evidenziare è un certo grado di finzione che necessariamente il rappresentare e l'interpretare comportano. L'intero sistema concettuale moderno, definibile dall'equazione razionale = reale, si baserebbe su un'irrazionalità di fondo; l'*ego cogito ergo sum*, in quanto assioma, è una proposizione la cui veridicità *deve* essere assunta senza essere dimostrata. Il

⁷⁷ Ivi, p. 338.

⁷⁸ Ivi, pp. 342-343.

⁷⁹ Ivi, p. 347.

principio di verifica, strumento imprescindibile del metodo scientifico moderno, non può essere applicato all'infondato di questa costruzione del reale. In questa direzione, si può affermare che l'uomo come soggetto non è altro che un autoconvincimento, una credenza. Il dogma mistificato in assioma è il fantasma di una contraddizione di fondo che in quanto costitutiva, continua ad aleggiare, riuscendo a volte ad irrompere nella rappresentazione, palesandosi. In questi momenti, è possibile scorgere l'irrealtà, l'irrazionalità e la fallacia dell'essere come oggettivazione in termini assoluti; è in questi momenti che si può cogliere la relatività del sistema, comprendere i suoi limiti e dunque criticarlo, metterlo in crisi, ristrutturarlo o addirittura farlo venir meno. È utile in tal senso concludere il nostro discorso con la seguente citazione di Ortega y Gasset:

Quella grande sterzata del 1600 fu il risultato di una grave crisi storica che dura due secoli, la più grave che hanno sperimentato i popoli esistenti. Io credo che l'argomento sia di enorme interesse, poiché viviamo in un'epoca di crisi intensissima nella quale l'uomo, volente o nolente, deve effettuare un'altra grande sterzata. Perché? Non è ovvio sospettare che la crisi attuale procede dal fatto che il nuovo "atteggiamento" adottato nel Seicento - l'atteggiamento "moderno" - ha esaurito tutte le sue possibilità, è giunto ai suoi limiti estremi e, per tal motivo, ha scoperto la propria limitazione, le sue contraddizioni, la sua insufficienza? Una delle cose che possono aiutarci di più a ciò che suole chiamarsi "uscire dalla crisi", a trovare un nuovo orientamento e decidere un nuovo atteggiamento, è volgere lo sguardo verso quel momento in cui l'uomo s'imbatté in una vicenda simile e nello stesso tempo opposta. Simile, perché anche allora dovette "uscire dalla crisi" e abbandonare una posizione esaurita, vecchia. Opposta, perché ora dobbiamo uscire precisamente da dove allora si entrò⁸⁰.

⁸⁰ J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, in Id., *Obras completas*, vol. V, Madrid-Santander, Revista de Occidente, 1950, p. 56; citato in G. Marramao, *Introduzione all'edizione italiana*, in F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, cit., p. 28.

3. Accumulazione per espropriazione

Il ragionamento svolto nel paragrafo precedente può essere ritenuto utile al fine di definire il processo storicamente originario del sistema capitalistico e al contempo ontologicamente fondante la logica del capitale nel suo complesso, ovvero ciò che Marx individua come “accumulazione originaria”. La definizione generale di accumulazione è centrale per la comprensione del funzionamento del modo di produzione capitalistico. È forse necessario a questo scopo iniziare dai due protagonisti principali di questa dinamica, ovvero il capitalista e l’operaio salariato. Il primo è colui a cui appartengono i mezzi di produzione e di sussistenza, il secondo è fornito soltanto della sua forza lavoro; il primo, attraverso la forza lavoro del secondo applicata ai mezzi di produzione, produce merce, il cui valore è determinato dal tempo di lavoro socialmente necessario alla sua fabbricazione; il primo, grazie alla concentrazione nelle sue mani sia dei mezzi di produzione sia di quelli di sostentamento, pone il secondo in uno stato di subordinazione e di necessità tale per cui debba vendere la propria forza lavoro ad un prezzo sostanzialmente determinato dal primo; il motivo fondamentale per cui il capitalista ha in primo luogo investito quella concentrazione di mezzi di produzione e di sostentamento invece di consumare, è dettato dalla sola prospettiva di remunerazione futura del capitale investito nel presente; questa remunerazione è di fatto costituita dal plusvalore, ovvero dallo scarto fra il costo della forza lavoro necessaria a produrre una merce (salario) e il prezzo a cui viene venduta quest’ultima sul mercato. È chiaro come il motivo d’azione del capitalista, ovvero il profitto, sia possibile realmente solo attraverso l’instaurazione di un rapporto di forza che sia in grado di comportare lo sfruttamento della classe operaia.

A questo punto è necessario esaminare che cosa abbia innescato quella prima condizione per il consolidarsi di questo rapporto di forza fondamentale, e quindi osservare come il capitalista abbia potuto concentrare nelle proprie mani i mezzi di produzione e sussistenza. Ora, se questa impostazione fosse data “per natura”, il sistema capitalistico sarebbe sempre esistito. Così però non è stato; la concentrazione deve essere stata frutto semplicemente, ad un certo punto, del mutamento dei rapporti di produzione. Insomma, deve essere intervenuta un’azione di una parte dell’umanità che ha espropriato un’altra delle condizioni per vivere in modo indipendente.

Per definire la natura dell’accumulazione di capitale, è importante analizzare l’aggettivo “originaria” ad essa affiancato. Il significato di quest’ultimo ha natura essenzialmente duale, ossia storica e ontologica. Per “accumulazione originaria” si intende quel processo di accumulazione di capitale cronologicamente primitiva, apertasi e conclusasi in un preciso passato storico, alla quale è succeduta un’accumulazione come riproduzione allargata, in cui «il ruolo del capitalista come produttore e intermediario di merci è già ben consolidato e la forza lavoro è diventata una merce che si scambia

al valore appropriato»⁸¹. Il carattere originario indica, però, anche l'aspetto legato al suo essere condizione di possibilità del modo di produzione capitalistico, condizione logica e ontologica, dunque perpetua (e presente). Nel primo paragrafo di questo capitolo sono stati esaminati i processi storici reali (violenti) che hanno costituito l'accumulazione originaria in quanto evento epocale collocabile in un tempo preciso, imputabile a protagonisti riconoscibili e a determinati motivi contingenti; in questo paragrafo si vuole delineare la centralità dell'accumulazione originaria come presupposto necessario alla sopravvivenza del capitalismo ed evidenziarne le caratteristiche, al fine di provare a comprendere gli sviluppi e le problematiche del mondo attuale sotto tale luce.

Un aspetto da sottolineare della cosiddetta "accumulazione originaria" in quanto condizione di possibilità del sistema capitalistico in sé è la sua atipicità temporale; quest'ultima è dovuta al suo far parte di una reiterazione processuale, rientrando quindi in una concezione del tempo ciclica, non lineare. In un certo senso, portando all'estremo questa accezione, potrebbe essere considerata atemporale, in quanto riguardante l'essenza del capitalismo e quindi di ciò che esso necessita in termini assoluti per essere tale. Questo suo essere senza tempo si esprime attraverso la sua perpetuazione come stessa ragion d'essere della logica del capitale. Per questo motivo, Harvey⁸² parla di accumulazione per espropriazione (*accumulation by dispossession*) nell'intenzione di evidenziarne il carattere onnipresente e perpetuo, piuttosto che quello storico, primitivo. L'individuazione di questo tratto è importante ai fini della discussione, poiché comporta una comprensione di fenomeni legati al modo di produzione capitalistico altrimenti non spiegabili, sicuramente non attraverso i fondamenti della teoria economica classica, che tende anzi ad escluderli dal proprio orizzonte concettuale. Si può attribuire all'intera logica capitalistica, riscontrabile in ogni sua manifestazione, una dinamica dialettica di interno/esterno. Il capitalismo sembra necessitare di fatto di qualcosa al di fuori di sé per continuare ad accumulare capitale, e quindi continuare a riprodursi⁸³. Se la sua ragion d'essere è la sua riproduzione, e se questa necessita invariabilmente di un'accumulazione di capitale come principio, allora questa deve necessariamente ripetersi; il fatto che non sia riconoscibile o visibile secondo i criteri desunti dall'esperienza storica significa probabilmente che essa ha cambiato spazio, tempo e quindi modalità del suo manifestarsi. Questo "altro" a cui sottoporre l'attenzione o è una realtà preesistente, oppure è prodotto/creato dalla stessa logica capitalistica, in quanto appunto il venire meno del contesto reale abilitante la fondamentale premessa rappresentata dall'accumulazione originaria comporterebbe l'impossibilità di esistenza (e sopravvivenza) dell'intero sistema.

Come si è potuto evincere dalla precedente disamina storica, empiricamente questa condizione di possibilità si è avuta attraverso lo spargimento di molto sangue, dovuto a rivolgimenti violenti e a

⁸¹ D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 121.

⁸² Ivi, p. 122.

⁸³ Ivi, p. 119.

violente repressioni. Si può affermare in questa direzione che la violenza è una costante storica, anzi è essa stessa la levatrice della storia⁸⁴. Dal reale nesso tra violenza e accumulazione originaria, evidente storicamente, si può trarre in termini generali la conclusione che l'elemento violento sia fondamentale al raggiungimento dell'accumulazione primitiva. Il motivo di questo legame indissolubile fra accumulazione e violenza è dettato dalla stessa natura espropriante della prima. È da notare come questa violenza possa presentarsi sia esplicitamente e brutalmente, sia in modo latente e quindi come minaccia di utilizzo della forza; queste due tipologie di violenza non si escludono a vicenda, ma si presuppongono. Questo tipo di violenza presenta una dinamica a somma zero, nel senso che il raggiungimento di un equilibrio è dovuto, per cui quella a cui si assiste è solo una diversa concentrazione, e dunque intensità, della stessa coercizione. Rosa Luxemburg afferma che l'accumulazione di capitale presenta due aspetti diversi:

Il primo si compie nei luoghi di produzione del plusvalore - la fabbrica, la miniera, l'azienda agricola. Sotto questo aspetto, l'accumulazione è un processo puramente economico, la cui fase più importante si svolge tra capitalista e salariato [...] Regnano qui come forma pace, proprietà e uguaglianza e occorre la tagliente dialettica di un'analisi scientifica per svelare come nell'accumulazione il diritto di proprietà si converta in appropriazione della proprietà altrui, lo scambio di merci in spoliamento, l'uguaglianza in supremazia di classe. L'altro aspetto dell'accumulazione del capitale ha per arena la scena mondiale, per protagonisti il capitale e le forme di produzione non capitalistiche. Dominano qui come metodi la politica coloniale, il sistema dei prestiti internazionali, la politica delle sfere di interesse, le guerre. Appaiono qui apertamente e senza veli la violenza, la frode, l'oppressione, la rapina, la guerra e costa fatica identificare sotto questo groviglio di atti politici di forza e di violenza esplicita le leggi ferree del processo economico⁸⁵.

Il passo citato illumina molto bene ciò a cui ci si è riferiti prima, quando si è delineata l'esistenza di una dialettica di fondo fra interno ed esterno, caratterizzante la logica e l'agire capitalistici. È nell'individuazione di un "altro", che può essere un altro tempo, luogo o soggetto, che il capitalismo può sperare di continuare a prosperare; il motivo per cui effettivamente il sistema rimane in vita sta nel sottoporre questo "altro" al processo di accumulazione per espropriazione e alla relativa violenza. "L'altro" è necessario perché i cicli di riproduzione del capitale sono temporalmente sfalsati, per cui non è si è ancora arrivati alla conclusione di uno che già ne è iniziato un altro, ma per la conclusione del primo sono necessarie condizioni contestuali molto diverse da quelle di cui necessita il secondo appena al principio. Il ciclo già consolidato di accumulazione e riproduzione del capitale, per rimanere tale, abbisogna di una relativa stabilità e sicurezza, almeno nelle relazioni fra compratore e venditore; per fare ciò non solo si appoggia, ma crea istituzioni volte a questo scopo, ad esempio, secondo tale prospettiva, lo Stato. L'ente statale, in quanto monopolio della forza legittima, è

⁸⁴ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cit., cap. XXIV, p. 540.

⁸⁵ R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Torino, Einaudi, 1960, pp. 444-445; citato in D. Harvey, *La guerra perpetua*, cit., p. 116.

fondamentale, di fatto anche storicamente, per assicurare l'assetto sociale a favore dello sviluppo del sistema capitalistico, sia appunto attraverso la sua coercizione fisica (esercito e apparato di polizia), sia attraverso il suo sistema giuridico legittimante una tale realtà di potere (la minaccia di coercizione, ovvero sanzione, punizione, reclusione). Il ciclo alla propria fase iniziale, invece, proprio perché presuppone come suo innesco l'accumulazione per espropriazione, e dunque come si è visto prima, un certo grado di violenza, necessita di un contesto instabile e disordinato, in cui possa essere fatto valere il diritto del primo occupante che sopprime qualunque realtà preesistente attraverso la sua degradazione a *res nullius*. Affinché entrambi i cicli abbiano le condizioni ad essi favorevoli, è necessaria l'instaurazione di una dinamica di frontiera, grazie alla quale vengano prodotti due spazi e tempi diversi a cui applicare procedimenti e regole differenti. Schematicamente, si può affermare che la dialettica interno/esterno vede rispettivamente un processo di riproduzione allargata (interno) e una perpetuazione dell'accumulazione per espropriazione (esterno).

Sulla dialettica interno/esterno si è notoriamente soffermata anche Hannah Arendt:

Poiché il potere è essenzialmente solo un mezzo al servizio di un fine, una comunità basata unicamente su di esso deve decadere nella calma dell'ordine e della stabilità; la sua completa sicurezza rivela che essa poggia sulla sabbia. Solo acquistando più potere una simile comunità può garantire lo status quo; solo continuando a estendere la sua autorità, attraverso un processo di accumulazione del potere, può rimanere stabile. Il "Commonwealth" di Hobbes è una struttura vacillante che deve procurarsi sempre nuovi sostegni, puntelli dall'esterno; altrimenti precipiterebbe di colpo nell'insensato assurdo caos degli interessi privati da cui è scaturito. [...] La costante possibilità di una guerra garantisce al "Commonwealth" una prospettiva di continuità perché consente allo stato di accrescere il proprio potere a spese degli altri⁸⁶.

Attraverso queste parole è possibile sottolineare ancora il nesso indispensabile fra accumulazione di capitale e accumulazione di potere, dove quest'ultimo assume la forma propria di coercizione fisica, di guerra, in altre parole di violenza. Si potrebbe forse asserire che, nel momento in cui devono essere creati o delimitati due spazi o tempi regolati rispettivamente da valori e leggi contrastanti, il capitalismo si basa su un'antinomia di fondo. Che poi, come evidenziato da Luxemburg, la pace all'interno sia meramente formale, è dovuto alla trasversalità di tale contraddizione non solo allo spazio e al tempo, ma anche per quanto riguarda i soggetti; "l'altro" all'interno è l'operaio salariato, il quale si trova in una posizione di subalternità dovuta ad un rapporto di forza in suo sfavore. Forse più che di pace, si dovrebbe parlare di stabilità o sicurezza, in quanto il conflitto e l'utilizzo della forza brutta non si sono trasformati in concordia e compromesso, ma sono stati invece semplicemente razionalizzati e sistematizzati. È da notare che stabilità e sicurezza valgono per la sfera d'agire del capitalista, delle classi abbienti, non sicuramente per l'operaio e in generale per le classi povere. O

⁸⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1967, p. 198; citato in D. Harvey, *La guerra perpetua*, cit., p. 22.

meglio, acquistano significati decisamente differenti, quali quello di invariata oppressione e securizzazione/ghettizzazione. Stabilità e sicurezza non sono quindi da prendere in considerazione in termini assoluti, ma come relativi ad una sola parte; sono stabilità *di dominio* e sicurezza *da sovversioni*. Razionalizzazione e sistematizzazione sono stati i due procedimenti essenziali al fine di consolidare e soprattutto reiterare l'accumulazione per espropriazione avvenuta originariamente. La razionalizzazione ha permesso di astrarre, normalizzare e calcolare l'esistente, rendendolo plausibile oggetto di appropriazione e occultando completamente la sua diversa ragion d'essere; la sistematizzazione ha dal canto suo esteso i metodi di appropriazione attraverso la costituzione di istituzioni volte a tale scopo, impartendo una certa abitudine all'obbedienza attraverso pratiche e ideologie legittimanti, in grado di plasmare effettivamente gli uomini in unità conformi alle caratteristiche desiderate. Il potere come capacità di esercitare una certa coercizione fisica non presenta i tratti tipici di stabilità e sicurezza, in quanto presenta sempre un certo grado di resistenza da parte dell'oggetto di conquista, che potrebbe potenzialmente tramutare in rivolgimento delle posizioni. La disciplina e l'ordine necessari invece alla riproduzione del capitale si trovano riassunti nel solo dominio, e sono assolutamente determinanti al fine di garantire la continuità dello stato di cose vantaggioso alla logica capitalistica.

Le considerazioni svolte fino ad ora sono di carattere evidentemente filosofico e politico. È ovvio, però, che per comprendere le manifestazioni del fenomeno sia necessaria un'analisi anche dello spettro economico della questione. In particolare, è importante rispondere alla domanda del perché si presenti necessariamente questo bisogno per la riproduzione dell'accumulazione di capitale per espropriazione e come venga realmente declinato. Nel primo paragrafo si è mostrato come si sia palesato storicamente, in questo si tenta invece una disamina del processo economico e delle sue tipologie riscontrabili nel mondo contemporaneo, attraverso l'importante lavoro di Harvey.

Nonostante le molte previsioni riguardo a un suo imminente declino, il capitalismo fino ad oggi è riuscito a sopravvivere; ciò suggerisce che possiede una fluidità e una flessibilità tali da consentirgli di superare tutti gli ostacoli, anche se, come dimostra la storia delle crisi ricorrenti, non senza qualche violenta correzione. Marx propone un'utile maniera di considerare questo fenomeno nei suoi quaderni, che nel 1941 confluirono nei *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. Egli contrappone il carattere potenzialmente illimitato dell'accumulazione monetaria, da un lato, agli aspetti potenzialmente limitanti dell'attività materiale (produzione, scambio e consumo di merci), dall'altro. Il capitale, suggerisce Marx, non può tollerare questi limiti; "ogni limite", nota il filosofo tedesco, "si presenta come un ostacolo da superare". Quindi, nella geografia storica del capitalismo si osserva uno sforzo costante teso a convertire limiti apparentemente assoluti in ostacoli che possono essere superati o aggirati⁸⁷.

⁸⁷ D. Harvey, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 58-59.

La contraddizione fra illimitatezza dell'accumulazione e limitatezza del mondo sensibile è assolutamente centrale al fine della comprensione della periodicità delle crisi. Il mondo fisico, in quanto finito, pone necessariamente un limite; è nel denaro quale astrazione del reale e nel valore ad esso conferito che è possibile rendere illimitata l'accumulazione di capitale. Il limite, come esposto sopra, viene trasformato in ostacolo e, in quanto tale, aggirabile. C'è da chiedersi a questo punto se le cose davvero stiano così; se, in altri termini, questa illimitatezza non sia che un'illusione, finemente sostenuta e argomentata, con metodi pseudo-scientifici volti non alla verificabilità della tesi ma alla sua affermazione dogmatica. Il paradosso non viene meno, viene semplicemente mistificato. A riprova di quanto detto, le crisi più comuni e frequenti sono crisi di sovraccumulazione di capitale. Per sovraccumulazione si intende «una condizione in cui eccedenze di capitale (talvolta accompagnate da eccedenze di lavoro) restano inoperative senza impieghi redditizi in vista»⁸⁸. Queste crisi rappresentano molto fedelmente la contraddizione illimitato/limitato, in quanto dovute essenzialmente all'esaurimento delle risorse fisiche necessarie alla produzione e al contemporaneo esaurimento delle strategie di accumulazione applicate ai mezzi di produzione e alle merci prodotte. I cosiddetti "limiti naturali" non bastano a determinare una crisi di sovraccumulazione, in quanto la logica del capitale è in grado di remunerarsi e riprodursi, creando in un certo senso da sé le proprie occasioni di profitto.

Harvey sostiene la centralità del problema della sovraccumulazione di capitale attraverso il superamento della tesi di Rosa Luxemburg⁸⁹ del sottoconsumo, ossia di una generale insufficienza della domanda effettiva per assorbire la crescita della produzione generata dal capitalismo. L'argomentazione dell'autrice prende le mosse dall'individuazione della mancanza di una sufficiente domanda effettiva dei consumatori, dovuta contemporaneamente alla condizione di difficoltà riscontrabile fra le file dei lavoratori che, in quanto sfruttati, ricevono un valore da spendere molto inferiore a quello che producono, e dalla natura dei capitalisti che, in quanto tali, sono almeno in parte obbligati a reinvestire invece di consumare. La conclusione di Luxemburg, dopo una rassegna di modi alternativi con cui il divario tra domanda e offerta effettiva potrebbe essere colmato, è che il solo modo affinché il sistema possa stabilizzarsi è rappresentato dallo scambio con formazioni sociali non capitalistiche; nel momento in cui queste formazioni sociali o territori si rifiutassero di commerciare, subentrerebbe l'utilizzo della forza bruta. È possibile dedurre da questa trattazione che, affinché questa dinamica duri nel tempo (in quanto unica condizione di stabilità per il sistema), i territori non capitalistici devono essere tenuti perennemente nella loro condizione non capitalistica.

L'argomentazione di Harvey muove invece, partendo dalle evidenze storiche-geografiche riscontrabili nel XX secolo, dalla capacità del sistema capitalistico di reinvestire, generando una sua

⁸⁸ Ivi, p. 125.

⁸⁹ R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, cit., *passim*.

propria domanda di beni capitali e altri input, così come di stabilizzarsi attraverso espansione territoriale e creazione di una nuova domanda per beni di investimento e di consumo (si fa qui riferimento al concetto di *fix spazio-temporale*). Sebbene possa presentarsi una stagnazione della domanda a seguito di squilibri fra le diverse aree sfociati in recessioni localizzate, è comunque possibile continuare ad accumulare capitale se i costi dei fattori di produzione (terra, materie prime, prodotti intermedi, forza lavoro) vengono drasticamente abbassati. Così come è importante per mantenere aperte le possibilità di profitto l'accesso a mercati già in espansione, è altresì fondamentale l'accesso ai fattori più a buon mercato possibili; secondo Harvey la logica conclusione è che i territori non ancora sottoposti alle leggi del capitale vengano non solo costretti ad aprire allo scambio ma anche a sottoporre i propri fattori produttivi a basso costo allo sfruttamento necessario alla remunerazione dell'intensa attività d'investimento di capitale estero. Il punto non è dunque nel sottrarre i territori conquistati allo sviluppo capitalistico, quanto piuttosto nella loro continua apertura ad esso⁹⁰.

L'accumulazione per espropriazione può avvenire in una varietà di modi e c'è molto di contingente e casuale nel suo *modus operandi* [...] Ciò che fa l'accumulazione per espropriazione è liberare un insieme di beni patrimoniali (compresa la forza lavoro) a un costo molto basso (in qualche caso a costo nullo). Il capitale sovraccumulato può impossessarsi di questi beni e volgerli immediatamente a un uso redditizio. Nel caso dell'accumulazione primitiva descritta da Marx ciò comportava l'impadronirsi di terre, recintarle, espellerne la popolazione residente per creare un proletariato senza terra, e poi reimmettere la terra nel grande flusso privatizzato dell'accumulazione di capitale. Le privatizzazioni [...] avvenute in anni recenti hanno aperto nuovi vasti campi a disposizione del capitale sovraccumulato. [...] Lo stesso obiettivo, però, può essere ottenuto tramite la svalorizzazione dei beni capitali e della forza lavoro esistente⁹¹.

Prendiamo, per esempio, la tesi di Marx concernente la creazione di un esercito industriale di riserva. L'accumulazione di capitale, in assenza di forti correnti di innovazione tecnologica risparmiatrici di lavoro, richiede un incremento della forza lavoro. Questo incremento può aver luogo in una molteplicità di modi. L'incremento della popolazione è importante [...]. Il capitale può anche predare "riserve latenti" della popolazione rurale oppure, per estensione, mobilitare lavoro a buon mercato nelle colonie e in altri teatri esterni. In mancanza di ciò, il capitalismo può utilizzare il suo potere di innovazione tecnologica e di investimento per indurre disoccupazione (licenziamenti), creando così direttamente un esercito di riserva di lavoratori disoccupati. Questa disoccupazione tende a esercitare una pressione verso il basso sui saggi salariali e per questo tramite apre nuove opportunità per un impiego redditizio del capitale⁹².

Beni capitali svalutati possono essere acquistati a prezzi stracciati e riciclati con profitto nella circolazione del capitale da parte del capitale sovraccumulato. Ma ciò richiede una precedente ondata di svalorizzazione, il che significa crisi. Le crisi possono essere orchestrate, guidate e controllate per razionalizzare il sistema. Questa è spesso la ragion d'essere di programmi di austerità amministrati dai governi, che manovrano le leve decisive del tasso d'interesse e del sistema del credito. Crisi

⁹⁰ D. Harvey, *La guerra perpetua*, cit., pp. 117-118.

⁹¹ Ivi, pp. 125-126.

⁹² Ivi, p. 119.

limitate possono essere imposte da forze esterne su un settore o su un territorio o sull'intero complesso territoriale dell'attività capitalistica. In questo campo è particolarmente esperto il sistema finanziario internazionale (guidato dal FMI), spalleggiato dalle maggiori potenze statali (come gli Stati Uniti). Il risultato è la periodica creazione, in qualche parte del mondo, di un fondo di beni patrimoniali svalorizzati, e in molti casi sottovalutati, che può essere impiegato in modo redditizio dalle eccedenze di capitale prive altrimenti di opportunità d'investimento [...] Le crisi regionali e le svalutazioni localizzate emergono come un mezzo di primaria importanza con il quale il capitalismo crea in permanenza il suo proprio "altro" allo scopo di nutrirsi. [...] L'analogia con la creazione di un esercito industriale di riserva ottenuta espellendo le persone dal lavoro è esatta. Beni patrimoniali dotati di valore vengono sottratti alla circolazione e svalutati. Giacciono inutilizzati e dormienti finché il capitale non se ne impadronisce per insufflare nuova vita nell'accumulazione di capitale. Il pericolo, tuttavia, è che queste crisi possano sfuggire al controllo e diventare generalizzate, oppure che "l'altro" prodotto dalla crisi provochi una rivolta contro il sistema che l'ha creato⁹³.

La dialettica interno/esterno si ripropone dunque anche nelle strategie di accumulazione scelte; è chiaro che dentro ai confini di ciò che è di volta in volta considerato come "interno" ci sarà una predilezione verso quei metodi rientranti nella logica di riproduzione allargata; ciò che sarà scelto come "esterno" verrà relegato alle pratiche più violente intrinseche alla logica di accumulazione per espropriazione. «Il cordone ombelicale, che lega accumulazione per espropriazione a riproduzione allargata, è quello fornito dal capitale finanziario e dalle istituzioni creditizie, sostenuti, come sempre, da potenze statali»⁹⁴.

L'intento dell'analisi svolta in questo paragrafo è stato quello di evidenziare la compenetrazione fra i campi d'agire politico ed economico. In un certo senso, il fine della discussione è quello di far emergere e sottolineare le premesse specificamente e necessariamente violente di un sistema economico che spesso viene invece elogiato per il suo carattere potenziale di libertà, pace e uguaglianza. Citando Marx⁹⁵, il capitale nasce grondando sangue e fango da tutti i pori, dalla testa ai piedi. Naturalmente, la capacità dell'osservatore di comprendere più o meno immediatamente questo scarto dipende da quale delle due posizioni interno/esterno egli occupi. Interno è Uomo, Occidente, Primo Mondo, Maschile, Ricco, Bianco; esterno è Natura, Oriente, Terzo Mondo, Femminile, Povero, Nero. Interno è continuare con il *business as usual*, esterno è il prossimo collasso ecosistemico.

⁹³ Ivi, pp. 126-127.

⁹⁴ Ivi, p. 128.

⁹⁵ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cit., cap. XXIV, p. 547.

Sfruttamento e accumulazione di capitale nell'orizzonte di una crisi sistemica

1. Lavoro, valore e sussunzione nell'analisi marxiana del modo di produzione capitalistico

L'intento di questo primo paragrafo è quello di introdurre alcuni dei concetti chiave presenti negli studi economico-politici di Marx, al fine di spiegare, contestualizzare e orientare la cosiddetta prospettiva eco-marxista che si è scelto di analizzare in questa tesi. Sebbene l'analisi delineata da Marx sia decisamente antropocentrica, tale prospettiva ritiene che le categorie elaborate da quest'ultima sviluppino uno schema esplicativo universale del modo di produzione capitalistico, significativo quindi anche per la sfera naturale extra-umana. O meglio, nel momento in cui si studia l'apporto della visione ecologica a quella marxista, ciò comporta non tanto la specularità dei campi dell'agire umano ed extra-umano, quanto la loro fondamentale intersezione, e dunque la loro tendenziale condivisione delle leggi che li dominano e normano. Con questo obiettivo in mente, il primo passo è dunque di esporre brevemente i presupposti, i termini e il funzionamento della "teoria marxiana del valore", così come di delineare la dinamica tra la sussunzione formale e quella reale operante all'interno della logica del capitale.

Secondo Marx, la caratteristica specifica del modo di produzione capitalistico, rispetto a quello delle società precedenti, è quella di essere produzione generalizzata di merci. Per "merce" s'intende il prodotto del lavoro umano, avente un valore d'uso e un valore di scambio. Il primo è definito dalle qualità fisiche singolari dell'oggetto, e si esplica attraverso il consumo dell'oggetto e la conseguente soddisfazione del bisogno umano a esso inerente; il secondo è definito dalla mera quantità, astratta da ogni realtà particolare concreta, e si manifesta nel rapporto di equiparazione e messa in equivalenza di oggetti aventi valori d'uso differenti. Se il valore d'uso scaturisce dal tipo di lavoro umano applicato nella produzione, il valore di scambio è determinato dalla quantità media di lavoro generalmente umano necessario a produrre un qualunque esemplare di un'astratta classe di oggetti in un dato tempo. Il lavoro del primo è un lavoro concreto, particolare e contingente; il lavoro del secondo è *lavoro sociale astratto*. Il valore di scambio di una merce è quantificato in termini di prezzo ed è dunque rappresentato dalla forma denaro. Nelle società precapitalistiche la produzione e circolazione di merci è rappresentabile dallo schema M-D-M (merce-denaro-merce), ossia dalla soddisfazione di un bisogno attraverso il consumo della merce scambiata (preponderanza del valore d'uso); nella società capitalista la circolazione di merci è invece guidata dallo schema D-M-D'

(denaro-merce-più denaro), ossia dall'estrapolazione di un *più* valore mediante il consumo della merce scambiata (preponderanza del valore di scambio).

Il nostro possessore di denaro, per poter ricavare valore dal consumo d'una merce, dovrebbe essere così fortunato da trovare, *nell'ambito della sfera della circolazione* e cioè sul mercato, una merce il cui stesso *valore d'uso* abbia la specifica proprietà di essere *fonte di valore*, tale che il suo stesso reale consumo fosse *oggettivazione di lavoro* e perciò *creazione di valore*. E il possessore di denaro trova sul mercato tale merce *specifica*: la *capacità di lavoro*, vale a dire la *forza lavorativa*. Per *forza lavorativa* o *capacità di lavoro* noi intendiamo la somma delle attitudini *fisiche* e intellettuali esistenti nella corporeità, cioè nella concreta personalità d'un uomo, che egli fa agire ogni qual volta produce valori d'uso di qualunque specie⁹⁶.

La seconda condizione indispensabile a che il possessore del denaro trovi sul mercato la *forza lavorativa come merce*, è che il possessore di quest'ultima non possa vendere *merci* in cui si sia oggettivato il suo lavoro, ma al contrario *sia obbligato* a vendere, come *merce*, *la sua stessa forza lavorativa*, esistente solo nella sua viva corporeità. Perché qualcuno possa vendere *merci distinte* dalla propria forza lavorativa, deve evidentemente essere in possesso di *mezzi di produzione*, p.es. materie prime, strumenti di lavoro, ecc. Non può costruire stivali senza cuoio. Per giunta gli occorrono *mezzi di sussistenza*. [...] Quindi per trasformare il *denaro* in *capitale* il possessore di denaro deve trovare sul *mercato delle merci il lavoratore libero, libero* nella duplice accezione che usi, quale persona libera, la propria forza lavorativa come *propria* merce, e che d'altronde non debba vendere altre merci, che sia libero e spogliato, privo di tutte le *cose* che occorrono per realizzare la sua forza lavorativa⁹⁷.

Viene quindi ribadita la centralità dell'espropriazione dei mezzi produttivi e di sussistenza come origine dell'accumulazione di capitale. Il punto che segue vuole invece vertere sulla modalità relazionale con cui viene generato il capitale, e dunque indagandone il *rapporto sociale* costitutivo di *sfruttamento*. Esplicitando la correlazione fra lavoro, valore e prezzo della merce nell'identità lavoro = valore = denaro, si può ben comprendere che se il fine capitalistico è quello di generare più denaro, allora al *plusvalore* rappresentato da esso deve necessariamente corrispondere un *pluslavoro*. La dinamica può essere riassunta come segue: l'operaio espropriato, proprietario soltanto della sua forza-lavoro, vende quest'ultima al capitalista, proprietario dei mezzi di produzione; è obbligato a farlo dal pungolo della fame, e il salario corrisposto alla sua prestazione lavorativa da parte del capitalista è volto essenzialmente alla soddisfazione di tale bisogno primario. La corresponsione del salario, che rappresenta il prezzo della merce venduta dal proletario, non avviene però nel momento di stipula del contratto, insomma contemporaneamente al consumo della merce forza-lavoro da parte del capitalista, ma in un secondo momento, generalmente alla fine del mese. Ciò significa due cose, che si pongono in reciproca contrapposizione: il lavoratore è in un certo senso creditore verso il proprio padrone, ma allo stesso tempo il padrone è in grado di condizionare in maniera decisiva,

⁹⁶ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, Roma, Newton Compton, 2010, cap. IV, pp. 138-139.

⁹⁷ Ivi, pp. 139-140.

attraverso la minaccia di mancato pagamento del salario, la quantità, il tempo e il modo di produzione dell'operaio. La giornata lavorativa dell'operaio può così essere scomposta in due momenti aventi fini differenti: un primo, retribuito, che è volto alla riproduzione delle condizioni d'esistenza del lavoratore, e un secondo, non pagato, volto invece alla creazione di *plusvalore* offerto gratuitamente al capitalista.

Perciò la parte della giornata lavorativa in cui avviene questa riproduzione io la chiamo *tempo di lavoro necessario*, e il lavoro impiegato nel corso di essa lo chiamo *lavoro necessario*. Necessario per l'operaio, perché indipendente dalla forma sociale del suo lavoro. Necessario per il capitalista e per il suo mondo, perché la loro base è la perenne esistenza dell'operaio. Il secondo periodo del processo lavorativo, in cui l'operaio sgobba oltre i limiti del lavoro necessario, gli costa veramente un dato lavoro, dispendio di forza lavorativa, ma per lui *non crea alcun valore*. Esso crea *plusvalore*, che per il capitalista ha tutta l'attrattiva d'una cosa creata dal nulla. Questa parte della giornata lavorativa io la chiamo *tempo di lavoro superfluo*, e il lavoro impiegato in esso lo chiamo: *pluslavoro* ('surplus labour'). Per comprendere il *pluslavoro* è tanto importante intenderlo come mero *coagulo di tempo di lavoro superfluo*, come *pluslavoro* puramente *oggettivato*, quanto è importante, per comprendere il *valore in genere*, intenderlo come mero *coagulo di tempo di lavoro*, come puro *lavoro oggettivato*⁹⁸.

La produzione capitalistica non è unicamente *produzione di merce*, è in sostanza *produzione di plusvalore*. L'operaio non produce per se stesso, ma per conto del capitale. Perciò non è più sufficiente che l'operaio produca in genere. Deve produrre plusvalore. *È produttivo solamente quell'operaio che produce plusvalore per conto del capitalista, ossia che contribuisce all'autovalorizzazione del capitale*. [...] Quindi il concetto di lavoratore produttivo non comporta per niente solo una relazione tra attività e risultato raggiunto, tra il lavoratore e il prodotto del lavoro, ma comporta per giunta un rapporto di produzione sociale ben specifico, storicamente determinato, che bolla il lavoratore come strumento immediato della valorizzazione del capitale⁹⁹.

Se il fine del modo di produzione capitalistico è l'incremento del plusvalore rispetto a quello ottenuto nel ciclo produttivo precedente, allora è necessario che aumenti proporzionalmente anche l'apporto di *pluslavoro*. Marx individua principalmente due modalità affinché tale obiettivo possa venire raggiunto: la prima consiste nel prolungamento della giornata lavorativa, lasciando inalterato il tempo di *lavoro necessario* ed estendendo invece le ore di *lavoro superfluo*; la seconda consiste nel ricalibrare la proporzione fra tempo di *lavoro necessario* e tempo di *lavoro superfluo*, prolungando il secondo in rapporto all'entità ridotta del primo, senza alterare le ore totali lavorative giornaliere. Dalla prima viene generato quello che Marx definisce *plusvalore assoluto*, dalla seconda il *plusvalore relativo*: «La compenetrazione delle due modalità fa sì che il concetto marxiano di sfruttamento, così come l'immagine dello sviluppo capitalistico che ne emerge, sia dunque *dinamico*»¹⁰⁰.

⁹⁸ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cit., cap. VII, p. 171.

⁹⁹ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cit., cap. XIV, pp. 372-373.

¹⁰⁰ S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Introduzione* al § 2.7 *Plusvalore assoluto e plusvalore relativo*, in Id., *Marx. Antologia degli scritti politici*, Roma, Carocci, 2002, pp. 131-132.

Il *plusvalore assoluto* è generabile dunque già a partire dalla *sussunzione formale* del lavoro al capitale, ossia dall'appropriazione dei fattori di produzione tradizionali e dalla loro sottomissione all'utilità della logica del capitale, senza una loro annessa trasformazione essenziale. È quindi in un certo senso da ritenersi cronologicamente la prima fase di sviluppo del nuovo sistema, la cui sopravvivenza si basa sostanzialmente su una strategia di espansione delle possibili aree di sfruttamento. Il *plusvalore relativo* fa invece riferimento alla *sussunzione reale* dei modi di produzione non capitalistici, cioè al rivoluzionamento continuo e incessante dei fattori di produzione, nonché dell'organizzazione produttiva in generale, nella loro stessa ragion d'essere, da parte del capitale e secondo i fini stabiliti da quest'ultimo. Pur seguendo necessariamente in termini temporali la fase formale, non si può affermare che questo sia lo stadio finale di sviluppo del modo di produzione capitalistico, si può piuttosto dire che sia quello che a esso è più congeniale, poiché prodotto e gestito internamente allo stesso capitale, e dunque suo omologo.

Le due forme hanno in comune il rapporto capitalistico come *rapporto di coercizione* inteso a spremere pluslavoro dal lavoro salariato, dapprima solo prolungando la durata del tempo di lavoro - rapporto che non poggia su alcun legame di signoria e dipendenza personale, ma nasce unicamente dalla diversificazione delle funzioni economiche. Mentre però il modo di produzione specificamente capitalistico conosce anche *altri* modi di estorsione di pluslavoro e plusvalore, invece, sulla base di un modo di produzione esistente; quindi, di uno sviluppo *dato* della forza produttiva del lavoro e di un modo di lavoro corrispondente a questa forza produttiva, il plusvalore può essere prodotto solo *prolungando la durata del tempo di lavoro*: sotto la forma del *plusvalore assoluto*. È a questa forma di produzione del plusvalore che corrisponde la *sussunzione formale del lavoro al capitale*. [...] Permane qui la caratteristica generale della *sussunzione formale*, cioè la *diretta subordinazione del processo lavorativo*, comunque sia esercitato dal punto di vista tecnologico, *al capitale*. Ma su questa base si erge un *modo di produzione* tecnologicamente (e non solo tecnologicamente) *specifico*, che modifica *la natura reale del processo lavorativo e le sue reali condizioni* - il modo di produzione capitalistico. Solo quando esso appare in scena, ha luogo la *sussunzione reale del lavoro al capitale*¹⁰¹.

Il risultato *materiale* della produzione capitalistica, oltre allo sviluppo delle *forze produttive sociali del lavoro*, è l'aumento della *massa della produzione e l'accrescersi e diversificarsi delle sfere produttive* e delle loro ramificazioni, premessa necessaria, questa, di uno sviluppo corrispondente del *valore di scambio* dei prodotti - della *sfera* in cui essi agiscono e si realizzano come *valori di scambio*. Certo, *la produzione per la produzione* - la produzione come fine in sé - entra già in scena con la *sussunzione formale del lavoro al capitale*, dal momento in cui il fine immediato della produzione generale diventa quello di produrre il più *possibile e la grandezza maggiore possibile di plusvalore*; dal momento in cui il valore di scambio del prodotto assurge a scopo dominante. Ma questa tendenza *immanente* del rapporto capitalistico si realizza *in forma adeguata* - e diviene una *condizione necessaria* anche dal punto di vista *tecnologico* - solo quando si è sviluppato il *modo di produzione specificamente capitalistico* e, con esso, la *sussunzione reale del lavoro al capitale*. Di ciò si è trattato in modo abbastanza diffuso per poter essere molto concisi. È una produzione non vincolata da prestabilite e predeterminanti limitazioni dei bisogni. (Il suo carattere antagonistico crea però dei

¹⁰¹ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, Cap. VI inedito, *Risultati del processo di produzione immediato*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 54 e p. 68.

limiti alla produzione che essa cerca costantemente di superare: di qui le crisi, la sovrapproduzione ecc.). È questo uno dei lati per cui essa si distingue dai modi di produzione precedenti: se volete, il suo lato positivo. D'altra parte, il suo lato negativo o antagonistico: la *produzione* in contrapposto ai *produttori* e senza riguardo per essi; il vero produttore come semplice mezzo per produrre; la ricchezza materiale come fine in sé; infine, e di conseguenza, lo sviluppo di questa ricchezza materiale in antitesi e a spese dell'uomo. *Produttività del lavoro* in genere = *massimo di prodotto* con *minimo di lavoro*, e quindi merci il più possibile a buon mercato. Nel modo di produzione capitalistico, questa diventa una *legge* indipendentemente dalla volontà dei singoli capitalisti. E questa legge si realizza solo coinvolgendo l'altra: che cioè la scala della produzione non dipende da bisogni dati, ma al contrario la massa dei prodotti dipende dalla scala della produzione (sempre crescente) prescritta dal modo di produzione. Il suo fine è che ogni prodotto ecc. contenga il più possibile di *lavoro non pagato*, cosa che si può ottenere soltanto con la *produzione per la produzione*¹⁰².

I caratteri di generalizzazione, oggettivazione, astrazione e socializzazione del lavoro, di cui necessita il modo di produzione capitalistico per compiersi pienamente, presuppongono un'inerente estraneazione e alienazione dell'operaio come soggetto agente in tale processo. Estraneazione e alienazione sono considerabili come manifestazioni dell'espropriazione quale dinamica fondamentale dell'intera logica capitalistica, che si ripercuotono sull'essenza umana, trasformandola. All'interno della rappresentazione capitalistica, il lavoro umano è produttivo solo se produce valore per il capitale, per cui il lavoro è pluslavoro (sfruttamento), il lavoratore è operaio, l'uomo è funzione. Il lavoro veramente produttivo è lavoro meccanico, ossia generato da macchine tendenzialmente intelligenti e autonome, che implementano costantemente la sussunzione reale del lavoro vivo al capitale attraverso uno smembramento non solo del processo lavorativo, che da creativo diviene seriale, ma della stessa esperienza e coscienza che l'operaio ha di sé. Le relazioni uomo-uomo, uomo-cosa, appaiono puramente come rapporti fra cose, impersonali, utilitaristici, standardizzati, meccanici e sorvegliati. È la calcolabilità in quanto ragion d'essere capitalistica a pretenderlo.

Come potrebbe l'operaio rendersi estraneo nel prodotto della sua attività, se egli non si estraniasse da se stesso nell'atto della produzione? Il prodotto non è altro che il «resumé» dell'attività, della produzione. Quindi, se prodotto del lavoro è l'alienazione, la produzione stessa deve essere alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività della alienazione. Nell'estraniamento dell'oggetto del lavoro si riassume la estraniamento, l'alienazione che si opera nella stessa attività del lavoro. [...] Perciò l'operaio solo fuori del lavoro si sente presso di sé; e si sente fuori di sé nel lavoro. [...] Il suo lavoro quindi non è volontario, ma costretto, è un *lavoro forzato*. Non è quindi il soddisfacimento di un bisogno, ma soltanto un *mezzo* per soddisfare bisogni estranei. [...] Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si aliena, è un lavoro di sacrificio di se stessi, di mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro per l'operaio appare in ciò che il lavoro non è suo proprio, ma è di un altro. Non gli appartiene, ed egli, nel lavoro, non appartiene a se stesso, ma ad un altro¹⁰³.

La macchina non si presenta sotto nessun rispetto come mezzo di lavoro dell'operaio singolo. [...] la macchina, che possiede abilità e forza al posto dell'operaio, è essa stessa il virtuoso, che possiede una propria anima nelle leggi meccaniche in essa operanti e, come l'operaio consuma mezzi alimentari,

¹⁰² Ivi, pp. 71-72.

¹⁰³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 74-75.

così essa consuma carbone, olio, ecc. (*matières instrumentales*) per mantenersi continuamente in movimento. L'attività dell'operaio, ridotta a una semplice astrazione di attività, è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa. La scienza, che costringe le membra inanimate delle macchine - grazie alla loro costruzione - ad agire conformemente ad uno scopo come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce, attraverso la macchina, come un potere estraneo su di lui, come potere della macchina stessa. L'appropriazione del lavoro vivo ad opera del lavoro oggettivato - della forza o attività valorizzante ad opera del valore per se stante -, che è nel concetto stesso del capitale, è posta, nella produzione basata sulle macchine, come carattere del processo di produzione stesso, anche dal punto di vista dei suoi elementi materiali e del suo movimento materiale. Il processo di produzione ha cessato di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo soverchi come l'unità che lo domina. Il lavoro si presenta piuttosto soltanto come organo cosciente, in vari punti del sistema delle macchine, nella forma di singoli operai vivi; frantumato, sussunto sotto il processo complessivo delle macchine, esso stesso solo un membro del sistema, la cui unità non esiste negli operai vivi, ma nel macchinario vivente (attivo), che di fronte all'operaio si presenta come un possente organismo contrapposto alla sua attività singola e insignificante. Nelle macchine il lavoro oggettivato si contrappone al lavoro vivo, nello stesso processo di lavoro, come quel potere che lo domina e in cui il capitale stesso consiste, per la sua forma, in quanto appropriazione di lavoro vivo¹⁰⁴.

Il carattere di astrazione, che definisce tutte le categorie centrali alla comprensione del funzionamento del sistema capitalistico, è individuato da Marx nel processo di astrazione *reale*, la cui azione si esplica nell'isolare, definire e generalizzare la realtà, rendendola in questi termini oggettiva. Ma l'isolare e il definire qualcosa comportano inevitabilmente l'esclusione di qualcos'altro, così come la generalizzazione vede come suo corrispettivo l'occultamento di ciò che è escluso: da qui la concezione marxiana dell'astrazione capitalistica come apparenza. Per apparenza non si vuole intendere ciò che non è reale, ma si vuole piuttosto indicare una realtà puramente fenomenica, svuotata di ogni sostanza poiché scissa dalle sue condizioni di possibilità, la cui validità universale è generata da una mistificazione della propria contingenza e parzialità. È dunque apparente la concezione delle relazioni sociali fra persone come leggi naturali fra cose, così come la loro staticità e a-storicità; è altresì apparente l'immagine di un rapporto fra compratore e venditore di forza-lavoro libero da ogni dinamica di forza e coercizione.

L'astrazione non è dunque un prodotto mentale per Marx; l'apparenza non è l'errore, ma il manifestarsi di qualche cosa che occulta nel risultato il processo che vi è dietro. L'apparenza è l'indipendenza di qualche cosa, che in realtà non è indipendente, ma che si pone come tale negando ciò da cui dipende. Questo è quello che Marx chiama forma, parlando di forma merce, forma denaro, per indicare questa dimensione per cui nella forma fenomenica si occulta il processo che lo ha generato. L'apparenza, l'astrazione determinata è un'oggettività spettrale, poiché essa consiste in una esistenza sociale in cui ciò che è materiale subisce una strana vicissitudine¹⁰⁵.

¹⁰⁴ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1971, pp. 390-391.

¹⁰⁵ P. Vinci, *Astrazione determinata*, in Id., *Lessico Marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008, p. 48.

Affinché «*il segreto della formazione del plusvalore*»¹⁰⁶ possa essere svelato, Marx afferma la necessità di dover lasciare il piano delle apparenze (ciò che *sembra*), aperto agli sguardi di tutti, e di inoltrarsi invece al di sotto della superficie delle cose, a un livello sotterraneo e nascosto al quale non è permesso di accedere a chiunque (ciò che *è*). Per raggiungere tale obiettivo è fondamentale porre in questione l'evidenza, decostruendo e scomponendo i luoghi comuni divenuti dogmi, attraverso un metodo in grado di tracciare il corso storico e in un certo senso evolutivo di questi idoli, fino alle loro radici più profonde. Solo attraverso un'indagine interdisciplinare, empirica e analitica, coinvolgente sia il mondo dell'apparenza sia il mondo occultato, l'analisi marxiana ha potuto costituire un modello effettivo di comprensione critica del sistema capitalistico.

Alla luce di ciò che si è delineato del metodo e dei capisaldi relativi agli studi economico-politici marxiani, nella visione dell'Autore il ruolo della natura extra-umana all'interno della logica capitalistica di produzione sembra rimanere nascosto, avvolto da quella parvenza oggettivante di cui si è discusso finora. Sebbene, dunque, anche l'analisi di Marx sembri rientrare nella rappresentazione cartesiana uomo/natura, con un'annessa posizione subordinata di quest'ultima rispetto al primo, è forse possibile riconoscere, nei passi sotto citati, già alcuni punti che risultano cruciali nella critica eco-marxista: l'indispensabilità della natura extra-umana per la produzione, i limiti intrinseci all'appropriazione della stessa a fini produttivi e la concezione dell'essere umano come parte del tutto "natura".

L'operaio non può produrre nulla senza la *natura*, senza il *mondo esterno sensibile*. Questa è la materia su cui si realizza il suo lavoro, su cui il suo lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale esso produce. Ma come la natura fornisce al lavoro i *mezzi di sussistenza*, nel senso che il lavoro non può *sussistere* senza oggetti su cui applicarsi; così essa, d'altra parte, fornisce pure i *mezzi di sussistenza* in senso più stretto, cioè i mezzi per il sostentamento fisico dello stesso *operaio*. Quindi quanto più l'operaio si *appropria* col proprio lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più egli si priva dei *mezzi di sussistenza* nella seguente duplice direzione: prima di tutto, per il fatto che il mondo esterno cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un *mezzo di sussistenza* del suo lavoro, e poi per il fatto che lo stesso mondo esterno cessa sempre più di essere un *mezzo di sussistenza* nel senso immediato, cioè un mezzo per il suo sostentamento fisico¹⁰⁷.

L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quella universalità, che fa della intera natura il corpo *inorganico* dell'uomo, sia perché essa 1) è un mezzo immediato di sussistenza, sia perché 2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale. 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 natura¹⁰⁸.

¹⁰⁶ K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cit., cap. IV, p. 145.

¹⁰⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. 72-73.

¹⁰⁸ Ivi, p. 77.

2. *Sfruttamento della natura extra-umana e dei beni comuni come fonte di surplus*

In questo secondo paragrafo si intende integrare la teoria marxiana del valore con la visione eco-marxista di Jason Moore, facendo particolare riferimento alla sua raccolta di saggi *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*¹⁰⁹. Lo scopo della ricerca di Moore è di portare alla luce «la dinamica storica fondamentale dell'accumulazione capitalistica come uno schema che opera attraverso i rapporti specificamente intrecciati della natura umana ed extra-umana governati dalla legge del valore»¹¹⁰.

Il ragionamento di Moore riconosce innanzitutto il profitto come motivo specificamente capitalistico, il quale può essere ottenuto attraverso la generazione di plusvalore, a sua volta derivante da un pluslavoro. Nel paragrafo precedente è stata esposta l'analisi marxiana dello sfruttamento della forza-lavoro operaia, così come la sua espropriazione dei mezzi di produzione e di sussistenza. La privazione del proletariato dei mezzi di sostentamento, per quanto necessaria, è però solo una delle condizioni abilitanti alla perpetuazione del sistema capitalistico; la riproduzione del capitale richiede che la forza-lavoro si possa a sua volta riprodurre e che i macchinari, per funzionare, siano riforniti e alimentati da fattori produttivi energetici. Guardando più in profondità, se è necessario che l'operaio generi altra prole che vada ad ingrossare le future file del proletariato industriale, deve poter sopravvivere, e dunque, mangiare; essendo stato espropriato dei mezzi di sussistenza, il salario concessogli dal capitalista è l'unico mezzo che esso ha per sfamarsi. Rimanendo però il profitto la causa prima dell'agire capitalistico, il salario, in quanto costo, deve essere mantenuto il più basso possibile, condizione che può essere garantita solo se il cibo viene venduto "a buon mercato". Allo stesso modo, i macchinari industriali, la cui funzione fondamentale è quella di ridurre il tempo medio di lavoro necessario alla produzione, devono essere alimentati da fattori produttivi "a buon mercato". Si dà il caso che sia il cibo sia i fattori produttivi non siano che materie prime, ossia derivati della lavorazione umana di risorse naturali extra-umane. È in questo punto che si palesa il ruolo della natura extra-umana all'interno della legge del valore capitalistico; è qui che emerge la condizione prima del plusvalore, ossia il pluslavoro delle nature extra-umane.

Mentre tutte le specie "lavorano" in qualche modo, solo gli umani creano e lavorano sotto la condizione del tempo di lavoro socialmente necessario. Solo gli umani, e solo alcuni umani per giunta. La legge del valore – non la teoria del valore ma il suo funzionamento storico effettivo – è antropocentrica in un senso molto preciso. Solo la forza-lavoro umana produce direttamente valore. Un albero, un cavallo o una fessura geologica non possono essere pagati. Tuttavia, la forza-lavoro mercificata non può produrre nulla senza il lavoro non pagato dei cavalli o degli alberi. Il lavoro non pagato socialmente necessario è la base del tempo di lavoro socialmente necessario¹¹¹.

¹⁰⁹ J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, Verona, ombre corte, 2015.

¹¹⁰ Ivi, p. 102.

¹¹¹ Ivi, p. 100.

Moore scorge in questa dinamica di differenziazione l'ennesima relazione dialettica intrinseca alla logica di funzionamento capitalistica: la dialettica valore/non-valore. Secondo gli assunti della teoria del valore, l'assenza di una corresponsione di un prezzo significa non-valorizzazione. Il punto è, come già esposto nel primo paragrafo, che l'uomo non è proprietario di una merce qualunque; la forza-lavoro è, all'interno del sistema, una merce in grado di generare altra merce, da cui deriva appunto il plusvalore gratuitamente offerto al capitalista. Secondo l'autore le nature extra-umane avrebbero un destino analogo; la loro non-valorizzazione sarebbe anzi il presupposto e l'innescò dell'intera produzione capitalistica. Così come il pluslavoro umano è scaturito dall'espropriazione dei mezzi di produzione e di sostentamento della classe proletaria, così il pluslavoro extra-umano è frutto dell'appropriazione della natura, del suo saccheggio e del suo dominio. La natura extra-umana subirebbe a tal proposito due processi, il primo di astrazione, in grado di plasmare la stessa come «*natura sociale astratta*»¹¹², e il secondo, abilitato dal primo, di estrazione delle "risorse" naturali. Solo astraendo ed estraendo le nature extra-umane divengono dominabili e dunque utili, poiché solo astraendo il non-umano può essere reso umano e razionale, così come solo estraendo, isolando fisicamente, si può effettivamente piegare l'originaria ragion d'essere dell'extra-umano a quella dell'utilità capitalistica.

Questo significa che le tecniche del capitalismo - comprese come specifiche cristallizzazioni di strumenti, natura e potere - fanno molto più che, semplicemente, cogliere i "frutti a portata di mano". Le tecniche capitalistiche cercano di mobilitare e appropriarsi delle (non pagate) "forze della natura", così come cercano di rendere le (pagate) "forze del lavoro" produttive nella loro forma moderna (la produzione di plusvalore). Questo è il significato del concetto di *produzione* della natura: la natura non è un oggetto preconstituito per il capitale, ma è una rete di rapporti che il capitale rimodella in modo da aumentare il contributo del "lavoro" (non pagato) della biosfera all'accumulazione capitalistica. Il capitale, in questo modo, è, a sua volta, rimodellato dalla natura come un tutto¹¹³.

Qui si individuano due concetti chiave, quello di surplus ecologico e quello di capitalizzazione della natura. Il surplus ecologico (il primo concetto) non si riferisce a grandi o piccole quantità di "cose", ma piuttosto a una combinazione di rapporti socio-ecologici. Ci sono quattro forme fondamentali di questo surplus: forza lavoro, cibo, energia e fattori produttivi non energetici quali metalli, legno e fibre. Il rapporto tra cibo a buon mercato e prezzo della forza lavoro è particolarmente stringente. Il punto chiave, che non può essere sottovalutato, è che cibo, energia e fattori "a buon mercato" sono a buon mercato nella misura in cui essi realizzano una revisione al ribasso della complessiva composizione organica del capitale - i momenti fissi e, non meno importanti, i momenti circolanti del capitale costante. Il rapporto con la capitalizzazione complessiva (il secondo concetto) è cruciale, in quanto il surplus ecologico è solo parzialmente prodotto attraverso il circuito del capitale. Il surplus ecologico è, in realtà, fornito attraverso la combinazione di produzione capitalizzata (per esempio, la meccanizzazione agricola) e appropriazione della natura come "bene gratuito". L'agricoltura a elevato consumo energetico, per esempio, si sviluppa appropriandosi delle nature biofisiche formate

¹¹² Ivi, p. 117.

¹¹³ Ivi, p. 104.

nel lungo tempo geologico (acqua e petrolio estratti da falde e campi). In questo modo, la capitalizzazione intensiva e l'appropriazione estensiva formano un'unità dialettica¹¹⁴.

La logica capitalistica si muoverebbe dunque all'interno di due campi, il primo rappresentato dall'area della mercificazione e della capitalizzazione (valore), il secondo dall'area dell'appropriazione e del saccheggio (non-valore). È solo nella differenziazione di trattamento, o meglio, nella degradazione di una parte dell'esistente a irrazionale, inferiore e selvaggio che l'appropriazione può avere luogo, e di conseguenza il surplus (ecologico e non) può essere estorto. In altri termini, il profitto come fine può essere raggiunto solo attraverso una dinamica di frontiera: «Mentre tutte le civiltà *hanno avuto* qualche tipo di frontiera, il capitalismo è *stato* una frontiera»¹¹⁵. La frontiera ha rappresentato il metodo per accrescere il profitto attraverso l'esternalizzazione dei costi di produzione, così da scongiurare una crescita della composizione organica del capitale e una tendenziale caduta del saggio di profitto. La ragion d'essere della frontiera sta nella sua disponibilità come riserva, sia fisica che temporale, in grado non solo di fornire materialmente le condizioni per portare avanti un progetto di crescita e sfruttamento illimitati all'interno di un contesto planetario assolutamente finito, ma anche di assorbire quelle che vengono definite in economia politica come “esternalità negative”, quali ad esempio i rifiuti e gli scarti di produzione, che spesso causano la tossicità dei terreni e delle falde acquifere, così come dell'aria. A tal proposito Ian Angus afferma:

Le emissioni di gas serra non sono inusuali, perché lo sversamento di rifiuti nell'ambiente fa parte delle caratteristiche fondamentali del capitalismo; finché quest'ultimo sopravvivrà, l'inquinamento non cesserà. Ecco perché “soluzioni” come il *cap-and-trade* (mercato dei diritti di emissione di gas serra) sono fallite miseramente e continueranno a farlo. I rifiuti, l'inquinamento e la distruzione dell'ambiente sono parte integrante del DNA del sistema¹¹⁶.

Il contesto di frontiera è caratterizzato da espropriazione e appropriazione violenta (*savage frontier*), dalla distruzione e dallo smantellamento di tutte le realtà preesistenti e avverse alle condizioni di sviluppo capitalistico, e dalla conseguente instaurazione di un'ideologia volta a imporre l'univocità “capitalismo – prosperità/benessere” (*salvage frontier*)¹¹⁷.

Il grande vantaggio della mappatura del mondo come una griglia e della natura come un oggetto esterno è stato quello di rendere possibile l'appropriazione della ricchezza della natura in una maniera fortemente favorevole per l'accumulazione di capitale. Il reale dinamismo della produzione

¹¹⁴ Ivi, p. 33.

¹¹⁵ Ivi, p. 95.

¹¹⁶ I. Angus, *Di fronte all'Anthropocene. Il capitalismo fossile e la crisi del sistema Terra*, a cura di G. Sottile e A. Cocuzza, Trieste, Asterios, 2020, p. 151.

¹¹⁷ A. L. Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005; citato in S. Mezzadra, *La Cosiddetta Accumulazione Originaria*, in Id., *Lessico marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008, p. 20.

capitalistica è impensabile in assenza di appropriazioni delle frontiere che consentano a crescenti quantità di materiali di fluire attraverso una data unità di tempo di lavoro astratto: il carattere auto-espansivo del valore dipende dalla crescita esponenziale della quantità materiale di produzione senza una corrispondente crescita del lavoro astratto implicato in tale produzione. La riduzione incessante del tempo-di-lavoro può verificarsi, tuttavia, solo nella misura in cui energia a buon mercato e, sì, lavoro a buon mercato possano essere assicurati mediante strategie di appropriazione *esterne all'immediato circuito del capitale*. Questo può accadere solo attraverso il continuo ampliamento delle arene geografiche per l'appropriazione. In questo modo capitale e potere capitalistico sono collegati nella co-produzione delle nature a buon mercato¹¹⁸.

Decontadinizzazione, riconversione dell'agricoltura contadina verso il mercato mondiale, estrazione di abbondanti quantità di energia e minerali - questi grandi movimenti della moderna storia mondiale sono stati movimenti di frontiere, alcuni più evidenti di altri. Questi movimenti di appropriazione hanno ampliato l'esercito industriale di riserva; hanno esteso le forniture alimentari al proletariato mondiale; hanno diretto grandi flussi di energia verso la produzione di merci e hanno incrementato la produttività del lavoro; hanno incanalato enormi quantità di materie prime nella produzione industriale, riducendo la composizione del valore del capitale fisso e circolante, proprio mentre la composizione tecnica del capitale aumentava fortemente. Detta semplicemente, la Grande frontiera che ha aperto l'epoca capitalistica lo ha fatto rendendo le forze naturali gratuite - comprese quelle delle nature umane - disponibili a (più o meno) buon mercato a quanti avessero capitale e potere. L'attuale fine della frontiera è la fine delle forze naturali gratuite e, con essa, la fine dell'opportunismo del capitalismo¹¹⁹.

Se dapprima l'ostacolo al conseguimento del profitto capitalista era rappresentato dall'esaurimento delle risorse di una determinata frontiera, il problema che sta sorgendo in questi ultimi anni è la fine delle frontiere in sé. Questo significa che l'espansione geografica e la conquista divengono soluzioni sempre più difficili da realizzare, la composizione organica del capitale cresce e la tendenza alla caduta del saggio di profitto diviene sempre più concreta. Le strategie che il capitalismo mette in gioco per tamponare (parzialmente e temporaneamente) la profonda ferita che si auto-infligge nell'inevitabile realizzazione della sua ragion d'essere, sono rintracciabili nei fenomeni di *new enclosures* e di crescente capitalizzazione delle nature extra-umane. Per "nuove recinzioni" si intendono le recenti pratiche di appropriazione/espropriazione sia delle ultime realtà non ancora dominate dalla legge capitalistica, sia di "nuove" espressioni della vita umana ed extra-umana rese conquistabili. Delle prime è un esempio l'espropriazione e mercificazione del sapere delle comunità umane, che spazia dalle tradizioni e dai costumi delle popolazioni indigene e contadine ai brevetti sulle "scoperte" scientifiche, garantite dalla degradazione e conseguente privatizzazione dell'istruzione e della sanità pubbliche. Le seconde possono invece essere rappresentate dalla *mappatura* genomica e dalla sua manipolazione a scopi produttivi, così come dalle enormi banche dati contenenti informazioni essenzialmente estorte agli utenti online, e che possono essere

¹¹⁸ J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, cit., p. 115.

¹¹⁹ Ivi, p. 116.

considerate come le miniere del XXI secolo, in quanto costituiscono la materia prima che una volta estratta, analizzata e lavorata è fondamento della ricchezza dei colossi *Big Tech*.

Queste nuove *enclosures*, sebbene riescano a svolgere la funzione fondamentale di risorse sfruttabili all'esterno del circuito del capitale, e quindi a fornire effettivamente pluslavoro e plusvalore al sistema, non riescono a sopperire al bisogno di profitto nell'entità necessaria affinché l'obiettivo capitalistico sia pienamente soddisfatto. In altre parole, il sistema sopravvive a stento, percorso da forti e sempre più ricorrenti crisi. L'appropriazione deve essere allora necessariamente legata a un processo di capitalizzazione, ossia all'estrazione di plusvalore all'interno dello stesso circuito del capitale; ciò significa che il capitale deve autoprodursi le sue stesse condizioni d'esistenza, o in altri termini, la frontiera, da realtà preesistente ed esterna, deve essere creata all'interno dell'area di mercificazione, la cui tendenza universalizzante comincia non solo a palesarsi, ma effettivamente a compiersi. Per autosostenersi, una quantità sempre maggiore di capitale deve essere investita in attività che prima erano svolte gratuitamente dalle nature umane ed extra-umane conquistate. Per mantenere almeno lo stesso saggio di profitto, il surplus ecologico (e non) può essere estratto sostanzialmente solo attraverso rivoluzioni tecnico-scientifiche, implementate in ambito agricolo e industriale, e mediante la finanza. Il problema per le soluzioni tecnologiche all'esaurimento delle risorse naturali, nonché umane, è che le *seconde nature* presentano dei *bug*, degli errori nella programmazione del loro disciplinamento per lo sfruttamento capitalistico, i quali per essere risolti richiedono altro capitale da spendere infruttuosamente. Si è così generato un *feedback negativo* interno al sistema, emblematicamente rappresentato dall' "effetto super-erbacce" (specie vegetali infestanti in grado di resistere ai pesticidi utilizzati nelle colture intensive). Anche la risorsa umana, per essere gestita, rappresenta sempre più un costo per il capitalismo; le rivoluzioni organizzative e tecnologiche in ambito industriale (ma anche agricolo), per accrescere la produzione senza una corrispondente crescita nella composizione organica del capitale, sostituiscono lavoro umano con lavoro meccanico, causando di conseguenza disoccupazione. L'"esercito industriale di riserva" così creatosi rappresenta non solo un'opportunità per il capitalismo, ma anche un pericolo, in quanto possibile incubatore di rivolte e sovversioni, e dunque di instabilità. Si deve quindi investire capitale anche per tenere a bada questa massa di disoccupati, sia attraverso costanti attività di polizia e di repressione (il bastone), sia mediante parziali programmi di *welfare* (la carota).

Il punto della finanziarizzazione come soluzione alla fine della frontiera sta nella sua capacità di astrazione dalla realtà ed estrazione di plusvalore anche laddove, in termini di economia reale, ciò non sarebbe possibile.

Il capitale finanziario dopo gli anni Settanta non è dipeso più direttamente dalla vitalità della "economia reale". Il circuito produttivo del capitale (D-M-D') è stato sottomesso a un saggio di profitto determinato nel mondo delle merci fittizie (D-D'). Questo ha favorito l'*asset-stripping* e la

dilapidazione progressiva delle fonti delle rivoluzioni della produttività. Sulla base dell'intero sistema, l'ascesa del capitale finanziario verso l'egemonia nel processo di accumulazione ha amplificato le difficoltà affrontate dal capitale produttivo nel lancio di una nuova rivoluzione scientifico-tecnologica nella produttività del lavoro. Questa amplificazione ha acceso la nota impazienza del capitale finanziario, mandando "in corto circuito i flussi di produzione e scambio, raccogliendo, così, un profitto immediato, a spese di ciò che avrebbe potuto fornire un surplus sociale di lungo termine"¹²⁰.

Se le opportunità per l'accumulazione per appropriazione si contraggono, dovremmo aspettarci di vedere un profondo spostamento dai fissaggi [*fix*] spaziali a quelli temporali, muovendo dall'appropriazione dello spazio alla colonizzazione del tempo: il maggiore punto di forza della finanziarizzazione neoliberale¹²¹.

Come illustra Razmig Keucheyan nella citazione sotto riportata, la fine della natura a buon mercato, la crisi economica e ambientale e il consolidamento dei mercati finanziari sono strettamente interconnessi. L'autore è in grado di evidenziare tale legame attraverso l'emblematico sviluppo della finanza ambientale, soprattutto nel più o meno recente presentarsi di minacce e disastri ecologici imponenti dovuti al cambiamento climatico, a cui sono associati titoli finanziari di trasferimento dei rischi climatici e i loro relativi *weather derivatives* e *catastrophe bond*, nonché nella nascita di *mercati del carbonio* per la "gestione" delle emissioni di gas serra.

La crescente importanza della finanza ambientale è il risultato dell'intreccio di due crisi e dell'aumento delle disuguaglianze che producono. Innanzitutto, una crisi economica. Nella prima metà degli anni Settanta, il capitalismo entra in una crisi profonda, quando si interrompe il lungo periodo di crescita dei Trenta Gloriosi. Questa "lunga inversione", per dirla con Robert Brenner, mette in crisi il tasso di profitto, che continua a stagnare da allora, e accentua anche le disuguaglianze, tra e all'interno degli Stati. La crisi iniziata nel 2007-2008, e che prosegue ancora oggi, è solo la manifestazione più recente di questa crisi di lunga durata. Come reagisce il capitale a questo declino del profitto? In due modi: da un lato, privatizzando tutto ciò che fino a quel momento sfuggiva al mercato, vale a dire i servizi pubblici, ma anche la biodiversità, i saperi, il genoma umano... - privatizzare significa in questo caso assoggettare alla logica del profitto per cercare di farlo ripartire. Dall'altro, finanziarizzando, vale a dire investendo non più nell'economia cosiddetta "reale" o "produttiva", quella il cui tasso di profitto è per l'appunto declinante, ma nella finanza, che consente di realizzare profitti (fittizi) – fino al momento in cui si verifica la crisi. [...] L'altra crisi che spiega la crescita della finanza ambientale è ovviamente quella ecologica. Questa aumenta l'instabilità del capitalismo e richiede di conseguenza che il dispositivo di protezione dell'investimento che è l'assicurazione – la finanza più in generale – sia rafforzato. [...] Per il fatto di queste due crisi, oggi la natura è dunque sempre di più assoggettata – sussunta, nel senso della "sussunzione reale" di Marx – alla finanza¹²².

¹²⁰ Ivi, p. 63.

¹²¹ Ivi, pp. 121-122.

¹²² R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, Verona, ombre corte, 2019, pp. 67-69.

La peculiarità della finanza sta in un certo senso nella creazione di una realtà alternativa, *apparente*, inscritta in uno spazio essenzialmente illimitato e scandita da un'unità di tempo quasi infinitesimale. Questo mondo fittizio, in quanto pienamente congeniale alla ragion d'essere capitalistica, tende a permeare ogni aspetto del mondo reale, cooptandolo essenzialmente. Le ripercussioni che quindi vengono sperimentate non riguardano solo meccanicisticamente la forma della realtà, ma trasformano la sua essenza e la sua sostanza. In quanto nuova fondamentale condizione che rende possibile la sopravvivenza del sistema, la finanza segue quella stessa tendenza universalizzante che caratterizza la logica capitalistica. Il fatto è che, al contrario di quanto viene assunto dalla narrazione economica e politica dominante, l'oggetto di conquista non è una materia inerte, ma anzi viva e resistente. Poiché, come abbiamo più volte sostenuto, il capitalismo presenta un'anima fondamentale contraddittoria, il suo pieno compiersi comporta necessariamente il pieno compiersi delle sue contraddizioni genetiche e strutturali.

Per quasi due secoli, il capitalismo “come ecologia-mondo” ha prodotto abbondanza, non scarsità. Per questa ragione è facile dimenticare [...] che la storia del capitalismo è sempre stata formata da una esplosiva dialettica di sovrapproduzione e sottoproduzione. Il dinamismo tecnico del modo di produzione capitalistico ha oscurato la prima solo attraverso uno straordinario e “lungo” XX secolo di appropriazione, recinzioni e differenti mobilitazioni degli ‘ammortizzatori’ quali terreno, acqua e aria, con minimi investimenti di capitale. Questi ammortizzatori ora sono finiti. La dialettica di produttività e saccheggio funziona finché ci sono spazi che nuovi regimi tecnici possono depredare: energia a buon mercato, terreni fertili, ricche vene di minerali. Le rivoluzioni agricole sono state una parte decisiva delle sempre-contingenti “soluzioni” alla sottoproduzione, favorite dall'appropriazione capitalistica – a fianco della produzione capitalizzata – di acqua, lavoro ed energia a bassi costi. Queste rivoluzioni agricole sono state un pilastro della strategia del *fix* ecologico globale del capitalismo, intrecciando insieme conquiste orizzontali (nuovi continenti assorbiti) con enclosures verticali (nuove vene di minerali intaccate o nuovi bacini carboniferi sottoposti a scavi). Finché questi *fix* hanno ampliato le opportunità per l'appropriazione *più velocemente* della loro domanda di capitalizzazione, il surplus ecologico si è accresciuto e l'accumulazione mondiale si è rinvigorita. La capitalizzazione resta indispensabile – quindi, essa diviene più decisiva nel tempo – ma solo accelerando l'esaurimento delle uniche condizioni che sostengono l'accumulazione¹²³.

¹²³ J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, cit., p. 55.

3. La seconda contraddizione del capitalismo e i nuovi movimenti sociali

L'obiettivo di quest'ultimo paragrafo è di proporre una visione eco-marxista della crisi sistemica che si prospetta, e che per certi versi sembra già avere avuto inizio, nell'orizzonte del pieno sviluppo del modo di produzione capitalistico e della società a esso relativa. Avendo appurato nel paragrafo precedente che effettivamente la logica capitalistica si trova a un punto di svolta, dovuta all'inizio della fine di efficaci possibilità di appropriazione dell'esistente, la questione che ora si pone è quella di provare a capire la natura di questa crisi. Le domande a cui si tenterà di rispondere saranno allora le seguenti: a quale tipo di crisi ci troviamo davanti? Chi e che cosa coinvolge? Che significato può assumere e quali potrebbero essere le sue conseguenze?

Per fare ciò, ci riferiremo all'analisi dell'economista James O'Connor. Sebbene i suoi studi rientrino in quella che è stata definita la "prima fase dell'eco-socialismo", essi sono nondimeno ritenuti un "classico" della letteratura eco-marxista; questo è dunque il principale motivo per cui lo abbiamo scelto come punto di riferimento nel dibattito di cui ci stiamo occupando. Il testo cardine che utilizzeremo è il saggio *Capitalismo, natura, socialismo: introduzione a una teoria*, pubblicato nel 1988 sulla rivista «Capitalism Nature Socialism».

L'indagine di O'Connor si fonda sull'idea che la scarsità sia una qualità essenziale del capitalismo, ossia che la logica capitalistica stessa generi al proprio interno limiti implicanti la propria tendenziale autodistruzione. Come afferma l'autore, si può rintracciare la premessa di questa impostazione teorica nel pensiero di Karl Polanyi, precisamente nella sua opera più importante, *La grande trasformazione* (1944). In questo testo, che esamina sostanzialmente «le forme in cui la crescita del mercato capitalistico compromette o distrugge le sue condizioni sociali e ambientali»¹²⁴, viene teorizzata la pericolosità di un'autonomia del predominio della logica di mercato per le realtà umane ed extra-umane. La finzione implicata dalla concezione del lavoro, della terra e della moneta come merci, che dunque da fattori di produzione divengono oggetti prodotti per la vendita sul mercato, per quanto ontologicamente necessaria allo sviluppo del sistema economico capitalistico, deve poter essere sempre orientata ai fini della società umana. Ciò significa che la mercificazione del reale deve rimanere solo fittizia e finalizzata al funzionamento del sistema economico, e non comportare una trasformazione essenziale secondo la sua immagine della vera realtà delle cose (il lavoro è parte dell'essere umano e la terra, in quanto natura, è condizione di possibilità della vita). Senza alcuna pretesa di esaustività, si richiamano i seguenti passi tratti dall'opera di Polanyi.

La produzione è un'interazione tra l'uomo e la natura; se questo processo deve essere organizzato attraverso un meccanismo autoregolato di baratto e di scambio, allora l'uomo e la natura devono

¹²⁴ J. O'Connor, *Capitalismo, natura, socialismo: introduzione a una teoria* (1988), in Id., *La seconda contraddizione del capitalismo. Introduzione a una teoria e storia dell'ecologia*, Verona, ombre corte, 2021, p. 39.

essere condotti nella sua orbita; essi devono essere soggetti all'offerta e alla domanda, essere cioè trattati come beni, come merci prodotte per la vendita. [...] Tuttavia, se la produzione poteva essere organizzata teoricamente a questo modo, la finzione della merce trascurava il fatto che lasciare il destino della terra e degli uomini al mercato sarebbe stato equivalente al loro annientamento¹²⁵.

Permettere al meccanismo di mercato di essere l'unico elemento direttivo del destino degli esseri umani e del loro ambiente naturale e perfino della quantità e dell'impiego del potere d'acquisto porterebbe alla demolizione della società. La presunta merce «forza-lavoro» non può infatti essere fatta circolare, usata indiscriminatamente e neanche lasciata priva di impiego, senza influire anche sull'individuo umano che risulta essere il portatore di questa merce particolare. Nel disporre della forza-lavoro di un uomo, il sistema disporrebbe tra l'altro dell'entità fisica, psicologica e morale «uomo» che si collega a questa etichetta. Privati della copertura protettiva delle istituzioni culturali, gli esseri umani perirebbero per gli effetti stessi della società, morirebbero come vittime di una grave disorganizzazione sociale, per vizi, perversioni, crimini e denutrizione. La natura verrebbe ridotta ai suoi elementi, l'ambiente ed il paesaggio deturpati, i fiumi inquinati, la sicurezza militare messa a repentaglio e la capacità di produrre cibo e materie prime, distrutta. Infine, l'amministrazione da parte del mercato del potere d'acquisto liquiderebbe periodicamente le imprese commerciali poiché le carenze e gli eccessi di moneta si dimostrerebbero altrettanto disastrosi per il commercio quanto le alluvioni e la siccità nelle società primitive. Indubbiamente i mercati del lavoro, della terra e della moneta *sono* essenziali per un'economia di mercato, ma nessuna società potrebbe sopportare gli effetti di un simile sistema di rozze finzioni neanche per il più breve periodo di tempo a meno che la sua sostanza umana e naturale, oltre che la sua organizzazione commerciale, fossero protette dalle distruzioni arrecate da questo diabolico meccanismo¹²⁶.

È a questo punto chiaro, sebbene l'analisi di Polanyi si sia focalizzata sul funzionamento dei mercati capitalistici e non sullo sfruttamento del lavoro, come le sue considerazioni possano essere state ritenute da O'Connor rilevanti al fine di costruire una teoria che sia in grado di comprendere e politicizzare, in chiave marxista, problematiche fino ad allora relegate all'ambientalismo e al solidarismo più sterile.

Il lavoro di Polanyi resta un raggio di luce in un universo di stelle spente e dei buchi neri del naturalismo borghese, del neo-malthusianesimo, del tecnocraticismo costituito dal Club di Roma, del profondo ecologismo romantico e dell'«uni-mondismo» delle Nazioni Unite. Lo sfruttamento di classe, la crisi capitalistica, lo sviluppo capitalistico ineguale e combinato, le lotte per l'indipendenza nazionale e questioni simili sono assenti da questo tipo di analisi. I risultati di questi e la maggior parte degli altri tentativi recenti di discutere il problema del capitalismo, della natura e del socialismo sono falliti, perché non hanno messo a fuoco la natura specificamente capitalistica della scarsità, cioè i processi attraverso cui il capitale crea la sua barriera propria o limite, a causa delle forme autodistruttive di proletarianizzazione della natura umana, di appropriazione del lavoro e di capitalizzazione della natura esterna. I consueti approcci al problema - l'individuazione dei «limiti alla crescita» in termini di «scarsità delle risorse», «fragilità ecologica», «pericolosità della tecnologia industriale», «distruzione dei valori culturali», «tragedia dei commons», «sovrappopolazione», «consumo distruttivo», «circolo vizioso della produzione» ecc. - ignorano o distorcono le teorie di

¹²⁵ K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Torino, Einaudi, 2000, pp. 167-168.

¹²⁶ Ivi, pp. 94-95.

Marx sulle forme storicamente prodotte della natura, sull'accumulazione capitalistica e sullo sviluppo¹²⁷.

Attraverso un'analisi critica dell'impostazione marxista tradizionale della contraddizione tra forze e rapporti di produzione, così come della dinamica di sovrapproduzione di capitale e crisi economica, O'Connor propone dunque una nuova teoria, "eco-marxista" per l'appunto, mediante la quale poter individuare, e quindi comprendere, una *seconda contraddizione* interna alla logica capitalistica, ossia quella tra forze/rapporti di produzione e *condizioni di produzione*. Secondo l'Autore, gli assunti fondamentali della teoria marxista della crisi capitalistica si trovano, oltre che nella già indicata contraddizione tra forze e rapporti di produzione, nella contrapposizione tra produzione e circolazione di capitale, nell'individuazione della classe operaia come soggetto centrale di lotta, nei rapporti capitalistici di produzione come oggetto di questa, e per finire, nello Stato e nel processo materiale di produzione come luoghi privilegiati di conflitto. Per quanto queste possano essere ritenute le coordinate all'interno delle quali è stato descritto e spiegato il fenomeno di crisi del sistema capitalistico, sarebbe erroneo giungere alla conclusione che all'interno dell'universo marxista sia esclusa la nozione di condizione di produzione, nonché la sua problematizzazione.

Marx ha delineato tre tipi di condizioni di produzione. Il primo tipo consiste nelle "condizioni fisiche esterne", ossia gli elementi naturali che entrano nel capitale costante e in quello variabile. Il secondo tipo è la "forza lavoro" dei lavoratori, definita in quanto "condizioni personali della produzione". Con il terzo tipo Marx fa riferimento alle condizioni comunitarie e generali della produzione sociale, ad esempio le reti di comunicazione. Oggi le "condizioni fisiche esterne" sono analizzate nei termini di vitalità degli ecosistemi, adeguatezza dei livelli atmosferici di ozono, stabilità delle linee costiere e degli spartiacque, qualità del suolo, aria e acqua, e così via. La "forza lavoro" è analizzata nei termini di benessere fisico e mentale dei lavoratori, del tipo e livello di socializzazione, della tossicità dei rapporti di lavoro e capacità dei lavoratori di affrontarli, di esseri umani in quanto forze sociali produttive e organismi biologici in genere. Le "condizioni comunitarie" sono analizzate nei termini di "capitale sociale", "infrastrutture" e via di questo passo. Nelle espressioni "condizioni fisiche esterne", "forza lavoro" e "condizioni comunitarie" sono impliciti i concetti di spazio e di "ambiente sociale". Includiamo perciò come una condizione di produzione anche lo "spazio urbano" (la "natura urbana capitalizzata") e altre forme di spazio che strutturano e sono strutturate dal rapporto tra le persone e l'"ambiente", che a sua volta contribuisce a produrre l'ambiente sociale. In breve, si può dire che le condizioni della produzione includono la materialità e la socialità mercificate o capitalizzate, ed escludono invece la produzione, la distribuzione e lo scambio delle merci¹²⁸.

Sebbene venga riconosciuto dalla teoria marxista classica che le condizioni di produzione, in quanto tali, siano necessarie al funzionamento del modo di produzione capitalistico, e che una loro generale situazione di carenza possa assumere la forma della crisi economica, è però solo questa manifestazione ad essere considerata specifica della logica capitalistica. La conseguenza di

¹²⁷ J. O'Connor, *Capitalismo, natura, socialismo: introduzione a una teoria*, cit., pp. 39-40.

¹²⁸ Ivi, pp. 45-46.

considerare le condizioni di produzione come esterne e le barriere da esse poste come generali, è di non concepire anch'esse come espressioni di un'altra e autonoma contraddizione intrinseca al sistema capitalistico. «Per dirla altrimenti, Marx non ha mai fatto due più due arrivando a sostenere che le “barriere naturali” possono essere barriere prodotte dal capitalismo stesso e sono pertanto una “seconda” natura capitalizzata. In altre parole, non è mai arrivato a sostenere che vi può essere una contraddizione del capitalismo che conduce a una teoria “ecologica” della crisi e della trasformazione sociale»¹²⁹. Non vedere la relazione tra forze/rapporti di produzione e condizioni di produzione come contraddittoria in sé, significa anche non poter riconoscere la reale ed essenziale alterità di una crisi da essa generata rispetto a una tipica crisi di sovrapproduzione di capitale. Interpretare la fattispecie attraverso categorie concettuali a essa non conformi, mistificandone la vera sostanza e non comprendendone le reali dinamiche, significa non solo perdere il “treno” della possibile ristrutturazione radicale del sistema, ma assistere impotenti al crollo della stessa “stazione”. È quindi fondamentale individuare, nella fine della appropriazione della natura a buon mercato e nella sua sempre più dispendiosa capitalizzazione, una crisi di sottoproduzione di capitale, generata dalla più profonda contraddizione tra forze/rapporti di produzione e condizioni di produzione, ossia dalla distruzione di queste ultime a causa dello sviluppo capitalistico dei primi.

Sono ben noti gli esempi di accumulazione capitalistica che danneggia o distrugge le condizioni del capitale, minacciando i profitti e la capacità del capitale di produrre e accumulare altro capitale. Il surriscaldamento del pianeta distruggerà inevitabilmente persone, luoghi e profitti, per non parlare di altre forme di vita. Le piogge acide distruggono le foreste, i laghi, gli edifici e anche i profitti. La salinizzazione delle acque di superficie, i rifiuti tossici, l'erosione del suolo ecc. danneggiano sia la natura sia i profitti. La diffusione dei pesticidi distrugge al contempo i profitti e la natura. Il capitale urbano che opera nella spirale del rinnovamento delle città danneggia le sue stesse condizioni e dunque i profitti, per via dei costi di congestione, della crescita degli affitti ecc. [...] Esistono poi altri circoli viziosi, come l'istruzione, il welfare, le soluzioni tecnologiche, la salute ecc. Questa linea di ragionamento si applica anche alle “condizioni personali di produzione della forza lavoro” in rapporto alla distruzione capitalistica della vita familiare tradizionale e all'introduzione di regole di lavoro che distruggono la capacità e inquinano l'ambiente sociale. È dunque possibile introdurre nella teoria della crisi economica il concetto di “scarsità” in un senso marxista, non neomalthusiano. Dopo aver sommato i costi crescenti della riproduzione delle condizioni di produzione, possiamo inoltre introdurre la possibilità di sottoproduzione del capitale¹³⁰.

Sempre seguendo la prospettiva della teoria marxista tradizionale, il capitalismo non sarebbe solo un sistema caratterizzato essenzialmente dalla crisi, ma la sua sopravvivenza e il suo sviluppo dipenderebbero necessariamente da essa. Tale affermazione trova riscontro nella capacità del capitale di trasformare le crisi in opportunità per ristrutturarsi e riorganizzarsi, così da poter rigenerare le proprie possibilità di sfruttamento della forza-lavoro e di auto-valorizzazione/auto-accumulazione.

¹²⁹ Ivi, pp. 42-43.

¹³⁰ Ivi, pp. 60-62.

Le due vie obbligate affinché la crisi possa rappresentare un'occasione favorevole per il capitale sono il cambiamento delle forze produttive e il mutamento dei rapporti di produzione. Le forze produttive possono essere vantaggiosamente modificate attraverso l'azione difensiva o di restaurazione dei profitti da parte dei capitali, che sarebbero così in grado di «abbassare i costi di riproduzione della forza-lavoro, espandere la disponibilità delle materie prime a costi più bassi, rendere più efficiente il loro impiego, ridurre il periodo di produzione e/o di circolazione ecc.»¹³¹. Un esempio di tale meccanismo può essere fornito dal processo di innovazione e rivoluzione tecnologica dei mezzi di produzione. Per ottenere invece il mutamento favorevole dei rapporti produttivi – che si hanno all'interno e tra i capitali, dentro lo Stato e/o tra lo Stato e il capitale – il capitalismo si presta a una maggiore pianificazione della produzione, volta essenzialmente al suo controllo. «Storicamente, la pianificazione ha assunto diverse forme, ad esempio la nazionalizzazione, la politica fiscale, la pianificazione indicativa ecc., incluso – a livello politico – il fascismo, il *new deal* e la socialdemocrazia»¹³². Com'è noto, la contraddizione si riscontra nel tendenziale sviluppo delle forze produttive, al quale non fa seguito la necessaria e congruente trasformazione dei rapporti capitalistici di produzione e di proprietà. Il fatto che il capitalismo come sistema sia fondato su questa logica contraddittoria di fondo implica che la crisi sia scritta, per così dire, nel suo DNA; questo significa l'ineluttabilità della crisi e quindi, ai fini della sopravvivenza del sistema, la sua necessaria, costante e radicale trasformazione.

Per riassumere, la crisi costringe il capitale a ridurre i costi, ad aumentare la flessibilità e a esercitare più controllo o programmazione sulla produzione e sulla circolazione. La crisi determina nuove forme di pianificazione flessibile o di flessibilità pianificata (anche al livello della produzione organizzata dallo Stato), che accresce le tensioni tra un capitalismo più flessibile (solitamente creato dal mercato) e un capitalismo più pianificato (solitamente creato dallo Stato). La crisi necessariamente induce il capitale a confrontarsi con la sua contraddizione di fondo, che è successivamente dislocata prima nella sfera dello Stato, poi in quella del management aziendale e così via, mentre sono introdotte forme più avanzate di socializzazione delle forze produttive e dei rapporti di produzione, che si presuppongono e implicano le une con le altre, nonostante si sviluppino ognuna in modo indipendente. In questo modo, il capitale stesso crea alcune delle precondizioni tecniche e sociali per la transizione al socialismo. Tuttavia, che si cominci dalle forze produttive o dai rapporti di produzione, è chiaro che la tecnologia e il potere si incarnano l'uno nell'altro, perciò le nuove forme di cooperazione esprimono una premessa incerta e ambigua di transizione al socialismo¹³³.

Lo schema esplicativo della crisi del capitalismo delineato dalla prospettiva eco-marxista pone l'attenzione, come già si è detto, sulla contraddizione tra forze/rapporti di produzione e condizioni delle stesse, ma segue nell'analisi essenzialmente gli stessi passaggi della teoria marxista appena enucleati. Cioè, nel momento in cui questa seconda contraddizione si realizza, si manifesta attraverso

¹³¹ Ivi, p. 53.

¹³² Ivi, p. 54.

¹³³ Ivi, pp. 54-55.

una crisi di sottoproduzione di capitale, congenita e inevitabile, la quale rappresenta, pena l'auto-annientamento del capitalismo stesso, un'occasione di forzata ristrutturazione sistemica. «Vi sono due vie generali e interdipendenti attraverso cui il capitale (aiutato dallo Stato) cambia le sue stesse condizioni, per affrontare la crisi e risolverla a suo vantaggio. Una via consiste nel cambiare le condizioni definite come forze produttive; l'altra è cambiare i rapporti sociali di riproduzione delle condizioni»¹³⁴. I cambiamenti delle condizioni intese come forze produttive possono essere vantaggiosi per il capitale quando il profitto può essere difeso attraverso processi di innovazione tecnologica in grado di «ridurre il costo di riproduzione della forza lavoro, allargare la disponibilità di materie prime a costi più bassi ecc.»¹³⁵; i cambiamenti dei rapporti sociali di riproduzione delle condizioni di produzione, per essere favorevoli alla sopravvivenza del capitale, devono essere volti alla sostanziale pianificazione e controllo della produzione stessa. Anche qui, dunque, la dinamica è quella di una tendenziale socializzazione dei rapporti sociali di riproduzione delle condizioni di produzione, che necessita di una rispettiva socializzazione delle condizioni di produzione come forze produttive.

La domanda - perché il capitale danneggia le sue stesse condizioni - deve essere posta nei termini della teoria secondo cui il capitale si auto-espande, delle sue tendenze universalistiche che contraddicono i principi della specificità, della sua mancanza di diritti di proprietà sulla forza lavoro, sulla natura e sullo spazio, dunque dell'incapacità del capitale (in assenza di pianificazione dello Stato o del capitale monopolistico) a mettere in discussione le sue stesse condizioni di produzione¹³⁶.

In breve, la crisi costringe il capitale e lo Stato a esercitare un maggior controllo o una pianificazione delle condizioni di produzione (così come la stessa produzione e circolazione del capitale). La crisi fa nascere nuove forme di pianificazione flessibile, accrescendo le tensioni tra il capitalismo flessibile e il capitalismo pianificato; ciò avviene in misura maggiore rispetto a quello che ipotizzava il marxismo tradizionale rispetto alla ristrutturazione della produzione e della circolazione, per il ruolo chiave della burocrazia statale nella definizione dell'assetto delle condizioni di produzione. La crisi costringe il capitale e lo Stato a confrontarsi con le loro contraddizioni di fondo, successivamente trasferite nella sfera politica e in quella ideologica (essendo così doppiamente rimosse dalla produzione e dalla circolazione diretta), dove è stata introdotta una maggiore socializzazione delle condizioni di produzione, sia di quelle materiali sia di quelle sociali [...]. È tuttavia chiaro che la tecnologia e il potere si incarnano l'uno nell'altro sia a livello delle condizioni, sia a livello della stessa produzione, cosicché le nuove forme di cooperazione politica creano solo tenui prospettive di socialismo. Ancora una volta, niente si può dire *a priori* circa "l'imminenza del socialismo", se non a un elevato livello di astrazione. Il punto chiave è che il capitalismo tende ad autodistruggersi o a sovvertire se stesso, quando si tramuta in forme più sociali di assetto delle condizioni di produzione, attraverso la politica o l'ideologia¹³⁷.

¹³⁴ Ivi, pp. 64-65.

¹³⁵ Ivi, p. 65.

¹³⁶ Ivi, p. 60.

¹³⁷ Ivi, pp. 68-69.

La politicizzazione della questione riguardante le condizioni di produzione e le trasformazioni dei loro rapporti sociali di riproduzione è inevitabile fondamentalmente per due motivi. Il primo è appunto rappresentato dal necessario percorso di radicale trasformazione del capitalismo stesso verso una produzione pianificata e controllata statalmente. Il secondo motivo è che, sebbene le condizioni di produzione vengano rappresentate e trattate dal capitale come se fossero merci, la loro natura è essenzialmente diversa. Questo significa che, a differenza della produzione stessa, le condizioni sono per loro definizione politicizzate. I loro cambiamenti, la loro gestione e disponibilità rientrano dunque nella sfera d'azione del potere politico del capitale, dello Stato, e dei movimenti sociali. Ed è su questi ultimi che l'attenzione di O'Connor si concentra maggiormente, fornendo un'importante lettura della centralità e potenzialità del ruolo che la società civile ricopre all'interno del contesto di crisi capitalistica delle condizioni di produzione. Questo è possibile perché è la stessa realtà delle condizioni di produzione ad essere, oltre che abilitante e profonda, ad ampio spettro, e dunque, nel momento in cui entra in contraddizione con lo sviluppo delle forze e dei rapporti di produzione capitalistici, a comportare un'universalizzazione di questo scontro e un relativo ampliarsi degli attori chiamati in causa.

Può darsi che il processo tradizionale della “costruzione socialista” stia per cedere il posto a un nuovo processo di “ricostruzione socialista”, ovvero di ricostruzione dei rapporti tra gli esseri umani e le condizioni di produzione, ivi incluso l'ambiente sociale. È quanto meno plausibile pensare che nel “primo mondo” la ricostruzione del socialismo sia considerata in primo luogo desiderabile e in secondo luogo necessaria, egualmente desiderabile e necessaria nel “secondo mondo”, mentre nel “terzo mondo” sia in primo luogo necessaria e in secondo luogo desiderabile. È plausibile che il surriscaldamento dell'atmosfera, le piogge acide e l'inquinamento dei mari rendano assolutamente indispensabili forme sociali più avanzate di ricostruzione della vita sociale e materiale. Per approfondire il discorso, noi sappiamo che il movimento operaio ha “spinto” il capitalismo verso forme più sociali delle forze e dei rapporti di produzione, ad esempio con la contrattazione collettiva. Forse possiamo supporre che il femminismo e i movimenti ambientalisti stiano “spingendo” il capitale e lo Stato verso forme più sociali di riproduzione delle condizioni di produzione. Come lo sfruttamento del lavoro (la base della teoria marxista della crisi tradizionalmente definita) ha prodotto un movimento operaio che, in dati momenti e luoghi, si è trasformato in una “barriera sociale” per il capitale, così lo sfruttamento della natura (incluso quello della biologia umana) ha prodotto un movimento ambientalista (per l'ecologia, la sanità, la salute, la sicurezza sul posto di lavoro, la politica del corpo da parte dei movimenti delle donne ecc.) che può anch'esso porsi come una “barriera sociale” per il capitale¹³⁸.

In ogni caso, i cambiamenti nelle condizioni di produzione indotti dalla crisi portano necessariamente a un maggior controllo dello Stato, più pianificazione sul fronte del grande capitale, un capitalismo più regolamentato socialmente e politicamente, quindi un capitalismo meno naturale, in cui i cambiamenti delle condizioni di produzione hanno bisogno di essere legittimati proprio perché sono più politicizzati, un capitalismo in cui la reificazione è meno opaca. La combinazione tra capitali colpiti dalla crisi, che esternalizzano maggiormente i costi, l'uso sfrenato della tecnologia e della natura per realizzare il valore nella sfera della circolazione, e altre cose simili, presto o tardi

¹³⁸ Ivi, pp. 70-71.

porteranno a una “ribellione della natura”, cioè a possenti movimenti sociali che rivendichino la fine dello sfruttamento ecologico¹³⁹.

In conclusione, è importante sottolineare come, secondo l’Autore, l’intersezionalità dello scontro e della lotta, implicata dall’emergere della *seconda contraddizione* del capitalismo e dallo stato di crisi a essa inerente, non possa e non debba prescindere dalla questione di classe. Paradossalmente, tralasciare ed escludere questo aspetto dal dibattito è esattamente la riprova del suo fondamentale permanere. Quindi, affinché i nuovi movimenti sociali e le loro lotte possano avere ragion d’essere, la loro carica rivoluzionaria deve essere mantenuta attiva.

Ovviamente, esiste una dimensione di classe in tutte le lotte sulle condizioni (ad esempio sul tracciamento nelle scuole, su un rinnovamento delle città che comporti la “rimozione di abitanti”, sui siti di smaltimento dei rifiuti tossici nelle aree e nelle comunità povere e a basso reddito, dei lavoratori usati come “cavie” sul posto di lavoro, sull’impossibilità della maggior parte dei disoccupati e di molti lavoratori a entrare nelle “aree selvagge” ecc.). La maggior parte dei problemi concernenti l’ambiente naturale e quello sociale sono molto più grandi dal punto di vista dei poveri, inclusi i lavoratori poveri, rispetto ai salariati e ai benestanti. In altre parole, i problemi che riguardano le condizioni di produzione sono problemi di classe, per quanto siano al contempo *qualcosa di più*: chi si oppone alle lotte popolari rispetto a queste condizioni? La risposta ovvia è il capitale, che combatte contro programmi di massa per la sanità, una formazione emancipata, controlli e investimenti per proteggere la natura, un livello adeguato di spesa per la cura dei bambini, le richieste di autonomia o di vera e propria partecipazione nella definizione e nell’organizzazione della vita sociale. Quali sono i “nuovi movimenti sociali” e le loro richieste che il capitale sostiene? Pochi, per non dire nessuno. Quali sono i “nuovi movimenti sociali” che incontrano l’opposizione del lavoro? Certamente quelli che minacciano l’ideologia della supremazia maschile e/o di razza, ma anche quelli che minacciano salari e l’occupazione, perfino qualche movimento dalla parte del lavoro, come ad esempio quello per la pulizia dell’aria. Perciò la lotta sulle condizioni non è solo una lotta di classe, ma una lotta contro queste ideologie e le loro pratiche. Ecco perché si può dire che le lotte sulle condizioni sono non di meno ma di più di un problema di classe. Si può anche sostenere che, nella misura in cui ciò è vero, la lotta per la “democrazia radicale” è ancor più di una lotta per democratizzare lo Stato, per la democrazia dentro le istituzioni che regolano l’assetto delle condizioni di produzione. In mancanza di una simile prospettiva e visione, i “nuovi movimenti sociali” rimarranno al livello dei movimenti anarchico-comunitari e delle loro lotte che, nel tentativo di “destrutturare” il marxismo, finiranno per autodistruggersi¹⁴⁰.

¹³⁹ Ivi, p. 73.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 81-82.

Bibliografia

A) Letteratura primaria

F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo* (1934), Bologna, Il Mulino, 1984.

P. Dardot, C. Laval, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo* (2014), Roma, DeriveApprodi, 2015.

M. Hardt, A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (2009), Milano, Rizzoli, 2010.

D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo* (2003), Milano, Il Saggiatore, 2006.

M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), Firenze, La Nuova Italia, 1984.

R. Keucheyan, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica* (2014), Verona, ombre corte, 2019.

K. Marx, *Discussioni alla sesta Dieta renana. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in «Rheinische Zeitung», n. 298, supplemento (25 ottobre 1842), trad. it. in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950.

K. Marx, *Discussioni alla sesta Dieta renana. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in «Rheinische Zeitung», n. 300, supplemento (27 ottobre 1842), trad. it. in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950.

K. Marx, *Miseria della filosofia* (1847), Roma, Editori Riuniti, 1986.

K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (1857-1858), 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1971.

K. Marx, *Il Capitale*, Libro I (1867), Roma, Newton Compton, 2010.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1932), Torino, Einaudi, 1968.

K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, Cap. VI inedito, *Risultati del processo di produzione immediato* (1969), Firenze, La Nuova Italia, 1997.

J. W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, a cura di G. Avallone, Verona, ombre corte, 2015.

J. O'Connor, *La seconda contraddizione del capitalismo. Introduzione a una teoria e storia dell'ecologia*, Verona, ombre corte, 2021.

K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Torino, Einaudi, 2000.

P.-J. Proudhon, *Che cos'è la proprietà?* (1840), a cura di U. Cerroni, Roma-Bari, Laterza, 1974.

J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1755), a cura di D. Giordano, Milano, Bompiani, 2012.

B) Letteratura secondaria

I. Angus, *Di fronte all'Anthropocene. Capitalismo fossile e crisi del sistema Terra* (2016), a cura di G. Sottile e A. Cocuzza, Trieste, Asterios, 2020.

D. Bensaïd, *Gli spossati. Proprietà, diritto dei poveri e beni comuni* (2007), Verona, Ombre Corte, 2009.

S. Chignola, *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma, DeriveApprodi, 2018.

L. Coccoli (a cura di), *Omnia sunt communia. Il dibattito internazionale su commons e beni comuni*, Firenze, goWare, 2019.

R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.

G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, in «Science», vol. 162, n. 3859 (dicembre 1968).

D. Harvey, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza* (2010), Milano, Feltrinelli, 2011.

C. Marazzi, *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale*, Verona, ombre corte, 2010.

S. Mezzadra, M. Ricciardi, *Marx. Antologia degli scritti politici*, Roma, Carocci, 2002.

S. Mezzadra, *La Cosiddetta Accumulazione Originaria*, in AA.VV., *Lessico marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008.

E. Ostrom, *Governing the Commons*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna, Il Mulino, 2013.

C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Roma, Manifestolibri, 2006.

P. Vinci, *Astrazione determinata*, in AA.VV., *Lessico Marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008.

C) Altra letteratura

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Milano, Edizioni di Comunità, 1967.

L. Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010.

M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Milano, Feltrinelli, 2015.

R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2014.

A. Lowenhaupt Tsing, *Friction. An Ethnography of Global Connection*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale* (1913), Torino, Einaudi, 1960.

T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica* (1516), Roma-Bari, Laterza, 2010.

J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, vol. V, Madrid-Santander, Revista de Occidente, 1950.

J. Rancière, *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2016.

Sitografia

A. Negri, *Il comune come modo di produzione*, in «EuroNomade» (10 giugno 2016), <http://www.euronomade.info/?p=7331>