

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Antropocene, storia e politica. Sfide e itinerari critici

Anthropocene, History and Politics.  
Challenges and Critical Itineraries

Furio Ferraresi

f.ferraresi@univda.it

Università della Valle d'Aosta

### A B S T R A C T

Il saggio affronta alcune questioni che il concetto di Antropocene pone non solo alla teoria politica ma anche alle scienze umane e sociali. Lungo un percorso critico fra teorie e autori diversi (da Chakrabarty a Latour, da Moore e Malm fino all'ecofemminismo), il saggio discute il concetto di Antropocene con un approccio di "ecologia politica". L'obiettivo è di tenere insieme la dimensione comune - umana e non umana - dell'appartenenza agli eco-sistemi terrestri, con la capacità di leggere criticamente e genealogicamente le asimmetrie di potere, le disuguaglianze e i conflitti che hanno reso possibile e che tuttora strutturano l'Antropocene, nell'ottica politica di una giustizia climatica interumana e multi-specie.

PAROLE CHIAVE: Antropocene; Capitalocene; Natura; Storia; Politica.

The essay addresses some questions that the concept of the Anthropocene poses not only to political theory but also to the humanities and social sciences. Along a critical itinerary among different theories and authors (from Chakrabarty to Latour, from Moore and Malm to ecofeminism), the essay discusses the concept of the Anthropocene with a 'political ecology' approach. The aim is to hold together the common dimension - human and non-human - of belonging to terrestrial eco-systems, with the ability to critically and genealogically read the power asymmetries, inequalities and conflicts that have made possible and still structure the Anthropocene, from the political perspective of inter-human and multi-species climate justice.

KEYWORDS: Anthropocene; Capitalocene; Nature; History; Politics.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXXVI, no. 71, 2024, pp. 125-147

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/21136>

ISSN: 1825-9618



## 1. Questioni e sfide teoriche

Il presente lavoro intende affrontare alcune questioni che il concetto di Antropocene pone non solo alla teoria politica in senso stretto ma più in generale alle scienze umane e sociali<sup>1</sup>; questioni e sfide teoriche che contribuiscono alla ridefinizione di talune categorie politiche o all'emergere di nuovi campi problematici, che necessitano dell'elaborazione di nuovi approcci e strumenti concettuali. Com'è noto, quello di Antropocene è un concetto che, introdotto alle soglie del XXI secolo dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen e dal biologo Eugene F. Stoermer, indica una nuova epoca geologica – la nostra – che, subentrando all'Olocene – l'epoca successiva all'ultima glaciazione iniziata circa 11.700 anni fa –, si caratterizza per l'impatto delle attività umane sul sistema Terra, rilevabile anche a livello stratigrafico<sup>2</sup>. E tuttavia, sin dalla sua comparsa il concetto ha suscitato infiniti dibattiti in pressoché ogni ambito disciplinare, mostrando come il «significante fluttuante» «Antropocene» si sia ampiamente autonomizzato nei suoi usi dal lavoro ancora *in fieri* delle scienze geologiche e climatiche che lo hanno tenuto a battesimo, mentre il suo significato è rimasto «sospeso» tra fronti diversi<sup>3</sup>. Nell'immaginario collettivo e nel linguaggio quotidiano l'Antropocene mostra la tendenza a trasformarsi in una forma di feticismo e di alienazione, ossia nella riduzione a una relazione fra astrazioni e poteri impersonali – lo scontro fra Uomo e Natura – di un insieme di rapporti socio-ecologici di dominio economico, culturale e politico sedimentatisi nella storia<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista, la politica e la geologia sono il grande rimosso del discorso dominante sull'Antropocene; solo riattivando una consapevolezza storico-critica del fenomeno, delle sue cause, dei motivi della sua lunga rimozione, dei conflitti e delle disuguaglianze che esso genera e da cui nasce è possibile individuare le poste in gioco politiche<sup>5</sup>. Denaturalizzare, storicizzare e politicizzare l'Antropocene non significa relativizzarlo ma, al contrario, assumerlo radicalmente come evento geo-storico che opera in modo stabile nel determinare la condizione presente e comune dell'umanità come appartenente alla Terra, ossia pensarlo come un punto di non ritorno a una presunta normalità, senza tuttavia considerarlo né come una sorta di meteorite inaspettatamente piombato sul pianeta Terra da chissà dove e che ci condurrà inevitabilmente alla sesta estinzione di massa, né come l'avvento liberatorio della natura finalmente liquida e dell'orizzonte di senso fusionale e post-dualistico dell'antroponatura. Si tratta, al contrario, di affrontare l'Antropocene con un approccio di «ecologia politica» incentrato sul nesso fra prospettiva geologica e prospettiva ecologica, sull'interconnessione e sulla co-produzione di natura, processi materiali e processi umano-sociali nelle diverse epoche storiche e nei differenti spazi geografici. In altre parole, la sfida è tenere insieme la dimensione comune dell'appartenenza agli eco-sistemi terrestri, che la specie umana condivide

<sup>1</sup> Si veda E. HORN – H. BERGTHALLER, *The Anthropocene. Key Issues for the Humanities*, London, Routledge, 2020.

<sup>2</sup> P.J. CRUTZEN – E.F. STOERMER, *The Anthropocene*, «IGBP Newsletter», 41/2000, pp. 16-18. Si veda anche P.J. CRUTZEN, *Benvenuti nell'antropocene!*, Milano, Mondadori, 2005.

<sup>3</sup> Sui «significanti fluttuanti» si veda E. LACLAU, *La ragione populista* (2005), Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 122 ss.

<sup>4</sup> Di «feticismo della civiltà» come antagonismo fra il capitale e la rete della vita parla J.W. MOORE nella Prefazione a J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica. Verso un'ecologia della rivoluzione* (2022), Verona, ombre corte, 2024, pp. 21-34, p. 28.

<sup>5</sup> Sul punto si veda C. BONNEUIL – J.-B. FRESSOZ, *La Terra, la storia e noi. L'evento Antropocene* (2016), Roma, Treccani, 2019 e A. MALM, *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique Éditions, 2017.



con le specie viventi non umane e con le forze materiali-geologiche che essa non può dominare perché la eccedono e la precedono, con la capacità di leggere criticamente e genealogicamente le asimmetrie di potere, le disuguaglianze e i conflitti che hanno contribuito a rendere possibile e che tuttora strutturano l'Antropocene, nell'ottica politica di una giustizia ambientale e climatica interumana e multi-specie<sup>6</sup>.

Per tornare alle “questioni” cui accennavamo all'inizio, affronteremo qui le più urgenti attraverso la discussione critica di diversi autori e teorie: la natura ambigua del concetto stesso di Antropocene (§ 2); la critica del dualismo natura/cultura e il rapporto fra storia e tempo della Terra (geostoria), da un lato, e storia umana, dall'altro, nell'età della cosiddetta «svolta materiale», della «politica ontologica»<sup>7</sup> e dell'«irruzione di Gaia» (Bruno Latour) (§ 3); il rapporto fra Antropocene e globalizzazione con riferimento a Dipesh Chakrabarty (§ 4); la relazione fra Antropocene, Capitalocene e «capitale fossile» nella galassia ecomarxista (Jason W. Moore e Andreas Malm) (§§ 5-6). Abbozzeremo infine alcune conclusioni, che nel contesto del dibattito sulla *climate justice* recuperano le nozioni di “comune” e di lotte biopolitiche elaborate soprattutto in ambito ecofemminista (§ 7).

## 2. Antropocene: un concetto contestato

La definizione stessa di Antropocene non è univoca ma controversa. Se infatti regna un sostanziale accordo fra gli scienziati riguardo al fatto che con questo termine si debba indicare un'epoca geologica in cui le attività umane avrebbero effetti permanenti sulla stessa configurazione geofisica della Terra, l'accordo sfuma non appena si cerchi d'individuare l'origine di quest'epoca. Che la questione della sua datazione sia pressoché dominante nei dibattiti sull'Antropocene si deve innanzitutto al modo di procedere delle scienze geologiche, che sono chiamate a individuare la *golden spike*, il “chiodo d'oro” o “picco d'oro” che marcando il confine fra uno strato e l'altro delle rocce e dei fossili indica l'inizio di una nuova epoca<sup>8</sup>. Nasce anche dall'esigenza di fissare i confini di un concetto che appare quasi impensabile, al crocevia fra natura e cultura, fra scienze del sistema Terra e scienze umane e sociali, fra il tempo lungo della Terra e un suo frammento che si pretende “umano”. Un termine con il quale il soggetto tenta di rappresentarsi e di conoscere un «iperoggetto» che nella sua fattualità materiale sfugge a ogni oggettivazione, a ogni commensurabilità spazio-temporale e addirittura a ogni relazione conoscitiva, collocandosi in una zona d'indistinzione fra assoluta necessità e assoluta contingenza, fra tempo umano e geostoria, fra realismo e idealismo<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Sul punto si rinvia a P. IMPERATORE - E. LEONARDI, *L'era della giustizia climatica. Prospettive politiche per una transizione ecologica dal basso*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023. Si veda anche H. SHUE, *Climate Justice. Vulnerability and Protection*, Oxford, Oxford University Press, 2014 e J. DAVIS - A.A. MOULTON - L. VAN SANT - B. WILLIAMS, 'Anthropocene, Capitalocene, ... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises', «Geography Compass», 13, 5/2019.

<sup>7</sup> Si veda T. BENNETT - P. JOYCE (eds), *Material Powers: Cultural Studies, History and the Material Turn*, London, Routledge, 2010 e M. HOLBRAND - M.A. PEDERSEN, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

<sup>8</sup> S.L. LEWIS - M.A. MASLIN, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene* (2018), Torino, Einaudi, 2019, pp. 134-135.

<sup>9</sup> T. MORTON, *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo* (2013), Roma, Nero, 2018 e T. MORTON, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge MA-London, Harvard University Press, 2007.

E tuttavia, già con la periodizzazione cominciano i problemi, perché vi sono implicazioni molto diverse se si fa coincidere questo inizio con l'avvento dell'agricoltura diecimila anni fa o, come sostiene Crutzen, con l'invenzione della macchina a vapore di James Watt nel 1784 e con la conseguente Rivoluzione industriale, o ancora con la «grande accelerazione» produttivistica all'indomani della Seconda guerra mondiale<sup>10</sup>. Nel primo caso saremmo dinanzi a un fenomeno quasi naturale, di cui non potremmo avvertire alcuna responsabilità diretta e che assumerebbe i tratti teleologici di un'indistinta legge evolutiva della specie umana. Negli altri casi, invece, a essere chiamato in causa sarebbe il capitalismo fossile ed estrattivo come specifico modo di produzione, con le sue coazioni tecniche ma anche con le sue peculiari condizioni politiche e sociali di esistenza. Nonostante le differenze, tuttavia, la maggior parte di queste rappresentazioni dell'Antropocene condivide l'idea ottimistica di fondo che sia possibile governare le sfide ecologiche globali grazie al sapere degli scienziati e dei tecnici, le nuove élites di uno sviluppo globale finalmente riflessivo, che ci ridesterebbe dal sonno profondo dell'inconsapevolezza guidandoci verso un futuro di crescita sostenibile<sup>11</sup>.

A nostro avviso, sono due i pericoli impliciti nell'utilizzazione corriva del concetto: da un lato, un'indistinta e deresponsabilizzante naturalizzazione del fenomeno, che dal *deep time* della storia geologica dominerebbe le nostre vite serrandole nel destino ineluttabile di un eterno statico passato, irredimibile e gravido di un catastrofico futuro<sup>12</sup>; dall'altro, l'euforia tecnocratica e ingegneristica dell'«ecomodernismo»<sup>13</sup>. Quest'ultima, nutrendosi ancora del sogno prometeico di un «buon Antropocene» ambientalista, ovvero della capacità dell'uomo di governare tramite la scienza e la tecnologia le sfide di una natura divenuta compiutamente tecnonatura, non si interroga sulle cause sociali, i soggetti storici, i rapporti di dominio che le hanno determinate e soprattutto non mette in discussione il modo di produzione e il modello di sviluppo di cui queste sfide sono l'effetto<sup>14</sup>. Questo secondo pericolo è sotteso a tutta la retorica dello «sviluppo sostenibile», della transizione energetica e dell'economia *green*. Si tratta della nuova *governance* ambientale sostenuta dall'idea di un'ecologia sistemica e globale, nomi diversi utilizzati dal *mainstream* capitalistico-liberale per volgere la percezione attuale della crisi ambientale in opportunità per nuovi profitti e nuove strategie di accumulazione legate alla «crescita verde» – come la geoingegneria, i mercati del carbonio, dei «servizi ecosistemici» e dei *cat bond*<sup>15</sup> –, ossia per depoliticizzarla e destoricizzarla,

<sup>10</sup> Cfr. J.R. MCNEILL – P. ENGELKE, *La grande accelerazione. Una storia ambientale dopo il 1945* (2014), Torino, Einaudi, 2018.

<sup>11</sup> Cfr. C. BONNEUIL – J.-B. FRESSOZ, *La Terra, la storia e noi*, p. 96.

<sup>12</sup> Per una critica di questa visione si veda J. DAVIES, *The Birth of the Anthropocene*, Oakland CA, University of California Press, 2016, pp. 15-40.

<sup>13</sup> Si veda T. NORDHAUS – M. SCHNELLENBERGER (eds), *Break Through. From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Boston-New York, Houghton Mifflin Company, 2007.

<sup>14</sup> Sul punto si veda F. NEYRAT, *La Part inconstructible de la Terre. Critique du géo-constructivisme*, Paris, Seuil, 2016. Cfr. anche D. HARTLEY, *Anthropocene, Capitalocene, and the Problem of Culture*, in J.W. MOORE (ed), *Anthropocene or Capitalocene?*, Oakland CA, PM Press, 2016.

<sup>15</sup> Sullo sviluppo sostenibile si veda J.R. KRUEGER – D. GIBBS (eds), *The Sustainable Development Paradox. Urban Political Economy in the United States and Europe*, New York, Guilford Press, 2007. Sui mercati finanziari legati alla natura e al rischio catastrofe si veda R. KEUCHEYAN, *La natura è un campo di battaglia. Saggio di ecologia politica*, Verona, ombre corte, 2019, pp. 64 ss. Sulla geoingegneria si veda C. HAMILTON, *Earthmasters. The Dawn of the Age of Climate Engineering*, New York, Yale University Press, 2013; H.J. BUCK, *After Geoengineering: Climate Tragedy, Repair, and Restoration*, London, Verso, 2019 e J.P. SAPINSKI – H.J. BUCK – A. MALM (eds), *Has It Come to This? The Promises and Perils of Geoengineering on the Brink*, New Brunswick NJ, Rutgers University Press, 2020. Sui mercati del carbonio e sul «nuovo dominio della natura», cfr. L. PELLIZZONI, *Cavalcare l'ingovernabile. Natura, neoliberalismo e nuovi materialismi*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2023, pp. 15 ss.



neutralizzandola nei suoi possibili effetti trasformativi dei rapporti sociali di produzione e riproduzione degli esseri umani e della natura. È del tutto coerente con questa visione l'idea che la gestione dei rischi e delle opportunità della crisi possa sfociare in un «Leviatano climatico» come custode della sicurezza globale, in una «sovranità planetaria» intesa come «autorità regolatrice dotata di legittimazione democratica, un'autorità tecnica vincolante sulle questioni scientifiche, con una capacità da Panopticon di monitorare la granulare varietà degli elementi vitali del nostro mondo emergente: acqua dolce, emissioni di carbonio, rifugiati climatici e così via»<sup>16</sup>.

Più interessante ci pare la prospettiva di Lewis e Maslin, che individuano l'*Orbis spike* nel 1610, facendolo coincidere con le conseguenze della conquista dell'America, dello sterminio dei nativi e della cosiddetta globalizzazione biologica<sup>17</sup> legata alle dinamiche di quello che nel 1972 Crosby definì lo «scambio colombiano»<sup>18</sup>. La diminuzione di anidride carbonica atmosferica rilevata in due carote di ghiaccio dell'Antartide e cominciata nel 1520, proseguita in modo più marcato dopo il 1570 e culminata nel 1610 - anno d'inizio di un'inversione di tendenza verso il riscaldamento che avrebbe differito l'avvento di una nuova era glaciale - sarebbe dunque la conseguenza dello sterminio di cinquanta milioni di indigeni, cui fecero seguito la drastica riduzione dei terreni coltivati e la conseguente ricrescita delle foreste, che avrebbero assorbito una tale quantità di anidride carbonica da giustificare il calo dei livelli globali di emissioni nell'atmosfera e il suo conseguente raffreddamento. L'Antropocene si spiegherebbe così a partire da un evento storico consistente in un atto di dominazione e di conquista territoriale, nell'espansione di un modello sociale e politico inaugurato nel Cinquecento dal capitalismo mercantile, dal colonialismo, dal lavoro schiavistico, dall'economia di piantagione, dal genocidio, dai circuiti del commercio globale, dalla navigazione transcontinentale e dalla conseguente creazione di una nuova Pangea capitalistica. Quest'ultima si sarebbe quindi connessa con la «seconda rivoluzione energetica» - quella «esosomatica» dei combustibili fossili tra Sei e Settecento - che dopo la prima, causata dall'invenzione dell'agricoltura, si sarebbe installata al centro del sistema dell'economia mondo creando «circuiti di *feedback* auto-rinforzanti» e accelerandone di conseguenza le dinamiche espansive, produttive, estrattive, predatorie, sino ad arrivare alla «grande accelerazione» del secondo Dopoguerra<sup>19</sup>.

Non dimentichiamo che il Cinquecento è anche il secolo delle *enclosures* e di quel processo di «accumulazione primitiva» che pose fine alla «crisi di disaccumulazione»<sup>20</sup> cronica che aveva investito le *élites* europee in conseguenza della rivoluzione contadina e proletaria contro il regime feudale, che a metà del XIV secolo aveva condotto a forme di gestione collettiva delle campagne<sup>21</sup>. Un primo punto da

<sup>16</sup> G. MANN - J. WAINRIGHT, *Il nuovo Leviatano. Una filosofia politica del cambiamento climatico* (2018), Roma, Treccani, 2019, p. 85.

<sup>17</sup> S.L. LEWIS - M.A. MASLIN, *Il pianeta umano*, pp. 107 ss.

<sup>18</sup> A.W. CROSBY, *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492* (1972), Torino, Einaudi, 1992.

<sup>19</sup> Si veda H. DAVIS - Z. TODD, *On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene*, «ACME: An International Journal for Critical Geographies», 6, 4/2017, pp. 761-780. Per la distinzione fra regimi energetici «somatici» ed «esosomatici», si rinvia a J.R. MCNEILL, *Qualcosa di nuovo sotto il sole. Storia dell'ambiente nel XX secolo* (2001), Torino, Einaudi, 2020.

<sup>20</sup> S. FEDERICI, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano-Udine, Mimesis, 2020, p. 81.

<sup>21</sup> Si veda J. HICKEL, *Siamo ancora in tempo! Come una nuova economia può salvare il pianeta* (2020), Milano, Il Saggiatore, 2021, pp. 47 ss.

sottolineare è quindi che se l'Antropocene indica un'epoca in cui l'umanità in generale si trasforma in agente geologico, non è possibile descriverlo sensatamente da un punto di vista storico-critico se non ricorrendo a una determinata immagine della società e della natura – a un «ordine geoculturale»<sup>22</sup> –, a uno specifico rapporto fra attività e risorse naturali e umane, a un peculiare metabolismo di materia, energia e natura, che costruisce socialmente, differenzia e ripartisce politicamente ruoli e posizioni dell'«umano» e del non umano naturale, creando gerarchie fondate sulla «razza», sul «genere», sulla «classe» e sulla «natura» stessa, sulla base delle quali e in virtù delle quali un intero modo di produzione si è andato consolidando ed espandendo, sfruttando e accumulando risorse «gratuite» appropriate e mercificate tramite violenza e tramite processi di creazione artificiale della scarsità fondate su *enclosures* orizzontali e verticali. Il che non significa che chiamare «Capitalocene» o «Plantationocene» ciò che gli scienziati della Terra chiamano Antropocene spieghi e risolva tutto<sup>23</sup>, o che superi quel senso di smarrimento derivante dal fatto di sentirsi «tutti controrivoluzionari che tentano di minimizzare le conseguenze di una rivoluzione che è avvenuta senza di noi, contro di noi e, allo stesso tempo, tramite noi»<sup>24</sup>.

### 3. La fine della natura, i nuovi materialismi e l'irruzione di Gaia

Il problema-Antropocene implica in prima battuta «la fine della Natura che fungeva da consorte della politica»<sup>25</sup> e con essa quella dei dualismi tipici della modernità occidentale, a cominciare da natura/cultura, natura/società e soggetto/oggetto. Con «fine della natura» s'intende la fine di un certo modo d'intendere la natura anche nel pensiero politico moderno, ossia o come il conflitto e il caos da cui si deve uscire attraverso la costruzione di un artificio politico razionale in grado di realizzare l'ordine – ipotesi Hobbes –, o come la norma razionale di diritto naturale che deve essere resa politicamente effettiva attraverso la costruzione di un potere comune – ipotesi Locke. Si tratta in entrambi i casi di una natura privata di qualsiasi capacità di azione autonoma, pensata esclusivamente a partire dalla necessità di legittimare l'ordine politico o per via negativa – come sua antitesi – o per via positiva – come sua vera normatività –; una natura pensata sempre al di là della politica, allo scopo di fare dello Stato l'unico garante del vero ordine razionale della natura e quindi il vero diritto naturale. È in questo intreccio di natura, scienza, politica e teologia che si definisce quello «Stato della Natura» che contraddistingue l'Antico regime climatico, prima dell'intrusione di Gaia. Questa distinzione/co-implicazione di politica e natura si sostiene sulla ripartizione fra attori umani e «fatti» naturali, secondo la quale ogni capacità di agire è collocata sul versante soggettivo-umano, mentre la «natura» appare come lo sfondo oggettivo-inerte su cui l'agire umano si staglia, o come il caos che l'agire umano deve ordinare razionalmente e tecnicamente<sup>26</sup>. Tale paradigma di distribuzione degli ambiti secondo l'asse soggetto/oggetto, interno/esterno e azione/passività fa da sfondo alla rivoluzione scientifica moderna e trova la sua concettualizzazione tipica nel dualismo cartesiano di *res*

<sup>22</sup> J.W. MOORE, *Oppiacei degli ambientalisti? Illusioni dell'Antropocene, gestione planetaria e l'alternativa del Capitalocene* (2021), in J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, pp. 56-82, p. 60.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 58 ss.

<sup>24</sup> B. LATOUR, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico* (2015), Milano, Meltemi, 2020, p. 70.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>26</sup> Si veda B. LATOUR, *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze* (1999), Milano, Raffaello Cortina, 2000.



*cogitans* e *res extensa*, alla base del processo di appropriazione del mondo da parte del soggetto razionale<sup>27</sup>. A partire da qui si stabilisce inoltre il tipico dualismo occidentale di natura/cultura e natura/società, che non allude in realtà a una differenza ontologica di ambiti ma ai differenti modi storico-culturali con cui si esprime la co-appartenenza originaria allo stesso mondo di natura e cultura, l'impossibilità di definire l'una senza fare riferimento all'altra, la loro «simmetria» e il loro presentarsi, secondo i dettami della «Costituzione moderna», come «le due branche dello stesso governo»<sup>28</sup>. Questo per dire che la distinzione di natura e cultura non è un dato originario ma un prodotto storico-culturale, antropologico e politico, una composizione funzionale a un complessivo progetto di conferimento di senso all'esperienza del mondo, che può essere o non essere presente e soprattutto variare a seconda dei quadri culturali all'interno dei quali si pensa e si agisce<sup>29</sup>.

Quasi tutte le interpretazioni dell'Antropocene muovono dalla constatazione che una certa immagine della natura e del mondo è revocata in dubbio dalla nuova centralità della Terra, della sua storia e delle sue retroazioni rispetto alla potenza tellurica dell'agire umano. Ne risulta una visione del reale che anziché essere fondata sulle distinzioni ontoteologiche tipicamente moderne uomo/natura, natura/società, soggetto/oggetto, attivo/passivo allude piuttosto alla compenetrazione, all'interdipendenza e alle interazioni fra elementi naturali-materiali ed elementi viventi, umani e non umani, ossia a una visione della Terra in cui la capacità di produrre e subire affezioni si distribuisce lungo un *continuum* di organico/inorganico, materiale/cognitivo, naturale/artificiale<sup>30</sup>. Si passerebbe, insomma, da un'ontologia dualistica, in cui il soggetto umano si presenta come unico polo attivo e sovrano del mondo, a un'ontologia monistica, immanentistica e materialistica, con venature vitalistiche, strutturalmente relazionale e processuale, fluida e proteiforme, in cui ogni azione e ogni pratica umana produrrebbero come effetto una retroazione - un sistema di *feedback* - degli elementi coinvolti nelle reti delle *agency*, che a sua volta influirebbe come con-causa sull'agire umano come effetto, in una catena bidirezionale di azioni e retroazioni imprevedibili, cause ed effetti non calcolabili, in cui la differenza fra umano e non umano, materiale e cognitivo, organico e inorganico, vitalismo e meccanismo tende a scomparire, la materia ad animarsi e il soggetto a perdere il suo primato su una Terra mai interamente oggettivabile<sup>31</sup>.

A questa «svolta materiale» nelle scienze sociali, che supera il dualismo stesso di culturalismo postmoderno e realismo, di costruttivismo e positivismo, appartiene anche «l'ipotesi-Gaia», ossia l'idea, elaborata negli anni Settanta da James

<sup>27</sup> Sul punto si veda A.N. WHITEHEAD, *Il concetto di natura* (1920), Milano, BookTime, 2019.

<sup>28</sup> B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni* (1991), Milano, Elèuthera, 1995, p. 46.

<sup>29</sup> Cfr. C. MERCHANT, *La morte della natura: le donne, l'ecologia e la rivoluzione scientifica* (1980), Milano, Editrice Bibliografica, 2022. Su questi temi è fondamentale la lezione dell'antropologia: cfr. P. DESCOLA, *Al di là di natura e cultura* (2005), Firenze, SEID, 2014; E. VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale* (2009), Verona, ombre corte, 2017 e A.L. TSING, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo* (2015), Rovereto, Keller, 2021. Si veda anche A. BERQUE, *Ecumene: introduzione allo studio degli ambienti umani* (2000), Milano-Udine, Mimesis, 2019.

<sup>30</sup> Si veda D.J. HARAWAY, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2016), Roma, Nero, 2019 e D.J. HARAWAY, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, «Environmental Humanities», 6, 1/2015, pp. 159-165.

<sup>31</sup> Cfr. J. BENNETT, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham-London, Duke University Press, 2010. Più in generale, sui nuovi materialismi, cfr. D. COOLE - S. FROST (eds), *New Materialism: Ontology, Agency, and Politics*, Durham-London, Duke University Press, 2010 e L. PELLIZZONI, *Cavalcare l'ingovernabile*, pp. 77 ss.

Lovelock<sup>32</sup> e ripensata radicalmente da Latour, secondo la quale oggi dobbiamo fare i conti con la caduta nella geostoria e con l'irruzione di un geo-potere straordinariamente potente identificato con Gaia. Secondo questa prospettiva, siamo dinanzi a una «redistribuzione» di tutte le *agency*, al di là quindi della presunta distinzione moderna di natura e cultura, materialità e pensiero, scienza e politica<sup>33</sup>, che si connettono in quella «zona metamorfica» e «critica» in cui si dispiegano le relazioni fra tutte le entità che compongono la Terra, intesa come assemblaggio di agenti umani e materiali. Ciò richiama alla necessità di una «politica terrestre», che impone di scegliere il «popolo» cui si appartiene, il «territorio» su cui si è localizzati, il «cosmogramma» in base al quale sono mescolate le *agency* con cui si decide di entrare in relazione, l'autorità suprema da cui si è convocati. Gaia, infatti, «è un'ingiunzione a rimaterializzare l'appartenenza al mondo» e una «potenza di storicizzazione»<sup>34</sup>, contro i dualismi e le «religioni naturali» della modernità. Il che equivale per Latour a una «ripolitizzazione dell'ecologia»<sup>35</sup>, al di là di quelle leggi naturali universali che nella modernità, da Hobbes in avanti, hanno operato come istanza di depolitizzazione e destoricizzazione. Dobbiamo quindi accettare di parlare di guerra, una «guerra esistenziale», che Latour teorizza sulla scorta del «tossico e nondimeno indispensabile Carl Schmitt», paragonato a un «veleno conservato in laboratorio»<sup>36</sup>, da usare alla bisogna nel giusto dosaggio. Dobbiamo riconoscere di avere dei nemici, poiché «Gaia può essere definita come la moltiplicazione dei siti in cui entità radicalmente straniere praticano la “negazione esistenziale” le une delle altre»<sup>37</sup>. Gli Stati moderni hanno posto fine alle guerre di religione con un armistizio che non regge più, perché ora si tratta di passare dallo «Stato della Natura» inaugurato dai Leviatani moderni a uno stato di guerra; Gaia deve essere percepita come una minaccia, come un'apocalisse, una fine dei tempi da vivere «*nel tempo*», l'unico modo per diventare sensibili alla Terra senza rifugiarsi nella certezza delle «controreligioni» moderne. Non esiste più il Terzo imparziale e disinteressato: «È questo lo stato di eccezione aperto dal Nuovo regime climatico. È quel che ci obbliga a occuparci ancora una volta di politica»<sup>38</sup>. Gaia, infatti, non è un sistema unitario, non è la Natura né una sfera né un Globo completamente disponibile, ma una disaggregazione e redistribuzione delle *agency*, che implicando la sovrapposizione dei loro territori, ci impongono di prendere parte, di nutrire interessi contrapposti e difendere il territorio che altre parti vogliono sottrarci. Gaia richiede, in definitiva, se si vuole evitare la guerra, che «la sovranità sia condivisa», riassetata e rinegoziata in un processo costituente “dal basso”, che veda la partecipazione attraverso i propri rappresentanti di tutte le potenze di agire, materiali e umane<sup>39</sup>.

La prospettiva di Latour è diversa da quella delle narrazioni standard sull'Antropocene, soprattutto perché la natura non vi è concepita né come *a priori* di un ordine epistemologico-politico né come sinonimo di disordine, ma come potenza di agire e reagire, che disarticolando l'ordine politico-statuale moderno lo sostituisce con uno «stato di eccezione» permanente che non può esser deciso

<sup>32</sup> J. LOVELOCK, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia* (1979), Torino, Bollati Boringhieri, 1981. Si veda anche J. LOVELOCK, *Gaia, ultimo atto* (2009), Pisa, Felici Editore, 2012.

<sup>33</sup> Questa distinzione in realtà non si sarebbe mai data: cfr. B. LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, pp. 63 ss. e *passim*.

<sup>34</sup> B. LATOUR, *La sfida di Gaia*, pp. 305-306.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 312.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 317.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 331.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 342.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 383.



statualmente, ma deve avviare un processo costituente, una «riarticolazione della sovranità», nel migliore dei casi una sorta di costituzionalismo della Terra, non da dichiarare una volta per tutte ma da comporre passo dopo passo<sup>40</sup>. La “natura” riemerge così come il grande rimosso della Modernità – e la fine della “natura” pensata dai moderni ne è il presupposto –, irrompendo e scompaginando i suoi dualismi e liberandosi della camicia di forza dell’essere un oggetto per un soggetto; si rianima caricandosi di storia e potenza e interagendo con le entità umane dà vita a un intrico di forze e linee d’azione, di piani di realtà e territori, che si disaggregano e riaggregano secondo le forze e le reti in cui sono coinvolti. Il sociale e il politico non risultano più distinguibili dal materiale e dal “naturale”, perché prendono corpo nelle stesse reti di connessioni che comprendono agenti umani e agenti geofisici e naturali. L’ordine sociale e politico diventa così radicalmente contingente, affidato agli esiti sempre provvisori e imprevedibili della guerra fra i «collettivi» in cui si ripartiscono le *agency*.

E tuttavia, ciò che non torna nell’analisi di Latour è in primo luogo la sua adesione alla narrazione del «grande risveglio» riflessivo, ossia all’idea che l’Antropocene susciterebbe finalmente una presa di coscienza tardiva ma necessaria della crisi ecologica da parte dell’umanità, con il rischio che «la teleologia del divenire ecologico delle nostre società rimpiazz[il] la teleologia del progresso»<sup>41</sup>. Il pericolo insito in tale prospettiva è di destoricizzare l’Antropocene stesso, e soprattutto che il bellicismo radicale latouriano si attesti come l’altra faccia della governamentalità ambientale di cui si nutrono le visioni neoliberali della natura. L’irrompere apocalittico della geostoria, da un lato, e la contingenza assoluta della «guerra dei mondi», dall’altro, contribuiscono a trasformare il nostro tempo in un presente piatto di eccezione permanente, introducendovi una logica conflittualistica generalizzata, che per un verso non aiuta a capire perché si sia arrivati a questo punto né quali siano le responsabilità dei diversi attori storici coinvolti, per un altro non contribuisce a immaginare soluzioni politiche diverse da quelle di una guerra civile costituente di un irrealistico costituzionalismo terraneo. Ciò che manca, insomma, in questa riduzione del tempo allo spazio, in questa politicizzazione indeterminata dell’Antropocene intesa come traduzione dell’asimmetria fra tempo della Terra e tempo dell’uomo in un conflitto spaziale fra entità simmetriche, è una valutazione critica del nostro passato storico-sociale e socio-naturale, una genealogia storica del presente a partire da scelte politiche ed ecologiche precise, che da Latour vengono confuse nella nebbia indistinta di un eccezionalismo amorfo dai tratti occasionalistici e reattivi, o foscamente decisionistici.

#### 4. Globalizzazione e Antropocene, storia umana e geostoria, *homo* e *anthropos*

Una delle interpretazioni più feconde dell’Antropocene è fornita da Chakrabarty a partire dal saggio del 2009 *The Climate of History*<sup>42</sup>, che avrebbe riorientato

<sup>40</sup> Latour fa ampio ricorso alle riflessioni di M. SERRES presentate nel suo *Il contratto naturale* (1990), Milano, Feltrinelli, 1991. Per una ripresa di questi temi in chiave di costituzionalismo globale, si veda L. FERRAJOLI, *Per una Costituzione della Terra. L’umanità al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2022.

<sup>41</sup> C. BONNEUIL – J.-B. FRESSOZ, *La Terra, la storia e noi*, p. 95.

<sup>42</sup> D. CHAKRABARTY, *The Climate of History: Four Theses*, «Critical Inquiry», 35, 2/2009, pp. 197-222.

gli interessi di ricerca dello storico indiano innestando nell'apparato categoriale dei *postcolonial studies* il tema del cambiamento climatico e della crisi ambientale<sup>43</sup>.

La riflessione di Chakrabarty muove dall'assunto che l'Antropocene, veicolando l'idea che gli esseri umani interagiscono con la geofisica del pianeta e con i processi stessi della vita sulla Terra, non evoca affatto un immaginario antropocentrico e prometeico, ma faccia al contrario crollare la vecchia distinzione di uomo e natura, storia umana e storia naturale, su cui quell'immaginario si era costruito, imponendo di pensare l'uomo disgiuntivamente, vale a dire sia come agente storico consapevole sia come essere anfibio inserito in una storia geologica ed evolutivo-biologica che precedendolo e sopravanzandolo ne costituisce le condizioni effettive di esistenza. Il risultato è una sorta di sdoppiamento dell'umano in due figure distinte: «l'umano umano e l'umano non umano»<sup>44</sup>. Una conseguenza di questo modo d'intendere l'Antropocene è che si deve pensare l'uomo e la sua storia anche sempre come il luogo d'intersezione di storie multiple, che hanno scale, temporalità e registri diversi, di cui la storia del capitalismo e della globalizzazione degli ultimi cinque secoli è soltanto una, accanto alla storia profonda della geologia e della biologia evolutiva, di cui l'uomo non può fare esperienza diretta pur sapendo che vi appartiene e che condiziona la sua stessa possibilità di esistenza attuale. La conclusione è che «nel diventare una forza geofisica del pianeta, abbiamo anche sviluppato una forma di esistenza collettiva che non ha alcuna dimensione ontologica. Abbiamo bisogno di modi non ontologici di pensare l'umano»<sup>45</sup>. Abbiamo, cioè, bisogno di pensare l'umano non come un'essenza che precede ontologicamente le sue condizioni spaziali e geo-storiche di esistenza, ma come un soggetto storico di azioni che è nello stesso tempo oggetto di relazioni geo-materiali che ne organizzano le modalità di apparizione. L'umano è quindi co-prodotto dalle relazioni costitutive fra storia umana, geostoria e storia della vita.

Chakrabarty riassume il senso della sua interpretazione distinguendo fra *homo* e *anthropos*, tra visione homocentrica delle storie della globalizzazione e del capitalismo e visione *zoocentrica* delle storie ambientali e del cambiamento climatico. Il termine *homo* identifica «l'umanità come soggetto politico diviso», mentre il termine *anthropos* allude alle «forme di esistenza collettiva e non intenzionale dell'umano come forza geologica, come specie, come parte della storia della vita di questo pianeta. L'idea di *anthropos* decentra l'umano subordinando la storia umana alle storie geologica ed evolutiva del pianeta»<sup>46</sup>. Poiché quella umana è una storia in cui sono embricate storie umane e non umane, si pone il problema etico-politico della loro connessione, della relazione della storia umana con la geostoria - la storia profonda della Terra e della vita. Quest'ultima rappresenta quel fondo comune, quell'«attrattore Terrestre»<sup>47</sup> e biofisico cui l'umano è consegnato senza averlo né voluto né deciso, e che va innanzitutto riconosciuto nella sua differenza costitutiva e quindi abitato consapevolmente, pur sapendo che i due piani non possono coincidere né identificarsi totalmente, come invece pretende ogni visione prometeica e volontaristica del rapporto uomo/natura.

<sup>43</sup>D. CHAKRABARTY, *Gli studi postcoloniali e la sfida del cambiamento climatico* (2012), in D. CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico. Globalizzazione e Antropocene*, Verona, ombre corte, 2021, pp. 35-56.

<sup>44</sup>*Ivi*, p. 50.

<sup>45</sup>*Ivi*, p. 52.

<sup>46</sup>D. CHAKRABARTY, *La condizione umana nell'Antropocene* (2015), in D. CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico*, pp. 57-112, p. 98.

<sup>47</sup>B. LATOUR, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica* (2017), Milano, Raffaello Cortina, 2018, p. 35.



Ne consegue che per Chakrabarty ridurre l'Antropocene a Capitalocene significa ridurre l'*anthropos* a *homo*, la storia della specie a storia del capitale, ossia impigliarsi in un dibattito sterile sulla sua «origine» storica, quando invece il tema centrale è quello della «condizione»<sup>48</sup> esistenziale ed etica conseguente alla presa di coscienza del fatto che «siamo caduti nella storia “profonda”»<sup>49</sup>. Il che non significa che il tema del capitalismo sia indifferente per la comprensione dell'Antropocene; al contrario, «le implicazioni delle istituzioni umane nei processi geologici e biologici del pianeta ci richiedono di pensare in termini *sia* di storia del capitalismo e delle sue iniquità *sia* di porre gli esseri umani sul più ampio quadro dei tempi geologico ed evolutivistico *nello stesso tempo*»<sup>50</sup>. C'è bisogno, in definitiva, di uno «sguardo strabico», della capacità di «restringere la visuale ai dettagli dell'ingiustizia interumana [...] e di allargarla al di fuori di questa storia: altrimenti non vedremmo la sofferenza delle altre specie e, per così dire, la sofferenza del pianeta»<sup>51</sup>.

La storia della lotta di classe e la storia della “specie umana” devono quindi essere pensate insieme, tenendo presente che «l'universale è una forma che diventa visibile quando il suo posto viene usurpato da un particolare che pretende di incarnarlo», dal momento che «non esiste nessun agente politicamente operante chiamato “umanità”»<sup>52</sup>. Da questo punto di vista, Chakrabarty recupera e ridefinisce il rapporto tra Storia 1 - quella del capitale e della sua tendenza universale operante nella globalizzazione - e Storia 2 - l'eterogeneità delle esperienze culturali e dei passati umani che nell'incontro con la prima dà luogo alle differenti storie del capitalismo, che era al centro del suo *Provincializzare l'Europa*<sup>53</sup>. La posta in gioco è pensare il “comune” oltre il globale, o l'universalità oltre l'universalismo di marca occidentale. In altri termini, si tratta di pensare il comune veicolato dalla geostoria e dall'idea di umanità come forza geologica, riconoscendolo nella sua temporalità, scala e registro specifici, come comune condizione trans-storica, trans-specifica e trans-individuale dei collettivi umani. È soltanto dalla tensione fra queste storie, dal «paradosso» che l'Antropocene ci svela di essere noi parte di una storia di cui non possiamo fare esperienza - di una «storia universale negativa» -, ossia è soltanto a partire dall'impossibilità ma anche dalla necessità di un «pensiero di specie» all'interno della specie di cui pur facciamo parte che si apre la possibilità di un pensiero etico-politico non umano-centrico. Il suo obiettivo è di «comporre il comune»<sup>54</sup>, muovendo dal presupposto che non esiste come essenza già data ma che va innanzitutto identificato, nominato, reso visibile, quindi descritto, mappato nelle sue differenti e situate espressioni, con tutto il carico di conflitti socio-ambientali che la sua istituzione o, al contrario, il suo disconoscimento possono comportare sul piano della storia umana.

<sup>48</sup> La distinzione fra il tema della sua origine e quello della condizione che l'Antropocene contribuisce a definire per l'esistenza dell'umanità è al centro dell'interpretazione P. MISSIROLI, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Milano-Udine, Mimesis, 2022, p. 105 e *passim*. Si veda anche V. CAPPI, *Immaginare l'altrove nell'epoca dell'Antropocene*, Milano, Franco Angeli, 2023, in particolare pp. 18 ss.

<sup>49</sup> D. CHAKRABARTY, *La condizione umana nell'Antropocene*, p. 108.

<sup>50</sup> D. CHAKRABARTY, *Il significato umano dell'Antropocene* (2016), in D. CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico*, pp. 113-128, p. 128.

<sup>51</sup> D. CHAKRABARTY, *La politica del cambiamento climatico va oltre la politica del capitalismo* (2017), in D. CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico*, pp. 129-143, p. 141.

<sup>52</sup> D. CHAKRABARTY, *Riscrivere la storia dell'Antropocene. Intervista a cura di Stéphane Haber e Paul Guilbert* (2017), in D. CHAKRABARTY, *La sfida del cambiamento climatico*, pp. 144-155, p. 152.

<sup>53</sup> D. CHAKRABARTY, *Provincializzare l'Europa* (2000), Roma, Meltemi, 2004.

<sup>54</sup> D. CHAKRABARTY, *La condizione umana nell'Antropocene*, p. 60.

Al di là delle critiche che si possono muovere alle tesi di Chakrabarty, il loro merito è che ci spingono a ragionare sugli effetti etico-politici di una nuova «coscienza epocale» – termine che egli riprende da Karl Jaspers –, che non si identifica né con i sogni prometeici né con le ecoansie apocalittiche né con le posture fusionali delle ontologie piatte nel rapporto fra uomo e natura. L'idea che la condizione attuale dell'umanità sia comprensibile solo a partire dalla convergenza di storie multi-scalari e multi-temporali contrasta con ogni retorica catastrofista e/o ingegneristica, sottraendo altresì l'Antropocene alla sua riduzione feticistica a  $\text{CO}_2$ , alla sua oggettivazione e mercificazione manageriale, e aprendo a una dimensione antropologica complessa e a una epistemologia post-umanistica del sapere storico, che fa della differenza fra storia umana e geostoria, fra uomo, vita e Terra il suo tratto caratteristico. Una differenza che è anche co-appartenenza e co-implicazione, e che non va quindi obliterata ma al contrario resa produttiva, perché è quella che consente di pensare le espressioni del comune su più dimensioni e quindi più come gli effetti o i sintomi della sua assenza che non come le manifestazioni della sua presenza. Apre soprattutto a una politica all'altezza dell'Antropocene che non è predefinita da un'ontologia sociale o storica specifica, che non ha soggetti strategici, contraddizioni primarie o punti di vista privilegiati o totalizzanti, ma che va inventata abitando la differenza costitutiva che dimora nella condizione umana, nella paziente articolazione fra le diverse espressioni umane e non umane del comune, che proprio perché non essenzializzato e ipostatizzato in un universale astratto va di volta in volta nominato e composto, e in quest'atto di nomina e composizione consiste la sua portata politica più rilevante. L'Antropocene, quindi, come il nome che diamo al movimento del comune nell'epoca della geostoria e della crisi climatica; un comune inteso come un *puzzle* di lotte e figure da assemblare e non come un ideale filosofico da realizzare.

##### 5. “Il problema non è il problema”: il Capitalocene e l'ecologia politica marxista

Una delle critiche dell'Antropocene più ricche di implicazioni teorico-politiche è quella elaborata nell'ambito dell'ecologia politica marxista, un campo differenziato di ricerche e autori all'interno del quale è stato coniato il termine “Capitalocene”<sup>55</sup>. Esula dai limiti e dagli obiettivi del presente lavoro l'analisi della concezione marxiana della natura, così come il confronto con le diverse interpretazioni fornite, nell'ambito stesso del cosiddetto “ecomarxismo”<sup>56</sup>, del rapporto fra società e natura, fra natura e seconda natura, fra prima e «seconda contraddizione del capitalismo», fra dominio sulla natura e produzione della natura – la «produzione della natura [...] dall'interno e come parte della cosiddetta seconda natura»<sup>57</sup>.

In prima battuta, si può dire che l'ecologia politica di matrice marxista contesta radicalmente l'idea che il soggetto dell'Antropocene possa essere identificato in un'umanità indifferenziata e non invece in uno specifico modo di produzione e

<sup>55</sup> Per un'introduzione a questo campo di ricerca si veda J.N. BERGAMO, *Marxismo ed ecologia. Dall'ecosocialismo alla crisi pandemica*, Verona, ombre corte, 2021.

<sup>56</sup> Cfr. J. O'CONNOR, *La seconda contraddizione del capitalismo. Introduzione a una teoria e storia dell'ecologia* (1988 e 1997), Verona, ombre corte, 2021; P. BURKETT, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York, St. Martin's Press, 1999; J.B. FOSTER, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, New York, Monthly Review Press, 2000; P. BURKETT - J.P. FOSTER, *Marx and the Earth: An Anti-Critique*, Chicago, Haymarket, 2016 e K. SAITO, *L'ecosocialismo di Karl Marx* (2017), Roma, Castelvecchi, 2023.

<sup>57</sup> N. SMITH, *Uneven Development. Nature, Capital and the Production of Space* (1984), London, Verso, 2016, p. 77.



riproduzione sociale, quello capitalistico<sup>58</sup>. La crisi planetaria è quindi capitalogena, non antropogena. A partire da questo minimo comune denominatore, si possono distinguere diverse posizioni, fra le quali spicca quella di Moore, storico ed economista statunitense. Adottando una prospettiva che coniuga l'approccio dell'economia-mondo con l'ecomarxismo, egli fornisce un contributo teorico importante all'interpretazione dei rapporti fra capitalismo e mondo naturale, introducendo alcune categorie innovative nel dibattito sull'evoluzione e le crisi dei regimi di accumulazione. Innanzitutto, contro il vecchio «dualismo cartesiano»<sup>59</sup> costitutivo del mondo e del capitalismo moderni e delle loro gerarchie, anche per Moore si deve parlare di società nella natura e non di società e natura, nel senso che natura e società umana sono parti di un'unità, combinandosi in un insieme di processi socio-ecologici che si modificano nel tempo. La natura viene così interpretata come una «matrice storica» immanente all'azione umana e non come un dato esterno a essa, mentre il capitalismo, oltre che un sistema-mondo, è un'«ecologia-mondo» fondata sulla «unità indifferenziata della produzione delle nature e dell'accumulazione incessante di capitale». È questa la ragione per la quale «il capitalismo non ha un regime ecologico. Esso è un regime ecologico»<sup>60</sup>, fondato sulla connessione in una totalità storica dialettica di accumulazione di capitale, co-produzione di natura e ricerca di potere: «Quando dico che il capitalismo è un regime ecologico, sto dicendo che il capitalismo è una matrice storico-mondo che lega insieme, in modi specifici, gli esseri umani con il resto della natura, soprattutto operando all'interno di un campo gravitazionale di accumulazione incessante»<sup>61</sup>. Moore riassume questa concezione dello sviluppo capitalistico «attraverso la rete della vita»<sup>62</sup> nel concetto di *oikeios* - derivato da Teofrasto ma pensato come «elaborazione radicale della logica dialettica immanente nel concetto di metabolismo di Marx»<sup>63</sup> -, con cui intende «la relazione creativa, storica e dialettica tra, e anche dentro, le nature umana e extra-umana», ossia «una dialettica multistrato»<sup>64</sup> e multi-specie che fa della «creazione di ambiente» un'attività di co-produzione derivante dalla combinazione di entità umane ed extra-umane collegate in un «unico metabolismo»<sup>65</sup>.

Nella sua costitutiva tendenza espansiva, l'ecologia-mondo capitalistica ricorre a strategie per ottenere «natura a buon mercato», di cui appropriarsi al fine di avviare il ciclo di accumulazione; ha bisogno, cioè, dei «quattro fattori a buon mercato» (lavoro, cibo, energia e materie prime) da cui trarre il «surplus ecologico» necessario a sostenere le grandi espansioni e le rivoluzioni produttive secondo il nesso di «produttività e saccheggio». Nel capitalismo, pertanto, la natura si presenta

<sup>58</sup> A. MALM - A. HORNBERG, *The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative*, «The Anthropocene Review», 1/2014, pp. 62-69.

<sup>59</sup> J.W. MOORE, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Verona, ombre corte, 2017, p. 40.

<sup>60</sup> J.W. MOORE, *Fine corsa? Rivoluzioni agricole nell'ecologia-mondo capitalistica, 1450-2010* (2010), in J.W. MOORE, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Verona, ombre corte, 2015, pp. 27-56, p. 30-31.

<sup>61</sup> J.W. MOORE, *Cibo a buon mercato e moneta cattiva: cibo, frontiere e finanziarizzazione nell'ascesa e crollo del neoliberismo* (2012), in J.W. MOORE, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, pp. 57-88, p. 60. Si veda anche J.W. MOORE, *Antropocene o Capitalocene?*, p. 57.

<sup>62</sup> Si veda anche J.W. MOORE, *Capitalism in the Web of Life*, New York, Verso, 2015.

<sup>63</sup> J.W. MOORE, *Da Oggetto a Oikeios. La produzione dell'ambiente nell'ecologia-mondo capitalistica*, in J.W. MOORE, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, pp. 124-137, p. 132.

<sup>64</sup> *Ivi*, pp. 125-126.

<sup>65</sup> J.W. MOORE, *Frattura metabolica o cambiamento metabolico? Dal dualismo alla dialettica nell'ecologia-mondo capitalistica*, in J.W. MOORE, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo*, pp. 138-160, p. 140 e 156 ss. Si veda anche J.W. MOORE, *Antropocene o Capitalocene?*, pp. 53 ss.

come «natura sociale astratta»<sup>66</sup>, adeguata ai rapporti di sfruttamento che producono il lavoro sociale astratto, e quindi il plusvalore, e alle pratiche di appropriazione gratuita necessarie alla riproduzione allargata del capitale<sup>67</sup>. L'economia-mondo capitalistica, affermata a partire dal lungo XVI secolo – fra il 1450 e il 1640 secondo la lezione braudeliana –, attinge, attraverso l'appropriazione dello spazio globale, a materie prime, fonti energetiche, terra e lavoro umano come beni semi-gratuiti, caratterizzati da bassa composizione di valore, ossia ottenuti mediante scarso impiego di capitale e ampio ricorso alla violenza, che costituiscono la base per la valorizzazione del capitale nella sua forma moderna, cioè per il lavoro sociale astratto come lavoro “produttivo” salariato. Infatti «il segreto del successo del capitalismo è stato di mantenere limiti stringenti all'ampiezza della natura capitalizzata»<sup>68</sup>, cioè di conservare ampi spazi di appropriazione dei *four cheaps* – fra i quali anche il lavoro non pagato degli schiavi e delle popolazioni indigene colonizzate nonché quello riproduttivo e domestico delle donne – rispetto alla loro capitalizzazione<sup>69</sup>. La natura a buon mercato e il lavoro umano non pagato, cioè i fattori “naturali” della produzione che pur non essendo direttamente “prodotti” dal capitale sono però il risultato di precise strategie di naturalizzazione, svalorizzazione e sottomissione, tendono a ridursi in relazione alle quote di capitale investito: «La contraddizione interna del regime ecologico specificamente capitalistico» è che «la capitalizzazione della natura mondiale tende a crescere più rapidamente delle opportunità di appropriazione, riducendo il surplus ecologico»<sup>70</sup>. Di qui la tendenza alla crisi di accumulazione dell'ecologia-mondo capitalistica, che si esprime anche nell'aumento dei costi di riproduzione del “lavoro libero”.

Il capitalismo neoliberale del XXI secolo si sta confrontando con la fine delle nature a buon mercato e con la difficile individuazione di nuove «frontiere» tra la natura capitalizzata e quella non ancora capitalizzata capaci di abbatterne ulteriormente i costi, soprattutto a causa del riscaldamento globale<sup>71</sup>. In altre parole, si sta esaurendo la disponibilità di risorse gratuite – umane e naturali – da utilizzare come «colonie» per la «produzione generale di vita»<sup>72</sup> e la riproduzione sociale del capitalismo. Se da un lato la finanziarizzazione rappresenta «una notevole soluzione all'invecchiato legame di produttività e saccheggio segnato dalla fine della frontiera e dei suoi beni a portata di mano» tramite una «strategia estrattiva» intensificata e militarizzata, dall'altro le strategie dell'accumulazione neoliberale creano «un regime alimentare a buon mercato senza una corrispondente rivoluzione agricola», come testimonia il rallentamento nella rendita delle rese<sup>73</sup>. La rottura tra finanziarizzazione e rivoluzione della produttività è il carattere distintivo dell'accumulazione globale dai primi anni Ottanta del Novecento<sup>74</sup>. Per uscire da questa *impasse*,

<sup>66</sup> J.W. MOORE, *Antropocene o Capitalocene?*, pp. 72 ss.

<sup>67</sup> Moore scrive che «c'è, fondamentalmente, una *non identità* storica e logica tra la forma-valore e i rapporti di valore che le sono necessari» (*ivi*, p. 75), che spiega come l'economia-mondo capitalistica tenga dialetticamente insieme l'accumulazione di capitale, la ricerca di potere e la co-produzione della natura attraverso l'ottica sistemica dei rapporti di valore.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>69</sup> J.W. MOORE, *Fine corsa?*, p. 36.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>71</sup> J.W. MOORE, *Cibo a buon mercato e moneta cattiva*, pp. 49-51.

<sup>72</sup> La tesi di Maria Mies è «che questa produzione generale di vita, o produzione di sussistenza – realizzata principalmente attraverso il lavoro non salariato delle donne e di altri lavoratori non salariati come schiavi, lavoratori a contratto e contadini nelle colonie – costituisce la base perenne su cui il “lavoro produttivo capitalista” può essere costruito e sfruttato» (M. MIES, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London, Zed Books, 1986, p. 69).

<sup>73</sup> J.W. MOORE, *Cibo a buon mercato e moneta cattiva*, p. 63.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 67.



l'immaginario ambientalista fondato sui miti della «Buona Scienza», della «classe professionale-manageriale concentrata in modo preponderante nei paesi imperialisti»<sup>75</sup> e dell'umanità come indifferenziato attore antropogenico non è la risposta adeguata. Esso, infatti, è figlio di un «ordine geoculturale» risalente a Malthus, che funziona come dispositivo ideologico «che riformula gli antagonismi del capitalismo come risultato di deviazioni dalla “legge naturale” e di aggiustamenti a essa»<sup>76</sup>. Nell'ottica di una politica rivoluzionaria di giustizia planetaria, invece, si tratta di comprendere come la crisi attuale sia legata alla «trinità del Capitalocene: divisione di classe climatica, patriarcato climatico e apartheid climatico»<sup>77</sup>. In questo impasto di vecchio e nuovo ecoimperialismo, di nuove guerre per le risorse umane e naturali e di nuove forme di «accumulazione razzializzata»<sup>78</sup> si delineano i contorni del nuovo ordine mondiale – la guerra mondiale del XXI secolo –, incentrato, come quello inaugurato nel 1492, sulle reti capitalistiche di potere, profitto e vita, con la differenza decisiva che ora la frontiera dei beni semi-gratuiti è prossima alla chiusura. Si esaurisce così anche la strategia di «accumulazione politica» del capitale grazie alla quale l'ecologia-mondo capitalistica si era trasformata a partire dalla metà degli anni Settanta in un nuovo impero a guida americana, sottomettendosi ai suoi imperativi politici sostenuti dal ricorso alla guerra. Le condizioni dell'«ultra-egemonia americana», infatti, sembrano volgere al termine a causa della crisi climatica e di quella finanziaria, che spingono il capitalismo neoliberale verso una «grande implosione», il cui esito dipenderà dalla «lotta di classe mondiale nella rete della vita».

Il discorso dell'«Antropocene popolare» tende a risignificare l'attuale crisi di accumulazione e di egemonia utilizzando le categorie neomalthusiane e manageriali di una «collisione fra essenze discrete: di Uomo e Natura»<sup>79</sup>, ignorando il fatto che la natura non è un “limite” esterno al nostro sviluppo ma il fulcro di una «creazione-di-ambiente capitalogenica»<sup>80</sup>, di una pratica di potere di classe legittimata da un complessivo progetto di civilizzazione, da un determinato metabolismo sociale, che ha sempre inteso come “natura” «tutto ciò per cui la borghesia non voleva pagare, soprattutto il lavoro non retribuito delle donne e il lavoro non retribuito del resto della natura»<sup>81</sup>. Lo sfruttamento, il razzismo e il sessismo sono state le forze materiali e le «strutture di credenze» con cui si è storicamente realizzata la logica binaria di proletarizzazione della forza lavoro e svalorizzazione/appropriazione del lavoro “naturale”, che ha accompagnato come un'ombra l'accumulazione del capitale. Per questo motivo è necessario, secondo Moore, lavorare alla ricomposizione politica del proletariato planetario, costituito dal semi-proletariato agricolo e dai principali attori del lavoro “riproduttivo”, il «femminariato globale» e il «biotariato globale»<sup>82</sup>. È indispensabile, in altri termini, saldare le forme di produzione con i modi di vita, le lotte del lavoro salariato con le resistenze del lavoro riproduttivo, nella prospettiva di un «socialismo biotariano, per un *proletarocene*»<sup>83</sup> che miri

<sup>75</sup> J.W. MOORE, *Imperialismo, con e senza natura a buon mercato: crisi climatica, guerre mondiali ed ecologia della liberazione* (2022), in J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, pp. 83-114, p. 85.

<sup>76</sup> J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, p. 41.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 54.

<sup>78</sup> N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Milano, Meltemi, 2019, pp. 158 ss.

<sup>79</sup> J.W. MOORE, *Antropocene, Capitalocene, proletarocene. Ideologia, crisi climatica e lotta di classe nella rete della vita* (testo inedito), in J.W. MOORE, *Oltre la giustizia climatica*, pp. 115-143, p. 116.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>81</sup> J.W. MOORE, *Oppiacei degli ambientalisti?*, p. 60.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 76.

<sup>83</sup> J.W. MOORE, *Antropocene, Capitalocene, proletarocene*, p. 141.

all'emancipazione «di tutta la vita dalla tirannia del lavoro capitalistico»<sup>84</sup>. Solo così la crisi climatica può effettivamente diventare «un momento di possibilità rivoluzionaria», che ha bisogno di uno sforzo di «immaginazione dialettica»<sup>85</sup>.

#### 6. Capitale fossile, sabotaggio e «leninismo ecologico»

Se Moore colloca l'origine dell'ecologia-mondo capitalistica dopo il 1492, Malm si concentra invece sulla nascita del capitalismo industriale legato alla rivoluzione del carbone, nell'Inghilterra dei primi decenni dell'Ottocento<sup>86</sup>. I combustibili fossili si pongono al centro di un insieme di rapporti di dominio fra classi contrapposte che hanno consentito al capitale di avviare la sua espansione e riproduzione illimitata, fino alla crisi climatica odierna, che sarebbe quindi il risultato della storia del capitalismo degli ultimi due secoli. I combustibili fossili sono una «materializzazione di forze sociali», come già testimonia il doppio significato della parola inglese *power*, che vuol dire sia «forza della natura, corrente di energia, misura del lavoro» sia «potere» come relazione fra esseri umani, autorità, struttura di dominio». I combustibili fossili, infatti, come fonte superiore di energia (*power*) hanno fin dall'inizio incorporato questo dualismo di significato e di natura, perché «necessitano di lavoro salariato o forzato – il potere di alcuni di dirigere il lavoro di altri – come condizione della loro stessa esistenza»<sup>87</sup>.

Nella ricostruzione di Malm, l'imporsi del carbone e della macchina a vapore sono il risultato di una lotta fra gruppi antagonisti e in particolare della «fuga fossile dai *commons* liquidi», ossia dall'acqua. Non è vero che il carbone si impone per la sua convenienza economica, per la sua grande disponibilità rispetto all'energia idrica o perché risolve un problema economico di «scarsità»: esso viene selezionato perché si adatta al progetto politico di vincere le resistenze delle comunità radicate nelle campagne, che trattavano i corsi d'acqua come *commons*, e di imporre relazioni capitalistiche di proprietà fondate sulla separazione fra produttori e mezzi di produzione. Ne sono testimonianza le diffuse rivolte popolari contro il carbone che in Inghilterra sfociarono nei *Plug Plot Riots* del 1842, lo sciopero generale che aveva avuto inizio dai minatori dello Staffordshire. Ma i combustibili fossili vincono anche perché, oltre a rendere il capitale indipendente dai vincoli dei luoghi fisici, permettono di riconfigurare le stesse relazioni con la natura all'insegna della produzione di plusvalore, diventando «il substrato materiale di uno spazio astratto e di una seconda natura intrisa di valore di scambio, il fondamento dell'universalizzazione biosferica del dominio capitalistico»<sup>88</sup>. Il carbone, inoltre, favorisce la «logica spaziale della centralizzazione» nel sistema di fabbrica<sup>89</sup> e la conseguente affermazione del tempo astratto come strumento di disciplinamento della forza lavoro: «Il tempo si trasforma da risultato *dell'*attività a misura normativa *per* l'attività; le cose possono ora accadere *in tempo* e, più specificamente, a tempo *di orologio*»<sup>90</sup>, permettendo così l'instaurarsi del comando sul lavoro come norma.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 80 e 142.

<sup>86</sup> A. MALM, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, London-Brooklyn NY, Verso, 2016. Per la critica della tesi di Malm, si veda J.W. MOORE, *Antropocene, Capitalocene, proletarocene*, pp. 135 ss.

<sup>87</sup> A. MALM, *Fossil Capital*, p. 19.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 305.



I combustibili fossili favoriscono il passaggio dalla sussunzione formale a quella reale del lavoro al capitale, intesa come risposta alla lotta di classe. In una prima fase, infatti, i capitalisti si inseriscono nel metabolismo fra gli esseri umani e la natura così com'è, alla stregua di un ragno «che si impadronisce di un'altra tela» (sussunzione formale), ma la forza lavoro possiede una sua specifica «soggettività», una «irriducibile, sfuggente, frustrante *autonomia*» e nella misura in cui «le lotte con il lavoro autonomo si intensificano, la sussunzione passa ben presto dall'essere formale al diventare reale» attraverso il sistema delle macchine, che rende le relazioni di produzione interne ai mezzi di produzione stessi: «Ora il ragno tesse la propria tela, per catturare meglio il plus-lavoro; il profitto viene a impernarsi sul plusvalore relativo; vestendosi di prepotente materialità, i padroni rivoluzionano incessantemente i mezzi. Ma è un processo continuo, mai fermo, perché l'autonomia del lavoro non può essere estinta: la vera sussunzione è una valenza del potere, non una soluzione finale»<sup>91</sup>. L'antagonismo fra lavoro vivo e lavoro morto oggettivato nelle macchine non si esaurisce in un assetto definitivo di dominio, ma si rinnova incessantemente, perché la forza lavoro rappresenta un'eccedenza, una esteriorità costitutiva rispetto al capitale, simile ma non identica a quella della natura, che non può essere completamente neutralizzata e internalizzata ma che sempre oppone resistenza ai rapporti di dominio che la investono costringendo il capitale a riorganizzarsi<sup>92</sup>.

Il motivo ultimo per cui, secondo Malm, il carbone si afferma sull'acqua è che quest'ultima non ha valore di scambio; assomiglia per certi aspetti alla forza lavoro stessa, essendo una merce solo nel senso debole di essere assunta per l'uso, non nel senso pieno di essere prodotta per il mercato. Il carbone, invece, è una merce, ha un valore di scambio ed è più costoso e per questo doveva essere scelto. L'acqua, quindi, come fonte rinnovabile già disponibile appare irriproducibile per il capitale, mentre il carbone può essere evocato come potenza in movimento interna al capitale stesso, è natura che può essere internalizzata più a fondo. In conclusione, «l'acqua era quasi autonoma e immune da una reale sussunzione perché non prodotta dal lavoro, mentre il vapore aveva tutte le caratteristiche opposte perché le scorte potevano essere raccolte solo dal lavoro - e quindi, passando dalla prima al secondo, il capitale è diventato necessariamente più dipendente dal lavoro umano in una sfera molto particolare: la produzione di energia stessa. La sostituzione delle macchine ai lavoratori si basava su un ruolo maggiore del lavoro vivo nella fornitura di combustibile»<sup>93</sup>.

Contro ogni determinismo tecnologico, bollato come travestimento di un «idealismo impotente», Malm sostiene dunque che le forze produttive diventano forza materiale solo grazie al loro intrecciarsi con determinati rapporti di proprietà: «Non avrebbe potuto esserci alcuna ontologia o ecologia prima dei rapporti di proprietà, e lo stesso deve valere per tutte le successive tecnologie di combustione dei combustibili fossili nelle società di classe: il loro sbalorditivo potere di cambiare il clima della terra è derivato dal valore che hanno per i proprietari rispetto ai non proprietari»<sup>94</sup>. Le cose non hanno *agency* proprie, ma l'acquisiscono solo nella misura in cui incorporano determinate relazioni di dominio permettendo ai capitalisti di

<sup>91</sup> *Ivz*, pp. 309-310.

<sup>92</sup> *Ivz*, p. 314.

<sup>93</sup> *Ivz*, p. 313.

<sup>94</sup> *Ivz*, p. 274.

configurare i rapporti di produzione a proprio vantaggio. La questione ecologica e climatica è inserita in un contesto di relazioni e di antagonismi di classe che configurano storicamente l'assetto complessivo delle relazioni fra gli esseri umani e fra questi e la "natura".

In questa prospettiva analitica si colloca anche la presa di posizione di Malm a favore di un attivismo climatico che comprende una pluralità di forme di azione diretta contro le infrastrutture fossili che producono  $\text{CO}_2$ , intese come sostrato materiale della produzione di plusvalore, come materializzazione dei rapporti di classe e come detonatore del disastro ambientale: «Ed ecco quel che un movimento di milioni di persone dovrebbe fare, tanto per cominciare: proclamare e realizzare il divieto [di costruire nuovi dispositivi inquinanti]. Danneggiare e sfasciare i nuovi dispositivi che emettono  $\text{CO}_2$ . Metterli fuori servizio, farli a pezzi, demolirli, bruciarli, farli saltare in aria»<sup>95</sup>. La mobilitazione di massa e un'avanguardia di attivisti radicali che la supporti sono le due forme che deve assumere la protesta, rinunciando a fare del «pacifismo morale» e di quello «strategico» un principio inderogabile<sup>96</sup>. La violenza e i sabotaggi contro le cose, infatti, come testimoniano tutte le lotte del passato e del presente, sono legittimi se servono a promuovere la mobilitazione di larghe fasce di popolazione, disincentivando inoltre nuovi investimenti e dimostrando che gli impianti esistenti possono essere messi facilmente fuori uso. La domanda, infatti, agli occhi di Malm, non è se il ricorso alla violenza contro le cose sia legittimo o meno, ma perché una crisi senza precedenti come quella climatica non abbia ancora dato luogo a forme di protesta più radicali di quelle sin qui adottate: «Quando cominceremo ad attaccare quel che consuma il pianeta, e a distruggerlo con le nostre mani? Che ragione c'era di attendere così tanto?»<sup>97</sup>. Altrettanto decisivo è distinguere fra classi, interessi e responsabilità differenziati, perché se è del tutto irrealistico attendersi dalle *élites* capitalistiche la riduzione promessa delle emissioni, l'inversione di rotta non può che spettare all'auto-organizzazione delle lotte ecologiste e sociali, nel Nord e nel Sud globale del mondo, guidate da un'avanguardia di attivisti consapevoli, che «devono precedere le masse, non troppo lontano da esse, il che li ridurrebbe all'isolamento; ma neppure rimanere nelle linee mediane o in retroguardia, il che tradirebbe la loro missione. Devono prepararsi alle calunnie di alcuni (la cui assenza sarebbe prova d'inefficacia) e tenersi alla larga da tattiche che dissuaderebbero troppi: la fune su cui procede ogni avanguardia che funzioni»<sup>98</sup>.

Radicalizzando questa traiettoria di pensiero, Malm arriva a proporre, di fronte alle implicazioni fra crisi climatica alimentata dal capitalismo ed epidemia da Coronavirus, la necessità di correggere l'ecomarxismo in direzione di un «leninismo ecologico» che significa, in primo luogo, «trasformare la crisi dei sintomi in crisi delle cause»<sup>99</sup>. Significa, cioè, abbandonare ogni prospettiva riformista e socialdemocratica, così come ogni suggestione anarchica e antistatalista, e recuperare la lezione leninista di intervenire nella crisi con misure rivoluzionarie adeguate alla sua gravità e urgenza; lezione ben esemplificata da ciò che fecero i bolscevichi quando «di fronte alla catastrofe imminente» riuscirono a trasformare la guerra mondiale

<sup>95</sup> A. MALM, *Come far saltare un oleodotto. Imparare a combattere in un mondo che brucia* (2021), Milano, Ponte alle Grazie, 2023, p. 75.

<sup>96</sup> Per la distinzione, cfr. *ivi*, pp. 37 ss.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>98</sup> *Ivi*, pp. 131-132.

<sup>99</sup> A. MALM, *Clima, Corona, capitalismo. Perché le tre cose vanno insieme e che cosa dobbiamo fare per uscirne* (2020), Milano, Ponte alle Grazie, 2021, p. 165.



inter-imperialista in guerra civile rivoluzionaria. Per Lenin si trattò di prendere delle misure che erano già state adottate dagli Stati belligeranti – come l’economia di guerra controllata e diretta dallo Stato –, radicalizzarle e rovesciarle «contro i *fattori determinanti della catastrofe*»<sup>100</sup>, ponendo innanzitutto fine alla guerra e avviando il processo rivoluzionario. Anche nella attuale congiuntura climatica, a parere di Malm, è necessario un «comunismo di guerra»<sup>101</sup> ecologico per uscire dall’emergenza, correggendo lo «scambio ecologico ineguale» fra Nord e Sud del mondo e adottando tutte quelle misure di cui sappiamo esservi urgente bisogno ma che gli Stati capitalisti non adotteranno mai. Il secondo insegnamento del leninismo ecologico è riassunto nella formula «rapidità come virtù somma»<sup>102</sup>: non c’è tempo da perdere, bisogna tenersi pronti «all’azione d’emergenza e all’esercizio di qualche grado di coercizione da parte dello Stato», perché di fronte al crollo imminente la rapidità delle decisioni è ormai l’unico criterio di avvedutezza politica. In terzo luogo, «il leninismo ecologico afferra al volo ogni chance di spingere lo Stato in questa direzione, di rompere bruscamente, com’è necessario, con lo status quo, di mettere sotto controllo pubblico diretto i settori dell’economia che lavorano per la catastrofe»<sup>103</sup>.

Per realizzare questo programma c’è bisogno dello Stato; uno Stato che non potrà essere quello organizzato in soviet, ma dovrà essere per il momento «il tetro Stato borghese» sul quale «bisognerebbe esercitare una pressione popolare, capace di spostare l’equilibrio di forze in esso concentrato, di costringere gli apparati a spezzare il gioco e cominciare a muoversi»<sup>104</sup>. Né si tratta di abbattere uno Stato per crearne un altro: il leninismo ecologico è un metodo e «un riferimento valoriale, non un’affiliazione di partito»<sup>105</sup>. È necessaria quindi una cosciente direzione politica, perché «missione del leninismo ecologico è di innalzare il livello di consapevolezza dei movimenti spontanei e di reindirizzarli contro le cause della catastrofe»<sup>106</sup>. Bisogna soprattutto «*rimanere col dilemma*», accettare il rischio di misure che potrebbero sfociare in una dittatura, scommettendo sulla possibilità di un «leninismo antistalinista»<sup>107</sup>, cioè di un comunismo di guerra che non si trasformi in un nuovo Stato sponsor del «capitale parassita» e dell’«insaziabile imperialismo», ma che conservi la sua natura di «trascendenza immanente»<sup>108</sup> della modernità capitalistica, come fu l’Ottobre sovietico, che se oggi può apparire utopica non lo è «né più né meno della sopravvivenza»<sup>109</sup> stessa.

Se l’investimento sullo Stato<sup>110</sup> e il «leninismo ecologico» appaiono per certi aspetti sorprendenti e per altri provocatori, ci sembrano tuttavia in continuità con la produzione precedente di Malm, all’insegna di una necessaria “presa del potere” da parte dei soggetti che operano dentro e contro i circuiti del capitale e della sua

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>101</sup> *Ivi*, pp. 123 ss.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>103</sup> *Ivi*, pp. 168-169.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 169.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 185.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 195.

<sup>110</sup> Sul punto si veda D. GALLO LASSERE, *Ritorno al presente. Spazi globali, natura selvaggia, crisi pandemiche*, «Le parole e le cose», 8 febbraio 2021, <https://www.leparoleelecose.it/?p=40711>, letto il 2 dicembre 2023, le cui critiche alle tesi di Malm sono in parte condivisibili.

«sussunzione reale»<sup>111</sup> della natura, e di una critica delle ontologie piatte e “agenziali” di alcuni discorsi sull’Antropocene<sup>112</sup>. Il sabotaggio contro il capitale fisso del capitalismo fossile mira a sovvertire i rapporti di sfruttamento su cui si fonda l’appropriazione capitalistica della vita sociale e della natura stessa, al fine di costruire un comune liberato dal dominio e autorganizzato dal basso. Il momento politico-statuale, sia pure isolato con tratti di «indeterminatezza» verticistica e di scarso approfondimento teorico tanto sul lato della forma Stato quanto sul lato dei soggetti, si pone al servizio delle lotte a livello globale contro il capitale fossile e i suoi agenti, che è condotta e organizzata nelle reti dell’antagonismo sociale e riproduttivo rispetto alla sua logica e alle sue pratiche estrattive ed espropriative; lotte portate avanti da movimenti reali e differenziati – quella che Davide Gallo Lassere definisce «una teoria e una pratica del doppio potere»<sup>113</sup>. Quello di Malm non è quindi un decisionismo astratto esclusivamente funzionale ad alimentare il circuito tautologico della sovranità, ma una forma di “autonomia del politico” che si propone di guidare una trasformazione economica e sociale radicale del “sistema” capitalistico in un momento di emergenza. La lotta di classe anticapitalistica, ci dice in definitiva lo studioso svedese, è diventata oggi una battaglia per la difesa di tutta l’umanità, anche se coloro che rappresentano gli interessi capitalistici non riescono o non vogliono riconoscerlo. Siamo, cioè, all’alternativa «socialismo o barbarie», e dunque l’autodifesa consapevole e le forme di contropotere contro il capitale fossile vanno organizzate e guidate innanzitutto da quei soggetti che al capitalismo si sono sempre opposti e che più ne patiscono lo sfruttamento e il dominio. Il politico non è dunque una funzione sovrana separata che dall’esterno si impone al sociale, ma un’istanza che nasce nei circuiti stessi della vita sociale articolandone le differenti soggettività. Certo, l’emergenza impone una tattica compromissoria, alleanze ibride e l’uso di strumenti tradizionali per tentare di rovesciare «la crisi dei sintomi in crisi delle cause». Per questo serve un momento politico cosciente che porti a sintesi organizzativa i bisogni e i desideri che nascono nei movimenti di massa contro il cambiamento climatico. Tale istanza politica resta tuttavia connessa in Malm a un «comune che viene prima»; è un potere che serve ad articolare e unificare i movimenti, non a espropriarli<sup>114</sup>.

## 7. A mo’ di conclusione: Antropocene, soggettività, «sussunzione reale» e biopolitica

Abbiamo visto che assumere radicalmente l’Antropocene significa, da un lato, denaturalizzarlo e storicizzarlo, dall’altro pensarlo come la condizione insuperabile delle nostre relazioni con la natura umana e non umana, con la vita organica e non organica. Per quanto riguarda il primo aspetto, è fondamentale la lezione dell’ecologia politica marxista, che ci mostra come il capitalismo, soprattutto nella sua fase neoliberale e finanziarizzata, stia realizzando la «sussunzione reale» della natura e come sfruttamento ed espropriazione siano fenomeni da sempre embricati nei

<sup>111</sup> N. FRASER, *Can society be commodities all the way down? Post-Polanyan reflections on capitalist crisis*, «Economy & Society», 43, 4/2014, pp. 541-558, p. 552.

<sup>112</sup> A proposito del Covid, Malm sottolinea la «indelebile differenza ontologica fra umani e non umani: non è che ai pipistrelli le foreste siano venute a noia da un giorno all’altro» (A. MALM, *Clima, Corona, capitalismo*, p. 193).

<sup>113</sup> D. GALLO LASSERE, *Ritorno al presente*.

<sup>114</sup> Si veda M. HARDT - A. NEGRI, *Assemblea*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018, in particolare, «Realismo politico», pp. 299 ss. e «Contro l’autonomia del politico», 73 ss.



processi di accumulazione del capitale. Ci insegna anche che nel capitalismo come economia-mondo coesistono, strutturalmente connesse, diverse forme di dominio, che sono prodotte dal capitalismo stesso attraverso le sue suddivisioni interne – fra produzione ed espropriazione, produzione e riproduzione, società e natura –, e diversamente combinate a seconda dei cicli storici di accumulazione. Ci insegna, inoltre, a partire da O'Connor, che produzione e riproduzione sociale vanno analizzate insieme, e che lo sviluppo del capitalismo tende a minare le proprie condizioni socio-naturali di riproduzione<sup>115</sup>. Se Moore è convincente quando afferma che «dietro Manchester c'è il Mississippi», ossia che le condizioni di esistenza del capitalismo industriale inglese e dei suoi «liberi lavoratori» salariati erano i beni prodotti nelle colonie americane da lavoratori schiavizzati e razzializzati, la sua analisi conserva tuttavia un tratto di determinismo economicista, poiché individuando nel nesso fra la crescente mercificazione della natura e la decrescente appropriazione di nature a buon mercato la contraddizione ecologica decisiva che condurrà il capitalismo al collasso non sembra lasciare sufficiente spazio all'azione soggettiva, a differenza di quanto avviene in Malm<sup>116</sup>. Pur avendo approfondito nella sua ultima produzione l'analisi delle lotte sociali ambientaliste e anticapitalistiche, i confini ecologici fra natura mercificata e natura non mercificata sono definiti secondo una logica sistemica e binaria interna al movimento storico di espansione del capitale stesso. Questa logica funziona attraverso la co-produzione di una natura che viene posta come esterna al capitale soltanto per essere progressivamente sussunta al suo interno, in un movimento che si riproduce costantemente in base al nesso fra appropriazione e sfruttamento. La natura è sempre un fuori che deve essere portato dentro e che a un certo punto si esaurirà, a prescindere dalle lotte o dalle azioni che possano ridefinire e politicizzare questa frontiera, o che ne possano sovvertire la logica di funzionamento. Né vi è attenzione per quelle «lotte di confine»<sup>117</sup> che sorgono sulle linee di divisione fra produzione e riproduzione, fra natura e società, fra economia e politica.

Il capitalismo contemporaneo e gli immaginari neoliberali della natura sono intanto proceduti ben oltre il dualismo «funzionale» o la «segreta» unione fra natura e produzione, fra natura e società, che la critica dovrebbe svelare, manifestando apertamente la propria tendenza a una produzione diretta di natura e di vita come base di nuovi ambiti di accumulazione, sostenuta dall'innovazione tecnologica, dalla speculazione finanziaria e da nuove strategie di recinzione e di espropriazione<sup>118</sup>. La natura, insomma, è merce fin dall'inizio, e non qualcosa che attende nella sala d'aspetto della mercificazione; la distinzione fra natura e merce si fa così sempre più problematica, come mostrano gli impieghi delle nuove tecnologie sia in ambito bio-ingegneristico e biomedico sia in ambito eco-finanziario, in un processo generale che dal *fracking* al *digital mining* ai servizi eco-sistemici si realizza all'insegna di un nuovo ed «esteso concetto di estrattivismo»<sup>119</sup> funzionale all'accumulazione di capitale. Il che significa «che non c'è più, se mai v'è stata, differenza tra

<sup>115</sup> J. O'CONNOR, *La seconda contraddizione del capitalismo*.

<sup>116</sup> Sul punto si veda N. FRASER, *Capitalismo*, p. 148.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 245 ss.

<sup>118</sup> N. SMITH, *Uneven Development*. Sul punto si veda M. BENQUËT - T. BOURGERON (eds), *Accumulating Capital Today. Contemporary Strategies of Profit and Dispossessive Policies*, New York, Routledge, 2021.

<sup>119</sup> V. GAGO - S. MEZZADRA, *A critique of the extractive operations of capital: toward an expanded concept of extractivism*, «Rethinking Marxism», 29, 4/2017, pp. 574-591. Si veda anche S. MEZZADRA - B. NEILSON, *Operazioni del capitale: il capitalismo contemporaneo tra sfruttamento ed estrazione*, Roma, Manifestolibri, 2020.

controllo *della produzione* della natura e controllo *della natura*», ossia che «il dominio della natura non è affatto estraneo al capitalismo odierno; esso piuttosto si intensifica al punto da scomparire alla vista, insieme a qualsiasi distinzione residua tra dominio e produzione»<sup>120</sup>. Anche la distinzione fra produzione e riproduzione si ridefinisce: nell'ambito dell'ecofemminismo di matrice marxista vi sono autrici che parlano di «forze di riproduzione» che agiscono dentro e contro il capitalismo, intendendo con ciò il «valore metabolico» prodotto da un lavoro di «cura della Terra» – che include anche la sfera del non umano – al servizio del metabolismo sociale ed ecologico che consente alle comunità umane di sostenersi<sup>121</sup>.

Dal punto di vista di un'ontologia storica dell'attualità, invece, cioè della nostra attuale condizione d'esistenza, l'Antropocene appare un fenomeno paradossale, come abbiamo visto soprattutto nelle riflessioni di Chakrabarty, perché, da un lato, storicizza radicalmente la natura, dall'altro pone una irriducibile alterità della Terra rispetto all'umano. Richiamando uno scenario hegeliano, peraltro evocato anche da Latour, si può dire che l'Antropocene rappresenti una sorta di punto di sintesi ma anche di capovolgimento spiazzante della storia dello spirito. Quest'ultimo comprende la natura come manifestazione della propria storia, come oggettivazione della propria attività, ma nello stesso tempo questa comprensione non si presenta come il momento di una sintesi e di un rispecchiamento conciliativi, ma come il luogo di una opacità irriducibile, che mette alla prova la soggettività, la sfida e ne contesta la potenza. La natura, infatti, è essenzialmente storia, spirito, ma – e qui l'immaginario è invece weberiano – si tratta di «spirito rappreso», di una sorta di «macchina vivente»<sup>122</sup>; di spirito che, pur diventando roccia, materia, geologia, retroagisce sulle nostre azioni mostrandosi intrattabile e indisponibile ai nostri progetti. Lo spirito che al culmine del suo prometeico dispiegarsi e nel momento del suo conciliarsi con sé stesso scopre di essere non spirito assoluto ma “natura”, di non aver “superato” la propria estraneazione ma di esserne stato catturato, di essere espropriato del controllo sulla propria stessa “storia”, di darsi come natura animata sul piano della geostoria, è un'esperienza sconvolgente ma anche formativa per la soggettività. E qui il riferimento è alla chiusa dell'*Ermeneutica del soggetto* di Michel Foucault, dove ancora una volta viene evocato il fantasma di Hegel: «La sfida in questione è quella che consiste nel chiedere in che modo ciò che si dà come oggetto di sapere articolato sul dominio della *technē*, possa essere al contempo il luogo in cui si manifesta, si mette alla prova, e con difficoltà giunge a compimento, la verità di quel soggetto che noi stessi siamo»<sup>123</sup>.

Dunque, questa è l'inaggirabile dimensione antropologico-politica in cui oggi ci troviamo. L'Antropocene definisce una condizione comune dell'umanità nella natura, un universale che va riconosciuto, nominato e assemblato nelle sue singolari differenze costitutive, oltre il dualismo di natura e società. Esso permette un'apertura inedita al comune umano e non umano, animale e terrestre, che deve essere resa produttiva per la sua articolazione politica, oltre l'opposizione fra pubblico e privato<sup>124</sup>. E oggi il comune assume innanzitutto la forma della resistenza che nelle

<sup>120</sup> L. PELLIZZONI, *Cavalcare l'ingovernabile*, p. 132.

<sup>121</sup> S. BARCA, *Forze di riproduzione: per una ecologia politica femminista* (2020), Milano, Edizioni Ambiente, 2024.

<sup>122</sup> M. WEBER, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania* (1918), in M. WEBER, *Parlamento e governo e altri scritti politici*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 64-225, p. 93.

<sup>123</sup> M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* (2001), Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 425-436, p. 435.

<sup>124</sup> La riflessione sui *commons* prende le mosse dal testo di G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons*, in «Science», 162/1968, pp. 243-248, che diede origine a una serie di critiche, articolate nella forma più matura



«reti della vita» sociale i soggetti del lavoro oppongono allo sfruttamento, all'espropriazione e alla mercificazione della potenza e della ricchezza prodotte nella cooperazione socio-ecologica: nel lavoro salariato, domestico, riproduttivo, di sussistenza, di cura delle condizioni biofisiche della vita umana e non umana. Rendere politicamente produttivo l'Antropocene significa quindi articolare le diverse soggettività che a partire da forme di vita molto diverse e da rapporti di potere differenziati lottano per opporsi al controllo biopolitico della natura, a partire dal riconoscimento che dietro la crisi climatica e ambientale vi sono interessi, classi, soggetti determinati e differenziati e non indistinte forze naturali<sup>125</sup>. Dalle lotte contro il precariato a quelle ambientali, da quelle femministe contro il patriarcato a quelle indigene, da quelle antirazziste e postcoloniali a quelle del lavoro salariato e non salariato, si tratta di lotte biopolitiche in cui la resistenza e l'autonomia del lavoro vivo cercano di rovesciare le asimmetrie di potere che definiscono le condizioni attuali dell'accumulazione di capitale a livello globale, e che sono all'origine di quella ingiustizia ambientale che si ripercuote in primo luogo sul Sud globale e sulle popolazioni più povere del pianeta<sup>126</sup>. Si tratta, in definitiva, di resistere alla «sunsunzione reale» della natura sotto il capitale, partendo però dalla soglia che oggi essa ha già raggiunto; solo così si può conservare alla Terra una sua autonomia, una sua precedenza rispetto agli umani, impedendo che venga totalmente mercificata. Investire sui processi di soggettivazione sul terreno della condizione ontologica che esso rappresenta è l'unico modo per impedire che l'Antropocene diventi un'ulteriore - ultima? - occasione di profitto, e l'unico modo per trasformarlo invece in un'opportunità di emancipazione.

e compiuta nel testo di E. OSTROM, *Governare i beni collettivi* (1990), Venezia, Marsilio, 2006. La tematica del "comune" si ridefinisce radicalmente in chiave politica a partire da M. HARDT - A. NEGRI, *Comune. Oltre il privato e il pubblico* (2009), Milano, Rizzoli, 2010, arricchendosi di ulteriori apporti fra i quali quelli di U. MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, Roma-Bari, Laterza, 2011 e di P. DARDOT - CH. LAVAL, *Del Comune o della rivoluzione nel XXI secolo* (2014), Roma, DeriveApprodi, 2015.

<sup>125</sup> Sul punto si veda S. BARCA, *Workers of the Earth: Labour, Ecology and Reproduction in the Age of Climate Change*, London, Pluto Press, 2024.

<sup>126</sup> Cfr. J. MARTÍNEZ ALIER, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale* (2002), Milano, Jaca book, 2009.