

Natura-cultura: un dualismo *critico* necessario

Stefano Righetti

Oggi sembra diventato improvvisamente necessario (almeno in apparenza) porsi il problema del nostro rapporto con ciò che chiamiamo *natura*. Ma va aggiunto che in molte delle letture *alla moda* sul rapporto tra natura e cultura, questo tema ha assunto tratti di tale ambiguità da richiedere ormai un'analisi specifica. Per un verso, il problema del rapporto con la "natura" non sembra mai essersi posto in termini tanto radicali e decisivi (almeno per la concretezza dei rischi che vi paiono connessi). Allo stesso tempo, questo tema pare espresso a volte in termini così riduttivi, che molta della critica politica e morale che si produce intorno ai pericoli del nostro rapporto con la natura finisce per rendere quello di "natura" un concetto sempre più ambiguo sul piano ideologico, anche quando pretende di darne una definizione politicamente e socialmente "realistica".

Il risultato è a volte paradossale, come dimostrano le posizioni di Moore, Morton e, in alcuni casi, di Latour. I quali, mentre vorrebbero liberare la natura da qualunque definizione di tipo metafisico, finiscono per inquadrarne il concetto all'interno della stessa accelerazione produttiva, secondo un principio di unità tra natura e cultura per il quale sarebbe a quel punto fuorviante, sul piano teorico e ideologico, qualsiasi distinzione tra le due. Se la natura appare perciò originariamente integrata nello sviluppo produttivo, o se essa è addirittura definibile come natura solo in quanto derivata da questo, ogni ipotesi di un'alterità della natura dovrà essere allora espunta dall'analisi critica per mettere al centro dell'interesse l'unica forma che per l'umanismo occidentale è da

sempre degna di occupare quella posizione: l'attività umana. Mentre ogni riferimento a una natura autonoma dall'umano non può apparire, secondo questa impostazione, che una fantasia puramente "romantica" e, in quanto tale, soggetta a un pregiudizio metafisico.

Posta così la questione, la critica ecologica deve trasformarsi di conseguenza. Il concetto di natura perdere ogni potenzialità e sostanza politica per porsi come un'astrazione per lo più estetica, al cui posto è necessario sostituire, in un senso che si vorrebbe più direttamente marxiano (ma vedremo fino a che punto), la realtà concreta di un conflitto che si combatte sulle macerie che il capitale lascia nel mondo (Moore e, poco diversamente, Morton); o la semplice consapevolezza di dover imparare a gestire lo sviluppo tecnico-produttivo in modo che questo non diventi ancora più distruttivo di quanto già non sia (Latour). A questo punto, i termini del discorso possono ridursi al principio unico per cui se la produzione plasma il mondo, il mondo (natura compresa) non è allora che il risultato di questa stessa produzione. Rimane tuttavia un problema: quello di capire su quali basi questa critica, che non lascia margini di alterità possibile al di là dell'unità assoluta di cui si compiace, potrebbe definire un diverso modello produttivo rispetto a quello esistente, e secondo quali principi questo diverso modello produttivo dovrebbe porsi come ecologicamente (che vuol dire anche socialmente) migliore senza far dipendere, ancora una volta, questa differenza da un principio puramente, se non esclusivamente, economico. E questa osservazione non tanto per richiamare qui la consolazione puramente idealistica di un altro (ipotetico) mondo possibile – di cui a tutt'oggi non si intravede il sorgere. Ma per l'impossibilità di porre, all'interno di un'unità natura-produzione in cui è data già per scontata la loro identità, una qualunque polarità teorico-negativa.

Rispetto a queste posizioni, che negli ultimi anni si sono andate affermando in una pubblicistica sempre più ampia (il cui effetto, voluto o meno, è stato quello di screditare una parte considerevole dell'ecologismo), il presente lavoro intende piuttosto mostrare come il concetto di natura (definitosi in termini critici in un ambito determinato della cultura occidentale e a prescindere, per molti versi, dalla definizione propriamente scientifica e biologica di natura, se non in opposizione

a questa e al “meccanicismo” con cui, nelle sue varie declinazioni, la natura è stata scientificamente definita tra XVII e XIX secolo) abbia invece mantenuto il valore di un significativo principio di alterità. E, in quanto tale, di un’alterità non riducibile al principio di produzione, se non nei termini della violenza; in un conflitto a sua volta interno a quello che il sistema di produzione determina (ma sarebbe meglio dire impone) a livello sociale.

Di questa negatività del concetto di natura Moore mostra di non tenere conto, né di considerare le sue potenzialità teoriche sul piano della rivendicazione sociale:

La natura non è né un osservatore innocente, né una vittima che può essere “salvata”. [...] A partire dal sedicesimo secolo, Natura è diventato qualcosa di più di una parola e di un’idea; essa si è cristallizzata come un feticcio, un pilastro ideologico del potere capitalistico, che continua ancora oggi nella crisi climatica capitalogenica. Natura è diventata la parola più pericolosa del lessico borghese (Moore 2019b). Natura è ciò che Marx ed Engels chiamavano un’idea dominante, prodotta non solo per offuscare la realtà, ma per plasmarla. Tali idee dominanti invitano gli intellettuali a “condividere l’illusione” del loro tempo (Marx ed Engels 1872). Nulla è più cruciale per l’accumulazione di capitale della Natura. Certo, questo include foreste, vene minerali, terreni fertili e comprende anche il lavoro/energia non retribuito degli esseri umani, soprattutto i regimi coercitivi extra-economici di legge e cultura che costringono il lavoro riproduttivo sociale femminilizzato (Moore 2015a). L’idea di Natura funziona perché è una falsificazione, non malgrado ciò (la borghesia non ha né la volontà né la motivazione per squarciare i veli delle sue strutture nascoste) (Henderson 2013). Questi feticci nascondono lo *sfruttamento* della forza-lavoro nella produzione di plusvalore e offuscano l’*appropriazione* extra-economica del lavoro/energia non pagati di “donne, natura e colonie”¹.

La contraddizione che esprime la citazione finale di questo incipit, che reintroduce il concetto di natura dopo averne così aspramente cri-

¹ JASON W. MOORE, *Ecologia-mondo e la crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Prefazione alla nuova edizione del 2023, a cura di Gennaro Avallone, Milano, Ombrecorte, 2023, p. 32.

ticato la funzione, dimostra quantomeno un fatto: che la natura può figurare positivamente in termini retorici soltanto dopo che ne è stato depotenziato il valore negativo – che né questo tipo di critica né l'interesse produttivo, per quanto per motivi opposti, possono riconoscerle. Perfino il tentativo di nascondere il concetto di natura dietro quello di “determinismo biologico” non sembra andare in realtà molto distante da questo tipo di impostazione. Almeno fin quando il determinismo si pone come antitetico a una libertà umana, in conflitto con la natura e produttivamente autonoma da essa.

Di conseguenza, il superamento del dualismo natura-cultura che Moore e altri come lui intendono affermare rischia di porsi paradossalmente come l'effetto della sua affermazione più estrema: una negazione della natura ridotta a mera espressione (e produzione) culturale. Quella che vorrebbe porsi come soluzione al dualismo natura-cultura deve così misconoscere ciò che una solida critica filosofica ha sempre contestato a ogni identificazione puramente “idealistica” o “pratico-fattuale” tra natura e cultura. Invece di parlare di *feticcio* della natura dovremmo forse prima ridefinire i margini concettuali di ciò che chiamiamo natura e comprendere la funzione culturale e politica che questo concetto esprime concretamente nell'ambito delle lotte ecologiste. Ma, soprattutto, è realmente corretto definire la natura una forma di falsificazione? E rispetto a che cosa? Per provare a rispondere a queste domande, pur nella brevità inevitabile di questo lavoro, mi soffermerò in particolare sulle analisi molto vicine a questo tema di Lukács, e sulla loro lettura da parte di Feenberg.

Innanzitutto, però, che cosa si intende per rapporto con la natura? La risposta a questa domanda, ha ragione Moore, non è per nulla univoca, poiché ambiguo – vale a dire: non adeguatamente condiviso – è il significato attribuito, a livello teorico, alla definizione di «natura». Di conseguenza, anche l'espressione «relazione con la natura» deve porsi sotto la medesima ambiguità. Natura e relazione con la natura sono infatti concetti che appartengono a impostazioni teoriche, etiche e politiche tra loro anche molto diverse. La storia della cultura occidentale mostra che il termine *natura* ha avuto un significato per nulla univoco.

E il suo sviluppo all'interno delle diverse filosofie della natura ne testimonia un'evoluzione ancor meno lineare.

Il pensiero medievale attribuiva alla natura una differenza di significati a seconda del contesto in cui quel concetto era impiegato. Il primo, e più importante, era quello che concepiva la natura come essenza o sostanza. La proprietà trascendente di ogni essere o ente, in base al quale ogni cosa doveva considerarsi perfetta in quanto espressione di una *natura* "specificata". Mentre la Natura in senso generale era costituita dall'insieme delle singole nature. Contestualmente, la filosofia medievale ci ricorda che un altro significato di natura è quello che corrisponde alla potenza generatrice. E che Natura non significa in questo caso il singolo ente o l'insieme degli esseri creati, ma il principio e la forza che sovrintende al loro "nascere" e divenire.

Che la tecnologia abbia in parte sostituito (prendendone il posto) questo principio generativo è un dato di fatto che nessuno potrebbe mettere in discussione. Ma quando si rivendica il ritorno a un'unione fra natura e cultura occorrerebbe avere presente che il Medioevo ne ha espressa una nelle forme più limpide e, al tempo stesso, vincolanti. Al punto che pretendere di alterarne le condizioni e il funzionamento voleva dire, per il pensiero medievale, sovvertire lo stesso ordine divino. È occorso un lungo travaglio affinché questa identità tra natura e cultura venisse modificata e l'umanità potesse concepire sé stessa nei termini di una rivendicazione di libertà dalla legge naturale, che si identificava con il disegno divino.

Per quanto la narrazione sulla progressiva "laicizzazione" della cultura occidentale, a partire dal Medioevo, si riassume generalmente nella conquista di un'autonomia del sensibile dallo spirituale, il rapporto con la natura rivela in questo risvolto alcune sorprese. La dimensione sempre più astratta che il divino assume nell'ambito del neo-platonismo permette all'uomo rinascimentale di occupare lo spazio lasciato libero al centro della natura, ponendo sé stesso come riferimento e misura di tutte le cose. Ma lo sguardo che inventa la prospettiva, e che rivendica in questo modo una diversa posizione all'interno dello spazio, deve porsi al tempo stesso come l'artefice di un nuovo ordine della natura.

Non è pertanto un caso se il problema del rapporto tra uomo e natura appare in senso moderno solo quando la posizione medievale sull'essere viene rovesciata e il suo ordine messo in discussione. L'uomo rinascimentale può a quel punto reclamare per sé il potere della creazione e, in questo modo, rivendicare la propria centralità all'interno della natura². Non più soltanto come creatura prediletta da Dio, ma come *dominus* del mondo e come coscienza della propria differenza da esso (cioè dalla natura). Da quel momento in poi il suo sapere e la sua scienza saranno sempre meno la ricerca dei legami nascosti che collegano l'uomo agli altri enti, e sempre di più il tentativo di padroneggiare a proprio vantaggio il codice con cui la natura sarebbe stata generata, sottraendone a Dio l'esclusività.

Anche in questo caso sarà l'arte, prima della scienza, a esprimere le intenzioni del Rinascimento. Ma in che senso l'opera d'arte, che nasce dalla visione dell'artista, avrebbe un rapporto con il mondo esteriore – e dunque con la natura? Non nel senso che la pittura ritrae la natura così come questa appare, rendendola – in termini metafisici – in ragione del vero, e dunque facendone la copia³. Non è questo il rapporto che la pittura, secondo Pontormo, stabilisce con la natura. Piuttosto, riconoscendosi il potere dell'invenzione la pittura si attribuisce il potere di creare un mondo in sostituzione, e quindi in opposizione, a quello naturale. Che questa intenzione appartenga già al classicismo da cui l'uomo rinascimentale doveva sorgere è provato dalla definizione stessa che Vitruvio aveva dato a sua volta, affermando che «[p]er mezzo della pittura si realizza [...] l'immagine

² Ludovico Castelvetro. *Letterati e grammatici nella crisi religiosa del '500*, Atti della XIII giornata Luigi Firpo (Torino, 21-22 settembre 2006), a cura di Massimo Firpo e Guido Mongini, Firenze, Olschki, 2008.

³ JACOPO CARUCCI (detto il PONTORMO), *Lettera al Varchi* (1546), in BENEDETTO VARCHI, *Dve lezioni di M. Benedetto Varchi : nella prima delle quali si dichiara vn sonetto di M. Michelagnolo Buonarroti : nella seconda si disputa quale sia piu nobile arte la scultura, o la pittura, con vna lettera d'esso Michelagnolo & piu altri eccellentiss. pittori et scultori sopra la quistione sopradetta*, Lorenzo Torrentino, Fiorenza 1549; qui in PONTORMO, *Il libro mio*, a cura di Salvatore S. Nigro, Milano, Costa & Nolan 1984, 2005, p. 38.

di ciò che è o può essere»⁴. La verosimiglianza che Vitruvio assegnava come regola alla pittura aveva in ciò la sua ulteriore giustificazione. Non significava che la pittura dovesse *limitarsi* a realizzare la copia del reale. Ma che l'invenzione dell'arte doveva permettere l'illusione (e quindi la percezione) del vero, in sostituzione di esso. In modo simile, il classicismo rinascimentale rivendicherà la possibilità di trasformare la natura, più (e oltre) che custodirne le forme attraverso la sua rispettosa imitazione⁵.

Che cosa caratterizza questo passaggio? È vero, come ha scritto Lucien Goldmann, che «[l]a fisica moderna, che durante i secoli XVI e XVII fu costretta a imporsi una lotta accanita contro ingerenze *teologiche* e *sociali* d'ogni genere, mise l'accento con veemenza sulla istanza di una ricerca *disinteressata*»⁶. Ma questo fu possibile unicamente perché lo sguardo occidentale (ben prima che il suo pensiero razionale) si era già collocato nella posizione dell'esteriorità rispetto alla natura e al suo ordine definito. Ed è solo a partire dalla consapevolezza di questa esteriorità che il sapere occidentale ha dovuto porsi in modo nuovo anche il problema del suo rapporto con la natura. Ma a quel punto questo rapporto ha dovuto stabilirsi sotto lo sguardo della scienza, attraverso il quale la natura assume la condizione di un'esteriorità oggettiva. E la conseguente integrazione della natura all'interno del sistema produt-

4 VITRUVIO, *De architectura*, trad. it. di Antonio Corso ed Elisa Romano, Torino, Einaudi, 1997, Libro VII.

5 Il pittore sarà allora «volenteroso di imitare tutte le cose che ha fatto la natura co' colori, perché le paino esse, e ancora migliorarle per fare i sua lavori ricchi e pieni di cose varie, facendo dove accade – come dire – splendori, notte con fuochi e altri lumi simili, aria, nugoli, paesi lontani e da presso, casamenti con tante osservanze di prospettiva, animali di tante sorti, di tanti vari colori, e tante altre cose che è possibile che in una storia che facci vi s'intervenga ciò che fe' mai la natura, oltre a [...] migliorarle e co' l'arte dare loro gratia, e accomodarle e comporle dove le stanno meglio» (PONTORMO, *Lettera al Varchi*, cit., p. 38).

6 LUCIEN GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952; trad. it. di Michele Rago, *Scienze umane e filosofia*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 11.

tivo se, da un lato, ha rappresentato la ricostituzione di una necessaria unità tra natura, cultura e sistemi sociali, dall'altro ha mantenuto attiva (approfondendola) la contraddizione di questa unità tra natura e cultura ottenuta appunto a partire da una preventiva differenziazione tecnico-scientifica.

Se si continua a intendere la natura nei termini dell'“insieme generale” del non-umano è appunto perché la natura, per quanto integrata nello sviluppo sociale e culturale, ne è considerata parte integrante solo in un senso puramente strumentale: di oggettività (per la scienza) e di necessaria inclusione quale materia prima (per il sistema produttivo). Per cui, ciò che il moderno sancisce è una sorta di paradosso: la definisce (scientifica) della necessaria distinzione tra natura e cultura quale presupposto della loro integrazione utile (e in questo senso necessaria) sul piano produttivo. L'alterità della natura diventa così la premessa per la sua sempre più stretta inclusione economica, sociale e culturale. L'unità tra natura e cultura che si stabilisce deve dunque fondarsi sul principio (e quindi sul meccanismo) dello sfruttamento della prima a opera della seconda.

Senza tenere conto di questi aspetti, per quanto sia teoricamente fondata, la nozione di Capitalocene finirebbe per risultare anche meno efficace di quella di Antropocene (che peraltro non implicava il rifiuto della prima). Viceversa, mantenere attivo un dualismo natura-cultura permette di rivendicare un principio di alterità e di differenza, mai pienamente riducibile né al meccanicismo scientifico e né tanto meno alla pura e semplice integrazione della natura all'interno del sistema tecnico-produttivo. Ed è infatti sullo sfondo di questi sviluppi che nel tardo Illuminismo e nel preromanticismo, con posizioni tra loro anche diverse, per non dire opposte, autori come Kant e Schiller hanno potuto offrire una lettura etico-politica del rapporto con la natura, dopo che il XVII secolo ne aveva sancito la trasformazione secondo i principi della scienza moderna.

A dispetto di molte teorizzazioni odierne, per le quali la definizione di natura non avrebbe in realtà alcun significato in quanto a sua volta culturale, Schiller ha invece chiarito come è proprio il diverso rapporto con la natura a descrivere il salto culturale tra antichità e moder-

nità, tanto sul piano etico che culturale e sociale. Poiché la modernità esprime, nel rapporto con la natura, una condizione inedita. Dove l'esperienza della natura appare negli Antichi nei termini dell'immediatezza⁷, quella della modernità si pone invece per Schiller in modo "mediato" e sentimentale⁸. La natura è ormai per i moderni una dimensione estranea e esteriore, che farebbe però sorgere un sentimento di rimpianto per una condizione originaria completamente perduta⁹.

Non importa che questo rimpianto si esprima, come in Rousseau, attraverso una sorta di messa-in-scena naturalistica, di cui è evidente l'artificialità culturale. Il significato che questo sentimento esprime assume in ogni caso un valore potenzialmente critico, perché la nostalgia della natura implica la consapevolezza di una frattura che la modernità ha provocato, nel momento in cui la ragione e la scienza si sono poste come differenza e perfino, scrive Schiller, come opposizione nei confronti della natura. Ciò che il moderno infatti sancisce non è tanto «la nostra superiore conformità alla natura, ma appunto l'opposizione alla natura dei nostri rapporti, delle nostre condizioni e dei nostri costumi»¹⁰. Questa opposizione, invece che risolvere una volta per tutte il rapporto con la natura, dimenticando l'antica condizione o abbandonandola al mito, mentre la natura è appunto integrata all'interno del processo produttivo, «ci spinge» al contrario a cercare nuovamente «nel mondo fisico» quell'«appagamento» che sembra «impossibile nel mondo morale» (ovvero sociale), scrive Schiller, e che la dimensione naturale garantirebbe grazie alla presenza di quell'«istinto verso la

7 «Non sembra che nel suo amore per l'oggetto [il Greco] faccia una qualche distinzione tra ciò che esiste per se stesso e ciò che esiste in virtù dell'arte e della volontà umana. Sembra che la natura interessi di più il suo intelletto e il suo desiderio di sapere che il suo sentimento morale; non l'ama con profondità, con partecipazione, con dolce tristezza come noi moderni» (FRIEDRICH SCHILLER, *Über naive und sentimentalische Dichtung* [1795]; trad. it. di Elio Franzini e Walter Scotti, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, Milano, SE, 1986, p. 28).

8 *Ibidem*.

9 Ivi, p. 29.

10 *Ibidem*.

verità e la semplicità, istinto che giace incorruttibile e incancellabile, come la disposizione [...] da cui scaturisce, in tutti i cuori umani»¹¹.

Kant aveva piuttosto dubitato di questo sentimento per la natura, e della possibilità che si potesse percorrere all'indietro – per via “sentimentale” – la strada che separa la civiltà moderna da un rapporto (originario) col mondo naturale. Motivo per cui egli aveva dovuto escludere dal *gusto* il sentimento del sublime, senza riuscire tuttavia ad arginarne gli effetti culturali¹². Da Schiller al primo Nietzsche a essere rivendicato come prossimo alla natura sarà infatti l'ebbrezza di un sentire libero dai vincoli dell'utilitarismo sociale e della sua legge. Interpretazione estetica e, in quanto tale, per Nietzsche, anche anti-morale della natura, che coincide in *Nascita della tragedia* con la «contraddizione», con «la gioia nata dal dolore» e – per questo, appunto – «dal cuore» stesso «della natura»¹³. Ma il tema essenziale posto da Schiller, e ripreso da Nietzsche (anche se con accenti diversi, tanto più nella sua opera matura), riguarda quello che possiamo chiamare il valore critico-negativo che il concetto di natura è in grado di assumere, o l'antinomia che esso permette di aprire sul piano etico, sociale e politico, quando non se ne faccia il fondale bucolico di un sentimento puramente consolatorio.

Questione che l'estetica del sublime vorrà appunto rappresentare, rendendo al contempo evidente come il sentimento moderno per la natura deve esprimere il tentativo di tornare a una condizione *naturale* per mezzo della qualità più educata che l'uomo moderno ha sviluppato, la sua sensibilità propriamente ed espressamente culturale. Il che

¹¹ *Ibidem*.

¹² Il piacere del sublime, scrive Kant nella *Critica del giudizio*, è un tipo di piacere che è possibile provare solo in un rinnovato incontro con la natura. Ma, aggiunge Kant, con un tipo molto particolare di natura: con una natura in grado di suscitare in noi, per prima cosa, un sentimento di paura. È solo a partire da questa prima impressione che diventa possibile fare l'esperienza del sentimento del sublime. (IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilkraft*, 1790; trad. it. di Alfredo Gargiulo, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1906, 1960, 1970, 1982, 1989, Sezione I, Libro II, § 28 e sgg.).

¹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, 1872; trad. it. di Sossio Giametta, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *La nascita della tragedia*, Milano, Adelphi, 1972, p. 38.

dà alla nostalgia moderna della natura un'evidente ambiguità, sia per quanto riguarda la presunta naturalità del suo sentire, che per quanto riguarda l'idea di natura verso la quale questo sentimento si esprime o da cui esso dovrebbe sorgere. Ma se Kant ha ben chiara l'ambigua relazione che il sentimento del sublime mantiene con l'idea di natura, preferendole comunque l'equilibrio tra sentimento e ragione definito dal gusto, Schiller – pur aderendo al medesimo principio estetico – supera la prudenza kantiana, facendo della nostalgia moderna per la natura una condizione insieme sentimentale e culturale: l'espressione del completo distacco dalla condizione originaria degli Antichi. Finché, come avverrà in modo ancora più estremo con il dionisiaco nietzschiano, la consapevolezza di quella distanza dovrà porsi apertamente come conflitto.

A offrirci l'immagine rovesciata di questa condizione (poco prima di Freud) è Baudelaire, che nel 1863 pubblica su «Le Figaro», esattamente vent'anni prima dello *Zarathustra*, *Il pittore della vita moderna*¹⁴. Per quanto alcuni dei temi nietzschiani siano da Baudelaire prefigurati, la differenza da Nietzsche, come sappiamo, è che Baudelaire non si professa un anti-moderno. Ma il dualismo tra natura e cultura, invece che risolto, anche nel suo caso appare ulteriormente affermato. Nessun sentimento di nostalgia potrebbe confondere, per Baudelaire, ciò di cui la natura rappresenta il pericolo e la civiltà la mitigazione e il superamento:

È la filosofia poi (parlo di quella onesta), è la religione a comandarci di nutrire i genitori poveri e infermi. La natura (che altro non è se non la voce del nostro interesse) ci ordina di ammazzarli. [...] Tutto quanto è bello e nobile è il risultato della ragione e del calcolo. Il delitto, di cui la bestia umana ha appreso il gusto nel ventre della madre, è originariamente naturale. La virtù, al contrario, è *artificiale* e soprannaturale, giacché sono stati necessari, in tutti

¹⁴ CHARLES BAUDELAIRE, *Le peintre de la vie moderne*, in «Le Figaro», Paris, 26, 29 novembre e 3 dicembre 1863; trad. it. di Giuseppe Guglielmi ed Ezio Raimondi, *Il pittore della vita moderna*, in CHARLES BAUDELAIRE, *Scritti sull'arte*, a cura di Ezio Raimondi, Torino, Einaudi 1981, pp. 278-313; qui nella nuova edizione CHARLES BAUDELAIRE, *Il pittore della vita moderna*, Milano, Abscondita, 2004.

i tempi e in tutti i popoli, divinità e profeti per insegnarla all'umanità imbestialita¹⁵.

Nella loro differenza, Baudelaire e Nietzsche esemplificano le due risposte (per molti versi antitetiche) che la tarda modernità esprime nel prendere coscienza del conflitto tra civiltà, cultura, e ciò che in opposizione a queste è definito natura. Tra quella che per Baudelaire è la vitalità civile del moderno e quello che, in termini nietzschiani, è invece l'espressione vitale di una naturalità che, per quanto rimossa e esclusa dalle ragioni della civiltà, è però in grado di riemergere, nella storia, e di mettere in discussione ciò che la razionalità moderna e la sua morale hanno istituito.

Ma queste posizioni permettono di risolvere il problema del rapporto moderno tra natura, cultura e civiltà solo fino a un certo punto. Perché il concetto di natura doveva andare incontro (come già avevano intuito i romantici) a una definizione differente. Dalla quale è derivata, come avverte Lukács, anche l'ambiguità che il termine *natura* ha finito per assumere nella stessa modernità, dal momento che la "definizione" scientifica di natura, secondo la legge materiale e oggettiva dell'essere, deve anche implicare (legittimandola) una definizione di tipo sociale, a cui quell'idea di natura corrisponde. Sicché, in definitiva, non solo è possibile dire che «il concetto di natura riceve un significato cangiante»¹⁶ a seconda dei diversi contesti in cui è utilizzato, ma che questa diversa interpretazione è anche ciò che dà luogo alla particolare difficoltà dell'umanità borghese (fonte di «grossolani ed inevitabili equivoci e grovigli problematici»¹⁷) di comprendere sé stessa e la sua posizione nel mondo come per nulla naturali.

¹⁵ Ivi, p. 57.

¹⁶ GYÖRGY LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923; trad. it. di Giovanni Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar Editore 1967, Arnoldo Mondadori Editore 1973, SugarCo 2021, p. 178.

¹⁷ *Ibidem*.

Una prima difficoltà deriva, secondo Lukács, dai principi di *legalità*, *calcolabilità* e dal *formalismo* che questa umanità borghese uscita dalla Rivoluzione esprime quando fonda la sua definizione di natura sulla scienza. Definizione che la teoria borghese tende a trasporre anche alla condizione sociale, sulla base di «un concetto della natura come *concetto di valore*»¹⁸, in ragione del quale il funzionamento della società borghese può essere descritto a sua volta come governato da leggi assunte come naturali, in opposizione «all'artificialità, all'arbitrio, alla mancanza di regole del feudalesimo e dell'assolutismo»¹⁹. Per quanto, aggiunge Lukács, proprio di fronte alla concezione naturalistica dei principi preposti al funzionamento della società borghese, si sviluppa subito «un altro significato del concetto di natura, del tutto opposto»²⁰ (Lukács fa qui l'esempio di Rousseau), che trova significato e valore dalla «crescente sensazione che le forme sociali (la reificazione)»²¹ sottraggano all'umanità la sua essenza finendo piuttosto per impossessarsi di essa.

In questo ulteriore «concetto di natura» devono confluire «tutte queste tendenze interne che operano contro la reificazione, la despiritualizzazione, la meccanizzazione crescente»²² e che il preromanticismo e il Romanticismo fanno proprie. La natura può assumere così il significato con cui Schiller stesso la descrive: «il senso di ciò che non è stato creato dall'uomo», e che per questo è «organicamente [...] in contrasto con le formazioni artificiali, civili-umane»²³. Una derivazione di questa definizione di natura, che avrebbe ancora in Schiller uno degli interpreti più interessanti è quella, secondo Lukács, che invece di identificare la natura con ciò che le leggi della scienza permettono di stabilire, ne fa (sul piano individuale) una dimensione dell'interiorità mai

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, p. 179.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

interamente asservita alla condizione sociale, identificabile (in termini spirituali) con la *libertà*.

Contestualmente a queste diverse (e di fatto opposte) definizioni di natura, continua Lukács, «sorge all'improvviso, ed in stretta connessione con gli altri, un terzo concetto di natura»²⁴, puramente politico. Al quale è riconosciuta la possibilità di superare i problemi della reificazione moderna della libertà, attraverso la sintesi tra le due concezioni precedenti. In questo terzo caso, ricorda Lukács, la «natura» dovrà significare a quel punto la qualità superiore di una

umanità autentica, vera essenza dell'uomo, liberata dalle false forme meccanizzate della società: l'uomo come totalità in sé compiuta, che ha interiormente superato o sta superando la frattura tra la teoria e la praxis, la ragione e la sensibilità, la forma e la materia; e per questo uomo, la tendenza a darsi forma non significa astratta razionalità che lascia da parte i contenuti concreti; per lui, libertà e necessità arrivano a coincidenza²⁵.

Sennonché, riconosciuto e definito in questi termini il complesso rapporto tra natura e cultura, il «concetto di 'crescita organica'», assunto dal Romanticismo tedesco per denunciare la reificazione scientifica della *natura*, finisce per assumere, denuncia Lukács, «un accento sempre più chiaramente reazionario»²⁶.

Non è tuttavia corretto – specifica però Lukács – affermare che la libertà identificata con la natura sia data (nel Romanticismo tedesco o nel periodo a esso precedente) come un fatto puramente psichico e sentimentale, e in quanto tale come nostalgia. Per quanto quello sentimentale sia certamente il modo in cui Schiller definisce il rapporto dell'umanità moderna con la natura, non è però in questi termini che Schiller risolve il tema della libertà interiore, risvegliata e simboleggiata dalla natura – e, possiamo aggiungere, caratterizzata, nell'umanità moderna, dalla nostalgia della natura intesa come nostalgia della li-

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, pp. 179-180.

²⁶ Ivi, p. 179 n.

bertà. Questa libertà, lungi dal restare una semplice esperienza interiore, un fatto psichico, è invece in grado di assumere nella modernità anche una dimensione concreta e materiale. Per cui, pur intesa come un fatto psichico, come interiorità e sentimento, afferma Lukács, a questo punto la libertà «possiede anche un campo concreto e reale in cui si realizza: l'arte»²⁷.

L'immagine prodotta dall'arte, ponendosi come «totalità concreta», vorrebbe così «dissolvere» il conflitto tra natura e cultura (di cui il Romanticismo ha riconosciuto il significato) nella sintesi puramente formale della rappresentazione. Non solo nei termini che il Rinascimento aveva già affermato, ma nel senso più direttamente politico di un «mondo pensato come sistema compiuto, concreto, significativo, [...] "generato" da noi e che in noi è pervenuto all'autocoscienza», e che pretende per questo di sostituire il mondo creato dall'arte alle forme dell'essere sociale e alla loro alienazione²⁸. Ciò che Lukács indica appunto come insufficienza dell'arte, dal momento che l'arte finirebbe invece per riconfermare ingenuamente la condizione alienata che intendeva superare.

Meccanismo che si mostra con ancora più evidenza, continua Lukács, proprio nella rappresentazione della natura. Dove la distanza che separa la raffigurazione dell'arte dall'elemento naturale da essa riprodotta si tramuta, per lo spettatore, in una distanza incolumabile dalla natura stessa, dal momento che la contemplazione a cui l'arte costringe lo sguardo impone un'esperienza di estraneità (e dunque di alienazione dal mondo e dallo spazio naturale), nonostante che la raffigurazione dell'arte volesse esserne il superamento. Per cui, scrive Lukács:

Nel momento in cui la natura diventa paesaggio [...] per l'osservatore, quest'ultimo deve trovarsi al di fuori di essa. Se egli tentasse, senza oltrepassare quest'immediatezza estetico-contemplativa, di introdurre se stesso e la natura spazialmente immediata che lo circonda nella "natura come paesag-

²⁷ Ivi, p. 180.

²⁸ Ivi, p. 182.

gio”, diventerebbe immediatamente chiaro che il paesaggio *comincia* a diventare tale soltanto ad una determinata distanza dall’osservatore²⁹;

e che solo «come osservatore spazialmente separato, egli può stabilire con la natura un rapporto in cui essa si presenta come paesaggio»³⁰. Pertanto, ciò che l’arte realizza nella sua espressione sentimentale della natura, e in quanto sintesi tra arte e natura, finisce per produrre nello spettatore l’effetto opposto; e la rappresentazione artistica della natura è percepita formalmente come assoluta differenza e lontananza dalla natura stessa.

Questo esempio consente a Lukács di riconsiderare il tema della natura, invece che in termini biologici e scientifici, o in quelli sentimentali (e quindi dell’arte), in quelli fenomenologici dell’esperienza. Poiché è evidente che il modo in cui la definizione scientifica delle leggi naturali, dall’evoluzionismo alla chimica, ha posto il problema della conoscenza rispetto all’oggetto dell’osservazione non è senza rapporti con quella che per Lukács è la posizione dello spettatore di fronte alla rappresentazione artistica della natura. In entrambi i casi, l’osservazione implica e dà luogo a una condizione di estraneità.

Sul piano etico-sociale, questo aspetto si rivela, per molti versi, più complesso. Il che è certamente il motivo per cui anche le riflessioni di Marx a questo riguardo sono sembrate meno coerenti³¹. Ma è evidente che con la rivoluzione industriale il problema era, nel frattempo, cambiato. Si trattava ormai di stabilire se la natura dovesse essere considerata semplicemente come interna al processo sociale (come parte

²⁹ Ivi, p. 208.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ I riferimenti ai testi di Marx che hanno colto l’attenzione degli studiosi sono in particolare i *Manoscritti economico-filosofici*, cfr KARL MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. I, sez. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1975; trad. it. a cura di Norberto Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 1975; a cura di Ferruccio Andolfi in KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, Roma, Newton Compton 2011.

materiale e, in quanto tale, indivisibile dal processo sociale stesso) oppure no. Andrew Feenberg ha il merito di avere analizzato questo tema a partire dalle conclusioni in cui Lukács sembra in contraddizione con la teoria marxiana della praxis, confrontando la posizione di Lukács con le affermazioni dello stesso Marx. Sarà peraltro sulla base di queste stesse riflessioni di Lukács, ricorda Feenberg, che la Scuola di Francoforte si porrà a sua volta il problema di una «practical reconciliation with the nature»³². Ma perché un tale pensiero potesse sorgere occorre prima analizzare il modo in cui il rapporto soggetto-oggetto, così come questo prende forma attraverso il concetto di lavoro e quello di praxis, si era posto come via d'uscita dal trascendentalismo kantiano – risolvendo a un tempo tanto il problema della storia che quello, ad essa interno, della distanza fra mondo sociale e spazio naturale.

La posizione con cui Marx affronta questo argomento prende notoriamente avvio dal processo del lavoro e dall'interazione dialettica tra soggetto e oggetto. La lettura che ne dà Alfred Schmidt ne *Il concetto di natura in Marx* pone tuttavia la questione in termini che paiono oggi scontati, almeno in parte. Il rapporto soggetto-oggetto si definisce marxianamente, scrive Schmidt, all'interno del concetto di natura. Nel senso che la compenetrazione tra natura e società (comprese le trasformazioni che la loro dialettica produce tanto nella prima che nella seconda) non sarebbe che un modo della natura stessa e del suo divenire. In questi termini, la natura sarebbe a sua volta sociale, così come la società dovrebbe leggersi come produzione naturale nel senso più essenziale del termine:

Marx è sì un realista, poiché ogni attività produttiva presuppone il materiale naturale esistente indipendentemente dagli uomini. Ma nello stesso tempo non lo è, in quanto gli uomini per lui non si fermano alla intuizione feuerbachiana dell'immediato, bensì lo trasformano ininterrottamente nel quadro delle sue leggi. Il lavoro è, *uno actu*, un annientamento delle cose immediate, e la loro restituzione come mediate. Poiché sono sempre filtrate dal lavoro storico, le cose esistenti indipendentemente dalla coscienza rappre-

³² ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, Rowman&Littlefield, 1981, p. 248.

sentano, proprio in questa indipendenza, qualcosa di divenuto, un in-sé tradotto nel per-noi. Ma così viene a cadere anche la primitiva immagine della conoscenza come copia, nella quale oggetto e coscienza vengono rozzamente contrapposti, mentre viene del tutto trascurato il ruolo della prassi, che è costitutivo per l'oggetto. Il mondo oggettivo non è un in-sé che vada semplicemente rispecchiato, bensì è in ampia misura un prodotto sociale³³.

Ciò ha certamente l'obiettivo di definire i concreti rapporti di forza tra cultura, lavoro e natura, e di rendere conto allo stesso tempo dell'impatto delle forme sociali sulla natura e sull'ambiente. Ma è evidente che Schmidt deve dare per scontato, in questo modo, non solo il fatto che la relazione materiale con la natura debba darsi in funzione esclusivamente produttiva, ma che il cambiamento delle condizioni naturali e ambientali che la relazione materiale con la natura determina sia perciò inevitabile. Per cui lo sviluppo produttivo deve funzionare in questo contesto tanto come causa (per esempio) del cambiamento climatico, ambientale, ecc., ma anche come strumento con cui garantire l'adattamento della specie umana agli effetti di questo stesso cambiamento. Ma è davvero possibile che la specie umana debba determinare i mutamenti ambientali di cui facciamo esperienza senza porsi il problema del grado di autonomia (e dunque di differenza) del suo agire all'interno dell'eco-sistema?

Che questo sia il tema al centro dello scontro teorico-politico attuale lo dimostra il dilemma, sempre più evidente, di dover scegliere tra sviluppo economico e benessere ambientale. Nei confronti di questa contrapposizione (che fa ovviamente i conti con l'assimilazione della natura ai processi economici, nei termini in cui si è ormai realizzata nell'intero Pianeta) ritornare sul rapporto lavoro-natura così come questo è analizzato in Marx e in Lukács può permetterci di valutare anche i modi con cui i presupposti teorici di questo rapporto sono stati interpretati dalla critica. Avendo appunto presente che lo scontro,

33 ALFRED SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1962; trad. it. di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi, *Il concetto di natura in Marx*, Bari, Laterza, 1969, p. 203.

compreso quello sulle soluzioni che vengono avanzate, si gioca interamente intorno a questo tema. Ovvero, se – e fino a che punto – il principio per cui il lavoro può e deve trasformare indefinitamente la natura, subordinandola alle ragioni produttive, rimane lecito (trascurandone le conseguenze negative); o se il lavoro deve invece considerare lo spazio della natura come un *limite*, dal momento che al di fuori di ogni idea di limite anche il primato del lavoro (assunto in termini assoluti) deve farsi puramente astratto e il suo effetto *insostenibile*.

La definizione di Schmidt del rapporto società-natura (secondo cui la società non sarebbe che un modo della natura stessa) ha pertanto un pregio, quello di rendere chiara, ammette Feenberg, la differenza tra il materialismo di Marx e le diverse forme di materialismo ad esso anteriori. Tuttavia, continua Feenberg, «the Marxian solution is not without very serious problems of its own. Throughout the *Manuscripts* one senses that there is something very wrong with Marx's concept of subject-object identity»³⁴. I *Manoscritti* sembrano infatti accreditare la posizione per cui

[l']essere oggettivo [dell'uomo] agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale. Egli crea, pone oggetti, soltanto perché è posto da oggetti, perché è già originariamente *natura*³⁵.

Per cui sembra che Marx affermi effettivamente che, entro determinate condizioni sociali, l'essenza della natura coincida con l'attività umana stessa.

Ma quando deve motivare ciò, aggiunge Feenberg, la trattazione di Marx si fa meno assertiva. Per un verso, l'affermazione che uomo e natura sono consustanziali si riduce a un enigma («conundrum»), considerato che essa non chiarisce né quale sia l'essenza della natura,

³⁴ ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 213.

³⁵ KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit.; edizione a cura di Ferruccio Andolfi, KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 133.

né stabilisce quali siano i poteri dell'uomo sul mondo naturale³⁶. Per altro verso, questa posizione ne implica una seconda, quella cioè della relazione interna «between human need and the natural objects of satisfaction»³⁷. Della quale relazione Marx «explicitly affirms that this is an ontological relation, and not merely a fact of physiology»³⁸. Il che sembra appunto in linea con l'idea di una de-reificazione della natura per mezzo del lavoro, dal momento che il lavoro permette la trasformazione della natura in oggetti adeguati al bisogno umano.

Ma che ne è a questo punto di tutti quegli enti che non derivano dal lavoro dell'uomo o che non possono essere oggetto di esso? La teoria marxiana, aggiunge Feenberg, sembra andare incontro in questo caso a un paradosso:

He is not content to confine human creative powers to the narrow domain that mankind actually and potentially transforms in an imaginable labor process, but want to extend those powers to "objective reality everywhere"³⁹.

Questo paradosso deriverebbe, secondo Feenberg, dal voler trasformare il processo dialettico tra essere umano e natura, che definisce il lavoro, in un'identità meta-teoretica nella quale il soggetto e l'oggetto sono entrambi ridotti a elementi di un legame indissolubile che li supera negandoli entrambi. In modo non dissimile, aggiunge Feenberg, da ciò che più tardi verrà definito da Heidegger con l'affermazione per cui l'ente è dato alla disponibilità del soggetto in ragione del suo essere manipolabile.

Questa condizione dovrebbe allora appartenere, in senso ontologico, anche agli oggetti più distanti rispetto alle concrete possibilità di una loro trasformazione da parte dell'essere umano; così che il risultato di questa disponibilità ontologica dell'ente sarebbe che ogni ele-

³⁶ ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 214.

³⁷ *Ivi*, p. 215.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

mento della natura dev'essere considerato come potenziale oggetto del lavoro umano e da questo direttamente assorbito:

One may well ask why he should formulate his theory in such a way that it would seem to incorporate all sorts of natural objects which cannot be imagined as objects of labor. After all, objective reality *everywhere* includes the entire universe! In what sense can we really conceive such an immensity as "the reality of human faculties"?⁴⁰

Com'è possibile, infatti, che il principio dell'identità soggetto-oggetto pretenda di valere anche quando «the object seems necessarily to overflow the subject in every direction?»⁴¹.

È a questo punto che Marx, continua Feenberg, deve scontrarsi con la difficoltà di applicare ulteriormente alla natura il concetto di lavoro. In modo simile a come Lukács dovrà rinunciare a sua volta a comprendere nel suo concetto di praxis l'intero spazio naturale. Su quali basi sarebbe del resto possibile considerare l'intero universo come una materia semplicemente disponibile al lavoro umano? La sola idea è tanto orribile quanto assurda, ammette Feenberg⁴². E alla medesima conclusione si potrebbe arrivare attraverso l'Idealismo solo rovesciandone il presupposto (quello per cui nel lavoro *la coscienza stessa si fa oggetto*) nella sua diretta conseguenza, e cioè che, così definita, questa nozione di coscienza deve pretendere di riferirsi (almeno potenzialmente) a ogni oggetto o ente esistente negli stessi termini. Se invece si ammette che l'identità soggetto-oggetto è relativa soltanto ad alcuni casi, essa non può che apparire a quel punto limitata rispetto al principio generale della filosofia della praxis⁴³.

Messa perciò di fronte alla concezione in sé assurda, per la quale la natura dovrebbe esistere (e avere un senso) solo come materia che attende di ricevere una qualche forma e significato dal fare dell'uo-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 216.

⁴² *Ivi*, p. 217.

⁴³ *Ibidem*.

mo, a riapparire con forza e sotto una nuova luce, scrive Feenberg, è la problematica kantiana della *cosa in sé*⁴⁴. Del resto è questa, ricorda, la conclusione a cui Habermas e altri studiosi del primo Marx sono unanimemente giunti⁴⁵. Ma rispetto a questa soluzione l'analisi di Feenberg propone in realtà un'altra spiegazione: quella secondo la quale, invece che preludere a un ritorno a Kant, e a una natura posta come trascendente rispetto all'esperienza umana, la posizione di Marx sia da intendere più correttamente come una nuova forma di sensismo⁴⁶. Per cui la filosofia della praxis può superare la contraddizione a cui essa andrebbe incontro facendo della sensazione una sintesi tra idealismo e materialismo – prefigurando così quello che sarebbe stato lo sviluppo della fenomenologia⁴⁷.

Pertanto, se il concetto di lavoro sembrava portare Marx verso una necessaria sintesi tra soggetto e oggetto, secondo il principio della subordinazione della natura agli scopi umani, negli scritti immediatamente successivi ai *Manoscritti*, nota Feenberg, Marx sembra invece cambiare posizione, mettendo in discussione le sue conclusioni precedenti:

In *The German Ideology*⁴⁸, for example, Marx set out at one point to prove that the entire universe is a product of human sensuous activity. But, in very middle of a passage that could have been lifted from the *Manuscript*, he sud-

⁴⁴ «As a result, the whole Kantian problematic of the thing in itself returns, for alongside history, in which subject and object are one in labor, another sphere of nature and natural science must be distinguished in which man is *not* the object» (*ibidem*).

⁴⁵ Cfr. JURGEN HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1968; trad. it. di Gian Enrico Rusconi, *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970.

⁴⁶ «a remarkable new theory of sensation in which the senses “become directly theoretician in practice”, acting on their objects as does the worker on his raw materials» (*ibidem*).

⁴⁷ «La natura come natura, cioè in quanto si distingue ancora sensibilmente da quel senso segreto in essa celato, la natura separata, distinta da queste astrazioni, non è niente, è priva di senso ovvero ha solo il senso di un'esteriorità che deve essere soppressa» (KARL MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., in KARL MARX, *Le opere che hanno cambiato il mondo*, cit., p. 141).

⁴⁸ Cfr. KARL MARX, *Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, vol. V, sez. I, Moscow, Marx-Engels-Lenin Institute, 1932; trad. it. di Gian Mario Bravo, *L'ideologia*

denly notes, «Of course the priority of external nature remains, and all this has no application to the original men produced by *generatio aequivoca*»⁴⁹.

Pericolosa ammissione, chiosa Feenberg, che contraddice la sua prima filosofia della praxis e che svela, possiamo aggiungere, che la questione della natura e del suo rapporto col lavoro non è affatto risolta.

In realtà, Marx specifica che questa considerazione ha significato solo per “gli uomini originari”, dunque finché l'uomo rimane distinto dalla natura e viceversa. Prospettiva difficile da ritrovare nel mondo moderno, aggiunge Marx, dove l'industria ha ormai ridotto, se non annullato, quella differenza, e trasformato la natura. Una distinzione natura-lavoro sarebbe perciò ancora possibile solo laddove permanga una natura incontaminata. Eppure, nota Feenberg, ogni volta che Marx (così come Lukács) tenta di dare un fondamento alla filosofia della praxis, l'antinomia tra natura e storia torna a rimettere inevitabilmente in discussione il disegno della loro unità. E la consapevolezza di una “priorità della natura esterna” si rifà nuovamente presente. A quel punto, sia Marx che Lukács «[b]oth prefer to accept the insuperable split between nature and history, at the risk of inconsistency, rather than to unite them through speculative mediations»⁵⁰.

Ma se sia Marx che Lukács pervengono, per vie indipendenti, a una così radicale messa in discussione del concetto di oggettività, e al modo in cui questo è applicato alla natura da parte di una scienza concepita come unità storica di soggetto e oggetto, va aggiunto che quell'oggettività è per Lukács inefficace anche per una definizione di coscienza di classe. Come Feenberg riporta giustamente, «the traditional, objectivist subject-object concept it itself a methodological illusion arising from the function of knowledge in the system of practice of class ru-

tedesca, Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1965; trad. it. di Fausto Codino, Roma, Editori Riuniti, 1975.

⁴⁹ ANDREW FEENBERG, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, cit., p. 221.

⁵⁰ Ivi, p. 226.

le»⁵¹. Il che dimostra una volta di più come la questione della natura, il rifiuto di assimilare le sue forme e organismi al lavoro e allo sviluppo storico, deve porsi per Lukács come un elemento centrale della stessa lotta di classe, anticipando così la funzione e il significato che Marcuse assegnerà alla natura nel processo di liberazione.

La “liberazione *della* natura” potrà infatti diventare un compito storico solo riconoscendo l’alterità della natura rispetto alla sua oggettivazione nel lavoro umano e, di conseguenza, anche la sua funzione di limite nei confronti del primato che ogni “idealismo” assegna, ideologicamente (e culturalmente), alla storia. Impossibile ridurre la natura alla creazione storico-sociale: «if there is something in nature which is not produced in history», sottolinea Feenberg, «then history is not the fundamental ontological domain from which all others are derived»⁵².

Ciò non ha nulla a che vedere con una funzione puramente consolatoria della natura, così come questa è genericamente rimproverata all’arte romantica. La consapevolezza di questa differenza della natura dal lavoro e dalla storia apre semmai alla possibilità opposta: al riconoscimento dell’alterità della natura nel modo in cui anche Michel Serres ne ha articolato il concetto. A un’idea di natura come negazione di ciò che lo sviluppo culturale sembra invece dare per scontato attraverso l’oggettivazione e la trasformazione tecnica del non-umano. Non sarà ovviamente questo il passaggio di Lukács, ma la sua riflessione rende comunque evidente che l’interdipendenza delle antinomie, il loro implicarsi dialettico, non può ridursi scolasticamente, e in modo astratto, a un qualche principio di unità senza correre il rischio di misconoscere quella che è invece, nel caso del rapporto tra lavoro e natura, la loro essenziale alterità. Data la quale è vero, come scrive Feenberg, che «[l]iving nature is also the reality to which the science returns in its technological application»⁵³. Ed è appunto intorno a questo rapporto che dagli anni Sessanta a oggi è sembrato importante – in alcuni contesti in particolare, come

⁵¹ Ivi, p. 236.

⁵² Ivi, p. 211.

⁵³ Ivi, p. 248.

quello della Scuola di Francoforte – interrogarsi⁵⁴. Ma è soprattutto alla posizione di Serres che vorrei richiamarmi in chiusura di questo testo.

Nel mezzo del processo che doveva giudicare se il suo comportamento violava o meno le leggi sociali – scrive Serres in *Il contratto naturale* –, Socrate si difende aprendo a sua volta un processo contro Anassagora. È la scienza, non lui (Socrate), a eludere la legge e a non credere agli dei. È Anassagora a voler istituire un sapere non soggetto ad alcun principio sociale, disinteressandosi della città ed escludendosi da essa. Anassagora ne sarebbe uscito a sua volta condannato. Ma il suo sapere gli dà ancora la capacità di prevedere che una pietra infuocata piovcherà dal cielo vicino al fiume Egospotami assicurandogli la gloria. Che cosa significava quell'avvenimento, si chiede Serres, se non il manifestarsi di ciò che allora si pretendeva di ignorare, e che oggi si vorrebbe credere in tutti i modi di avere domato e assoggettato in modo definitivo?

Quell'evento, che indicava l'irruzione di un'alterità all'interno dell'ordine e dei principi stabiliti, non significava altro se non il manifestarsi di una differenza che si poneva, allo stesso tempo, come insuperabile. E insuperabile perché la sua alterità si poneva contemporaneamente come *opposta* e *indifferente* (dal momento che dal punto di vista socratico i due termini si equivalgono) alla legge e, per esteso, alla *polis*:

Un grosso pezzo di natura precipita nel mezzo della città; un bell'oggetto delle scienze fisiche cade all'improvviso nel terreno delle scienze sociali! Terrore nelle città come nelle campagne, ma non, come si potrebbe credere, per l'eccezionale miracolo [...], bensì per lo svelarsi dell'ambiente mondiale a coloro che conoscono soltanto l'habitat mondano. Ecco la rarità. È questo il miracolo, in verità, che la natura riesca a penetrare nel recinto chiuso della cultura. La pietra cade dal firmamento sulla città, dalla fisica nel diritto; il processo

54 «The environmental movement has made us far more aware than were Marx and Lukács of the threat to sanity and survival implicit in the demand that nature be remade in the image of its human masters. We owe to the Frankfurt School some of the deepest reflections on the problem of practical reconciliation with nature; these philosophers anticipated current hopes and fears surprisingly early» (ivi, p. 248).

di Anassagora cade in quello di Socrate. Stupore: il miracolo è la caduta dei corpi. Nessuno aveva mai previsto un dio per la pesantezza⁵⁵.

Di fronte alla rivelazione, la cultura si affretta a riscrivere l'evento per renderlo compatibile con le sue leggi: «le scienze sociali vengono a dare il cambio: il corpo non è un corpo, né l'inerte inerte; il grave diviene dio e la roccia statua»⁵⁶.

Ma al di là o al di qua di ogni tentativo di riscrivere il loro rapporto nei termini di un'indissolubile unità, che cosa comporta questa rivelazione materiale che esiste una natura, e che la sua esistenza non è mai pienamente riducibile alla storia e alla cultura (né pienamente dominabile attraverso di esse)? «Che cos'è la natura?». Di fronte a questa domanda Serres non ha dubbi: «L'inferno della città o della cultura»⁵⁷.

Se il sapere ha mostrato, a partire dall'antica Grecia fino ai giorni nostri, il tentativo di negare questa contraddizione ciò è avvenuto, possiamo aggiungere, per tre motivi: per fare della natura la materia del lavoro, nel modo in cui abbiamo ripercorso; per dare a una particolare cultura il valore di un'originarietà (naturale) che la distinguesse dalle altre – com'è avvenuto in senso reazionario quando si è identificata culturalmente la natura con la Patria, la Terra o la Lingua degli avi; o, ancora, per fare della natura lo sfondo implicito e necessario dello sviluppo sociale e economico, e per questo mai davvero distinguibile dalla cultura nella quale essa stessa evolve, si modifica ed è selezionata in ragione del suo essere interna a un determinato processo produttivo. In tutti questi casi, ogni presunta alterità della natura doveva essere ridotta a un'apparenza. A un errore di prospettiva o, se vogliamo, a un fraintendimento (se non a una *mistificazione*) a sua volta culturale.

Ma quando Serres scrive che la natura è *l'inferno* della città e *l'inferno* della cultura intende invece dire che lo spazio della natura non può mai coincidere davvero con quello della legge. Che nello spazio

⁵⁵ MICHEL SERRES, *Le Contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990; trad. it. di A. Serra, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 1991, 2019, p. 95.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ivi, p. 97.

della natura la legge (e dunque le convenzioni che istituiscono l'ordine sociale) non ha alcun riconoscimento né dominio. Che la natura è appunto «[i]l luogo in cui il re fu bandito: esattamente il luogo di bando [ban], la *banlieue* [periferia]»⁵⁸: lo spazio di una lega intorno alla città in cui si esercitava il diritto di espulsione nel XIII secolo. Diritto che delimitava culturalmente il proprio luogo in opposizione a quello ad esso esteriore (letteralmente: fuori legge) della natura, facendo del cittadino soggetto alla legge lo straniero, nei confronti della natura, che Schiller saprà riconoscere.

Descola può immaginare che quell'estraneità non sia in realtà originaria, che essa sia stata a sua volta "creata" culturalmente col passaggio all'età classica moderna, quando il XVII secolo ha fatto della razionalità cartesiana il principio di una divisione che i secoli precedenti, almeno fino al Rinascimento e a Montaigne, non conoscevano. Ma è una cattiva interpretazione, che ne nasconde a sua volta un'altra. Perché Descola sembra fondare la sua argomentazione su una ricostruzione storica delle scienze umane, sociali e mediche che riprendendo in sostanza quella utilizzata da Foucault in *Storia della follia*, si dimentica però di considerare la lezione di Nietzsche, finendo di conseguenza per fraintendere anche quella di Foucault. Perché Foucault si è ben guardato dall'affermare che il dionisiaco è un prodotto dell'età classica moderna (cioè del XVII secolo). Semmai, egli intendeva affermare l'opposto, cioè che l'età classica ha cercato di ridurre al silenzio lo sfondo tragico (e naturale) che rimane nel cuore dell'umano nonostante la sua cultura e la sua assimilazione entro un ordine violentemente produttivo.

Sull'esempio di Nietzsche, Serres indica che questa distinzione del naturale (diversamente da come avrebbe detto Schiller) comincia in realtà con gli Antichi, nel momento in cui essi stabiliscono che lo spazio della legge deve distinguersi da ciò che (per natura) è estraneo al suo diritto. Da quel momento, la storia occidentale non avrebbe fatto altro che riprodurre all'infinito il conflitto tra la verità convenzionale del contratto sociale e quella della natura – che avrebbe compreso anche il sapere della scienza, fondata su norme culturali ma autonome da

⁵⁸ *Ibidem.*

quelle che fondano il contratto sociale. E in questo modo, il dualismo natura-cultura si sarebbe fatto definitivamente cultura. E poiché presso i greci «il diritto prevale sulla scienza [...] i greci, che pure erano matematici, non inventeranno la fisica»⁵⁹, perché per i greci «[f]uori dalla forza bruta e dal disvelamento di gloria che la storia dà, non c'è verità se non giudiziaria»⁶⁰. E il contratto sociale non fa appunto altro, continua Serres, che generalizzare questo principio. Col risultato che ogni certezza, per essere riconosciuta come tale, deve essere prima sottoposta a un tribunale. Gli antichi vivono di questa «evidenza paradossale»: la verità non va cercata al di là delle convenzioni, ma all'interno di esse: «[l]'unico vero che l'Antichità conosceva era prodotto dalla convenzione e dalla gloria, oggi diremmo dai media e dall'amministrazione»; Anassagora è bandito per aver detto che il sole è una pietra incandescente, «e la giuria l'ha registrato a suo carico»⁶¹.

Chi oggi professa il superamento di questo dualismo mostra di non avere compreso fino in fondo la sua portata e ciò che vi è di implicito. Eppure, la contrapposizione che Serres mette in evidenza continua a essere riprodotta sotto i nostri occhi quotidianamente, quasi negli stessi termini. All'estremo della sua oggettivazione della natura, e al tentativo di ridurla a una serie di fenomeni controllabili (come le viene spesso imputato), è stata infatti proprio la scienza a riaprire da ultimo il conflitto con la città, e a indicare quello che un pensiero fondato sulla mitologia dell'unico, dell'indistinto e del progresso non era stato in grado di scorgere. Contro le ragioni economiche della *polis*, la scienza ha lanciato l'allarme sui rischi sempre più gravi che le attività umane comportano per le condizioni naturali della vita, attribuendo alle lotte ecologiste quel principio di verità che la politica e l'economia si rifiutano di riconoscerle.

Il fatto che la politica abbia per mezzo secolo minimizzato, o addirittura screditato, i dati prodotti dalla ricerca scientifica sui cambiamenti climatici, dimostra che lo scontro tra legge e natura è ancora

⁵⁹ Ivi, p. 99.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

in larga parte definibile sulla base del conflitto che Serres vede aprirsi nella Grecia di Socrate, quando la legge provò (allora) a «screditare» la scienza ponendola su un piano di minore rilevanza. Si è sempre propensi ad attribuire il conflitto culturale con la scienza ai saperi pre-scientifici, mitici e religiosi; ma è in realtà il diritto a rivendicare e a pretendere il primato. E nulla ha modificato nel tempo questo ordine di importanza. «[G]lobalmente», scrive Serres «il diritto prevale sulle scienze, il che significa che le leggi del mondo degli uomini prevalgono sulle leggi del mondo delle cose. A termine, questo significherà che di quest'ultimo c'importa assai poco»⁶²: i richiami etici non avrebbero certo potuto aprire da soli il dissidio moderno all'interno della legge, senza le scienze naturali. Per il semplice fatto che l'etica è essa stessa limitata dal contratto sociale e il suo valore riferito per lo più alla dimensione individuale o dei singoli attori (parlare di etica delle imprese appare altrettanto astratto che parlare di etica dei popoli).

Molti secoli dopo quello di Anassagora, ma ancora con gli stessi argomenti, nel processo che gli viene intentato, scrive Serres,

Galileo fa opposizione, interpone appello. Evoca il mondo delle cose stesse, la terra e la sua rotazione, pacifica, senza causa. [...] di fronte al cardinale ritaglia due spazi, di diritto e di non-diritto, il primo contrattuale o convenzionale da cui ci si appella al secondo, naturale⁶³.

Ma la divisione rivendica un tribunale competente, in cui lo spazio naturale del non-diritto rappresentato dalle scienze possa trovare infine la dignità dell'ascolto: rivolgere contro la legge il diritto che quest'ultima pretende di esercitare sulla natura, finché «alla fine, la scienza, unica competente, rimane padrona del terreno o della Terra»⁶⁴.

Ma la divisione delle competenze implica una differenza di giurisdizione che invece di colmare la distanza originaria tra natura e cultura la amplia definitivamente. Una filosofia *alla mano* vorrebbe far-

⁶² Ivi, p. 106.

⁶³ Ivi, p. 108.

⁶⁴ Ivi, p. 110.

ci credere che tutto questo non sia che un errore teorico o, peggio, di prospettiva; e che basti mutare il rapporto tra i fattori perché ogni distinzione si annulli di conseguenza. Ma l'idea che si possa sfuggire alle questioni cambiandone semplicemente l'interpretazione nasconde in realtà già un presupposto unilaterale: quello per cui la verità è un fatto puramente linguistico. Ma si tratta di una definizione di verità che funziona appunto soltanto all'interno dello spazio sociale del diritto, mentre «lo stato di natura rimane incomprensibile al linguaggio, che è inventato in e dalla società o che inventa l'uomo sociale»⁶⁵. Dunque, in che termini la messa in discussione linguistica del dualismo natura-cultura (messa in discussione puramente teorica e al limite dell'auspicio) potrebbe contribuire a farci superare il collasso ambientale che ne è seguito, senza mettere in discussione l'autonomia che la legge sociale si è assegnata rispetto alla natura stessa? Negare dialetticamente il dualismo natura-cultura non può certo risolvere le cause dell'abuso ambientale da parte della produzione sociale. Piuttosto contribuisce a relativizzarle, permettendo alla giurisdizione degli interessi economico-sociali di decidere che nulla è al di fuori del diritto.

Viceversa, la consapevolezza del conflitto che divide legge e natura pone il problema del tutto concreto del rapporto della prima nei confronti della seconda. Il che riguarda ovviamente anche il ruolo della scienza. Perché se la scienza ha potuto fare della natura uno spazio autonomo dalla legge, questa autonomia ha finito per essere integrata nel contratto sociale, e posta al servizio della sua volontà di potenza – di cui la scienza si è fatta a sua volta strumento. È questo insieme di rapporti giuridici, e il modo in cui essi hanno in realtà superato da sempre il dualismo nell'unità dinamica e produttiva della modernità, a costituire le basi dell'attuale minaccia ambientale, più che le astratte posizioni della metafisica, ci avverte Serres. Ed è da tale consapevolezza che la critica può prendere avvio. Perché se da un lato «la natura [...] diviene lo spazio globale, vuoto d'uomini, da cui la società si assenta, in cui lo scienziato giudica e legifera», dall'altro il sistema produttivo ha saputo superare la distanza che la scienza delinea rispetto al diritto,

⁶⁵ *Ibidem.*

dal momento che le sue «leggi positive lasciarono più o meno tranquilli i tecnici e gli industriali ad applicare innocentemente queste leggi di scienza»⁶⁶; nonché a istituire un rapporto utile tra natura e cultura, in cui le leggi della prima potessero servire a implementare e a sviluppare i modi d'essere della seconda. Senza porsi il problema che quell'unità tra legge e natura ne occulta pericolosamente la loro differenza – «sino al giorno in cui le poste in gioco naturali si misero a pesare sempre di più sui dibattiti positivi»⁶⁷.

L'attuale crisi climatica ci dice che quest'unione forzata di diritto e natura si trova ormai di fronte al capovolgimento delle certezze su cui era stata istituita. In modo improvviso, l'accordo imposto si rivela pericolosamente contro-natura. La scienza è costretta a riaffermare la differenza dello spazio naturale dal contratto sociale (che grazie alla tecnica quest'ultimo credeva di poter dominare), e a denunciare che natura e legge sono tornate di nuovo in conflitto. Non perché uno «spirito» della natura si sia ribellato al diritto, ma per come, attraverso il diritto, la tecnica ha creduto di risolvere il dualismo natura-cultura inserendo forzatamente la seconda all'interno della prima. E quando la questione sembrava chiusa e l'assoggettamento compiuto, improvvisamente, scrive Serres,

ecco qualcosa di nuovo. [...] Perché da questa mattina, di nuovo la Terra trema: non perché si muova sulla sua orbita [...], non perché cambi, dagli strati profondi al suo involucro aereo, ma perché si trasforma a opera nostra⁶⁸.

Ciò che questa trasformazione annuncia è che il rapporto di forza su cui essa si fonda è instabile; che il dominio del diritto dipende da un equilibrio con le forze naturali che la natura non è più in grado di assicurare. E ciò che prende forma in questo movimento non è un nuovo legame tra natura e diritto, ma lo sciogliersi di quell'unità che,

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ivi, p. 112.

garantita e fondata sulla legge, ha dato al principio di trasformazione il diritto di includere la natura nella prassi del lavoro. È vero, annota Serres, in origine

[l]a natura costituiva un punto di riferimento, per il diritto antico e per la scienza moderna, perché non c'era alcun soggetto dentro di essa: l'obiettivo, nel senso del diritto come in quello della scienza, emergeva da uno spazio senz'uomo, che non dipendeva da noi e dal quale noi dipendevamo di diritto e di fatto; ormai esso dipende tanto da noi che ne è scosso e che ci inquietiamo, anche noi, di questo scarto rispetto agli equilibri previsti. Noi inquietiamo la Terra e la facciamo tremare! Ecco, di nuovo, che essa ha un soggetto⁶⁹.

Improvvisamente («per la prima volta in trecento anni»⁷⁰) la scienza deve perciò rivolgersi al diritto, facendo appello affinché la sua integrazione della natura sia urgentemente rivista. Questa integrazione, afferma Serres, è sempre avvenuta nell'Occidente moderno sulla base del «principio di ragione»; ma è avvenuta nei termini del «conflitto transtorico tra il mondo e noi»⁷¹. Serres propone di chiamare il contratto che la ragione vincitrice ha stipulato a un certo punto con la natura con il nome di *Contratto naturale*. Il momento in cui la ragione ha permesso agli esseri umani di riconoscere e padroneggiare razionalmente ciò che fino ad allora aveva avuto la meglio e messo in pericolo la loro esistenza.

Ma al culmine di questo dominio ecco che «il contratto si rompe»⁷². La natura si fa nuovamente estranea e selvaggia: torna ad assumere (in modo impreveduto e minaccioso) la sua autonomia. Nonostante i tentativi di eliminare il dualismo alla base della sua cultura, la storia del sapere occidentale dimostra di avere piuttosto allargato la sua distanza con la natura mentre pretendeva di ridurla:

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ivi*, p. 117.

⁷² *Ibidem*.

Dalla natura di cui parlavamo un tempo, mondo arcaico nel quale vivevamo immersi, la modernità salpa, nel suo movimento crescente di derealizzazione. Divenuta astratta, inesperta, l'umanità sviluppata decolla verso i segni, bazzica le immagini e i codici e, volando in mezzo a essi, non ha più rapporto, nelle città, con la vita né con le cose del mondo⁷³.

Ha perciò senso lanciare un allarme per la Terra che brucia? O l'umanità è ormai "decollata" in una dimensione talmente «astratta» che l'allarme è già al di fuori del suo spazio d'interesse? Accogliere questo segnale vorrebbe infatti dire, per l'umanità, porre un limite alla propria capacità produttiva, mentre il *limite* è proprio ciò che la parte più ricca dell'umanità ha dichiarato superabile in termini di diritto, ponendo in questo superamento il suo stesso sviluppo. Serres sembra qui indugiare tra due vie opposte: tra la necessità di definire un nuovo contratto naturale e la presa d'atto che l'oggettivazione della natura ha allontanato definitivamente questa possibilità, rendendo ogni *decrescita* o ogni cambiamento del modello di sviluppo impossibile. Chi dovrebbe del resto garantire questo nuovo contratto naturale se esso sarebbe comunque stipulato da uno solo dei contraenti a nome di entrambi? E che fare se la natura non fosse più a un certo punto (come appare con sempre più frequenza) tecnicamente controllabile?; se essa si manifestasse, come sta avvenendo, come il ritorno di forze che si credevano da sempre assoggettate, ma che agiscono ora contro ogni precedente previsione? Che ne sarebbe, a quel punto, del contratto che la ragione stipula con sé stessa, pronta ogni volta a trasgredire l'accordo?

Riassunto Il presente saggio intende riprendere la questione del rapporto natura-cultura alla luce delle critiche che una parte della teoria contemporanea ha rivolto al tema del dualismo. Autori come Descola, Morton, in parte anche Latour, hanno visto nel dualismo natura-cultura la definizione ideologica di una superiorità del culturale sul naturale che farebbe da sfondo al rapporto negativo tra produzione e ambiente; mentre

⁷³ Ivi, p. 153.

l'evoluzione umana e sociale mostrerebbe in realtà una sintesi necessaria tra ambiente e cultura. Solo superando il vizio originario del dualismo sarebbe quindi possibile porre correttamente il problema di un rapporto equilibrato tra ambiente e sviluppo. L'intento del saggio è invece di mostrare come questa posizione sia viziata a sua volta dal presupposto di una necessaria (e inevitabile) introiezione dell'ambiente nel sistema produttivo; mentre autori come Lukács, Marcuse e Serres (rivendicando una sostanziale alterità della natura dal sistema economico-produttivo) consentono di rivalutare il dualismo natura-cultura nei termini concreti del conflitto e della critica all'attuale modello di sviluppo.

Abstract This essay intends to revisit the issue of the nature-culture relationship in light of the criticisms that a part of contemporary theory has addressed to the theme of dualism. Authors such as Descola, Morton, and partly also Latour, have seen in the nature-culture dualism the ideological definition of a superiority of the cultural over the natural that would form the background to the negative relationship between production and the environment; while human and social evolution would in reality show a necessary synthesis between environment and culture. Only by overcoming the original vice of dualism would it be possible to correctly pose the problem of a balanced relationship between environment and development. The aim of the essay is instead to show how this position is in turn flawed by the assumption of a necessary (and inevitable) introjection of the environment into the productive system; while authors such as Lukács, Marcuse and Serres (who claim a substantial otherness of nature with respect to the economic-productive system) allow us to re-evaluate the nature-culture dualism in the concrete terms of conflict and criticism of the current development model.