

STEFANO RIGHETTI

LA FUNZIONE CRITICO-NEGATIVA DEL DUALISMO NATURA-CULTURA NEL PENSIERO ECOLOGISTA

SOMMARIO: *1. La crisi dell'ecologismo come difesa dell'equilibrio tra benessere e produzione; 2. Le teorie critiche dei principi dell'ecologismo e del dualismo natura-cultura; 3. La funzione critica del dualismo natura-cultura in Lukács e Marcuse; 4. Il dualismo natura-cultura e la critica marxista; 5. La contemplazione come atteggiamento teorico-critico rispetto al modello produttivo.*

1. La crisi dell'ecologismo come difesa dell'equilibrio tra benessere e produzione

Un giorno bisognerà forse ammettere, e neppure fra molto tempo, che la questione ecologica è stata la grande sfida mancata dell'umanità. Quella a cui il nuovo millennio si è trovato di fronte, e che non ha saputo né affrontare in modo coerente, né tanto meno (ed è quello che più conta) provare a risolvere. Dopo alcuni anni in cui la crisi climatica è stata al centro di ampi movimenti di lotta, studi, proposte politiche e discussioni più o meno significative, la situazione attuale fa registrare un disarmante, ma ormai generale, rifiuto a considerare il problema per ciò che questo significa sul piano della stessa sopravvivenza umana e del suo modello di sviluppo – almeno per come questo si è andato definendo dalla modernità in poi. La mancanza di risposte adeguate, accompagnata alla consapevolezza (mai esplicitata) che l'attuale civiltà non potrebbe mantenere gli *standard* (istituzionali e economici) raggiunti se non perpetuando il modello di crescita che la condanna al rischio probabile della sua estinzione, è il tema centrale di questo

fallimento. Ma è anche il crudo dato di fatto con cui l'ecologismo deve ormai fare i conti.

Ciò che appare oggi più allarmante non è infatti l'aumento della temperatura media del Pianeta, ormai inevitabilmente prossima al limite delle condizioni necessarie alla vita di molte specie in diverse zone geografiche, ma il fatto che l'allarme degli scienziati sia rimasto nella sostanza inascoltato; che i diversi schieramenti politici non abbiano saputo (ma andrebbe forse detto voluto) dare a quell'allarme una risposta credibile; e che, private di una consapevole copertura istituzionale, le proteste ambientaliste siano state via via emarginate, e infine represses in modo sempre più aspro, mentre si permetteva ad altre categorie più organizzate dal punto di vista politico di portare il proprio dissenso (non sempre del tutto pacifico) fino a Bruxelles. Finché nell'indecisione, o quasi, di ogni organo sovra-nazionale, il Segretario generale dell'Onu ha dovuto dichiarare la resa – come su molte altre questioni attuali.¹ A che cosa dobbiamo questa generale mancanza di prospettive, con cui l'umanità sembra avere accettato per sé il rischio peggiore? Volendo ridurre la questione ai suoi tratti essenziali potremmo dire che a determinare questa condizione è proprio l'evidente incapacità di prefigurare un sistema produttivo, sociale e economico fondato su modelli alternativi a quelli che governano attualmente il Pianeta. Ovvero, la distanza tra l'idea di voler cambiare il modello produttivo attuale e l'effettiva possibilità di riuscirci, senza mettere in discussione il benessere sociale che questo sviluppo ha permesso di conseguire in una parte del Pianeta, facendo credere di poterlo ulteriormente allargare. Detto altrimenti, il vicolo cieco in cui l'umanità più industrializzata si ritrova, dal momento che la tenuta della sua crescita sociale e civile dipende interamente dalla tenuta economico-finanziaria del suo sistema; e che quest'ultima dipende a sua volta da una sempre più stretta integrazione economico-industriale a livello globale, la cui *governance* rimane tuttavia tanto indeterminata quanto legata a meccanismi non più controllabili politi-

¹ Il 5 giugno 2024, in occasione del World Environment Day, il segretario generale dell'Onu Antonio Guterres, ha infatti affermato che «Humanity depends on land. Yet, all over the world, a toxic cocktail of pollution, climate chaos, and biodiversity decimation are turning healthy lands into deserts, and thriving ecosystems into dead zones. They are annihilating forests and grasslands, and sapping the strength of land to support ecosystems, agriculture, and communities» [Guterres 2024].

camente. Il che è senz'altro anche la causa della crisi democratica che sta minando dall'interno le società più tecnicamente avanzate.

Questa condizione determina una serie di conseguenze a loro volta difficilmente arginabili in termini politici e sociali. La prima, e più importante, è quella relativa all'impatto stesso della crisi climatica. Poiché la portata della crisi è tanto globale quanto quella del sistema economico da cui deriva, ogni risposta limitata in termini locali non può che comportare, dal punto di vista politico, un duplice rischio: quello di ottenere effetti geograficamente limitati, al prezzo di penalizzare la propria economia, e di indebolire di conseguenza la tenuta sociale e il consenso interno che sostiene singoli governi, istituzioni, ecc. La seconda conseguenza è, se vogliamo, ancora più complessa rispetto alle sue implicazioni, e riguarda l'equazione che definisce, nelle società cosiddette "avanzate", il grado di sviluppo civile (in termini di diritti) in funzione dello sviluppo economico e produttivo. Ovvero, il fatto che emancipazione e gradi di libertà si siano definiti, all'interno di queste società, in modo storicamente proporzionale al tasso di incremento economico e produttivo; e che la possibilità di godere di sempre maggiori autonomie, benessere, opportunità relazionali e sicurezze sociali dipenda direttamente dalla disponibilità di servizi e beni di consumo, che se la crisi climatica mette certamente a rischio, ogni riduzione dell'impatto antropico in termini di cambiamento del modello attuale di sviluppo sembra dare invece la certezza di mettere complessivamente in discussione.

Il nodo della questione è quindi ormai tutto in questo difficile compito: riuscire a modificare il modello produttivo, basato sul consumo indiscriminato delle risorse, senza ridurre le conquiste sociali che l'attuale sistema ha permesso di conseguire alla parte privilegiata della popolazione mondiale. Tenendo conto che il richiamo morale contro l'egoismo evidente di questo progresso non sembra in grado di determinare alcun ripensamento effettivo del suo privilegio, là dove questo si è sviluppato. Il che, archiviato il tema della *decrescita* per le ragioni appena indicate, ha dato spunto a un'ampia produzione teorica che si è posta il compito, potremmo dire, opposto. Quello di mettere in discussione alcuni assunti di base dell'ecologismo, considerati a questo punto inappropriati. Il che significa innanzitutto, per tale critica, una radicalizzazione del rapporto economia-natura per la quale la seconda

non potrebbe darsi ormai se non in funzione (e all'interno) della prima, tagliando i ponti con qualsiasi riproposizione di una loro effettiva differenza (come è possibile leggere, seppure a partire da prospettive teoriche differenti, in Latour, Morton e Moore).

Il punto è che, anziché dare nuovo sostegno alle lotte ecologiste, questa sconfessione teorica si è paradossalmente unita alla loro delegittimazione politica, che da tutt'altra posizione condanna a sua volta i presupposti e le istanze dell'ecologismo come puramente idealistici, dopo anni in cui l'interesse per questi temi aveva mobilitato ampi settori dell'opinione pubblica. A complicare ulteriormente il quadro si è infine aggiunto, da parte di diversi ambiti teorici e amministrativi, il tentativo di disinnescare le rivendicazioni ecologiste con la proposta di definire modelli di *sostenibilità* della transizione ecologica in funzione della maggiore mitigazione possibile dei suoi effetti – non tanto sull'ambiente, ma sullo stesso sistema produttivo. L'effetto pratico di questo insieme contraddittorio di posizioni, che hanno tutte come obiettivo alcuni fondamenti ideologici dell'ecologismo, è stato quello per cui l'ecologismo è velocemente passato dall'essere considerato poco più che un'ingenua preoccupazione giovanile (una sorta di isterismo collettivo per la fine prossima del mondo – e che come tale non può che screditarsi da sé) all'essere equiparato a una forma di estremismo antidemocratico, di cui occorre reprimere le manifestazioni quando esse paiono contrarie all'ordine pubblico, allo svolgimento delle attività sociali e produttive, o (da ultimo) quando considerate una minaccia per il patrimonio artistico e culturale.

2. Le teorie critiche dei principi dell'ecologismo e del dualismo natura-cultura

Questa generale deriva, passata dall'ironia e dal sarcasmo alla repressione giudiziaria nei confronti dell'ecologismo sarà probabilmente un giorno oggetto di storia. L'aspetto che appare tuttavia interessante è che (così com'è avvenuto per l'involuzione di molti movimenti politici) quella sorta di spostamento teorico interno all'ecologismo stesso, di cui dicevo più sopra, sembra avere agito nello stesso senso, con l'effetto di metterne in discussione molti dei suoi principali riferimenti. Il che

ci costringe a riportare la questione dell'ecologia (contro l'influenza *à la mode*) al fondamento delle sue prime, essenziali distinzioni teoriche, che ne hanno definito lo sviluppo, almeno a partire dagli anni 60. E a confrontarle con l'ideologia corrente, oltre che sul piano teorico, su quello etico e politico.

Lo stesso concetto di *antropocene* (al di là della sua valenza scientifica o meno) può essere letto del resto in un duplice senso: come relazione inestricabile tra sviluppo umano e ambiente, di cui sarebbe impossibile distinguere i termini sulla base di una loro ideale differenza; o, al contrario, come implicito dualismo tra natura e produzione, e quindi dando per scontato che la loro integrazione si fondi su un rapporto di forza (e perciò di differenza) a sua volta più originario. Perché questa seconda lettura potesse essere esclusa occorre che un principio teorico ulteriore ne contestasse la possibilità, mostrandola a sua volta come un'ingenuità e svalutandola sul piano del conflitto politico. Il concetto di *capitalocene* ha svolto appunto questo compito in modo sottile e efficace. La ripresa del concetto marxiano sembra infatti funzionare a un duplice livello: riportando le istanze ecologiste all'interno della critica del capitale, ma ricusandone al contempo molte delle sue motivazioni e dei suoi principi teorici. Il sunto della questione è noto: il sistema di produzione del capitale ha dato luogo a un'integrazione uomo-ambiente di tale portata, che pretendere di porre ancora un principio autonomo di natura non ha più alcun significato, se non per i valori di un certo mondo ecologista, rimasto ancorato alla critica dell'antropocentrismo e alle sue ingenue idealizzazioni. E a quel punto, se parlare di un'autonomia della natura non ha più senso, anche la teoria e la pratica ecologista rischiano di essere messe complessivamente fuori gioco. Il che è esattamente quel che è avvenuto.

Questo modo di impostare la questione è stato, pur con sfumature diverse, anche quello di Descola e di Latour. Per Latour il dualismo tra natura e attività umana (o cultura) rappresenta l'origine della modernità e, di conseguenza, anche del problema ecologico. Non è perciò possibile venire a capo degli effetti che il dualismo determina, se non mettendone in discussione il presupposto – tanto antropologico, quanto etico e sociale. Essendo la natura una definizione in sé e per sé culturale, la scienza non opera mai, in realtà, *su* una natura originariamente autonoma, ma sempre su una sua costruzione concettuale. Se questa

posizione mina surrettiziamente anche il valore dei riscontri scientifici sul clima, la soluzione al problema ecologico starebbe invece, per Latour, nel fatto che il dualismo su cui si sostiene astrattamente il pensiero moderno (e che distingue la natura dalla cultura e dalla pratica sociale) non è in realtà mai tale sul piano tecnico e produttivo, dove natura e cultura sono invece da sempre interconnesse e co-evolvono insieme. L'idea di una difesa della natura dall'attività umana non ha perciò alcun senso per questo punto di vista, occorre pensare piuttosto alla necessaria correlazione di natura e cultura e definire il modello di una possibile coevoluzione positiva. Per Descola, lo studio del rapporto tra natura e cultura presso alcune popolazioni sudamericane permetterebbe appunto di mettere in luce un'antropologia politica in cui le lotte ecologiste per la difesa della natura si darebbero come una difesa della popolazione e dell'ambiente allo stesso tempo, invece che come una semplice opposizione dell'uno contro l'altro.²

Al netto del fatto che quella difesa dell'ambiente e della cultura avviene in ogni caso, presso quelle popolazioni, nei confronti di una pratica di sfruttamento considerata come invasiva (e dunque esterna), è però evidente che, criticato il dualismo natura-cultura il tema diventa immediatamente quello del suo superamento teorico in funzione, questa volta, non più della lotta al modello di sviluppo ma di un principio di responsabilità in cui ogni distinzione tra natura e cultura è di fatto elusa a favore dell'inevitabile (e molto più concreta) integrazione necessaria del naturale all'interno dei meccanismi produttivi.

Se questa soluzione è in sé ovvia qualunque sia punto di vista che si intenda privilegiare, il suo presupposto teorico si vela tuttavia di ambiguità, mentre il risultato è, ancora una volta, quello di screditare ingiustamente ciò che un pensiero ecologista (peraltro affatto univoco) ha sviluppato nel corso dei decenni precedenti, provando a fare i conti con gli aspetti del dualismo natura-cultura che, proprio perché costitutivi della cultura moderna occidentale, non possono che essere il presupposto anche del suo modello produttivo. Se la questione del dualismo è dunque centrale in questo dibattito è perché essa rimane in realtà il centro (anche se in modo contraddittorio) della questione ecologica – essendo ciò che fa dell'ecologia un problema contemporaneamente te-

² Cfr. Descola 2005, 2013; Latour 1991, 2015.

orico, antropologico e politico. Per quanto sia pertanto banale affermare che il concetto di natura è tanto poco neutro quanto culturalmente definito, nondimeno il suo significato culturale continua a mantenere attivo un valore negativo, funzionale alla messa in discussione delle attuali pratiche produttive. Anzi, proprio perché il tema è culturale, occorre aggiungere, ciò a cui esso dà luogo sul piano concreto non pare facilmente superabile da nessuna semplice petizione di principio o, peggio ancora, da superficiali proiezioni con le quali l'Occidente sembra rinnovare il mito esotico del suo vecchio colonialismo.

Andrebbe chiarito peraltro un altro aspetto a proposito delle attuali teorie critiche del dualismo natura-cultura. L'idea che la modernità abbia fatto sorgere dal nulla un tale dualismo è infatti tanto fuorviante quanto scorretta in termini storici. Sarebbe più giusto dire che se la modernità ha fatto del dualismo natura-cultura il principio in base al quale il suo modello di sviluppo ha potuto assumere la natura come oggetto del proprio fare, senza porsi il problema delle conseguenze di questa oggettivazione ma, anzi, considerandole in linea col progresso positivo della specie, questo è avvenuto unicamente perché il rapporto occidentale con la natura era già culturalmente "definito" in questo senso. Solo perché la cultura occidentale ha da sempre legittimato (come molte altre culture) un rapporto di dominio nei confronti della natura, il dualismo moderno tra natura e cultura ha potuto definirsi nei termini in cui il pensiero scientifico lo ha a sua volta schematizzato. La differenza con altre culture è semmai nel fatto che quella occidentale è stata la prima cultura a dare al dominio della natura uno sviluppo industriale. Ma i danni dello sfruttamento intensivo delle risorse erano già noti agli stessi Romani.³ Ciò che distingue la modernità è semmai il fatto di avere raggiunto una capacità tecnologica di sfruttamento potenzialmente illimitata, che le maggiori culture hanno fatto propria senza molti scrupoli,

³ «Mullus erit domini, quem misit Corsica vel quem / Tauromenitanae rupes, quando omne peractum est / et iam defecit nostrum mare, dum gula saevit, / retibus adsiduis penitus scrutante macello / proxima, nec patimur Tyrrenum / crescere piscem» [Clausen 1959]. (Triglie di Corsica per il padrone / o delle scogliere di Taormina: / il mare della nostra costa ormai è morto, / spopolato da una golosità sfrenata; / senza sosta le reti hanno sondato / per il mercato i fondali vicini a noi, / senza lasciare ai pesci del Tirreno / neanche il tempo di crescere) [Giovenale 1996, 93].

o senza alternative in grado di sostenere l'attuale modello di crescita demografica e dei consumi.

Il confronto tra pensiero scientifico moderno e metafisica teologica non riguardava del resto lo sviluppo tecnologico in quanto tale, ma qualcosa di molto più sostanziale: il ruolo che l'uomo pretendeva di assegnarsi, attraverso questo sviluppo, all'interno della natura. Ma il dualismo moderno non ha potuto far crescere in potenza il suo apparato produttivo se non adattando il dualismo teologico-cristiano (e il suo complesso rapporto tra Dio, uomo e mondo) alle proprie esigenze. Vale a dire: facendo della ragione umana – per parafrasare Nietzsche – il centro dell'Universo. Solo tenendo conto di questa discontinuità è possibile indicare nel dualismo natura-cultura la definizione stessa della modernità. Ed è evidente che pretendere di criticarne il principio teorico come se questo fosse sorto dal nulla è tanto inutile quanto problematico.

Ma a rendere ulteriormente deboli queste posizioni è soprattutto il loro (implicito) risvolto politico. Una volta messi infatti in discussione i principi di un ecologismo ritenuto astrattamente *ingenuo* (quello che opporrebbe la natura alla cultura), la questione deve a quel punto rientrare (in modo *realistico*) nella possibilità di una gestione ordinata dello stesso sviluppo produttivo, abbandonando ogni ipotesi di trasformazione sociale; o, peggio ancora, pretendendo di offrire una lettura radicale dell'ecologia in cui il piano della trasformazione sociale ha come primo risultato quello di mettere in discussione l'ecologismo stesso – come avviene di fatto con il concetto di *capitalocene*, nonostante le sue implicite potenzialità.

Un'altra critica riguardo al dualismo natura-cultura (del tutto interna alle precedenti, e altrettanto moderna riguardo all'ispirazione) è quella che intende il dualismo come un "errore" metafisico, al cui fondo risuonerebbe ancora, per quanto trasformata, l'antica pretesa teologica di considerare l'essere umano come originariamente distinto dalla natura. Pretesa transitata, in vario modo e con declinazioni differenti, fino alla moderna antropologia. Per tale critica sembra così sufficiente rifiutare questa origine anteriore del dualismo per sospenderne d'incanto la validità e trasformare di conseguenza anche il nostro rapporto con la natura: liberarci dei vecchi schemi della metafisica e vedere trionfare il "bene" di una nuova armonia tra esseri umani, società e natura. Soluzione che dallo studiolo di casa o da quello universitario deve apparire a quel punto "razionalmente" evidente quanto facilmente realizzabile. Ma, anche in

questo caso, la critica che pretende di cambiare in astratto le regole del gioco, deve lasciare che queste continuino intanto a determinare la realtà.

3. La funzione critica del dualismo natura-cultura in Lukács e Marcuse

Come dicevo più sopra, questo vario (e non sempre univoco) dibattito dimostra tuttavia almeno un fatto: che la questione del dualismo rimane, nell'ambito della riflessione ecologica, una questione centrale. Il che dovrebbe far riflettere anche sulla volontà di liberarsene tanto sbrigativamente, come da più parti si cerca di fare. Perché se il dualismo natura-cultura è all'origine del problema ecologico, rovesciando la questione dovremmo allora riconoscere che esso rimane anche l'unico argomento teorico realmente efficace a disposizione della critica. E che posta la differenza natura-cultura, gli effetti della seconda sulla prima assumono un'evidenza che la teoria ecologista non ha difficoltà a trasferire sul piano concreto delle lotte, dove la consapevolezza del rapporto tra ambiente ed esistenza può darsi a quel punto come un principio utile per la critica dell'unità di produzione e natura. Posta allora la questione in questi termini è evidente che il dualismo natura-cultura offre uno strumento di lettura critico-negativa che andrebbe rivalutato più che svalutato.

È in questo senso che il pensiero più significativo ha inteso non ricusare ma semmai rivendicare il dualismo come strumento utile per l'analisi del modello produttivo attuale. Feenberg ha mostrato in termini esaustivi come prima Marx, e quindi Lukács, abbiano dovuto prendere atto dell'impossibilità teorica di eliminare il dualismo natura-cultura (di cui fa parte anche quello tra natura e economia) e come, in seguito, questa posizione abbia influenzato l'analisi di Marcuse:

Just as Lukács encountered an insuperable barrier to applying his concept of historical practice to nature, so Marx seems to encounter a similar barrier to generalizing his concept of labor from human scale to the totality of nature. Marx needs to unify man and nature extensively, in relation to any possible object if «man himself» is really to «become the object». But the universe is not, in principle, mere raw material for labor: the very idea is either absurd or abhorrent [Feenberg 1981, 217].

Lukács è infatti ben consapevole della differenza ontologica che distingue *praxis*, natura e storia, e del fatto che «if there is something in nature which is not produced in history, then history is not the fundamental ontological domain from which all others are derived» [ivi, 214]. Questione che Feenberg mostra essere stata appunto un problema dello stesso Marx, e che dà luogo (nel contesto moderno) a due questioni ulteriori.

La prima riguarda il rapporto tra natura e produzione nel momento in cui la seconda non è più basata unicamente sullo sfruttamento della natura, e sulla sua mera riduzione a materia prima, ma passa attraverso la creazione di forme naturali-artificiali adattate a questo scopo. La selezione delle specie è sempre stata praticata dall'uomo nel corso della storia, ma è evidente che le tecnologie moderne hanno spinto questa possibilità fino a dare vita nuovi organismi in modo sempre più artificiale. La pre-esistenza della natura rispetto all'elemento culturale appare a questo punto un fondamento sempre più sfuggente, come Morton e lo stesso Latour hanno più volte sottolineato.

L'esposizione *Les Immatériaux*, curata da Lyotard nel 1985 presso il Centre Pompidou [Lyotard, Chaput 1985], e organizzata intorno alle cinque declinazioni della sillaba MAT (*matériau*, *matrice*, *matériel*, *matière*, *maternité*), aveva posto la questione con ampio anticipo, evidenziando le possibilità che le moderne tecnologie permettevano ormai di conseguire. Le ragioni del dualismo sembrerebbero a questo punto complicarsi, ma è una complicazione che (come mostra l'esposizione di Lyotard) continua a sottintendere in realtà la sua ulteriore affermazione. È proprio perché la natura pone dei limiti alle necessità produttive del suo sfruttamento che diventa infatti necessario sostituirla con gli organismi e le forme con altri del tutto (o in parte) artificiali. Ma il problema a cui la crisi ecologica ci pone di fronte è quello di capire se, e in quali ambiti, possiamo ancora spingere oltre l'ibridazione natura-cultura e dove invece occorre fermarsi. Perché è evidente che le necessità che sostengono, per esempio, lo sviluppo bio-medicale non possono giustificare l'abbattimento della foresta amazzonica o la distruzione delle specie marine. Parlare, in questi casi, di una necessaria co-evoluzione di natura e cultura è privo di senso.

La seconda questione relativa alla differenza ontologica tra natura e storia è quella che sarà invece fatta propria dalla Scuola di Francoforte, e riguarda l'effetto più espressamente politico e sociale che da tale

differenza deriva. Il problema, cioè, se un rapporto natura-cultura che va sempre più delineandosi come sostituzione dell'ambiente naturale a opera dei processi artificiali di produzione lasci ancora spazio e possibilità a una qualche forma di *esteriorità*, tanto sul piano naturale che su quello esistenziale. E dunque a una possibile differenza anche rispetto a ciò che i processi di produzione determinano sul piano sociale oltre che su quello ambientale. Problema che Marcuse ha messo al centro della sua analisi critica tanto in *Eros and Civilisation* [Marcuse 1964] che in *One-dimensional man* [Marcuse 1967]. Che questa differenza debba porsi come conflitto, e che questo conflitto sia a sua volta culturale, e che tutto ciò finisca per porre in modo puramente negativo quella che per una certa critica è la necessaria co-evoluzione storico-tecnologica fra natura e cultura, sono argomenti che rischiano di ridurre, ancora una volta, la portata della questione, finendo col dare per scontato il principio di omologazione corrente, che rimane a quel punto senza vie d'uscita.

Viceversa, è contro ogni visione puramente centrata sul primato della produzione che la natura può assumere per Marcuse il valore di un'alterità in grado di porsi come critica radicale all'attuale modello di sviluppo. Non solo per ciò che lo stesso Freud ha messo in evidenza a questo riguardo, come ricorda *Eros e civiltà* – dal momento che la storia umana che inizia con il dominio degli istinti deve svilupparsi, da quel momento in poi, come dominio della natura e del naturale. Ma per ciò che questo significa anche sul piano etico-sociale. Poiché la natura deve valere a quel punto come luogo dello scontro e, insieme, come ciò in ragione del quale prende forma il *rifiuto*.

Bisogna dunque intendersi sul significato di *natura*. Nelle analisi di Morton, Latour e Moore, la natura è indicata secondo un doppio registro: come principio ideologico (frutto di un'astrazione puramente culturale) o come referente espressamente oggettivato della pratica scientifica e di quella tecnica. Il risultato, in entrambi i casi, è che un concetto di natura così inteso non può porsi come differenza rispetto al processo produttivo se non in modo del tutto convenzionale. Attraverso Freud (e, possiamo aggiungere, attraverso Nietzsche), il concetto di natura assume invece in Marcuse un significato meno rassicurante e può quindi esprimere anche una decisiva valenza critica. Questione che Marcuse esplicita chiaramente nel saggio del 1972 *Counter-revolution and revolt* dove, a causa dello sviluppo estremo del neo-capitalismo e

dell'industrializzazione forzata è ormai evidente, scrive Marcuse, che «[l]a trasformazione radicale della natura diventa parte integrante della trasformazione radicale della società» [Marcuse 2002, 212], rendendo così la natura stessa parte necessaria della lotta contro l'attuale modello di sviluppo. Non a caso, aggiunge Marcuse, quel che avviene e

che sta succedendo è la scoperta (o meglio la riscoperta) della natura come alleata nella lotta contro le società sfruttatrici dove la violazione della natura rende più grave la violazione dell'uomo. La scoperta delle forze liberatrici della natura e del loro ruolo vitale per la costruzione di una società libera diventa una nuova forza tesa alla trasformazione sociale [*ibidem*].

Sono principalmente due le ragioni per cui Marcuse assume la natura come elemento critico rispetto all'attuale sistema di sfruttamento. Uno riguarda la necessità che le lotte ecologiste mantengano e valorizzino un concetto di natura come alterità e estraneità, mai interamente riducibile o assimilabile al culturale e al sistema produttivo. Il secondo riguarda il valore che una natura così intesa può assumere all'interno dello stesso marxismo, per poter distinguere un modello "umanistico" di socialismo opposto a quello burocratico e autoritario che governava allora i regimi dell'Est Europa, e i cui effetti sull'uomo e sulla natura erano altrettanto negativi di quelli provocati dallo sfruttamento del neo-capitalismo. Inquadrate in questi termini, il rapporto tra lotte ecologiste e lotte sociali può allora assumere quello tra natura e cultura come un dualismo necessario. Solo mantenendo aperto, e mai componibile, questo dualismo è possibile salvaguardare il principio ecologico dalle argomentazioni politiche che ne assumono il tema depotenziandone al tempo stesso gli obiettivi (così come avviene oggi, in molti casi, con il concetto di *sostenibilità*):

L'inquinamento dell'aria e dell'acqua, il rumore, l'intrusione dell'industria e del commercio negli spazi aperti naturali hanno il peso fisico dell'asservimento e dell'imprigionamento. La lotta contro di essi è lotta politica, poiché è ovvio fino a che punto la violazione della natura è inseparabile dall'economia capitalistica. Tuttavia, nello stesso tempo, la funzione politica dell'ecologia è facilmente «neutralizzabile» e strumentale all'abbellimento dell'*establishment*. Si deve quindi combattere qui e ora l'inquinamento fisico prodotto dal sistema, proprio come quello mentale. Portare l'ecologia al punto che non sia più integrabile nel contesto capitalistico significa innanzitutto ampliarne la portata *all'interno* di tale contesto [*ivi*, 214].

4. Il dualismo natura-cultura e la critica marxista

Come dicevo, questo tema implica per Marcuse anche un conflitto interno allo stesso marxismo. I riferimenti positivi per questo confronto sono per Marcuse, come per molti intellettuali di quel periodo, gli *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, che in quegli anni permettevano di proporre una via differente al socialismo, coerente con le posizioni libertarie del movimento degli anni 60, e in contrasto con le forme burocratiche del comunismo *realizzato*. Questa alternativa del socialismo doveva appunto riguardare in modo specifico, per Marcuse, anche il rapporto tra sviluppo, tecnologia e natura. Rispetto al quale Marcuse poteva affermare che

[i]l potenziale sovversivo della sensibilità e la natura vista come un campo della liberazione sono i temi centrali dei *Manoscritti economico filosofici* di Marx. Io credo che questi scritti, nonostante il loro carattere «pre-scientifico» e la forte influenza del naturalismo filosofico feuerbachiano, sostengano l'idea più radicale e integrale di socialismo e che proprio in essi la «natura» trovi il suo posto nella teoria della rivoluzione [ivi, 215].

Che il tema del dualismo implichi quello della sua soluzione è perciò un aspetto implicito, per Marcuse, della stessa attribuzione alla natura di un valore «rivoluzionario». Nel senso che il riconoscimento di questo ruolo rende infine possibile anche una «materializzazione dell'idea di libertà» [ivi, 205], in ragione della quale il rapporto con la natura si libera dalla forma del puro e semplice dominio, come la *Fenomenologia* di Hegel aveva ipotizzato, e come la Terza Critica kantiana aveva a sua volta prefigurato, facendo della Bellezza l'unione della libertà e della necessità, con cui l'alterità della natura è quindi *ridotta*, «non come controllo della natura, non come piegare la natura agli scopi dell'uomo, ma come l'attribuzione alla natura di una intenzionalità ideale «sua propria: una intenzionalità senza intenzione»» [ivi, 222-223].

Se l'esperienza della Bellezza può quindi porsi nei termini della liberazione, questo avviene perché insieme al riconoscimento dell'autonomia della natura essa richiede la riduzione di ogni prerogativa del soggetto sul mondo naturale. A questa impostazione la concezione mar-

xiana fornisce, secondo Marcuse, una traduzione sul piano sociale, in grado di ridefinire il rapporto tra libertà e necessità nei termini della loro riconciliazione attraverso la prassi rivoluzionaria – che non significa banalmente l'inevitabile co-evoluzione tecnico-industriale imposta dal capitale, ma la sua possibile alternativa:

la concezione marxiana [...], mentre preserva l'elemento ideale, trascendente, dell'idealismo, scopre il terreno materiale, storico, per la riconciliazione della libertà umana e della necessità naturale; libertà soggettiva e oggettiva. Questa unione presuppone la liberazione: la prassi rivoluzionaria che deve abolire le istituzioni del capitalismo e sostituirle con istituzioni e rapporti socialisti. [...] in questa transizione, l'emancipazione dei sensi deve accompagnare l'emancipazione della coscienza, coinvolgendo così la totalità dell'esistenza umana. Gli individui stessi devono cambiare nei loro stessi istinti e sensibilità se devono costruire, in associazione, una società qualitativamente differente [ivi, 223].

Il rapporto tra esperienza estetica, liberazione della natura, emancipazione della coscienza e trasformazione sociale deve allora definirsi politicamente, per Marcuse, come il rifiuto di ciò che il modello produttivo prescrive sul piano individuale e sociale – come *differenza* e, insieme, come «sviluppo di una coscienza radicalmente diversa» [ivi, 193]. Il che è anche il motivo per cui le qualità estetiche e morali che la liberazione dovrà esprimere, nella società attuale possono essere anticipate, secondo Marcuse, soltanto dal «“privilegio”» di individui che conducono un'esistenza volutamente marginale, contraria all'etica del lavoro dominante: «degli *outsider*, improduttivi e controproducenti (quali essi effettivamente sono e dovrebbero essere in termini di produttività capitalistica)» [ibidem].

Questa contro-coscienza anti-produttiva, che rifiuta il principio della prestazione e dello sfruttamento, così come quello del dominio, invece che porsi come mera appropriazione della natura, riconoscendo ciò che essa rappresenta nella sua alterità, potrà esprimersi in funzione del principio etico «contrario: una resa, un lasciar correre, accettare... La resa urta contro l'impenetrabile resistenza della materia; la natura non è manifestazione dello spirito, ne è piuttosto il *limite* fondamentale» [ivi, 219].

5. *La contemplazione come atteggiamento teorico-critico rispetto al modello produttivo*

Questo tema apre in Marcuse un'ulteriore questione. La possibilità di ridare valore a quella dimensione dell'esperienza a cui il pensiero occidentale moderno, dopo la *Fenomenologia* hegeliana e fino alla sistemazione sartriana dell'essere e del nulla, così come a quella heideggeriana sull'*ekstasis*, ha dato nel tempo (malgrado Schopenhauer e, in parte, lo stesso Nietzsche) la forma del *tabù*: vale a dire la dimensione della contemplazione e dell'inattività, intese come antitesi positive all'azione produttiva e ai suoi effetti sullo spirito umano e sulla natura.⁴ L'esperienza contemplativa può essere così rivendicata da Marcuse, invece che come espropriazione e annullamento della coscienza da parte dell'essere (come in Sartre), come quell'esperienza di riappropriazione del sé che sospende, al tempo stesso, l'alienazione produttiva con cui l'essere umano è posto al servizio del principio di dominio.

Arte e contemplazione possono di conseguenza rappresentare per Marcuse due momenti in cui si dà concretamente l'opportunità di una sospensione e di una "rottura" dell'alienazione. La differenza è che nell'arte, come dichiara *L'uomo a una dimensione*, questa possibilità agisce all'interno dell'ordine sociale stesso (per cui «[n]elle sue posizioni più avanzate [l'arte] rappresenta il Grande Rifiuto, la protesta contro ciò che è» [Marcuse 1967, 82]), mentre la contemplazione è direttamente rivolta al piano metafisico del tempo e della storia, entro cui si sono andati definendo il principio di produzione e quello di dominio.

Dove l'arte rappresenta la possibilità di un'attività liberata dall'alienazione del lavoro, la contemplazione esprime invece l'esperienza di una riappropriazione del tempo e la liberazione dalla sua dinamica puramente dispersiva. Liberazione che nella figura di Orfeo, come in quella di Narciso e di Dioniso, scrive Marcuse, «unisce l'uomo al dio» e

⁴ Non è peraltro un caso se, diversamente da *Nascita della tragedia*, nell'aforisma 229 de *La gaia scienza*, anche Nietzsche si richiama alla contemplazione come alla condizione opposta a quella dell'uomo del gregge, per il quale la felicità si dà solo come ricreazione momentanea dal lavoro e, in quanto tale, sempre colpevole: «Anzi si potrebbe ben presto andare così lontano da non cedere a una inclinazione alla vita contemplativa (vale a dire all'andare a passeggio, con pensieri e amici) senza disprezzare sé stessi e senza cattiva coscienza» [Nietzsche 1977, 235].

«l'uomo alla natura» [Marcuse 1964, 171].⁵ *Eros e civiltà* può rileggere così il mito di Narciso alla luce di ciò che vi avevano già scorto Rilke, Gide e Valéry. Non tanto come il simbolo di una vanità che ammira stoltamente la propria bellezza, ma per ciò che in questa ammirazione prende forma e si esprime: l'esperienza di una sospensione radicale; «la redenzione del piacere, l'arresto del tempo, l'assorbimento della morte; silenzio, sonno, notte, paradiso – il principio del Nirvana non come morte, ma come vita» [ivi, 173].

Nonostante l'esperienza della bellezza implichi e riveli essa stessa un ordine, quello estetico è tuttavia «forse l'unico contesto nel quale la parola *ordine* perda il suo carattere repressivo: qui, è l'ordine della soddisfazione che crea l'Eros libero. La statica trionfa sulla dinamica; ma si tratta di una statica che respira nella propria pienezza – una produttività che è sensualità, gioco e canto» [*ibidem*].

Il sogno di Narciso davanti allo specchio d'acqua non è infatti quello di poter afferrare la propria immagine, ma quello ben più essenziale di fermarne il cambiamento. È questo che egli «sogna» davanti al proprio riflesso: la possibilità che la propria immagine e il sentimento che essa suscita in lui possano non scomparire; che il fiume del tempo arresti la propria fuga nell'equilibrio di una soddisfazione che sembra assorbire in sé ogni divenire. Sarebbe questa illusione a dare alle immagini orfiche e narcisistiche la loro particolare irrealtà, di contro alle immagini degli «eroi civilizzatori prometeici» [*ibidem*].

Che questa rilettura della contemplazione debba porsi come una messa in discussione del sistema che ha fatto del tempo il principio della trasformazione e della produzione è quanto anche Adorno aveva a sua volta immaginato, indicando nei *Minima moralia* (era il 1945) che occorre pensare a un'emancipazione della società innanzitutto «come emancipazione da questa totalità» [Adorno 1994, 185]. Solo in questo modo sarebbero potute apparire anche «linee di fuga che hanno poco in comune con l'aumento della produzione e coi suoi riflessi umani» [*ibidem*].

Lungi dall'essere un dato negativo, come vorrebbe il principio che predica in ogni momento l'incremento dell'attività, l'inibizione all'agire produttivo rivelerebbe all'essere umano che il «suo substrato ultimo» non coincide necessariamente con la «figura particolare dell'uomo, stori-

⁵ Sull'analisi del mito di Narciso da parte di Marcuse cfr. anche Pulcini 2001, 125.

camente adeguata alla produzione di merci» [*ibidem*]. Che questa *figura* può essere al contrario interdetta a favore di una disposizione differente, fondamento di un diverso ordine sociale, in cui l'*inibizione* dell'agire produttivo potrebbe essere il criterio con cui decidere della produzione stessa a partire (potremmo aggiungere) dai suoi effetti generali. Senza rimandarne la soluzione all'attesa salvifica di una qualche tecnologia futura, alla quale potrebbe mancare paradossalmente proprio il futuro. Com'è altrettanto evidente che la decisione di privilegiare lo sviluppo di tecnologie a un minore impatto ambientale non potrebbe essere assunta se non a fronte della consapevolezza che le società umane devono avviarsi (pena il rischio di una catastrofe dagli effetti imponderabili) verso nuove forme di esistenza. Ma per questo, il principio che vincola gli esseri umani al lavoro dev'essere appunto trasformato. Solo una

società liberata dalle catene potrebbe comprendere che [...] le forze produttive non costituiscono l'ultimo substrato dell'uomo, ma una figura particolare dell'uomo, storicamente adeguata alla produzione di merci. Forse la vera società proverà disgusto dell'espansione e lascerà liberamente inutilizzate certe possibilità, invece di precipitarsi, sotto un folle assillo, alla conquista delle stelle [*ibidem*].

In una condizione finalmente libera da ciò che l'ordine sociale prescrive, sarà allora chiaro che gli stessi «provvedimenti che erano stati presi per sfuggire all'indigenza» hanno finito per riprodurla su scala ancora più ampia insieme alla ricchezza. E che il progresso è stato raggiunto al costo di un ulteriore regresso. Di fronte a ciò, conclude Adorno, il disvalore sociale attribuito normalmente all'atteggiamento opposto potrà farsi invece valore positivo e principio di contestazione radicale:

“Rien faire comme un bête”, giacere sull'acqua e guardare tranquillamente il cielo, “essere e nient'altro, senz'altra determinazione e realizzazione”, potrebbero sostituire processo, azione e compimento, e adempiere così sul serio alla promessa della logica dialettica, di sfociare nella propria origine. [...] Spettatori clandestini del progresso, come Maupassant e Sternheim, hanno contribuito ad esprimere questa intenzione, nel modo sobrio e schivo che solo si addice alla sua fragilità [*ibidem*].

Riferimenti bibliografici

- Adorno, T. [1994], *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. R. Solmi, Torino, Einaudi. (ed. or. 1951)
- Descola, P. [2005], *Par-delà nature et culture*, Paris, Édition Gallimard.
- Descola, P. [2013], intervista: <https://equilibrimagazine.it/societa/2023/08/31/al-di-la-di-natura-e-cultura/> (ultima verifica del link: 1.12.2024).
- Feenberg, A. [1981], *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, Rowman & Littlefield.
- Giovenale, D.G. [1996], *Satire*, con testo a fronte, trad. it. di M. Ramous, Garzanti, Milano; versione latina di riferimento: Clausen, W.V. [1959], *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*, Oxford University press.
- Guterres, A. [2024], *World Environment Day 5 June*, <https://www.un.org/en/observances/environment-day/message> (ultima verifica del link: 1.12.2024).
- Latour, B. [2015], *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, Éditions La Découverte.
- Latour, B. [1991], *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Liotard, J.-F., Chapat, T. (Commissaires) [1985], *Les immatériels*, Paris, Centre national d'art et de culture Georges-Pompidou, 28 marzo-15 luglio 1985.
- Marcuse, H. [2002], *Controrivoluzione e rivolta*, trad. it. T. Belotti, in: Id., *La dimensione estetica*, a cura di P. Perticari, Milano, Guerini & Associati, 169-266. (ed. or. 1972)
- Marcuse, H. [1964], *Eros e civiltà*, trad. it. L. Bassi, Torino, Einaudi. (ed. or. 1955)
- Marcuse, H. [1967], *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. L. Gallino, T. Giani Gallino, Torino, Einaudi. (ed. or. 1964)
- Marx, K. [1968], *Manoscritti economico filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Torino, Einaudi. (ed. or. 1844)
- Nietzsche, F. [1977], *La gaia scienza e Idilli di Messina*, trad. it. F. Masini, Milano, Adelphi. (ed. or. 1882)
- Pulcini, E. [2001], *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.

The Critical-Negative Function of Nature-Culture Dualism in Ecological Thought

Keywords

ecology; nature-culture dualism; ecological criticism; Feenberg; Marcuse

Abstract

The evident inability to create a productive and social system based on alternative models to those that currently govern the planet has determined, in recent years, a series of consequences also for ecologism itself. The first, and most evident, is that ecological struggles have undergone progressive marginalization and, increasingly, general criminalization. The second, more strictly theoretical, is that even before ecologism saw its margins for action reduce, a series of theories began to question its basic assumptions from within, starting with the certainly most important one: nature-culture dualism. This essay intends to question the assumption of the different theoretical positions which, in order to hastily free themselves from the concept of nature, have inevitably also had to lose the critical-negative value of this concept, just as this had found expression in the field of thought ecological and in that of critical thinking in general.

L'evidente incapacità di dare luogo a un sistema produttivo e sociale basato su modelli alternativi a quelli che attualmente governano il pianeta ha finito per avere, negli ultimi anni, una serie di conseguenze anche per l'ecologismo stesso. La prima, e più evidente, è che le lotte ecologiche hanno subito una progressiva emarginazione e una generale criminalizzazione. La seconda, più strettamente teorica, è che ancor prima che l'ecologismo vedesse ridursi i propri margini d'azione, una serie di teorie hanno iniziato a metterne in discussione dall'interno i suoi assunti di base, a cominciare da quello sicuramente più importante: il dualismo natura-cultura. Questo saggio intende mettere in discussione l'assunto delle diverse posizioni teoriche che, al fine di affrancarsi frettolosamente dal concetto di natura, hanno inevitabilmente dovuto perdere anche la valenza critico-negativa di questo concetto, così come questa aveva trovato espressione nell'ambito del pensiero ecologico e in quello del pensiero critico in generale.

Stefano Righetti

Ricercatore a tempo determinato presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia Università di Firenze, Italy

E-mail: stefano.righetti@unifi.it