

Transizione ecologica e ontologia sociale. Natura, società ed ecologia dell'eccesso nell'Antropocene

Dario Padovan

Professore associato di Sociologia,
membro del Dipartimento di Culture,
Politica e Società e coordinatore
dell'Unesco Chair on Sustainable
Development presso l'Università
di Torino.

dario.padovan@unito.it

Jean-Claude Lévêque

Lévêque è stato ricercatore presso il
CSIC-CCHS (Istituto de Filosofia) di
Madrid fino al 2013. Attualmente col-
labora con il Dipartimento di Scienze
Sociali dell'Università di Torino e con
l'Istituto di Filosofia del CSIC-CCHS
di Madrid.

jeanclaude.leveque@cchs.csic.es

The ecological and the climate crises are causing profound and radical changes in the ways in which human and social sciences investigate the relationships between society and nature, also considering that such relationships are increasingly unpredictable and uncertain. From a general point of view, we argue that social sciences and the humanities are trying to incorporate the foundational material dimensions of these connections into their analysis. Consequently, we argue that they try to develop new theoretical tools to investigate this ever-changing socio-natural hybrid. However, the human and social sciences that deal with ecological issues still show some weaknesses, such as the propensity for a minimalist ethnographic analysis that cannot be extended to a broader reflection, or the reluctance to develop critical thinking. In this essay, we recall some crucial challenges that scholars in social and human sciences should try to face in the near future in order to develop and strengthen a form of critical thinking. Finally, we will turn to Blanchot's "Communism-community" as a means of pushing the theoretical reflection on the relationship between economy, materialism and energy even further by stressing the implication of human responsibility, which is understood as "open planning" rather than as a project determined a priori. In this way, it seems possible to avoid communism from relapsing into the dogmatism and sectarianism that have partially characterized the last century.

189

Il testo è concepito congiuntamente dai due autori, che ne condividono completamente impostazione, concetti e contenuti. Tuttavia, ai fini di valutazioni comparative, sono attribuibili a Dario Padovan le pagine 189-197, 201-207, 213-216 e a Jean-Claude Lévêque le pagine 197-201, 207-213. Le pagine 216-219 sono a cura di entrambi gli autori.

Introduzione

La crisi climatica e quella più generalmente ecologica stanno provocando profondi e radicali cambiamenti nei modi in cui le scienze umane e sociali indagano le relazioni tra società e natura che sono via via sempre più imprevedibili e incerte. Questo perché il contesto fisico che la società aveva dato per scontato, il terreno sul quale la storia si era sempre dispiegata, è divenuto instabile. Da un punto di vista generale sosteniamo che le scienze sociali ed umane stanno provando a incorporare nelle loro analisi delle relazioni tra società e natura le dimensioni materiali fondative di queste connessioni, e di conseguenza cercano di elaborare nuovi strumenti teorici e di ricerca per indagare tale mutevole ibrido socio-naturale. Tuttavia, le scienze umane e sociali che si occupano di problematiche ecologiche manifestano ancora alcune debolezze, come per esempio una certa difficoltà a proporre riflessioni non minimaliste o non troppo localizzate, o ancora una certa riluttanza a muoversi in una decisa prospettiva di pensiero critico. La sfida che intendiamo affrontare in questo saggio è quella di individuare delle strategie teoriche attraverso cui il “materiale” – nelle sue diverse accezioni di bio-fisicalità, vivente non-umano e Natura con la n maiuscola – possa essere reincorporato nel “sociale” per spiegare il sociale stesso ma anche quel materiale che in parte si trasforma ed è trasformato mentre contribuisce all’emergere del sociale. Essa pone il problema di una rinnovata ontologia sociale che ha di recente suscitato un crescente interesse.

Nel primo paragrafo affrontiamo il tema della reincorporazione della materialità nelle teorie sociali sottolineando alcune difficoltà di tale processo. Nel secondo paragrafo proponiamo una prima strategia di incorporazione della natura nella teoria sociale proposta da Michael Carolan e ispirata dal realismo critico di Roy Baskar. Nel terzo paragrafo affrontiamo due opposte modalità di lettura della relazione società natura: la prima che presenta la natura in quanto oggetto inanimato, manipolabile, regolabile e dominabile da parte dell’umanità che ne estende a piacimento i limiti; la seconda che propone al contrario una visione della natura come soggetto “intrusivo” dotato di agenzialità e capacità di reazione a fronte dell’azione umana ispirata dalla figura lovelockiana di Gaia. Al vitalismo naturalistico dei “gaiani” aggiungiamo un’ultima lettura, quella della “object-oriented ontology” che, suggerendo un’ontologia orizzontale in grado di fondare l’uguaglianza di tutti gli oggetti dal punto di vista della loro essenza, rifiuta tuttavia la logica del “tutto è connesso a tutto” dei “gaiani”. Nel quarto paragrafo affrontiamo la proposta di Bataille di considerare ogni azione umana un dispendio di energia a fronte della quantità sempre in eccesso di energia presente sul pianeta. Per Bataille non si tratta di diminuire il consumo di energia ma di realizzare l’obiettivo di libertà degli individui e contemporaneamente di bilanciare l’eccesso di energia con un’attività che potrebbe essere definita neghentropica, azione sincretica che sarebbe così dotata di una peculiare potenzialità ontologica. Nel quinto paragrafo affrontiamo il tema della merce come fondamento ontologico del sociale, mostrando come le sue caratteristiche fisico-materiali produttive in relazione al lavoro e di forma sociale – così come ricostruite da Marx – possono costituire un plausibile orizzonte ontologico. Nel sesto paragrafo avanziamo una proposta di “materialismo critico” come *frame* teorico

nel quale mediare e ricomporre società e natura, simbolico e materiale, soggetto e oggetto. Infine, nel settimo e ultimo paragrafo e come conclusione proponiamo di riconsiderare la coppia comunità-comunismo come una delle possibilità di trascendere la società della merce e realizzare quella transizione alla società ecologica che impropriamente molti stanno dichiarando di voler realizzare.

I. Ontologie sociali e il problema della materialità

Da quando le scienze biofisiche hanno sollevato il problema della crisi ambientale identificando nel pianeta o nella Terra l'ambiente di riferimento per la specie umana, le scienze sociali e umane si sono trovate in una trappola concettuale che ha impedito loro di pensare la Natura in termini dialettici e più ampi del solito. La categoria di Antropocene ha sollevato un enorme dibattito non solo tra le scienze fisiche ma soprattutto tra le scienze sociali e umane. Tale nozione sta mettendo in seria difficoltà la consueta operatività scientifica basata sulla netta distinzione tra scienze fisiche e sociali e tra i domini scientifici del materiale e del sociale. Il fatto che, nell'ottica antropocenica, gli esseri umani siano diventati una forza tellurica, in grado di mutare il funzionamento della Terra tanto quanto le eruzioni vulcaniche, i movimenti tettonici dei continenti, le fluttuazioni cicliche dell'attività solare o i cambiamenti dei movimenti orbitali della Terra intorno al Sole, pone non solo problemi tecnici o fisici di preservazione dei parametri consueti di funzionamento del sistema terra, ma soprattutto quelli del posto delle società umane storiche – della società del capitale – in relazione alla natura. Inoltre, la relazione delle società umane con la natura non è più solamente limitata agli eco e geo-sistemi locali – boschi, fiumi, laghi, montagne, ecc. – ma abbraccia la totalità del sistema terra e delle sue più complesse funzioni: il clima, la biodiversità, il suolo.

Vi è stato negli ultimi anni una ripresa di interesse per l'ontologia sociale o per gli aspetti socio-ontologici della teoria sociale con il fine precipuo di individuare e investigare in modo non rapsodico i *building blocks* dei sistemi sociali. Con "ontologia sociale" intendiamo idee sulle strutture o sugli elementi costituenti della vita sociale, ovvero la spiegazione o comprensione della natura, delle caratteristiche fondative, delle strutture e delle dimensioni costituenti che rendono possibile la vita sociale. Questo rinnovato interesse per domande riguardanti gli elementi che rendono possibile il sociale è iniziato con il testo di John Searle, *The Construction of Social Reality* (1995) volto a creare un'ontologia sociale a partire da una teoria individualistica del linguaggio, dell'intenzionalità e della costitutività istituzionale. Altri sono poi cimentati nella proposizione di una rinnovata ontologia sociale come Tiziana Andina e Maurizio Ferraris (2016). Sebbene questa prospettiva sia importante per le scienze sociali, e sebbene Searle non neghi un ruolo alla fisicità degli oggetti che entrano nella costituzione sociale – «Thus there are no institutional facts without brute facts» – il nostro tentativo è quello di interrogarci in modo più radicale sulle potenzialità che l'incorporazione del materiale – nelle sue varie forme di oggetti tecnici e di consumo o di risorse naturali – nel sociale presenta per spiegare le diverse configurazioni sociali. Considerata la straordinaria accelerazione di attenzione che i problemi ecologici hanno ricevuto negli ultimi anni, riteniamo che tale sforzo sia doveroso.

Il nostro punto di partenza è sociologico e non filosofico, sebbene le prospettive epistemologiche sull'ontologia delle due discipline non siano così lontane. Tutte le teorie della vita sociale contengono, discutono o presuppongono problematiche ontologiche, e queste ultime sono molto varie. Qualche anno fa Theodore Schatzki (2003) ha provato a delineare una teoria sociale che implichi un'ontologia in grado di ricomprendere la materialità come parte costituente del sociale. In questo saggio Schatzki proponeva una particolare ontologia sociale chiamata *site ontology*, od ontologia situazionale, che delineava il sociale come una combinazione dinamica di pratiche umane e configurazioni (*arrangements*) materiali. In questo saggio Schatzki rifiuta l'individualismo costitutivo del sociale come quella suggerito da Searle, sostenendo l'implausibilità di una prospettiva che ritiene i fenomeni sociali l'esito delle azioni combinate di individui che possiedono pensieri, credenze e atteggiamenti analoghi o convergenti.

Va subito rilevato che è estremamente difficile separare le "cose sociali" dalle "cose non-sociali". Vi è ormai un diffuso accordo sul fatto che il "sociale" non solo non ricomprende tutti gli aspetti della vita umana ma soprattutto che è fatto di molto altro e del tutto differente dal sociale. Non esiste un regno, dominio o livello di realtà ben definito che possa essere etichettato "società", "entità sociale" o "gli oggetti studiati dalla scienza social" e possa essere chiaramente delimitato da altri presunti ambiti su larga scala o livelli (ad esempio materialità, biologia, fisicità, natura). Ovviamente rimane da discutere come, nel suo farsi o emergere, il "sociale" incorpori, manipoli, trasformi il non-sociale e come, reciprocamente, il non-sociale nel suo farsi ed emergere incorpori il sociale. Per esempio, molti si stanno concentrando sulle modalità in cui la "materialità" non-sociale – nella forma della terra, del clima, delle risorse, del cibo, dei materiali da costruzione, delle forme di vita, della tecnica e degli oggetti di indagine scientifica – contribuisce a costituire o de-costituire il sociale. In sostanza, sostiene Schatzki (2010), il "sociale" – inteso come coesistenza umana, forme di socialità umana o il "tenersi insieme" (*Hanging together* o *Zusammenhang*) delle vite umane – è costituzionalmente interconnesso con organismi viventi non umani così come con altre entità non viventi. Il "sociale" emerge o traspira come parte dei nessi che intercorrono tra pratiche sociali e arrangiamenti materiali. Questi contesti o matrici materiali nei quali si dipanano le pratiche delle attività umane sono quindi fondamentali per l'emergere della vita sociale.

Gli scienziati sociali hanno a lungo utilizzato uno sguardo ontologico sugli affari sociali per descriverli come composizioni esclusive di attori che interagiscono e strutture sociali che guidano, dominano o collegano le loro azioni. Queste ontologie hanno per decenni trascurato gli oggetti che mediano le interazioni sociali e che permettono alle strutture di esistere e di esercitare la loro influenza, speculando sulla società come se la materialità non avesse importanza (Murphy 1995). Negli ultimi decenni la situazione si è ribaltata. Molte studiose e studiosi hanno iniziato ad argomentare in modo penetrante il reinserimento del materiale nelle scienze sociali.

Anticipiamo subito che il nostro punto di vista considera il sociale come l'esito di dinamiche causali derivanti dalla stretta dialettica tra materiale e immateriale, naturale e sociale, concreto e astratto, attuale e potenziale. La storia umana è sempre anche storia naturale; la natura è

inestricabilmente intrecciata con la storia umana perché gli esseri umani non possono mai dissociarsi completamente dal mondo naturale. Questa “inestricabilità” assume la forma di una “dialettica asimmetrica” tra ontologie: come suggerito da Michael Carolan (2005a), «il biofisico può esistere senza il sociale, il contrario è categoricamente impossibile». Il “naturale” può sopravvivere senza il “sociale”, ma quest’ultimo non può durare senza una base materiale su cui suscitare e mantenere la vita sociale. Questo è il motivo per cui possiamo dire che il sociale con le sue caratteristiche immateriali, astratte, potenziali nasce dalle varie determinatezze del materiale – acqua, energia, materie prime, carbonio, azoto, ecc. –, e attorno alla sua comprensione, mentre il materiale preesiste ad esso. Proprio questa dipendenza del sociale dal materiale fa sì che il materiale venga studiato, manipolato, modificato, trasformato e questo avviene solo quando il pensiero sociale astratto si attualizza come ordine tecno-scientifico che consente pratiche che intervengono nella sua composizione fisica. Prendendo la forma di tecniche socialmente organizzate, il sociale acquisisce la capacità fisica di intervenire nel materiale. La materia diventa così una questione di concreto e astratto, una concretezza che può essere astratta o normalizzata in regolarità, entità semplici e omogeneità. Di converso, cogliendo nella materialità della natura il potenziale del proprio sviluppo, il sociale cambia anche se stesso. La storia delle società del pianeta è popolata non solo di eserciti, governi, eroi, ma anche di flussi di materia ed energia, carestie ed epidemie, batteri e virus che hanno obiettivamente influenzato il sociale anche prima che ci formassimo qualsiasi credenza su di loro. In ogni caso, rimane vero il fatto che l’uomo, «Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria» (Marx 1980, 211-212).

II. Le tre “Nature”

La prospettiva del realismo critico suggerita da Michael Carolan nel dar conto del “materiale” nella teoria sociale merita un approfondimento perché accomuna realismo e materialismo, due correnti che non sono sempre accomunate nella teoria filosofica. Essa si costituisce nella polemica tra costruttivismo e realismo che ha una vivace controversia nel campo della sociologia ambientale. La “guerra” realista-costruttivista mostra un’ampia frattura tra studiosi orientati al costruttivismo che rivendicano una sorta di “agnosticismo ambientale” (un atteggiamento scettico nei confronti delle prove sui mutamenti ambientali) e studiosi orientati al realismo che praticano il “pragmatismo ambientale” (con un’enfasi sull’investigazione e sulla misurazione dei cambiamenti ambientali piuttosto che sulla problematizzazione di questi). Il risultato è che diversi sociologi ambientali (in particolare in Europa) limitano la loro attenzione agli aspetti simbolico/culturali piuttosto che esaminare la natura materiale delle relazioni società-ambiente. In questa temperie, Michael Carolan mette a punto il suo modello traendolo direttamente dalle riflessioni del “realismo critico” proposto da Roy Baskhar. L’ambiente è un fenomeno enormemente complesso, aperto a concettualizzazioni e operatività molto diverse, e questo è un fattore chiave nel generare differenti approcci e punti di vista. La struttura dello schema delle “tre nature” tenta di fondare la comprensione degli eventi ambientali mentre allo stesso tempo attribuisce relazioni

di causalità a fenomeni spesso ignorati dai sociologi, vale a dire le variabili biofisiche. Secondo Carolan (2005b) possiamo distinguere tre strati biofisici: “natura”, natura e Natura.

In primo luogo, “natura” tra virgolette è un concetto socio-discorsivo, utilizzato per distinguere “ciò che non è sociale”, per riferirsi al mondo naturale o alla natura umana o alla biologia umana. È una categoria analitica che si riferisce a fenomeni come credenze, idee e conoscenza. La “natura” in minuscolo è «la natura dei campi e delle foreste, del vento e del sole, degli organismi e dei bacini idrografici, delle discariche e del DDT». Questo strato implica l’ovvia sovrapposizione tra le dimensioni socioculturali e biofisiche. Infine, c’è la Natura “profonda” (in maiuscolo), o «la Natura della gravità, della termodinamica e dei processi ecosistemici. È questo livello di “permanenza con il flusso” che i sociologi considerano una costante e quindi una parentesi fuori considerazione. Tuttavia, questa “profondità” ...non dovrebbe essere equiparata all’immutabilità». Come dimostra il cambiamento climatico, un fenomeno stabile per millenni è negli ultimi decenni sottoposto a cambiamenti radicali, così come la drastica riduzione di biodiversità o la riduzione della presenza dell’azoto nell’atmosfera, che alimenta ulteriormente il caos climatico. A questa tripartita ontologia sociale corrispondono secondo Carolan modi differenti di indagine e riflessione (Carolan & Stuart 2016): l’“empirico” che indaga gli atteggiamenti e le conoscenze sociali e scientifiche relative al complesso socio-materiale; l’attuale, ossia l’indagine sui *driver* immediati e superficiali dei mutamenti socio-naturali, come lo spreco di cibo, i trasporti, l’iperconsumo, il consumo di carne, ecc... Infine il “reale”, che esplora i *driver* profondi dei cambiamenti socio-naturali come i regimi del cibo, il *treadmill* della produzione, la frattura metabolica, il capitalismo neoliberale. L’ontologia sociale proposta da Carolan è sicuramente interessante e innovativa, nondimeno non è ancora in grado, a nostro avviso, di cogliere l’agente causale che sta trasformando il complesso socio-naturale. Soprattutto non è in grado di identificare quella sintesi sociale formata dalla dialettica di concreto e astratto, materiale e concettuale, che potrebbe dar conto di molte delle attuali dinamiche, per quanto temporalmente sfasate e spazialmente differenziate, della crisi ecologica e sociale.

III. Fine della natura e natura-agente

Una consolidata prospettiva ontologica è quella che ritiene la natura un agente in grado di influenzare profondamente le vicende umane con una potenza a volte imprevedibile. Qui, secondo molti scienziati, fisici ma anche filosofi della natura, i modi di vita sociali degli umani sono radicalmente mediati se non direttamente determinati dai contesti biofisici. La vita sociale è una conseguenza dell’ambiente fisico al quale gli umani, facendosi esseri sociali e organizzando le basi della propria riproduzione, si sono adattati. L’adattamento è qui unidirezionale: la natura detta le regole e gli esseri umani si adattano, si tratti del caldo, del freddo, di fertilità o infertilità dei suoli. La Natura decide, gli esseri umani si adattano. La prospettiva qui accennata può essere considerata un radicale eco-centrismo, dove si diluisce e forse si perde l’umanità che ha segnato l’evoluzione stessa dei sistemi naturali. Queste posizioni presentano i difetti del tipico materialismo naif astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il

processo storico-sociale. Pur trattandosi di una reazione all'antropocentrismo radicale che ha segnato la modernità fin dall'inizio, occorre anche rilevarne i limiti, soprattutto di alcune sue importanti componenti come la *deep ecology*. Diffusasi soprattutto in Nord America, ma anche in Europa, Murray Bookchin la definì

Una sorta di malattia spirituale, un atteggiamento anti-illuminista che, in nome del «ritorno alla natura», evoca atavici irrazionalismi, misticismi, religiosità dichiaratamente «pagane»... Questo revival di primitivismo non è per nulla un fenomeno innocuo: spesso è permeato da un perfido neo-malthusianesimo che sostanzialmente si prefigge di lasciar morire di fame i poveri, in special modo le vittime delle carestie nel Terzo Mondo, allo scopo di «ridurre la popolazione». La natura, ci si dice, deve essere lasciata libera di «seguire il suo corso». La fame e la carestia non sono causate, ci si dice, dall'agribusiness, dal saccheggio delle grandi imprese, dalle rivalità imperiali, dalle guerre civili nazionalistiche; piuttosto, traggono origine dalla «sovrappopolazione». In questo modo i problemi ecologici vengono completamente svuotati del loro contenuto sociale e ridotti alla mitica interazione delle «forze naturali», spesso con accenti razzistici che puzzano di fascismo (Bookchin 2017, 11).

Le parole di Bookchin sono probabilmente troppo severe, anche perché tale eco-centrismo si è in effetti diffuso in reazione al permanere di un ottuso antropocentrismo pervaso dall'idea tecno-centrica che l'umanità sia in grado alla fin fine di controllare a proprio piacimento le forze della natura. Eco-centrismo e tecno-centrismo sono riemersi simultaneamente di recente in conseguenza dell'affermarsi della nozione di Antropocene. Secondo i suoi promotori tale termine intendeva indicare una nuova epoca geologica nella storia della Terra dove la specie umana è diventata una forza geologica che interferisce negativamente con le cose della Natura. L'intenzione era quella di allarmare rispetto a tali inopportune interferenze, fornire un dispositivo concettuale per comprendere il potere distruttivo dell'umanità sulla natura, lanciare un monito riguardo all'imprevedibile, duraturo e potenzialmente minaccioso effetto dell'azione umana sulla vita umana e non umana. In altre parole, il termine "Antropocene" doveva funzionare come uno specchio tenuto di fronte all'umanità, per consentirle di riflettere sui danni di lungo termine causati dalla nostra specie. Avrebbe dovuto essere un concetto prezioso per criticare il dominio umano e i suoi effetti. Ma alcuni l'hanno interpretato come il segnale che finalmente la specie umana aveva raggiunto la condizione di poter agire a suo piacimento sulla Natura.

1. Geo-costruttivismo

Secondo la prospettiva "ecomodernista" e geo-costruttivista, la nuova era antropocenica può essere quel periodo in cui la specie umana può aspirare a gestire il futuro del pianeta e ad «afferrare il timone della creazione» (Fremaux 2019, 41). In altre parole, di fronte a dichiarazioni come "La fine della natura" o "la morte della natura" («Nature is gone») (Ellis 2009) proprie della narrativa ecomodernista, l'Antropocene non è un evento di cui preoccuparsi ma piuttosto un'opportunità per gli umani per realizzarsi in tutta la loro potenza. Come fa notare Carolyn Merchant (2016), l'idea del controllo delle forze della natura fa parte della storia della scienza e della

filosofia della modernità. Può la scienza predire e controllare gli eventi catastrofici generati dalla natura? Da tempo Merchant sostiene che le scienze del caos e della complessità rafforzano l'idea che la prevedibilità, sebbene ancora utile, sia più limitata di quanto si possa pensare e che la natura non è solo una costruzione umana o una rappresentazione, ma è anche un agente reale, materiale, autonomo che deve essere rispettata come un partner attivo attraverso un'etica di partnership.

Il cambiamento climatico con la sua portata globale e gli effetti cumulativi che presenta, conferma questa era di incertezza, limitata prevedibilità e impotenza che chiede con forza prudenza, precauzione e un cambiamento radicale del modo in cui abitiamo il mondo. Di fronte all'indeterminatezza delle conseguenze sociali, economiche ed ecologiche dell'Antropocene, preoccupa vedere come le utopie tecno-manageriali proposte da governi e imprese guadagnino crescente consenso, si situino al di là di qualunque opinione critica e soprattutto depotenzino disponibilità individuali e collettive al cambiamento.

Cosa significa "la fine della natura" nell'Antropocene? La frase può avere due significati: da un lato che i processi naturali non possono più essere definiti come indipendenti dall'influenza umana; dall'altro che le forme e i processi naturali sono stati influenzati dagli esseri umani in modo irreversibile. Quasi nessuno negherebbe l'esistenza di uno stretto intreccio tra natura e società, e il fatto che le azioni umane influenzano, anche su larga scala, i processi naturali. Ma l'idea che la natura sia "morta" va oltre. Prima di tutto, ignora il fatto che invece di essere "morta", la natura viene piuttosto "disturta" e "devastata" da processi sociali identificabili come relazioni di classe, tecnologie, logiche della crescita, ecc. (Moore 2015). Ma più filosoficamente, gli ecomodernisti negano l'azione propria della natura di fronte al nuovo *compound* tecno-moderno (Asafu-Adjaye et al. 2015; Ellis 2015).

L'eco-modernismo è diventato una cornice culturale, ideologica e teologica strettamente collegata alle politiche di difesa del presente ordine socio-economico, giocando un ruolo significativo nel giustificare un ampio movimento tecno-filosofico che Frédéric Neyrat ha chiamato geo-costruttivismo: «Chiamo geo-costruttivismo quella politica globale che ha generato i cambiamenti climatici, le soluzioni tecnologiche che vengono proposte per regolamentarli, e il discorso generale che sta alla base di queste politiche e di queste soluzioni» (Neyrat 2014). Il geo-costruttivismo si afferma all'intersezione di più discorsi: i discorsi di ingegneri e architetti che vorrebbero trasformare la Terra in una macchina pilotabile; di biologi che preferirebbero trascorrere il loro tempo a resuscitare specie già estinte piuttosto che proteggere quelle ancora in vita; di strateghi politici che offrono soluzioni per la *governance* globale; di uomini d'affari che vedono il cambiamento climatico come di nuovi mercati; di geografi affascinati dal potere dell'umanità nell'età dell'Antropocene; di sociologi e antropologi che dichiarano che non esiste un mondo comune e quindi sta a noi costruirne uno; di fisici che promuovono l'energia nucleare per tutti; di profeti che dichiarano la morte della natura o la nascita del transumano; di filosofi che ci invitano ad accelerare il nostro controllo tecnologico sulla società esistente; paradossali ecologisti che lodano i meriti del *fracking* e sognano la scomparsa di ogni forma di ecologia politica. Il programma geo-costruttivista privilegia le tecnologie che ritengono la natura

inesistente abbracciando affermazioni quali: «le condizioni per la vita umana non erano naturali e non lo sono mai state» o «l'idea che gli esseri umani debbano vivere nel quadro dei limiti dell'ambiente naturale fissati dal nostro pianeta negano la realtà di tutta la nostra storia». D'ora in poi, la natura è posta come un "non essere" incapace di disturbare in qualsiasi modo la modificazione antropica dell'ambiente. La tesi principale del geo-costruttivismo non è quindi "naturalista", ma piuttosto "anaturalista": senza natura, ignorante di essa (Neyrat 2014).

L'ottica "anaturalista" del geo-costruttivismo non tende a separare due mondi (il mondo degli umani e il mondo della natura) ma cancella e nega completamente l'esistenza di uno di questi mondi. Ma una negazione non è una separazione, che riconosce una differenza intrinseca tra i due termini. Una negazione è il rifiuto di riconoscere l'esistenza di uno di questi termini a beneficio dell'identità solitaria di un altro termine. Per i promotori dell'anaturalismo geo-costruttivista, l'unico mondo che esiste – l'unico mondo che deve esistere – è la tecnologia. Da quel momento in poi, l'anaturalismo assicura la sua presa sulla Terra. Con l'arrivo di un'ipermodernità geo-costruttivista, è l'idea stessa della natura che scompare là dove la natura viene sostituita da entità artificiali il cui obiettivo è integrare, digerire e riprogrammare tutta l'alterità naturale. La natura diventa così "biodiversità", "conservazione dei servizi ecosistemici", "risorse", merce. Da quel momento in poi, l'anaturalismo appare chiaramente come la condizione per l'ontologica possibilità di tecnologie il cui obiettivo è sostituire la natura. L'obiettivo di queste tecnologie di sostituzione non è semplicemente conquistare la natura ma rifarla, sostituendo il proprio potere tecnologico alla natura (Neyrat 2019; cfr. Bonneuil & Fressoz 2013).

2. Vitalismo ecologico

Tuttavia, la "crisi ecologica" con le sue componenti materiali e termodinamiche mostrano che la natura non è interamente controllata dal potere umano. Come sosteneva Alfred Schmidt commentando il pensiero di Marx, "La natura non è però per Marx soltanto una categoria sociale. Essa non si può risolvere senza residui secondo la forma, il contenuto, l'ampiezza e l'oggettività, nei processi storici della sua appropriazione. Se la natura è una categoria sociale, è vero anche l'inverso, che la società è una categoria naturale" (Schmidt 1969, 63-64). Questo "residuo" di cui parla Schmidt è forse quello che alcuni chiamano "Gaia"? (Stengers 2009; Latour 2015). Gaia, dice Isabelle Stengers (2021), è quell'entità che si protende nel nostro mondo come «un intruso» e che, aggiunge Clive Hamilton (2014), «sta facendo schiantare la festa del progresso» proprio perché «Gaia non negozia, non ne ha bisogno».

Il fatto di rievocare Gaia implica alcune considerazioni. Stengers, per esempio, attira l'attenzione sull'autonomia planetaria di Gaia, la sua trascendenza rispetto all'umanità, come abbiamo visto prima anche nelle parole di Michel Carolan. In ogni caso, le attività industriali ed estrattive al servizio del capitale hanno provocato Gaia procurando la sua attuale "intrusione". La nuova figura di Gaia indica che è diventando urgente creare una distinzione se non proprio una tensione concettuale tra la terra valorizzata come un insieme di risorse e la terra considerata come un insieme di processi interdipendenti, capaci di assemblaggi molto diversi

da quelli da cui dipendiamo (Stengers 2017). Ma se il futuro prevedibile sotto il dominio del geo-capitalismo è quello che fa della «crescita economica la sua freccia del tempo» (Stengers 2021), questo corso apparentemente inevitabile può avere un'alternativa. Gaia – o meglio il suo volto planetario della crisi climatica – può presentarsi come l'intruso in questa storia già scritta, un contro-fenomeno imprevedibile e in rapida evoluzione, che tutti gli esseri viventi contemporanei dovrebbero collocare nell'orizzonte delle possibilità future. Ma Gaia non è né una vendicativa Madre Natura né una più generica figura del ritorno al grembo materno. Gaia l'intruso rafforza, secondo Stengers, la distinzione dell'umanità da Gaia stessa, anche se partecipiamo agli effetti dei suoi processi. In breve, gli umani appartengono e non appartengono a Gaia, sono sia parte sia oltre la sua processualità: Gaia non partecipa al mondo dell'immanenza ma a quello della trascendenza più banale (Clarke 2017).

La prospettiva di Gaia potrebbe essere definita una specie di soggettivismo o vitalismo ecologico, dove la Natura si separa e si autonomizza dal sociale in virtù di una processualità autopoietica, proiettandosi in una oggettività imperscrutabile. Se letta in questa prospettiva, Gaia conferma la forte e dinamica tendenza nelle scienze sociali ad abbracciare la prospettiva della cosiddetta “distributed agency”. Tale prospettiva, connessa alla cosiddetta “svolta ontologica” o “flat ontology”, o ancora alla *Object-oriented ontology* formulata da Graham Harman, Timothy Morton e altri ancora, considera le varie entità non-umane con le quali gli umani interagiscono – dagli ecosistemi agli oggetti tecnici – dotate di simili capacità di *agency* (agenziali). Questo panorama, che può essere definito post-umanista, tende a far convergere in un'unica ontologia o monismo ontologico entità tra loro differenti come società e natura, umano e non-umano, tecnica e simbolo. Se è necessario opporsi alla riduzione della natura a un oggetto senza vita, porre la natura come soggetto assoluto, come cerca di fare il vitalismo naturalista, porta inevitabilmente a una forma di anaturalismo simmetrico a quello dei geo-costruttivisti.

3. L'ontologia orientata agli oggetti

L'ontologia orientata agli oggetti (OOO) formulata da Graham Harman (2017) considera gli oggetti come l'unità fondamentale della realtà. “Oggetto” è qui inteso in un senso molto più ampio delle cose fisiche solide. Un oggetto per OOO è semplicemente tutto ciò che non può essere ridotto in modo esaustivo né verso il basso né verso l'alto, nelle sue parti o nei suoi effetti. Si noti che in realtà ci sono solo due tipi di conoscenza che possiamo avere su qualsiasi cosa: possiamo dire di cosa è fatto qualcosa o possiamo dire cosa fa, con tutte le sottovariazioni di questi due tipi. Questi sono ciò che chiamiamo indebolimento e superamento. L'indebolimento è un tentativo di dire che una cosa può essere parafrasata nei termini dei pezzi più piccoli di cui è composta. L'*Overmining* è il tentativo di parafrasare un oggetto in termini di cosa fa, cosa ci mostra direttamente, quali sono gli “eventi” a cui partecipa, quali sono gli effetti relazionali che ha. E così, quando le persone sventolano la bandiera deleuziana e dicono di essere più interessate a ciò che una cosa può fare che a ciò che è, questa è proprio la forma opposta di riduzionismo rispetto al genere usuale. Stanno semplicemente andando verso l'alto invece che verso il basso. Ciò di cui

abbiamo veramente bisogno è l'oggetto che esiste tra le sue componenti e i suoi effetti: quello che Harman chiama «il terzo tavolo» (Harman 2002, 11-12). Non sono né i pezzi del tavolo né i suoi effetti nel mondo pratico, ma il tavolo stesso.

Harman non è tanto interessato alle relazioni tra oggetti, come l'ecologia che dice che tutto è correlato a tutto il resto. Quello che ci dice Harman, invece, è che alcune cose sono strettamente correlate in modi che possono ucciderci tutti, mentre altre cose sono a malapena correlate l'una all'altra. Dire che “tutto è correlato” significa saltare il duro lavoro di mostrare come certe cose diventano reciprocamente dipendenti anche se altre non lo sono. Per dimostrarlo è necessario riconoscere che le relazioni sono problematiche. Non è ovvio che un'entità dovrebbe essere in grado di influenzarne un'altra. Perché le entità non sono solo mutuamente impene-trabili, escluse da qualsiasi influenza da altre cose? Possiamo vedere empiricamente che certe cose influenzano altre cose, ma qui c'è ancora un problema filosofico. Per esempio, nella conferenza a Dublino di aprile 2009, James Lovelock – il coniatore del termine Gaia – ha sottolineato come non tutto influisce sul clima mondiale in modo catastrofico. Piuttosto, ha sottolineato il pericoloso ciclo di *feedback* positivo composto da soli tre fattori specifici: l'eventuale morte delle foreste pluviali, la morte delle alghe e lo scioglimento del *permafrost* canadese e russo (Harman 2011, 8).

Il fatto che l'*Object-oriented ontology* ponga sullo stesso piano oggetti, non-umani, umani, batteri e così via può suscitare numerosi problemi. Alcuni argomenti contrari possono essere come il seguente: «Dato che OOO vuole trattare umani e non umani sullo stesso piano senza concedere privilegi ontologici agli umani, allora gli esseri umani sono sullo stesso piano di una discarica di rifiuti. Pertanto, OOO sta dicendo che gli esseri umani non sono migliori della spazzatura». Questo è un ovvio equivoco. L'approccio OOO all'ontologia piatta significa che tutti gli oggetti sono ugualmente oggetti, non che tutti gli oggetti siano ugualmente dignitosi o preziosi. L'uguaglianza ontologica non significa uguaglianza politica o morale. Pur condividendo tale affermazione, rimane il fatto che OOO, affermando la parità ontologica di tutti gli oggetti, non dice nulla sulla distribuzione non-ontologica del potere di agire nel mondo degli oggetti. O siamo tutti potenzialmente eguali nel fare o non-fare certe cose o dobbiamo comunque fronteggiare il fatto che la forza e la potenza degli oggetti è grandemente differenziata e che OOO non può fare nulla a questo riguardo. È sbagliato definire le cose in base a ciò che “possono fare” o invece può aprire il campo a delle sperimentazioni? Un intero mondo di esplorazione delle cose; tutto ciò non ha niente a che vedere con l'essenza. Bisogna cominciare a pensare agli oggetti come a dei piccoli “pacchetti” di poteri, ma non in virtù della loro essenza, ma di come la società li produce e li consuma, come vedremo per le merci.

IV. Energia, *dépense* ed ecologia dell'eccesso

Una prospettiva ontologica tesa a riunificare il “naturale” e il “sociale”, o l'oggetto e il soggetto, non priva di dilemmi, è quella proposta anni fa da Georges Bataille negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale e che oggi ha riguadagnato una certa visibilità (cfr. Romano 2019). Bataille propone la nozione di energia come fulcro attorno a cui costruire

una teoria dell'“economia generale”, intesa come studio della circolazione dell'energia in grado di spiegare tanto i fenomeni fisico-biologici (dal livello subatomico a quello cosmologico), quanto i fenomeni antropo-sociali. La nozione di energia costituisce, nel pensiero di Bataille, un paradigma in grado di unificare le scienze naturali e le scienze sociali, la dimensione del *bios* con quella dell'*oïkos*. Un ruolo fondamentale nell'elaborazione di queste riflessioni spetta al fisico nucleare Georges Ambrosino. Ambrosino ebbe il merito non solo di aver introdotto Bataille alle coeve teorie scientifiche sulla materia e, in particolare, sul concetto di energia, ma di aver costituito con lui un vero e proprio sodalizio intellettuale che porterà, nel 1949, poco dopo la rottura dell'amicizia tra i due, alla pubblicazione de *La part maudite*, che Bataille, nella prefazione, riconosce essere stata scritta a quattro mani.

Il concetto di energia fatto proprio da Bataille è frutto di una lunga elaborazione da parte della scienza moderna che giunge fino alla termodinamica di Carnot, e che trova in Clausius la formulazione definitiva dei suoi due principi – quello della costanza dell'energia e quello dell'aumento dell'entropia. Bataille si rende conto delle potenzialità unificatrici di questo paradigma energetico capace, a suo avviso, di fornire una visione unificante e globale dei fenomeni fisici, di quelli sociali e anche psichici, come dimostra la teoria dell'economia psichica e libidinale di Freud che tanto doveva, attraverso lo psicologo viennese Breuer, di cui Freud fu allievo, alle teorie termodinamiche sull'energia. Tutti i mammiferi, compresi gli umani, sono «macchine termodinamiche indirettamente alimentate dall'energia solare» (Bataille, 2015). Altro importante riferimento scientifico, dichiarato fin dalle prime pagine de *La part maudite*, è il concetto di biosfera, ricavato dallo scienziato russo Vernadsky che negli anni Venti ne aveva dato la prima articolata formulazione. La biosfera implica una stretta compenetrazione non solo tra i fenomeni biologici che si svolgono sulla superficie della crosta terrestre, ma anche tra essi, la totalità del pianeta e il complesso cosmologico in cui sono inseriti. Senza l'energia solare, in effetti, la vita non si darebbe. La nozione di biosfera diviene così una nozione trasversale e sistemica che mette in relazione diversi ambiti del sapere scientifico.

La libertà si configura, nel pensiero di Bataille, come libertà ontologica prima di tutto. Non è certo una posizione isolata nel contesto del pensiero novecentesco: un autore diversissimo da Bataille come Wittgenstein fa del puro accadere del mondo, ad esempio, la prima proposizione del suo *Tractatus*. Invano, del resto, cercheremmo nei testi di Bataille parole come “essere”, “sostanza”, “fondamento”. La libertà è nelle cose: è, per così dire, una condizione di natura. Questo particolare non è secondario per Bataille, in quanto – con un atteggiamento certo mutuato da Nietzsche e da Schopenhauer – per lui la vita “autentica” dell'uomo, ossia la sua condizione di provenienza da un lato, e la sua condizione finale dall'altro, consistono nell'identificazione pura e semplice con la totalità della natura, la totalità dell'organico: è uno *streben* diretto «all'indistinto, alla confusione degli oggetti distinti» (Bataille 1969, 25). La coscienza può precisamente «soffrire di non vivere nel mondo come un'onda nella molteplicità delle onde, inconsapevole degli sdoppiamenti e delle fusioni degli esseri più semplici» (Bataille 1969, 17). L'alienazione, perciò, si definirà precisamente in base a questo concetto: essa sarà cioè tutto quello che si oppone alla sparizione

nell'organico. Quest'ultimo, ossia la totalità organica dell'essere, si propone come pura continuità, un «percorso dell'energia» (Bataille 2015, 70).

La natura si mostra come un incessante processo in cui si alternano accrescimento e dispersione di energia, accumulazione e *dépense*; o meglio ancora, mostra che scopo e motore dell'accrescimento è proprio la *dépense*. Ogni organismo accumula le energie: è la fase della sua crescita. Ma a lungo andare è sempre e solo energia che si accumula per essere sprecata nei «tre lussi della natura», ossia «la manducazione, la morte e la riproduzione sessuata». «Di tutti i lussi concepibili, la morte sotto la sua forma fatale e inesorabile è certamente il più costoso. La fragilità del corpo degli animali, la sua complicatezza, ne espongono già il senso di lusso, ma tale fragilità e tale lusso culminano nella morte» (Bataille 2015, 82). Lo spreco è quindi la legge fondamentale dell'essere: «Sulla superficie del globo, per la materia vivente in generale, l'energia è sempre in eccesso, la questione è sempre posta in termini di lusso, la scelta è limitata al modo di dilapidazione delle ricchezze» (Bataille 2015, 72): in un'originalissima interpretazione del nostro esserci come “essere per la morte”, Bataille può così affermare che «fin dall'inizio, l'eccedente di energia, se non può servire alla crescita, è perduto» (Bataille 2015, 79), e in ciò risiede precisamente l'origine del piacere, perché tale perdita, la quale non può minimamente essere ricondotta alla categoria dell'utile, non può che essere appunto piacere.

Pertanto, lo spreco è legge naturale, la *dépense*. Lo spreco del consumismo meccanizzato contemporaneo non è il dispendio ed il consumo affermato da Bataille. Egli concepisce il dispendio indissolubilmente legato ad un'affermazione di valore: esso è sì distruzione delle cose possedute, ma al fine dell'affermazione del Sé come autonomo ed indipendente da queste. Non solo: seppur in modo apparentemente paradossale, la consumazione improduttiva libera anche l'oggetto, poiché scioglie il costrittivo rapporto che lo rende “cosa” interessante solo in vista di un beneficio altrui (Tutone 2017). In ogni caso, l'individuo attua comunque la *dépense*, sia che non ne abbia coscienza, come succede alle società primitive o comunque legate al mito, dove non si ha percezione dell'individuo ossia della discontinuità dell'essere, sia nelle forme sociali e culturali che da tale percezione dipendono. La civiltà borghese è quella che più di ogni altra difende l'individuo e si costituisce attorno a lui, eppure anch'essa, alla fin fine, fa il gioco della vita universale: «Se l'esigenza della vita degli esseri (o dei gruppi) staccati dall'immensità vivente definisce un interesse al quale ogni operazione viene riferita, il movimento generale della vita viene non meno compiuto oltre l'esigenza degli individui. In definitiva l'egoismo è ingannato. Sembra prevalere e tracciare un limite irrimediabile, ma viene in ogni modo superato» (Bataille 2015, 118). All'interno delle forme sociali e culturali che hanno percezione dell'individualità, pertanto, la forma dell'autentico si attua come accettazione consapevole della legge fondamentale della natura, ossia che tutto è, per essere “sprecato”, consumato, perduto: nella morte in forma assoluta, nell'erotismo in forma relativa.

V. Natura-merce

Abbiamo fino a questo punto mostrato come il “naturale”, l'“organico”, il “fisico”, siano dotati di una potenza ontica in grado di muovere, separare, ingarbugliare il “sociale” nella sua complessa determinatezza, e come

quest'ultimo trovi nella natura un'ampia gamma di significati e condizioni materiali che influenzano le sue trasformazioni. La prospettiva che avanziamo è quella di cogliere le interazioni tra il materiale e il sociale al livello della semplice concretezza riproduttiva della società del capitale globale, ossia di considerare la forma-merce come una possibile ontologia del "sociale". La merce ha diversi risvolti, come fa notare Marx, sia materiali, che lui delinea alla luce del suo valore d'uso, sia sociali (ossia immateriali) che risiedono nel suo valore di scambio.

Alcuni hanno cercato di fornire uno statuto ontico sociale alla merce. Uno dei primi tentativi di stabilire la merce come ente fondativo della dimensione socioculturale è stato probabilmente quello coordinato dall'antropologo Arjun Appadurai, nella sua classica raccolta di testi intitolata *The social life of things* (1986). La definizione di Appadurai si muove tra una visione marxiana – che riconosce essere fondativa di qualunque riflessione sulla merce – e una visione simmeliana, più improntata a una visione soggettivista e marginalista della merce e della sua forma denaro. In ogni caso quella di Appadurai e degli altri antropologi e storici è una chiara esposizione della potenza ontica della merce. Il denaro – in quanto forma sociale della merce – è stato spesso considerato il fondamento ontologico della vita sociale del capitalismo. Per Christian Lotz (2014), il denaro e la sua forma "fluida" – il capitale – costituisce la base della socialità nel capitalismo e rende possibile l'accesso alla stessa realtà sociale. Il denaro è la cornice nella quale si inquadrano quasi tutte le relazioni sociali, l'Universale della vita moderna, il principio dell'astrazione delle merci e del loro feticismo. Secondo Brian Gareau (2005), la dialettica di valore d'uso e valore di scambio non è una semplice dicotomia nell'opera marxiana, ma piuttosto un'unità nella differenza, una contraddizione in movimento. La produzione di merci, dice Gareau, è sempre vista come una combinazione di società e natura mediata dal lavoro. Michael Halewood (2012) suggerisce che è possibile usare la nozione di merce di Marx come uno strumento per riconsiderare l'interrelazione di naturale e sociale a livello teorico ed empirico. Da un punto di vista altrettanto critico, Mark Worrell (2017) sostiene che l'analisi della merce contenuta nel primo volume de *Il capitale* costituisce la prima analisi sociologicamente perfetta del "fatto sociale" durkheimiano, candidando la categoria di merce a una potente ontologia del sociale, ma deliberatamente esclude qualunque prospettiva materiale ritenuta inefficace e inadatta a valutare la prospettiva marxiana della merce.

Anche Patrick Murray e Jeanne Schuler (2017) identificano la forma-merce e le sue varie manifestazioni – lavoro, valore, prezzo, denaro, capitale – in quanto fondamento ontologico del sociale del capitale, ma anche loro si soffermano solo sulla dimensione astratta della merce, quella della sua forma sociale di valore. Investigando il ruolo della merce e del valore che gli viene attribuito nel generare una specifica forma di socialità o di relazioni sociali che Marx aveva definito "puramente sociale", essi fanno riferimento al noto passaggio di Marx secondo cui

In diretta contrapposizione all'oggettività rozzamente sensibile dei corpi delle merci, nemmeno un atomo di materiale naturale passa nell'oggettività del valore delle merci stesse. Quindi potremo voltare e rivoltare una singola merce quanto vorremo, ma come cosa di valore rimarrà inafferrabile (Marx 1980, 79).

Murray e Schuler non hanno ritenuto necessario considerare la concretezza materiale della merce nel suo farsi “pura forma sociale”, ossia del processo che – grazie al lavoro – trasforma la materia naturale in oggetti d’uso e, attraverso lo scambio, in valore, denaro e capitale. Tale processo è qui magistralmente descritto da Marx: «Nella sua figura di valore, la merce si spoglia di ogni traccia del suo valore d’uso naturale ed originario e del lavoro utile particolare al quale deve la sua nascita, per abbozzolarsi nella materializzazione sociale uniforme del lavoro umano indifferenziato» (Marx 1980, 142). In altre parti Marx spiega come il valore di scambio della merce riceva necessariamente un’esistenza separata, scissa dal prodotto concreto. Egli spiega che il valore di scambio scisso dalle merci stesse ed esistente esso stesso come una merce accanto ad esse è *denaro*. Tuttavia, per quanto «tutte le proprietà della merce in quanto valore di scambio si presentano come un oggetto diverso da essa, come una forma di esistenza sociale in denaro, scissa dalla sua forma di esistenza naturale» (Marx 1977, 81), la materialità della merce non scompare con lo scambio contro denaro – che le fa assumere un’altra esistenza per così dire “puramente sociale” – ma genera una «contraddizione tra le sue qualità naturali particolari e le sue qualità sociali universali [che] implica fin dal principio la possibilità che queste due forme di esistenza separate della merce non siano reciprocamente convertibili» (Marx 1978, 84). Gli sforzi prima delineati che intendono fare della merce un’ontologia sociale sono certamente importanti, ma si fermano alla specifica forma sociale della merce senza rilevare alcuna interconnessione con le problematiche del materiale. Non riescono a cogliere quel dualismo creativo di forma naturale (valore d’uso) e forma valore che implica una visione storicizzata e dinamica delle relazioni sociali, anzi le presuppone.

La possibilità di proporre la merce come fondamento ontologico della sintesi di materiale e sociale risiede nella famosa citazione di Marx secondo cui «la ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una “immane raccolta di merci” e la merce singola si presenta come sua forma elementare». I rapporti fra gli uomini, proprio in quanto umani, sono, innanzi tutto, quei rapporti che vengono a stabilirsi in relazione alla natura, allo strumento e al prodotto del lavoro. Come sottolineava Marx, «La tecnologia svela il comportamento attivo dell’uomo verso la natura, l’immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l’immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell’intelletto che ne scaturiscono. Neppure una storia delle religioni, in qualsiasi modo eseguita, che faccia astrazione da questa base materiale, è critic» (Marx 1980, 414). Si tratta di quelle relazioni in cui gli umani vengono a trovarsi fra di loro nell’appropriarsi e nel modificare la natura mediante atti consapevoli. E questi rapporti tra umani nella loro variabilità e iniquità hanno a che fare con la natura e con i mezzi tecnici necessari a trasformarla e piegarla ai fini di molti o di pochi, che implicano sempre forme dispiegate di dominio politico e sociale (Headrick 2010).

In questo testo proviamo a rivalutare la parte concreta e materiale della merce nella sua relazione con i processi di produzione, circolazione, scambio e consumo, che coinvolgono una complessa organizzazione e costante riorganizzazione del “sociale” o meglio delle “forme sociali”. Nei suoi vari movimenti e trasformazioni, la merce si modifica: per esempio,

come sostiene Sohn-Rethel, l'utilità delle merci, nel senso più completo di qualità naturali e fisiche, è sospesa fintanto che vengono scambiate. Nel divenire merci, gli oggetti rimangono sospesi in un limbo: non sono ancora denaro ma non sono più valori d'uso (Sohn Rethel 2019). Nel testo marxiano il concetto di merce è fondativo della genesi "concreta" e "astratta" della società del capitale. La merce è la cellula fondante della società nella quale viviamo (Jappe 2019). La merce è il nodo attorno al quale le società capitaliste organizzano i processi integrati di produzione, distribuzione e consumo. I membri di queste società lavorano tutti i giorni per produrre merci che non sono utili al produttore ma a qualcun altro o a molti altri che non conosceremo mai. Questo processo nel quale milioni di individui privati e giuridicamente indipendenti producono merci che poi scambiano tra di loro per consumarle privatamente e collettivamente – generando così uno spazio virtuale e astratto che è il mercato – è in grado di coordinare la quasi totale attività di riproduzione – o scambio metabolico sociale – della società. Tuttavia, tale processo – proprio perché la merce, in un modo o nell'altro ha a che fare con la terra, con le piante e gli animali, con i nostri corpi, in breve, con la prima natura, la natura che era qui per prima e che ancora continua ad esistere – non è esente da contraddizioni; anzi, è costellato da antagonismi, contraddizioni, rotture, conflitti, disuguaglianze di varia natura, e infine crisi: economiche, sociali, ecologiche.

Nel capitolo VI inedito, Marx sostiene che «lo scambio sviluppato di merci, e la forma della merce come forma sociale universalmente necessaria del prodotto stesso, sono esclusivamente il risultato del modo di produzione capitalistico». «Solo sul fondamento della produzione capitalista la merce diviene di fatto la forma generale ed elementare della ricchezza» (Marx 1981, 51). Crediamo non vi siano dubbi che le società del presente debbano le loro caratteristiche fondamentali alla produzione e allo scambio di merci, e che si siano organizzate di conseguenza, generando forme sociali – come istituzioni, burocrazie, leggi, religioni – fra loro differenziate, ma tutte storicamente convergenti verso il medesimo modo di produzione e riproduzione. Ancora Marx, «se consideriamo le società a produzione capitalistica sviluppata, la merce si presenta tanto come il costante presupposto – condizione d'esistenza – elementare del capitale, quanto d'altro lato come il risultato immediato del processo di produzione capitalistico» (Marx 1981, 49). Varie ontologie sociali possono porsi in alternativa a tale prospettiva, ma non vi è dubbio che la merce – nella sua forma di materia, lavoro, denaro – è l'alfa e l'omega del sociale, la sua *golden spike* così come il suo fine imperituro. La merce è il fondamentale oggetto sociale, il principio della società in cui viviamo, quell'ibrido socio-naturale che la muove, la riproduce, la trasforma. Essa è un universale ma non è astorica, è un incrocio di sociale e naturale che ci permette di andare oltre la classica convenzionale distinzione di società e natura. Non è monista perché porta al proprio interno una contraddizione irrisolvibile – quella tra utilità e valore – ma non si piega alla triviale distinzione di altre ontologie sociali che tendono a distinguere in modo radicale e definitivo gli oggetti sociali – istituzioni, legami, contratti, leggi – dagli oggetti naturali, come se esistesse la possibilità implicita di separare modalità di produzione, forme d'uso, contenuti da usare, e forme di scambio, come se il sociale contribuisse tranquillamente a riprodursi alle spalle della natura. L'affermazione fondamentale di Marx «ogni produzione è un'appropriazione della natura da

parte dell'individuo, entro e mediante una determinata forma di società» (Marx 1978, 10), è qui fondamentale per capire la nostra prospettiva.

Qui consideriamo la merce come un'entità che nello scambio si scinde tra la sua esistenza naturale e quella sociale del valore-denaro rilevando così il suo potenziale per affermarsi come ontologia sociale. La merce è determinata in tre modi: dalla sua *materialità* o composizione fisico-chimica, dalla sua disponibilità materiale e infine dal contributo che fornisce in quanto "strato materiale" al farsi della vita sociale; dalla sua *processualità*, ossia dal modo in cui i flussi fisici, energetici e biologici vengono – grazie al lavoro, ai sistemi tecnici e alle pratiche d'uso – trasformati e cristallizzati in valori d'uso, in complessi socio-materiali, quali gli artefatti, le infrastrutture, i beni di consumo destinati a soddisfare certi bisogni; dallo scambio e metamorfosi, ossia dalle modalità con cui tali prodotti socio-materiali sono scambiati trasformandosi in merci in grado di generare le *forme di vita sociale* della società della merce, come il denaro, le istituzioni, le norme, il potere, il linguaggio. Per esempio, l'interscambiabilità dei prodotti – che li trasforma in merci – rende il lavoro che le ha prodotte *sociale*. Lo scambio, realizzando il carattere sociale del lavoro che produce merci, acquista una specifica forma sociale, quella della società mercantile: «appena gli uomini lavorano in una qualsiasi maniera l'uno per l'altro, il loro lavoro riceve anche una forma sociale» (Marx 1980, 104).

1. Materialità

La materia di cui è fatta una merce non è separabile dalla merce stessa, se non sulla base di un processo di astrazione che è proprio della dinamica stessa della società mercantile in virtù del quale alla merce viene attribuito un prezzo. Per Marx, «la merce è in primo luogo un oggetto esterno, una cosa che mediante le sue qualità soddisfa bisogni umani di un qualsiasi tipo» (Marx 1980, 67). Questo implica che là dove si scopra l'utilità sociale di qualunque oggetto, anche la sostanza naturale che lo costituisce contribuisce a quell'utilità sociale. Inoltre, «L'utilità di una cosa ne fa un valore d'uso. Ma questa utilità non aleggia nell'aria. È un portato delle qualità del corpo della merce e non esiste senza di esso. Il corpo della merce stesso, come il ferro, il grano, il diamante, ecc., è quindi un valore d'uso, ossia un bene» (Marx 1980, 68). [1]

Ma l'utilità di una cosa non la rende ancora una merce. Una cosa, più o meno manipolata da lavoro umano, può essere utile senza essere merce. «Chi con il suo prodotto soddisfa il proprio bisogno, crea valore d'uso, ma non crea merce. Per produrre merce, deve produrre non solo valore d'uso, ma valore d'uso per altri, valore d'uso sociale» (Marx 1980, 73). Quando un oggetto serve a soddisfare bisogni di altri ed è scambiato con altri oggetti, esso diviene merce così come anche la materia che lo compone e il lavoro che ha contribuito alla sua utilità. Perciò, il processo in virtù del quale la natura viene mercificata è sempre presente nella società mercantile. Di fatto, dal momento in cui nasce la società della merce, la natura viene prontamente mercificata perché essa costituisce il contenuto materiale del valore d'uso che ogni merce deve avere. Per cui, sembra un po' ingenuo ritenere che solo le forme avanzate del capitalismo

[1] Riconoscere il fatto che «l'utilità di una merce non aleggia nell'aria» implicava per Marx una critica diretta alla visione soggettivista del valore proprio dell'economia neoclassica e del soggettivismo utilitarista. Le teorie dell'utilità vogliono fare dell'utilità qualcosa che «aleggia nell'aria»; vogliono astrarre dal concetto di utilità tutte le qualità dell'oggetto – affidandosi alla cattiva astrazione del «puramente soggettivo». Marx intende confutare l'idea dell'utilità come qualcosa di «puramente soggettivo» (Murray 2009).

corrente – come il neoliberismo – siano votate alla totale mercificazione della natura. Tale mercificazione non dipende da un improvviso interesse del capitale per la natura, ma dal fatto che l'espansione della produzione di merci, l'invenzione di nuove utilità, la scoperta di nuove qualità naturali e materiali che possono entrare nella produzione di merci, implica la trasformazione, quantitativa e qualitativa, di crescenti quote di natura. In sostanza, nella società della merce, lo scambio mercantile è condannato a crescere coinvolgendo sostanza materiale, capacità di lavoro e condizioni oggettive della produzione.

Che la merce, o meglio il corpo fisico che la costituisce, implichi l'ineludibile presenza di materialità sembrerebbe autoevidente, ma non sempre tale prospettiva ha ricevuto l'attenzione che merita, riducendo la merce a un fatto simbolico, distintivo, segnico, privo di qualunque determinazione fisica. Come sosteneva Marx,

i corpi delle merci sono combinazioni di due elementi, materia naturale e lavoro. Se si detrae la somma complessiva di tutti i vari lavori utili contenuti nell'abito, nella tela, ecc., rimane sempre un substrato materiale, che è dato per natura, senza contributo dell'uomo. Nella sua produzione, l'uomo può soltanto operare come la natura stessa: cioè unicamente modificando le forme dei materiali. E ancora: in questo stesso lavoro di formazione l'uomo è costantemente assistito da forze naturali. Quindi il lavoro non è l'unica fonte dei valori d'uso che produce, della ricchezza materiale. Come dice William Petty, il lavoro è il padre della ricchezza materiale e la terra ne è la madre (Marx 1980, 75).

Occorre qui sottolineare come la materialità costituisca non solo lo strato materiale che rende possibile le pratiche e le attività sociali, ma anche come i valori d'uso funzionino da depositari materiali dello stesso valore. «Nella forma di società che noi dobbiamo considerare i valori d'uso costituiscono insieme i depositari materiali del valore di scambio» (Marx 1980, 68). Qui Marx sottolinea come sia il complesso dei valori d'uso ad essere il depositario del valore, non un semplice oggetto, ma anche il fatto che la natura è il contenuto materiale della ricchezza, perché costituisce il supporto materiale sia dell'utilità sia del valore della merce stessa. «In modo immediato, il valore d'uso è la base materiale in cui si presenta un determinato rapporto economico, il valore di scambio» (Marx 2009, 24). La natura diventa così non solo la base materiale dell'usabilità di una merce ma anche il depositario materiale del valore, il supporto materiale del valore generato dal lavoro applicato alla natura stessa (Padovan 2018).

Il farsi merce delle "cose" o dei valori d'uso li sottopone a un processo di duplicazione delle loro caratteristiche formali, ma mai a una separazione empirica. Per quanto il processo di astrazione contenuto nell'atto di scambio cancelli temporaneamente la "forma naturale" della merce per trasformarsi in "forma valore", ciò non toglie la loro duplicità.

Io analizzo la merce, e precisamente dapprima nella forma in cui essa appare. Qui trovo che essa è da una parte, nella sua forma naturale, un oggetto d'uso alias valore d'uso, dall'altra portatrice di valore di scambio, e da questo punto di vista essa stessa «valore di scambio». Un'ulteriore analisi di quest'ultimo mi mostra che il valore di scambio è solo una «forma fenomenica», un modo di presentazione indipendente del valore contenuto nella merce...La merce è valore d'uso, ossia oggetto d'uso, e

«valore». Essa si presenta come quella cosa duplice che è, appena il suo valore possiede una propria forma fenomenica diversa dalla sua forma naturale, quella del valore di scambio ecc...La concreta figura sociale del prodotto del lavoro, la merce, è da una parte valore d'uso e dall'altra «valore» (Marx 1980, 72).

Questa duplicità non è concreta, non conduce alla separazione concreta della merce ma solo alla sua duplicazione ontologica (Jappe 2019). La merce è un mix di materia e funzione, di naturale e sociale, di valore d'uso e valore. La natura duplice o duale della merce in quanto entità socio-materiale è simmetrica alla natura duale del lavoro che l'ha prodotta – empiricamente unico ma ontologicamente separato in concreto e astratto. Nell'economia mercantile le cose, i prodotti del lavoro, acquistano un'esistenza duplice, ossia, accanto alla loro concretezza naturale, acquisiscono un'esistenza puramente economica, un «mero segno, una lettera che sta al posto di un rapporto di produzione, un mero segno per il suo proprio valore». (Marx 1978, 77). In virtù di tale duplice essenza – materiale e sociale – si può dire che nella società della merce, «il valore d'uso è universalmente mediato dal valore di scambio» (Marx 1981, 51).

Lo scambio di oggetti tra produttori e acquirenti fa perdere temporaneamente a quelle cose la loro determinazione materiale. Apparentemente, quando scambiate per rispondere a bisogni altrui, le “cose” perdono le loro qualità sensibili, diventano pura concrezione di lavoro erogato, “spettrale oggettività di valore”. Lo scambio non nasconde tuttavia il fondamento materiale e lavorativo dell'esistenza della merce, benché quest'ultima si presenti come una proiezione sociale che la trasforma da oggettività concreta in una forma sociale astratta di valore. Ma anche nello scambio, per quanto la merce sia per il venditore valore di scambio, per l'acquirente è invece valore d'uso, per cui utilità concreta.

2. Processualità e lavoro come mediazione socio-materiale

Un'ontologia sociale che si costituisce attorno alla categoria di merce offre non solo diverse possibilità di reincorporare il materiale nel sociale, ma anche di comprendere le attuali complesse dinamiche che stanno scuotendo in profondità il nesso tra natura e capitale (Padovan 2018). La merce è immediatamente estrazione e trasformazione di natura. L'enorme produzione di merci costituisce la condizione materiale nella quale matura il decadimento interno del sistema del capitale dovuto a un calo della produttività del lavoro globale che interagisce con la diminuzione di fertilità materiale della natura rendendo il capitale instabile e proiettato a nuove emergenze (Biel 2012). In altre parole, per comprendere il modo in cui il capitale globale affronta le sfide generate dalla crisi ecologica occorre ripensare le relazioni tra merce, lavoro, natura. Che ruolo gioca la Terra – intesa come suolo, acqua, minerali, energia, bio-massa e non-umani – e il lavoro che la trasforma generando flussi e *stock*, in questa prospettiva di crisi del nesso capitalismo/natura? Sebbene la produzione di ricchezza sia cambiata nel tempo, la Terra è ancora l'oggetto della maggior parte delle attività produttive che, trasformandola, producono contemporaneamente ricchezza e valore. Gli elementi, i materiali, i processi, le forme di vita presenti sulla Terra – o meglio nella sua *critical zone*: atmosfera, biosfera, idrosfera e litosfera – costituiscono gli oggetti di lavoro che le società si

trovano davanti per natura. Ma questi oggetti diventano “materia prima” quando vengono filtrati attraverso il lavoro: «l’oggetto di lavoro è materia prima soltanto quando ha subito un cambiamento mediante il lavoro» (Marx 1980, 213).

Quando Marx si riferiva alle “cose” materiali intendeva i prodotti del lavoro. Senza la manipolazione della materia naturale da parte del lavoro umano, non abbiamo “cose” e nemmeno “merci”. Questo vale per tutti gli oggetti naturali, dal petrolio al legno, dai servizi ecosistemici al paesaggio, che sono manipolati da lavoro umano per diventare merci. «Se si prescinde dal valore d’uso dei corpi delle merci, rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro» (Marx 1980, 70). Là dove precedentemente Marx faceva astrazione del lavoro utile per scoprire che quel che rimane della merce è un substrato materiale dato per natura, qui invece scopriamo che, fatta astrazione del valore d’uso e della materialità che lo implica, rimane solo lavoro umano in astratto. Purtuttavia, il processo lavorativo implica anche tutte le condizioni oggettive che in genere sono richieste affinché esso abbia luogo. Queste condizioni non rientrano direttamente nel processo lavorativo ma, senza di esse, può non verificarsi affatto o solo incompletamente. Il mezzo universale di lavoro di questo tipo è ancora una volta la terra stessa, poiché essa dà al processo lavorativo il suo luogo e campo d’azione, come per esempio edifici da lavoro, canali, strade, ponti, porti.

L’esistenza di ogni oggetto in quanto elemento della ricchezza materiale non presente nella natura ha sempre dovuto essere procurata mediante un’attività speciale, produttiva in conformità a uno scopo, che assimilasse particolari materiali naturali a particolari bisogni umani. «Quindi il lavoro, come formatore di valori d’uso, come lavoro utile, è una condizione d’esistenza dell’uomo, indipendente da tutte le forme della società, è una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini» (Marx 1980, 75).

Per Lukács l’essere sociale è una specifica sfera di realtà che dipende dalla natura in due modi: da un lato in quanto tale realtà è costituita da substrati materiali inorganici che garantiscono la sua esistenza fisica; dall’altro perché è la sostanza manipolata dal lavoro sociale che, con la sua potenza trasformativa, costituisce il fondamento ontologico dell’essere sociale (Thompson 2020, 5). Il lavoro consente, in quanto attività originaria e nel suo protrarsi storico, una progressiva differenziazione dei complessi socio-naturali propri della vita sociale, acquisendo un carattere ontologico. Per indagare la genesi dell’essere sociale (il sociale), Lukács analizza i legami e le differenziazioni che si sono manifestate tra l’essere semplicemente organico (animale) e l’essere sociale (umano), sostenendo che si verifica una transizione da un livello dell’essere a un altro, cioè un salto ontologico – un cambiamento qualitativo e strutturale dell’essere. La genesi dell’essere sociale presuppone il superamento qualitativo della vita organica, con un processo estremamente lento ma che si presenta pur sempre come un salto evolutivo. A causa del carattere storico dell’essere sociale, non è possibile indagare la sua genesi attraverso un’esperienza che riproduca i momenti del passaggio tra l’animale e l’essere umano, cioè l’esperimento di ricostruzione delle fasi intermedie di questo processo. Inoltre, l’essere sociale, in quanto struttura superiore, non deriva direttamente da strutture naturali più basse e meno sviluppate. Trattandosi di un salto ontologico, non

è possibile inferire, sia per deduzione che per induzione, la forma successiva delle precedenti. In altre parole, data l'incapacità di esplorare la genesi dell'essere sociale attraverso lo studio diretto delle forme organiche inferiori, Lukács esegue, sull'esempio di Marx, quella che potremmo chiamare un'analisi retroduttiva.

Secondo questo metodo, Lukács individua nell'opera umana la categoria con cui indagare il concreto complesso della socialità come modo di essere. Egli sostiene che il lavoro è la categoria fondante dell'essere sociale contenendo, in germe, tutte le altre determinazioni. Per chiarire questo aspetto, Lukács indaga altre tre categorie decisive: lingua, socievolezza e divisione del lavoro. La lingua, la socialità e la divisione del lavoro sono categorie la cui esistenza e funzionamento richiedono che l'essere sociale sia già pienamente costituito, che il salto ontologico sia già avvenuto. Il lavoro è la categoria intermedia, il legame materiale tra essere umano e natura, la categoria che fonda e media la relazione tra umano e natura, segnando il passaggio dall'essere puramente biologico all'essere sociale. Per Lukács (2004, 58) l'essenza del lavoro, «prima di tutto, [...] sorge nel mezzo della lotta per l'esistenza; secondo, che tutte le sue fasi sono il prodotto della sua attività autonoma». In altre parole, il lavoro costituisce la mediazione tra essere umano (società) e natura (entrambi inorganici, biologici) per la produzione di oggetti utili alla vita (valori d'uso).

Secondo Lukács (1979), riprendendo Marx, l'aspetto originale del lavoro consiste nella sua necessità naturale ed eterna, indipendentemente dal contesto sociale. Il lavoro crea il mondo, e le sue forme oggettive – che, dall'essere naturale, diventano sempre più chiaramente sociali – derivano dal lavoro e si sviluppano con l'emergere della prassi sociale. La particolarità storica della società del capitale risiede nella capacità di trasformare l'attività storica e permanente di ricambio metabolico tra società e natura nella forma di valorizzazione del capitale stesso. La produzione di valori d'uso, o beni, non cambia la propria natura generale per il fatto che essa avviene nell'ambito della società mercantile, perché essa è indipendente da ogni forma sociale determinata. Sebbene la produzione per lo scambio generalizzato dei prodotti del lavoro necessari a soddisfare bisogni umani abbia trasformato il lavoro metabolico in lavoro valorizzante, non ha cancellato la sua forma metabolica concreta, ossia il suo fondamento organico e materiale, ma l'ha piuttosto moltiplicata ed estesa a una molteplicità di fondi naturali – sia organici che inorganici.

La prospettiva di Lukács può essere considerata come un farsi o differenziarsi interno ed esterno del "sociale" grazie al lavoro applicato alla natura. Ma dall'altro lato il lavoro stesso è natura – natura umana condensata nell'atto lavorativo. Come sottolineano Kicillof e Starosta (2007; 2011), il lavoro produttore di valore – ossia il lato astratto del lavoro – in quanto dispendio di attività corporea umana non ha una specificità storica, ma viene piegato alla produzione di valore economico in quanto lavoro oggettivato o coagulato nella forma merce, che è la forma sociale specifica della società mercantile. Per Kicillof e Starosta, il lavoro astratto – e non il lavoro concreto – è il fondamento materiale del metabolismo umano con la natura. L'umanità deve scambiare materia ed energia con la natura, e tale scambio costituisce una generica determinazione di lavoro. Tuttavia, la circostanza o il fatto che gli umani (o l'Uomo) abbiano un complesso scambio metabolico con la natura non dice ancora niente sul modo di produzione

prevalente come quello capitalistico basato sullo scambio di merci. Ogni società ha sempre un metabolismo sia interno sia esterno, ma il lavoro è sempre lavoro materiale, anche se la natura transtorica del lavoro astratto si esprime in modi differenti nei distinti modi di produzione. Nel capitalismo il lavoro astratto serve da misura dello scambio di merci riducendo le determinazioni qualitative e specifiche del lavoro concreto a una forma generica di lavoro.

Da una parte, ogni lavoro è dispendio di forza-lavoro umana in senso fisiologico, e in tale qualità di lavoro umano eguale o astrattamente umano esso costituisce il valore delle merci. Dall'altra parte, ogni lavoro è dispendio di forza-lavoro umana in forma specifica e definita dal suo scopo, e in tale qualità di lavoro concreto utile esso produce valori d'uso (Marx 1980, 78).

Il capitale si preoccupa del lavoro fisico perché il processo di lavoro è la trasformazione di forza-lavoro (energia, inerzia) in lavoro (*work*). Questa è l'«eterna necessità» del capitale, e la fisica fornisce i modelli per superare le resistenze (Caffentzis 2020). Il problema non è la scarsità di energia o la quantità di lavoro per sé, ma la proporzione di lavoro generata dall'energia (o forza-lavoro), il rapporto tra i due. Il capitale non è un prodotto del lavoro. Il capitale è il processo di creazione di lavoro, la condizione per trasformare energia in lavoro. Sebbene il ciclo eterno dell'economia sia la trasformazione di energia in lavoro, il suo problema è che se non si raggiungono certi livelli o certe proporzioni, la relazione espressa nella *ratio* lavoro/energia collassa, e aumenta l'entropia ossia l'energia inutilizzabile.

Il valore della merce è fondato su un rapporto di produzione, prima ancora che di scambio, ancorché sia quest'ultima sfera quella in cui esso appare (e debba apparire) per primo, nell'evidenza dello scambio. Ma la merce non è solo valore, è natura manipolata e trasformata dal lavoro. E questo lavoro che trasforma la natura costituisce l'altra faccia del lavoro che produce valore. Tale doppia ontologia della merce si costituisce reciprocamente alla doppia ontologia del lavoro, nella dialettica tra lavoro concreto, frutto della creatività del lavoro umano, e lavoro astratto, generico dispendio di forza-lavoro, lavoro sociale normalizzato alla sua capacità produttiva media, energia trasposta nell'oggetto di lavoro. Le merci sono quindi cristalli di lavoro astratto dotati di valore, ma tale valore è un fantasma che per esistere deve impossessarsi di un corpo materiale (Bellofiore 2009), la merce, che poi si trasforma in denaro e capitale. Qui si manifesta la sintesi di natura e società, e si estrinseca inoltre il materialismo di Marx che viene sovente relegato nella sfera del concreto, come se il concreto fosse empiricamente separato dall'astratto. Qui la capacità di lavoro che appartiene al corpo fisico dell'operatore diviene lavoro che valorizza mentre trasforma materia e natura. Rappresentando i prodotti del lavoro come puri e semplici coaguli di lavoro umano indifferenziato, la forma generale di valore costituisce l'espressione sociale del mondo delle merci.

3. Merce come forma sociale

Abbiamo visto che per Marx la merce è l'esito di lavoro sociale applicato alla natura che si presenta come utilità per altri diversi dal suo produttore. La merce ha però un'ulteriore caratteristica, che è quella che più è stata

commentata, quella di diventare forma sociale e di esercitare un potere causale proprio a partire da tale forma sociale feticizzata.

A prima vista, una merce sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d'uso, non c'è nulla di misterioso in essa, sia che la si consideri dal punto di vista che essa soddisfa, con le sue qualità, bisogni umani, sia che riceva tali qualità soltanto come prodotto di lavoro umano... Di dove sorge dunque il carattere enigmatico del prodotto di lavoro appena assume forma di merce? Evidentemente, proprio da tale forma (Marx 1980, 193-194).

La merce è duplice, valore d'uso e valore. Non solo la merce ha valore, e il valore non è semplicemente un attributo della merce, ma il valore costituisce la sua ontologia, che ha un carattere sociale: «la forma di valore della merce è la sua forma sociale» (Marx 1867). La merce non è soltanto materialità, non è nemmeno semplicemente l'esito di lavoro concreto, eseguito con capacità e perizia dal lavoratore, essa è anche valore sociale, forse la principale forma sociale delle relazioni tra gli agenti sociali. Il processo di scambio delle "cose" aggiunge al corpo fisico della merce una nuova caratteristica, quella del valore in virtù del quale esse vengono scambiate sul mercato. Dare un prezzo alle cose significa cambiare lo statuto ontologico delle cose stesse, facendole diventare astratto valore e la sua forma fenomenica valore di scambio. Il commerciante che fa da intermediario nello scambio di merci esercita il potere proprio dello scambio di dematerializzare le cose stesse, facendo della «metamorfosi della merce il proprio mestiere» (Marx 1981, 53). Questa capacità di Marx di muoversi liberamente tra il materiale e l'ideale, svelando il feticcio, separando l'astratto dal concreto, l'ideale dal materiale e demistificando l'enigma della merce è caratteristico del suo modo di procedere (Lanza 2019). Mentre disincanta la merce, Marx la trasferisce dal dominio della cosa aliena a quella dell'oggetto comprensibile e, così facendo, pone la merce sul proprio piano ontologico sociale (Worrell 2017).

In un recente e acclamato libro Boltanski ed Esquerre dichiarano che per loro la «merce» è semplicemente «qualunque cosa che passa di mano in quanto associata a un prezzo» (2019, 119). Oppure, sulla stessa linea, «Una cosa, qualunque essa sia, si trasforma in merce quando in una situazione di scambio le viene attribuito un prezzo. Questa situazione non si verifica sempre per qualunque cosa» (119). La definizione di merce non ha quindi niente a che vedere con le «sottigliezze metafisiche» rilevate da Marx, o con la distinzione – «astrusa» secondo Boltanski ed Esquerre – tra valore d'uso e valore di scambio, o con il fatto che le merci sono il prodotto di lavoro umano socialmente organizzato e di materie prime, il che meriterebbe se non altro un po' di attenzione. Una cosa diventa merce attribuendogli un prezzo. In realtà, «il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore in generale, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibilmente reale, quindi è solo forma ideale, ossia rappresentata. Quindi il tutore delle merci deve ficcar la propria lingua nella loro testa, ossia attaccar loro cartellini, per comunicare al mondo esterno i loro prezzi» (Marx 1980, 128). Il fatto di attribuire un prezzo alle cose non è un'operazione naturale, come pensano Boltanski ed Esquerre, ma è un'operazione che sotto il velo della naturalità separa la corporeità della

merce dal valore in esse cristallizzato, un'operazione per nulla neutra che traspone il lavoro consumato per la loro produzione in valore di mercato. Peraltro, tale processo in cui l'utilità delle cose per il bisogno immediato si separa dalla loro utilità per lo scambio, trasforma le società facendo sì che si affermi progressivamente e regolarmente la produzione di beni per lo scambio. Questa astrazione di valore e surplus dal lavoro e dalla natura che si manifestano nel processo di produzione di ricchezza è stato raggiunto solo quando la determinazione soggettiva del valore è diventata centrale nell'economia neoclassica. Il plusvalore è scomparso dall'analisi attribuendo l'intero utile ai fattori di produzione sulla base della loro produttività marginale. Anche le risorse naturali sono scomparse dall'analisi economica, attraverso l'introduzione di nuove categorie come la diminuzione dell'utilità marginale e della produttività, negando così completamente che la natura sia un fattore diverso dal capitale (Koch 2012).

Per guardare alla merce come fondamento ontologico della forma sociale che essa stessa forgia nel tempo – compreso lo scambio – occorre guardare alla sua fenomenologia e alle sue continue metamorfosi. Ma per guardare alla merce come oggetto sociale privilegiato in grado di forgiare materialmente il sociale con tutte le sue determinazioni formali, concrete e astratte, occorre guardare alla merce in quanto sintesi di natura e società, e come queste due determinazioni formali – natura e società – si elidano reciprocamente lungo il processo di riproduzione del capitale. Valore d'uso e valore sono incapsulati nel medesimo corpo fisico, ma appena la merce entra nel processo di scambio inizia la metamorfosi e la separazione delle sue forme: da un lato il valore d'uso si dissolve nel consumo; dall'altro il valore diventa denaro.

Come sosteneva Isaac Rubin, nell'economia capitalista la produzione materiale e le sue forme sociali, così come processo lavorativo e di valorizzazione, divergono radicalmente. Il fatto che nella società del capitale le relazioni sociali siano mediate dallo scambio di merci, fa sì che quelle stesse relazioni sociali assumano un carattere materiale, che si materializzino, mentre le cose – gli artefatti, le merci, gli oggetti tecnici e di conseguenza la materia che li costituisce – svolgono una funzione sociale che rende possibile il "sociale". In altre parole, l'oggetto naturale manipolato dal lavoro umano acquista un'esistenza sociale in quanto funzione di mediazione dei rapporti socioeconomici tra i membri della società (1976, 26). In un importante passaggio dedicato alla divisione del lavoro, Marx rileva come «I nostri possessori di merci scoprono quindi che quella stessa divisione del lavoro che li rende produttori privati indipendenti, rende poi indipendente anche proprio da loro il processo sociale di produzione e i loro rapporti entro questo processo, e che l'indipendenza delle persone l'una dall'altra s'integra in un sistema di dipendenza onnilaterale e imposta dalle cose» (Marx 1980, 140). Sono le cose nella loro duplice esistenza concreta e astratta, nelle loro differenti forme reificate – natura, lavoro, valore, capitale, denaro – che rendono possibile il sistema sociale e la socializzazione dei suoi membri.

È interessante notare come nei *Grundrisse* Marx sottolineasse come il carattere sociale dell'attività, così come la forma sociale del prodotto e la partecipazione dell'individuo alla produzione, si presentano come qualcosa di estraneo e di oggettivo di fronte agli individui; non come loro relazione reciproca, ma come loro subordinazione a rapporti che sussistono indipendentemente da loro e nascono dall'urto degli individui reciprocamente

indifferenti. Sottolineava inoltre come lo scambio generale delle attività e dei prodotti, che è diventato condizione di vita per ogni singolo individuo, il nesso che unisce l'uno all'altro, si presentasse ad essi stessi estraneo, indipendente, come una cosa. Nel valore di scambio la relazione sociale tra le persone si trasforma in rapporto sociale tra cose; la capacità personale, in una capacità delle cose. Purtuttavia, individuava anche come – a fronte della potenza reificante della merce e del denaro – là dove diminuisce la forza sociale del mezzo di scambio (denaro), là dove il denaro «è ancora legato alla natura del prodotto immediato del lavoro e ai bisogni immediati di coloro che scambiano, maggiore deve essere la forza della comunità che lega insieme gli individui, il rapporto patriarcale, la comunità antica, il feudalesimo e la corporazione. Ciascun individuo possiede il potere sociale sotto la forma di una cosa. Strappate alla cosa questo potere sociale e dovrete darlo alle persone sulle persone» (Marx 1978, 98).

VI. Per un materialismo critico

La nostra analisi della merce – e non degli oggetti – ci permette di sostenere che ad essa può essere attribuito un carattere fondativo del sociale in grado di combinare natura, lavoro umano, tecnica e forma sociale di valore. Queste determinazioni rendono la merce un ente socio-materiale le cui vicende producono continue trasformazioni sia nel metabolismo interno della società sia nel processo metabolico con la natura. A differenza delle visioni che attribuiscono alternativamente alla natura uno statuto di *agency* – (neo-organicismo secondo Neyrat 2019) – in grado di competere con il sociale o uno statuto di completa inoperosità (geo-costruttivismo sempre secondo Neyrat 2019) – dove la natura è oggetto passivo dell'azione socio-tecnica, l'ontologia della merce rende conto non solo della dinamica e mutevole non-identità di società e natura, ma anche delle stratificazioni sociali che si generano nel processo di colonizzazione e appropriazione della natura. La merce è quella entità socio-materiale i cui modi socialmente organizzati di produzione, distribuzione e consumo si stratificano nel tempo creando funzioni e posizionamenti sociali che decidono delle vite degli umani, delle loro disuguaglianze economiche, di status, sociali, razziali, così come del destino dei non-umani. Questo modo di vedere la funzione della merce dal lato della sua capacità di differenziare, diversificare, alterare le dinamiche sociali e naturali ci sembra decisamente materialista.

Il materialismo critico che proponiamo si differenzia dalle ontologie che abbiamo discusso prima perché queste ultime non spiegano la genesi materiale delle disuguaglianze sociali, razziali, di genere (Sundberg 2014), così come fallisce nel riconoscere nella specifica storicizzata ontologia propria della società capitalista della merce la capacità di produrre tipiche forme stabili di dominio. Come suggerisce Thompson, forme stabili di potere e dominio razionale possono essere intese come influenza e potere sul controllo delle risorse materiali e sulle norme e regole costitutive collettive-intenzionali che guidano le istituzioni (Thompson 2017). Inoltre, mentre le ontologie post-umaniste e dei nuovi materialismi propongono un modo relativamente convenzionale di indagine sulla costituzione del sociale – come riflessione filosofica sulla natura della materia – il materialismo che proponiamo non ridefinisce la materia in sé ma si interroga sulle trasformazioni delle condizioni materiali storicamente specifiche della

produzione e riproduzione umana, sulle condizioni materiali della produzione e del ruolo degli oggetti e degli agenti in quanto merci e del loro impatto dentro e sulla natura (Choat 2018). Infine, quelle ontologie non considerano il superamento della merce e delle sue varie forme sociali – valore, denaro, capitale, rendita – come la transizione necessaria per ristabilire l'equilibrio geo-bio-chimico e termodinamico del Sistema Terra.

La prospettiva che suggeriamo – “materialismo critico” – riconosce al sociale una potente capacità di appropriazione e manipolazione del materiale, ma al contempo riconosce al materiale un ruolo fondativo del sociale e la sua irriducibilità al sociale. La “forma valore” della merce non può esistere senza la sua “forma naturale”, si tratti di oggetti o di lavoro umano, e questo comporta il fatto che, considerato l'incessante aumento della produzione di merci, si continui nell'illimitato consumo di natura superando varie soglie critiche o punti di non ritorno – *tipping points*. Nella *Dialettica della natura*, Friedrich Engels aveva già delineato tale processo, parlando per altro di «vendetta» della Natura chiosata come abbiamo visto dai testi di Stengers su Gaia:

Non aduliamoci troppo tuttavia per la nostra vittoria umana sulla natura. La natura si vendica di ogni nostra vittoria. Ogni vittoria ha infatti, in prima istanza, le conseguenze sulle quali avevamo fatto assegnamento; ma in seconda e terza istanza ha effetti del tutto diversi, imprevisi, che troppo spesso annullano a loro volta le prime conseguenze. Le popolazioni che sradicavano i boschi in Mesopotamia, in Grecia, nell'Asia Minore e in altre regioni per procurarsi terreno coltivabile non pensavano che così facendo creavano le condizioni per l'attuale desolazione di quelle regioni, in quanto sottraevano ad esse, estirpando i boschi, i centri di raccolta e i depositi dell'umidità. Gli italiani della regione alpina, nel consumare sul versante sud gli abeti così gelosamente protetti al versante nord, non presentivano affatto che, così facendo, scavavano la fossa all'industria pastorizia sul loro territorio; e ancor meno immaginavano di sottrarre, in questo modo, alle loro sorgenti alpine per la maggior parte dell'anno quell'acqua che tanto più impetuosamente quindi si sarebbe precipitata in torrenti al piano durante l'epoca delle piogge...Ad ogni passo ci vien ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa, ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle in modo appropriato (Engels 1955, 467).

I mutamenti ambientali che l'azione globale del geo-capitalismo sta generando ci consegnano una natura costantemente trasformata, ma che ovviamente non reagisce intenzionalmente a questi mutamenti sulla base dello spettro di significati che gli umani le attribuiscono. In effetti, il mutamento dell'ordine naturale – normalmente segnato da aspetti negativi e imprevedibili – sta aprendo contraddizioni e aporie radicali nel sistema tecnico e sociale che ha generato quel cambiamento. I potenziali trasformativi ovviamente non hanno una direzione prestabilita, non si può sapere in anticipo chi beneficerà di tale radicale mutamento, se il capitale o se la pleora degli sfruttati e discriminati del geo-capitalismo globale. Purtroppo, le opportunità di cambiamento sociale radicale che la crisi ecologica presenta devono essere colte e ampliate.

In quanto sfida dialettica, cerchiamo di evitare sia un monismo ontologico che cerca di fondere in modo totale il sociale e il naturale, sia un materialismo ingenuo che riporta l'esistenza di fenomeni e processi a una presunta *agency* della natura, che si contrappone a un soggettivismo tecno-centrico che occulta completamente la dimensione biofisica dei processi, allontanando la natura nella non-identità, nella totale separazione dall'umano. Il modo in cui si concepisce il mondo materiale e la posizione dell'essere umano rispetto ad esso incide in modo determinante sul modo in cui l'uno e l'altro vengono gestiti e il modo in cui le società si organizzano. Mettendo in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità per mediare, regolare e controllare il ricambio organico fra sé stesso e la natura, l'agente umano agisce sulla natura fuori di sé e, cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria, per esempio attraverso le estensioni tecniche della sua stessa corporeità.

Tuttavia, il fatto che si dia un processo di appropriazione diretta di natura da parte della società umana non muta la sostanza ontologica della natura stessa. Sebbene la coscienza e la conoscenza della natura siano condizionate storicamente e socialmente – come sosteneva Lukács – la natura non è soltanto una categoria sociale (Schmidt 1969). Essa non si può interpretare senza residui di forma, contenuto, oggettività alla luce dei processi storici della sua appropriazione. Se la natura è una categoria sociale è vero anche l'inverso, ossia che la società è una categoria naturale. In breve, agire sulla natura significa agire riflessivamente sullo stesso mondo sociale. Il modo in cui vengono organizzati, gestiti e pianificati i processi di ricambio metabolico tra natura e società implicano rapporti di dominio e dinamiche di potere. Esse erompono dai medesimi processi di appropriazioni di natura, ossia dal processo storicizzato di scambio tra società e natura (capitale), ma l'eccessiva propensione culturalista e idealista (focus su discorsi, narrative, simboli, immaginari ecc.) e la predilezione per microanalisi di taglio etnografico, hanno di fatto occultato tali problematiche del potere, della gerarchia, del dominio, cancellando le loro profonde radici materiali.

Un materialismo critico implica l'irriducibilità dell'oggetto al soggetto, ma anche il fatto che l'oggetto non può manifestarsi autonomamente senza la mediazione del soggetto. Tale posizione è analoga, anche se non del tutto aderente, a quella di Theodor Adorno: «L'oggetto può essere pensato solo dal soggetto, ma rimane sempre, nei suoi confronti, un Altro; il soggetto è invece sin dall'inizio anche oggetto in base alla sua costituzione. Il soggetto non è pensabile senza l'oggetto nemmeno idealmente; l'oggetto senza il soggetto invece sì. Fa parte del senso della soggettività essere anche oggetto; non invece del senso dell'oggettività essere soggetto» (Petrucciani 2004, 9). In breve, per Adorno, né il soggetto è mai veramente totalmente soggetto, né l'oggetto è totalmente oggetto. Il soggetto ha bisogno dell'oggetto e viceversa, sebbene per Adorno, se qualcuno dei momenti dovesse avere la priorità, non sarebbe quello della soggettività, ma al contrario quello dell'oggetto, irriducibile a una soggettività attiva, sebbene non totalmente indipendente da lei stessa.

Questo fatto che il soggetto possa essere ridotto a oggettività – sia nel senso di essere oggetto di sé stesso nel momento in cui conosce sia nel senso che questo processo è comunque basato sulla materialità bio-fisica del soggetto umano stesso – non vale invece per l'oggetto che non può essere trasformato in soggetto e che deve mantenere salda la sua alterità.

Questo processo implica come detto prima una asimmetria ontologica – soggetto e oggetto non sono intercambiabili. Questo non significa che l'oggetto non possa essere manipolato in senso soggettivo, ma non diventa soggetto, anche perché questa manipolazione si realizza alle spalle dei soggetti stessi. Là dove le cose – le merci – diventano fonte di relazioni soggettive ciò avviene in nome di un'oggettività che si impone sistemicamente nella completa ignoranza dei soggetti che agiscono: «Il carattere di feticcio della merce non è addebitato a una coscienza falsa soggettivamente, bensì dedotto oggettivamente dall'apriori sociale, dal processo di scambio. Già in Marx emerge la differenza tra il primato dell'oggetto come qualcosa da produrre criticamente, e la sua caricatura nel sussistente, la sua deformazione attraverso il carattere di merce. Lo scambio in quanto prioritario ha oggettività reale ed è al tempo stesso oggettivamente non vero, trasgredisce il proprio principio, quello dell'uguaglianza; perciò, produce necessariamente falsa coscienza, gli idoli del mercato» (Adorno 1970, 169-170).

Adorno tenta una mediazione di idealismo e materialismo, però i due termini mostrano di non avere lo stesso peso, sottoposti come sono a quella tensione che può essere definita una mediazione asimmetrica tra umano e non-umano, tra società e natura. In breve, la dialettica tra società e natura in un mondo delle merci è destinata a infrangersi nei processi di appropriazione del non-umano. Allo stesso tempo un "materialismo della necessità" derivato dalla crisi ecologica, là dove si tratta di non dissipare in maniera irreversibile il fondamento materiale della merce ossia la fertilità naturale del capitale, non può fornire la soluzione teorica che cerchiamo. Un "materialismo della necessità" può condurre al ridimensionamento o negazione dell'antropocentrismo, a una possibile ricollocazione della vita del genere umano all'interno della più ampia vita della natura. Ma tale punto di vista ancora non cattura l'intera fotografia, ossia il fatto di negare e andare oltre il "capitalocentrismo". Abbiamo bisogno di un "materialismo delle potenzialità", un materialismo associato a forme collettive e razionali di ricambio organico con la natura, che può condurre al di là dalla logica della merce privilegiando forme a-mercantili di organizzazione sociale, rivalutando e ricostruendo beni comuni, forme di cooperazione ampie e trasversali, incisive forme di azione collettiva ma anche nuovi saperi e pratiche per sfidare la tecnosfera del geo-costruttivismo. Abbiamo bisogno di un comunismo non-politico.

Conclusioni: per una non-politica del comunismo

Cosa può offrire un'ontologia sociale dove il materiale gioca una parte importante nel processo di costituzione del sociale dal punto di vista della trasformazione e del cambiamento? È possibile un comunismo derivabile in maniera non naif dal superamento della merce in quanto ontologia socio-materiale della società del capitale? In che direzione potrebbe andare una teoria materialistica della comunità e del comunismo? Come suggeriva Jean-Luc Nancy, la parola "comunismo" è l'emblema del desiderio di trovare o ritrovare un luogo della comunità, sia al di là delle divisioni sociali che dell'asservimento a un dominio tecnico-politico (Nancy 1992, 20). E come diceva Marx, là dove la merce/denaro si ritira dal suo potere sociale – feticismo e reificazione – riemerge la comunità, più o meno naturale.

La lettura della relazione “Comunismo-comunità” in Blanchot permette, a nostro avviso, di completare la riflessione teorica sul rapporto tra società, materialismo e natura (energia) nel senso dell’implicazione della responsabilità umana, intesa però non tanto come progetto determinato a priori ma come «progettualità aperta» (Blanchot 2008, 11). La critica delle nozioni convenzionali di politica dovrebbe essere portata a tal punto che di esse non rimane nulla e il concetto di politica perde completamente il suo significato a causa del confronto con l’idea di non identità. Questa linea di pensiero riguarda anche il significato centrale della politica, che consiste nel tentativo di influenzare attivamente la società, di prevenire certe cose e, in ultima analisi, significa una connessione tra politica e potere o dominio. La nozione di non identità, d’altra parte, porta a una politica diversa, a una politica di alterità – una politica senza potere e dominio, a una “politica” di critica coerente del dominio, che cerca di abolire le condizioni in cui la politica è un mezzo necessario per raggiungere determinati scopi. La politica sarebbe quindi possibile solo in modo negativo, proiettata alla propria abolizione al fine di raggiungere uno stato di cose diverso e più giusto, con l’aiuto del rifiuto coerente di tutte le forme di identità e di politica storicamente conosciute. Si potrebbe quindi concludere con l’affermazione paradossale che, in considerazione dell’attuale declino di tutte le forme di politica che promettono la partecipazione politica e la risoluzione dei problemi della società, ma che in realtà incapacitano le persone attraverso le loro offerte di identificazione – come nel caso del populismo e neonazionalismo attuale che offrono una nozione di Terra mitica e identitaria – si è politici proprio quando si è apolitici per gli standard dati. La critica non è un mero esercizio di stile, ma una relazione sociale che si lega alla conoscenza e diventa comprensibile attraverso la conoscenza. Una politica della non identità sarebbe quindi la possibilità di riconoscere con mezzi estetici, filosofici e storici come le contraddizioni sociali si riproducono ripetutamente in nuove forme. A causa di questa focalizzazione sulla sempre nuova forma di rapporti di sfruttamento, potere e dominio, una politica della non identità si colloca già nelle attuali condizioni sociali attraverso la sua fondamentale obiezione a qualsiasi politica dell’identità.

L’ostacolo più grande per un pensiero della comunità o del comunismo è la nozione di uomo che considera l’uomo come l’essere immanente per eccellenza, la piena presenza, la presenza. Questa nozione anticipa il progetto comunitario, poiché esso tende preliminarmente a conformarsi a questa stessa nozione: la comunità non può essere che la comunità degli uomini definiti come produttori, soggetti che si riappropriano della loro essenza. Questo il compito per il quale appare legittimo dotarsi di mezzi, tecniche, leader, partiti, organizzazioni per realizzare l’essenza e incamminarsi verso la realizzazione dell’opera. Ma questo è un progetto totalitario, quello che ci ha condotto sulla soglia della catastrofe dissolutrice. L’uomo come Produttore e Soggetto non può produrre l’Opera della comunità, poiché non preesiste ad essa, questa non può essere il risultato dell’operazione del Soggetto. Il rapporto, cioè la comunità, taglia qualsiasi pretesa di separazione o di anteriorità. L’uomo non si dà che nell’incontro con la comunità che, a sua volta, è la presa stessa di questi incontri, la reciproca dipendenza dell’uno sull’altro. Sulla soglia del *clinamen* si co-constituiscono la singolarità (non l’individuo atomizzato ma l’individuo nella partizione) e la comunità che non può mai essere immanenza o fusione, come l’estasi

delle forme dello stare insieme. Non solo l'uomo non produce la comunità, ma non è essenzialmente un produttore, se non al costo di rinunciare a ciò che è veramente sovrano, a ciò che egli è per passione e capriccio, rimossi dal dispositivo del bisogno che orienta l'uomo solo verso la produzione e la logica dell'utile (Bataille).

Il comunismo non può che manifestarsi nel superamento della società della merce e nel farsi socio-naturale della comunità, nella nozione di alterità e unità nella diversità, nella non-identità di umano e non-umano. Come sostenne con chiarezza Engels, l'umano – nel bene e nel male – co-evolve con il suo ambiente e le creature che lo abitano. In questa relazione gli esseri umani affermano la propria oggettività e soggettività, modificano l'ambiente e, allo stesso tempo, se stessi. Attraverso il lavoro – manuale e intellettuale – gli esseri umani estendono il loro orizzonte, poiché con la loro azione ogni elemento naturale, ogni potenziale in esso contenuto, mostra proprietà fino ad allora sconosciute. Basti ricordare l'antico addomesticamento delle piante o anche la nostra attuale comprensione dell'energia.

Agendo sulla natura, e trasformandola, dice Engels, (Engels 1955, 170-172), gli esseri umani approfondiscono i legami sociali tra i membri della società, moltiplicano l'assistenza reciproca, promuovono la cooperazione comune e trasmettono questa conoscenza alle generazioni future. Agendo sulla natura essi agiscono su stessi costruendo comunità, creando nel processo l'individuazione del soggetto. Engels ci spinge a immaginare cosa significò per gli esseri umani primitivi l'invenzione di una semplice canoa, che ruppe barriere naturali fino ad allora insormontabili e consentì loro di aprire nuovi orizzonti, rompendo anche limiti geografici fino ad allora insormontabili. Questo ha completamente trasformato la loro concezione del mondo e il loro rapporto con la natura. Ma l'invenzione di una semplice canoa, indipendentemente da quanto rustico e primitivo possa essere stato il suo progetto, richiede di mobilitare e coordinare gli sforzi e le esperienze di un intero gruppo sociale per costruirla: scegliere (o riconoscere) un legno adeguato, mobilitare le persone per tagliarlo, stampare su di esso con il lavoro della mano umana ciò che è stato pensato nel cervello, le forme adatte per galleggiare, fare in modo che resista alle intemperie e alle lunghe traversate, ecc. Realizzare uno strumento del genere ha suscitato delle attitudini fino ad allora sconosciute a quegli uomini e quelle donne, ha trasformato le relazioni tra loro, ha trasformato l'individuo, la società, la sua visione del mondo, il suo rapporto con la natura, il linguaggio e la specie stessa.

Non aspiriamo ovviamente a un comunismo naturale o primitivo. L'avvento del comunismo prospettato da Blanchot ci permette di riconoscere un incrocio di possibilità sociali generate dalle radicali trasformazioni del materiale che mette in gioco il comunismo nella momentanea sospensione delle forze che ne celano l'avvento. Ciò non significa che Blanchot – e noi con lui – sia condannato solo a vegliare tale avvento, che non possa intervenire in modo significativo nelle pratiche contemporanee. Le determinazioni della comunità non sono eterne, ma storicamente specifiche. Certo, il comunismo blanchotiano può non verificarsi in quanto tale, potrebbe non esserci mai una pura istanza di una comunità blanchotiana, ma ci sono modi per comprendere se le comunità esistenti possono essere più o meno aperte e quindi in grado di mettere in gioco il comunismo (Blanchot 2008).

Come suggerito da Lars Iyer (2004), il comunismo di Blanchot non è semplicemente una dichiarazione anarchica di guerra contro i sistemi politici esistenti, ma un modo per tenere aperto uno spazio per un futuro che non è la morta ripetizione del passato. Il comunismo in Blanchot non può essere staccato dalla sua ricca e complessa filosofia. Tuttavia, comunismo è una parola d'ordine che, sebbene non in grado di svelare una volta per tutte il segreto degli scritti di Blanchot come di altri autori come Bataille e Nancy, offre un approccio non solo alle loro filosofie ma anche alle presenti e pressanti domande di che cosa sia composta la “transizione ecologica”. Il comunismo di Blanchot è quindi, a differenza di altre allusioni ed evocazioni, un approccio ancorato alla trasformazione sociale e non solo tecnica della Terra.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (1970). *Dialettica negativa*. A cura di S. Petruccianni. Torino: Einaudi
- Id. (1974). Su soggetto e oggetto. In *Parole chiave*. Milano: Feltrinelli, 211-31.
- Andina, T. (2016). *Ontologia sociale*. Roma: Carocci
- Appadurai A. (ed.) (1986). *The social life of thing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asafu-Adjaye, J. et al., (2015). *An eco-modernist manifesto*, www.ecomodernism.org.
- Bataille, G. (2015). *La parte maledetta preceduto da La nozione di dépense*. Trad. it F. Serna. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (1969). *L'Erotismo*. Milano: Oscar Mondadori
- Bellofiore, R. (2009). A Ghost Turning into a Vampire: The Concept of Capital and Living Labour. In Bellofiore, R., Fineschi, R. (eds) (2009). *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition (178-194)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Biel, R. (2012). *The Entropy of Capitalism*. Leiden-Boston: Brill.
- Blanchot, M. (2002). *La comunità inconfessabile*. A cura di D. Gorret. Milano: SE.
- Blanchot M. (2008). *Ecrits Politiques – 1953-1988*. Paris: Gallimard.
- Boltansky L. & Esquerre A. (2019). *Arricchimento. Una critica della merce*. Trad. it De Ritis. Il Mulino: Bologna.
- Bonneuil, C. & Fressoz, J.-B. (2013). *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Seuil: Paris.
- Bookchin, M. (2007). *L'ecologia della libertà*. Trad. it A. Bertolo e R. Di Leo. Eléuthera: Milano.
- Caffentzis, G. (2020). On Two Notions of Work/Energy: Energy Transformations and Class Struggle. *Culture della sostenibilità*, 25, 15-34.
- Carolan, S. M. (2005a). Society, Biology, and Ecology: Bringing Nature Back into Sociology's Disciplinary Narrative Through Critical Realism. *Organization & Environment*, 18 4, 393-421.
- Id. (2005b). Realism without reductionism: toward an ecologically embedded sociology. *Human Ecology Review*, 12 (1), 1-20.
- Carolan, S. M. & Stuart, D. (2016). Get Real: Climate Change and All That 'It' Entails. *Sociologia Ruralis*, 56, 1, 74-95.
- Choat, S. (2018). Science, agency, and ontology: a historical-materialist response to new materialism. *Political Studies*, 66(4), 1027-1042.
- Clarke, B. (2017). Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis. *Theory, Culture & Society*, 2017, 34(4), 3-26.
- Ellis, C. E. (2015). Ecology in an anthropogenic biosphere. *Ecological Monographs*, 85(3), 287-331.
- Ellis, E. (2009). Stop Trying to Save the Planet, *Wired Science*. su www.wired.com/2009/05/ftf-ellis-1/ (ultima consultazione 08/08/2021).
- Engels, F. (1955). *Dialettica della natura*. Trad. it L. Lombardo Radice. Roma: Ed. Rinascita.
- Fremaux, A. (2019). *After the Anthropocene. Green Republicanism in a Post-Capitalist World*. Palgrave MacMillan: New York.
- Gareau, B. J. (2005). We Have Never Been Human: Agential Nature, ANT, and Marxist Political Ecology. *Capitalism, Nature, Socialism* 16(4), 127-40.
- Halewood, M. (2012). On natural-social commodities. The form and value of things. *The British Journal of Sociology*, 63 3, 430-450.
- Hamilton, C. (2014). Gaia Does Not Negotiate. A contribution to "The Situation Facing the Moderns After the Intrusion of Gaia: A Philosophical Simulation". The finale valuation conference of the project "An Inquiry into Modes of Existence (AIME)". *Amphitheatre Caquot, Sciences Po, Paris*, July 28-29.
- Harman, G. (2002). *Tool Being. Heidegger and the Metaphysic of Objects*. Chicago: Open Court.
- Id. (2011). *The Quadruple Object*. Washington: Zero Books.
- Id. (2017). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books.
- Headrick, R.D. (2010). *Power over Peoples. Technology, Environments, and Western Imperialism, 1400 to the Present*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Iyer, L. (2004). *Blanchot's Communism. Art, Philosophy and the Political*, New York: Palgrave MacMillan.
- Jappe, A. (2019). *Le avventure della merce*. A cura di A. Augustoni, D. Padovan. Roma: Aracne.
- Kicillof, A. & Starosta, G. (2007). On materiality and social form: A political critique of Rubin's value-form theory. *Historical Materialism*, 15(3) 9-43.
- Id. (2011). On value and abstract labour: A reply to Werner Bonefel. *Capital & Class*, 35(2), 295-305.
- Koch, M. (2012). *Capitalism and Climate Chang*. London: Palgrave Macmillan.
- Lanza, S. (2019). Sull'uso di metafore nel Capitale di Marx. *Culture della sostenibilità*, n. 23 – 2019, 144-160.
- Latour, B. (2020). *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*. Trad. it D. Caristina. Milano: Meltemi.
- Lotz, C. (2014). *The Capitalist Schema. Time, Money, and the Culture of Abstraction*. New York – London: Lexington Books.

- Lévêque, J.-C. (2020). Oggetti, relazioni, stile e oltre. Una nuova mappatura del reale a partire da Graham Harman (28-56). In V. Cuomo & E. Schirò (eds.), *Decentrare l'umano. Perché la Object-oriented Ontology*. Napoli: Kaiak Edizioni.
- Lukacs, G. (1981). *Ontologia dell'essere sociale*. vol.2.1. A cura di A. Scarponi. Roma: Ed. Riuniti.
- Lukacs, G. (2012). *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*. Milano: Pigreco.
- Marx K. (1867), La forma di valore, Appendice della prima edizione de *Il capitale* (1867), poi riscritta nella seconda edizione (1872) come parte 3 del primo capitolo, <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1867/capitale/wertform/w>.
- Id. (1978). *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. vol. I, trad. it E. Grillo. La Nuova Italia, Firenze.
- Id. (1980). *Il capitale*. vol. I, a cura di A. Aiello. Editori Riuniti, Roma.
- Id. (1981). *Risultati del processo di produzione immediato*, a cura di M. Di Lisa. Roma: Editori Riuniti.
- Id. (2009). *Per la critica dell'economia politica*. Milano: Edizioni Lotta Comunista.
- Merchant, C. (2016). *Autonomous Nature. Problems of Prediction and Control from Ancient Times to the Scientific Revolution*. New York: Routledge.
- Murphy, R. (1995). Sociology as if Nature Did Not Matter: An Ecological Critique. *British Journal of Sociology*, 46 (4), 688-707.
- Murray, P. & Schuler, J. (2017). Social Form and the «Purely Social»: On the Kind of Sociality Involved in Value (121-142). In Daniel Krier, D & Worrell, P. M. (Eds). *The Social Ontology of Capitalism*. New York: Palgrave MacMillan.
- Murray, P. (2009). «Empirismo raddoppiato». Il posto della forma sociale e della causalità formale nella teoria marxiana (117-150). In Bellofiore R. & Fineschi R. (eds). *Marx in questione*. Napoli: La città del sole,.
- Nancy, J.-L. (1992). *La comunità inoperosa*, trad. it A. Moscati. Napoli: Cronopio.
- Neyrat, F. (2014). Critique du géo-constructivisme. *Anthropocène & géoingénierie. Multitudes*, 2014/2 (n° 56), 37-47.
- Neyrat, F. (2019). *The Unconstructable Earth. An Ecology of Separation*. New York: Fordham University Press.
- Padovan D. (2018). Energy, work, and value. The crisis of capitalism/nature nexus. *Culture della sostenibilità*, Anno XI – N. 21/2018, 5-33.
- Petrucciani, S. (2004). *Introduzione*. in Adorno. T. H. (2004). *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani. Torino: Einaudi.
- Romano, O. (2019). *Bataille – Depensare la crescita*. Milano: Jaca Book.
- Rubin, I. I. (1976). *Saggi sulla teoria del valore di Marx*. Milano: Feltrinelli.
- Schatzki, T. (2003). A New Societist Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*, 33 2, June 2003, 174-202.
- Schatzki, T. (2010). Materiality and Social Life, *Nature and Culture* vol. 5, n. 2, 123-149.
- Schmidt, A. (1969). *Il concetto di natura in Marx*. Bari: Laterza.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Sohn-Rethel, A. (2019). The Formal Characteristics of Second Nature. *Selva: A Journal of the History of Art*. su <https://selvajournal.org/the-formal-characteristics-of-second-nature/> (consultato l'ultima volta 08/08/2021)
- Stengers, I. (2021). *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie a venire*. A cura di N. Manghi. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Id. (2017). Autonomy and the Intrusion of Gaia. *The South Atlantic Quarterly*, 116:2, 381-400.
- Sundberg, J. (2014). Decolonizing posthumanist geographies. *Cultural Geographies*. 21, 1, 33-47.
- Thompson. J.M. (2017). Collective Intentionality, Social Domination, and Reification. *Journal of Social Ontology*, 3(2), 207-229.
- Thompson J.M. (2020). *Introduction*. In Id. (ed.), *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden/Boston. Brill.
- Tutone, M. (2017). Green Bataille. Per un paradigma ecologico e comunitario con Georges Bataille. *Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità*, n. 11. su www.consecutiotemporum.it/green-bataille/ (consultato l'ultima volta 08/08/2021)
- Worrell, P.M. (2017). The Sacred and the Profane in the General Formula for Capital: The Octagonal Structure of the Commodity and Saving Marx's Sociological Realism from Professional Marxology (75-120). In Krier, D. & Worrell, P.M. (Eds), *The Social Ontology of Capitalism*. New York: Palgrave MacMillan.