

MATERIALISMO DIALETTICO E NULLA  
ANNIENTAMENTO E COSALIZZAZIONE DELLA COSA

*Abstract: Dialectical Materialism and Nothingness. Annihilation and Reification of the Thing*

The paper outlines the different meanings of the concept of “nothingness” in the thought of Karl Marx, Herbert Marcuse and Dario Paccino. In fact, their historical-dialectical materialism always recognized the possibility of the annihilation of the natural being (human and non-human) due to historical and natural reason. Marx developed this idea in his young critique of the alienation of labour and of the Hegelian philosophy. After Auschwitz and during the war in Vietnam, Marcuse recovered it to revise the determinate negation “from the inside” and to think other ways of negation to shake the false freedom and happiness of the “opulent society”. Finally, Paccino used it to demystify the ideology of productivism of the green capitalism and of the orthodox Marxism. In the end, for all of them the possibility of the destruction of natural being was decisive to show the very dangerous consequences of an indefinite accumulation with no regard to natural limits and to claim for a socialist revolution of the capitalist society.

*Keywords:* Destruction of Nature, Dialectical Negation, Marxism, Nothingness, Socialism

### 1. Sul nulla: neomaterialismo e materialismo dialettico

Recentemente i filosofi neo-materialisti Quentin Meillassoux e Karen Barad, pur seguendo vie diverse, hanno ripensato il concetto di “nulla” declinandolo nei termini della capacità illimitata e imprevedibile della materia di aprirsi a nuove possibili configurazioni di realtà. La materia è “fondata su niente”<sup>1</sup>, spiega a riguardo il materialista speculativo parigino, dato che l’unica necessità che la limita è la sua intrinseca contingenza. Dal canto suo, la realista agenziale statunitense, ispirandosi alla teoria quantistica del campo, afferma: «il vuoto [void] è tutt’altro che vuoto [empty]; piuttosto è un intero campo di possibilità di ciò che potrebbe venire all’essere»<sup>2</sup>.

Come si intuisce da questi primi accenni, sembra che il legame tra materia e illimitato, ottenuto ridefinendo il nulla come possibilità d’essere «in ogni momento»<sup>3</sup>, distingua meglio della coppia “attivo-passivo”<sup>4</sup> questi “nuovi” materialismi dai “vecchi”, in particolare dal loro più vicino ed illustre predecessore: il materialismo storico-dialectico.

Non che il “nulla” sia sconosciuto a questa tradizione di pensiero. Conformemente al duplice carattere con cui Marx definisce l’umano – «immediatamente *essere naturale*» che, come ogni natura, ha un suo proprio «atto di nascita (*la storia*)», che per l’uomo è «storia consapevole»<sup>5</sup> – anche il nulla si presenta sotto due aspetti. Più discussa e nota, è la prima declinazione, che fa del nulla *una* delle tendenze del processo di *produzione* capitalistico a *distruggere* le condizioni di produzione e riproduzione della società in generale (uomini e natura), e quindi anche se stesso<sup>6</sup>. Meno noto e dibattuto, invece, è il secondo riferimento al nulla, visto come un’esperienza *naturale* di caducità, sofferenza e morte, che affetta non

\* Università degli Studi di Napoli “Federico II”; Università degli Studi della Basilicata.

<sup>1</sup> Kahveci, Çalci, Meillassoux (2021), pp. 217-229. Cfr. anche Meillassoux (2012).

<sup>2</sup> Barad (2007), p. 354 (qui e altrove, da questo testo, trad. it. mia). Cfr. anche Barad (2017).

<sup>3</sup> Barad (2007), p. 178.

<sup>4</sup> Wolfe (2021), sottolinea che anche nel passato ci sono state accuse di passivizzare la materia da parte delle “nuove” generazioni di materialisti alle precedenti. Inoltre, lo stesso neo-materialismo si divide tra chi, come Barad, identifica materia e *agency* e chi, come Meillassoux, assume posizione anti-agentive. Cfr. D’Angelo, Pozzoni (2021).

<sup>5</sup> Marx (2018), p. 259 e p. 262.

<sup>6</sup> Si vedano la teoria eco-marxista della “frattura metabolica” (*metabolic rift*) di Foster (1999) e il concetto di “capitalismo cannibale” di Fraser (2022).

solo gli individui ma lo stesso «essere generico» in quanto essere «determinato»<sup>7</sup>, ovvero finito, limitato, poiché sensibile al pari dei suoi singoli membri.

Non solo. Come vedremo ripercorrendo alcuni snodi del pensiero di Herbert Marcuse prima e Dario Paccino poi, anche diversi pensatori marxisti hanno avanzato dubbi sul legame tra materialismo e dialettica proprio per l'apparente incapacità della negazione determinata dall'interno<sup>8</sup> di pensare un arresto finale, un limite ultimo all'attività del soggetto – Idea o Forza Produttiva – nella misura in cui ogni limite è in realtà posto dall'attività stessa.

Eppure, viene da chiedersi se non sia stata proprio la consapevolezza della minacciosa possibilità dell'annichilimento dell'umano *manu sua* a spingere Marx ad affermare l'urgenza, non tanto di una diversa interpretazione del mondo, quanto di un'«attività «rivoluzionaria», «pratico-critica»<sup>9</sup>.

Al fine di affrontare tale questione, conviene senz'altro indagare più del dettaglio la posizione che il filosofo di Treviri assume relativamente alla questione del nulla.

## 2. Il nulla e il pieno della cosa

Nel corso dell'elaborazione del materialismo storico-dialettico, Marx declina il nulla come processo sociale di annichilimento e come processo naturale di morte sulla base di un'idea di materia che, ricca di determinazioni naturali e sociali, non perde mai la sua dura consistenza di «cosa». Questo non vale solo per le opere giovanili, in cui più si avverte l'eco della sensibilità feuerbachiana per «il positivo riposante e fondato positivamente su se stesso»<sup>10</sup>, ma anche per l'opera più famosa, il *Capitale*, in cui fin dalle prime battute viene enfatizzato il carattere quantitativo e qualitativo del «corpo» della merce.

«La merce», spiega il pensatore di Treviri, «è prima di tutto un oggetto esterno, una cosa che per le sue proprietà soddisfa bisogni umani»; il rapporto ai quali, prosegue, è l'«utilità di una cosa», ciò che «fa di essa un valore d'uso». Tuttavia, precisa, l'utilità non «galleggia in aria», non è cioè una qualità astratta, ma è «determinata dalle proprietà del corpo della merce, non esiste senza di essa»<sup>11</sup>, poiché dipende dalla sua quantità, dimensione, grandezza e qualità specifiche.

Ben si comprende, quindi, come per Marx, prima ancora di distinguere l'utilità sociale dall'«oggettività spettrale» del valore (*value*) – la «sostanza sociale»<sup>12</sup> di cui la merce diventa depositaria nel rapporto di scambio – occorra rilevare la differenza tra la «virtù intrinseca», o «valore naturale» della cosa, e la sua utilità sociale «per noi» come valore d'uso (*worth*).

La critica dell'economia politica ha precisamente il compito di tenere distinti questi diversi aspetti della merce, per non perdersi nell'intrinseca contraddittorietà del capitalismo, nel quale la merce è «insieme sensibile e sovrasensibile»<sup>13</sup>. Occorre ricordare, infatti, che qualcosa diventa utile non, immediatamente, in virtù delle sue proprietà, ma mediante un processo storico-sociale che presuppone bisogni, saperi, strumenti attraverso cui gli uomini scoprono e rendono utili gli oggetti per i loro bisogni. Tuttavia, occorre notare come, se è vero che «la proprietà della calamita di attirare il ferro divenne utile solo quando permise di scoprire la polarità magnetica»<sup>14</sup>, ciò non comporta affatto che il magnetismo derivi da tale rapporto di utilità; come a dire che il lavoro *utile*, produttore di valori d'uso, non crea ma «assimila» «particolari sostanze naturali a particolari bisogni umani». Pertanto, anche quando sono prodotti di lavoro umano, «i corpi delle merce» restano «combinazioni di due elementi: materia fornita dalla natura e lavoro»; e, «se si sottrae il totale dei vari lavori utili contenuti nell'abito, nella tela, ecc. rimane sempre un substrato

<sup>7</sup> Marx (2018), p. 191.

<sup>8</sup> Cfr. Hegel (2007), pp. 103-105.

<sup>9</sup> Marx (1972), p. 3.

<sup>10</sup> Marx (2018), p. 245.

<sup>11</sup> Marx (2017), pp. 107-108 (corsivo mio).

<sup>12</sup> Ivi, p. 109.

<sup>13</sup> Ivi, p. 148.

<sup>14</sup> Ivi, p. 108, nota a.

materiale presente per natura senza intervento dell'uomo»<sup>15</sup>. Nonostante la sua specificità, la dipendenza dell'attività lavorativa da tale *substratum* materiale la rende un'attività naturale: «L'uomo può agire nella sua produzione solo come la natura stessa, cioè può soltanto modificare la forma della materia. Di più: in questo stesso lavoro di trasformazione e ritrasformazione, egli è costantemente assistito da forze naturali»<sup>16</sup>.

È di un certo interesse considerare come queste affermazioni del tardo Marx «scienziato» riecheggino alcune posizioni del giovane Marx «filosofo»<sup>17</sup>. Nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'aspirante critico dell'economia inglese e della filosofia tedesca afferma che l'uomo è immediatamente un «essere naturale vivente [...] al pari delle piante e degli animali»<sup>18</sup>. In quanto vivente, da un lato «è attivo», poiché «esistono *in lui* [...] forze naturali, forze vitali» sotto forma «di disposizioni e capacità, di *impulsi*»; dall'altro lato, gli impulsi sono «forze essenziali sensibili», la cui «essenza» si realizza solo in oggetti che «esistono *al di fuori di lui*, come oggetti indipendenti da lui». «In quanto essere naturale, corporeo, sensibile, oggettivo», quindi, «egli è un essere *passivo*, condizionato e limitato» poiché la realizzazione della sua vitalità interna dipende dal fatto che «non sono solo, io sono un altro, una *realtà altra* dall'oggetto fuori di me»<sup>19</sup>.

Si badi bene, però: qui essere passivo significa al contempo essere «un oggetto di un altro essere», per il quale si diventa «il suo oggetto»<sup>20</sup>, quindi attivo rispetto a ciò di cui si è passivi. Ad esempio, «il sole è l'oggetto della pianta – un oggetto indispensabile ad essa e che conferma la sua vita» e verso cui la pianta è passiva; e tuttavia, il sole è passivo rispetto alla pianta dalla cui attività dipende la realizzazione della «forza vivificatrice» in quanto «forza essenziale oggettiva del sole»<sup>21</sup>. Trattasi evidentemente di un notevole spostamento di prospettiva, grazie al quale la realizzazione di una forza, frutto di una reciproca relazione esteriore, non comporta affatto l'annullamento della cosalità della cosa, la cui realtà, al contrario, conserva un'irriducibilità agli altri enti e alle loro molteplici relazioni.

Diverse, lo si intuisce, le conseguenze teoriche di questa posizione filosofica.

Innanzitutto, si stabiliscono rapporti di *dipendenza* sul piano dell'esistenza lì dove sul piano della realizzazione delle essenze si manifestano rapporti di orizzontale reciprocità. Se è vero, infatti, che l'attività della pianta è tanto passiva quanto attiva rispetto all'energia del sole, che diventa efficace solo mediante la prima, è anche vero che l'esistenza del sole è indipendente dalla realtà del mondo organico, cosa che non vale per quest'ultimo rispetto al sole.

Lo stesso accade alle diverse forme di rapporto che gli uomini possono intrattenere con la «natura in quanto non è essa stessa corpo umano»<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 116-117.

<sup>16</sup> Ivi, p. 116. Come ricostruito in Bergamo (2022), la questione della riducibilità della natura all'attività sociale divide attualmente l'eco-marxismo in due correnti principali: quella che fa capo ai lavori di Jason W. Moore adotta un'ontologia relazionale delle proprietà in opposizione all'ontologia sostanziale della «cosa»; mentre altri autori, come John B. Foster, Kohei Saito e Andreas Malm, pur riconoscendo il carattere storico-sociale della natura, sostengono la relativa indipendenza delle sue proprietà e dinamiche interne.

<sup>17</sup> Cfr. Musto (2008), pp. 763-792, sul dibattito tra chi ha sostenuto la continuità – come Marcuse (1975), pp. 63-116 – e chi la discontinuità – come Althusser (1968), pp. 13-76 – tra un Marx giovane filosofo e un Marx maturo scienziato.

<sup>18</sup> Marx (2018), pp. 259-260 (corsivi miei).

<sup>19</sup> Ivi, p. 261.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 260-261.

<sup>21</sup> Ivi, p. 260. È forse il caso di notare che qui il termine «essenza» non indica affatto un insieme di attributi fissi, quanto il loro carattere sensibile, insieme interno e volto all'esterno, attivo e passivo. Il filosofo nota, infatti, che «l'essere oggettivo agisce oggettivamente, e non agirebbe oggettivamente se l'oggettività non facesse parte della sua determinazione essenziale»: ad esempio, basta *sentire* un «bisogno naturale» come la «fame» – che «per saziarsi, per placarsi» ha «bisogno di una *natura* fuori di sé, di un *oggetto* fuori di sé» – per provare l'esistenza dell'esteriorità. Pertanto, «la fame è il bisogno confessato che ha il mio corpo di un *oggetto* esistente fuori di lui»; il che, allo stesso tempo, significa distinguere l'essenza «interna» dall'esistenza «esterna» e attestare che la fame è *dentro* un corpo – perciò una forza «essenziale» – e non solo nel rapporto effettivo con l'oggetto *fuori* (ivi, pp. 259-260).

<sup>22</sup> Ivi, p. 139.

Del rapporto produttivo si è già detto. Nei *Manoscritti del 1844*, Marx afferma che la natura non-umana è per l'uomo innanzitutto il suo «*corpo inorganico* con cui deve restare in continuo processo per non morire»<sup>23</sup>. Dall'instaurarsi di questo processo metabolico con l'esteriorità dipende l'esistenza degli uomini. Nell'uomo questa mediazione è – e dipende da – un produrre consapevole. Ma poiché la natura è «la materia su cui si realizza il suo lavoro, in cui esso agisce, da cui e mediante cui esso produce [...] il lavoratore non può creare nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile»<sup>24</sup>. Inoltre, il processo stesso del produrre è un processo *naturale*: è un «porre», certo, ma un «porre» che realizza «l'attività di un essere naturale oggettivo»<sup>25</sup>. Di conseguenza, esso è, da un lato, «posto da oggetti, perché è originariamente natura»; dall'altro lato, è un porre che «pone» le sue «forze essenziali, reali, oggettive, come oggetti» ovvero esistenze *fuori* dal lavorare stesso: prodotti che si distinguono fisicamente dal produttore.

Nessuna attività umana è esente da questa dinamica. Anche il piano estetico, ad esempio, concerne il rapporto tra un soggetto e un oggetto esterno. La bellezza, infatti, non è la qualità intrinseca di un oggetto specifico: anche «la musica più bella non *ha* alcun senso per l'orecchio non musicale, *non* è un oggetto per esso [...] (l'oggetto ha significato soltanto per un senso a lui corrispondente)». Ancora: lo «spettacolo più bello», semplicemente, non c'è *per* «l'uomo bisognoso, carico di preoccupazioni»<sup>26</sup>. Al tempo stesso però, il bello non è una mera sensazione soggettiva, giacché esso indica un rapporto con la «misura inerente dell'oggetto»<sup>27</sup> capace di suggerire un'alterità della cosa, di renderla qualcosa di più di uno strumento *per* l'immediato utilizzo umano.

Come che sia – e in tutti i casi – per Marx ciò che è in relazione resta sempre distinto dalla sua alterità, per quanto intrinsecamente dipendente da quella. Naturalmente, una simile condizione di dipendenza non è in sé «limitante» o «negativa», poiché resta pur sempre condizione dell'*affermazione* di forze che sono *sensibili*, la cui natura è la passività: «il dominio dell'essere oggettivo in me, l'erompere sensibile della mia attività essenziale è la *passione*, che qui diviene pertanto l'*attività* del mio essere»<sup>28</sup>.

A ben guardare però, non c'è dubbio che in questa descritta dinamica della cosalizzazione della cosa alberghi un pericolo, sul quale vale la pena provare a riflettere. Lo si è accennato: trattasi della tendenza auto-distruttiva del processo di produzione capitalistico, la cui drammaticità risulterebbe poco comprensibile senza la sottolineatura marxiana della dura consistenza esteriore della «cosa» materiale.

È ben noto, infatti, come per Marx il rapporto di esteriorità, cifra dell'oggettivazione, sia sempre insieme condizione di possibilità di un rapporto di estraneazione potenzialmente annichilente.

Certamente è il caso dell'«esistenza» del «lavoratore in quanto capitale»<sup>29</sup>. A differenza di quest'ultimo, che lo acquista come se fosse una «*merce* analoga a quella di ogni altra merce», «il lavoratore ha la disgrazia di essere un *capitale vivente* e perciò *bisognoso*»<sup>30</sup> di oggetti esterni, non solo per estrinsecare le sue capacità lavorative, ma, mediante questa attività, per la sua riproduzione «come *soggetto fisico*»<sup>31</sup>. Accade però che nel rapporto col capitale «il lavoro e il prodotto del lavoro» non appartengano al lavoratore ma «a un *uomo diverso dal lavoratore*». L'oggettività sensibile gli è privata, e, nella forma del capitale, «sta di fronte» a lui/lei non come un oggetto esterno ma «come una potenza estranea»<sup>32</sup> dalla cui «esistenza per lui» dipende totalmente la sua vita. Non controllando i movimenti del capitale, il lavoratore può dunque «precipitare ogni giorno dal suo nulla riempito» – ovvero

<sup>23</sup> Ivi, p. 133.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, p. 259.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 195-196.

<sup>27</sup> Ivi, p. 141.

<sup>28</sup> Ivi, p. 200.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 156-157.

<sup>30</sup> Ivi, p. 155.

<sup>31</sup> Ivi, p. 135.

<sup>32</sup> Ivi, p. 145.

dall'essere semplicemente «disumanizzato sia spiritualmente che fisicamente: immoralità, deformità, ebetismo dei lavoratori e dei capitalisti» – al suo «nulla assoluto, nella non-esistenza sociale e di conseguenza reale».

A ogni istante in cui non lavora, perde i suoi interessi e quindi la sua esistenza [...] non appena al capitale viene in mente – o per necessità o per arbitrio – di non esistere più per il lavoratore, anche questi non esiste più per sé, *non ha lavoro*, quindi *nemmeno* salario, e poiché egli non ha esistenza *in quanto uomo* ma *in quanto lavoratore*, può giungere a farsi seppellire, morire di fame ecc.<sup>33</sup>.

Non è quindi né un errore scientifico, né un cinismo personale, spiega il critico, che Ricardo considerasse il valore del salario l'equivalente del «bisogno di mantenerlo [il lavoratore] durante il lavoro, e in maniera da evitare che la *razza dei lavoratori* non si *estinguia*». È piuttosto l'attestazione senza orpelli moralistici, per un verso, della «produzione dell'attività umana come lavoro», che riduce materialmente gli individui all'«esistenza astratta dell'uomo come un semplice uomo da lavoro»; e, per altro verso, della «produzione dell'oggetto dell'attività umana come capitale», in cui «ogni determinatezza naturale e sociale dell'oggetto è dissolta»<sup>34</sup> di fronte all'unico interesse di accumulare profitto producendo e scambiando qualsiasi merce, anche quella più inutile.

Non è finita qui. Alla nientificazione del lavoratore si aggiunge la sovversione del denaro, un mediatore che diventa necessario quando bisogna mettere in relazione soggetti reciprocamente estraniati ma detentori di oggetti e capacità che interessano l'un l'altro: mezzi di sussistenza e produzione da un lato, forza lavoro dall'altro. Rispetto allo scambio basato sulla presenza effettiva di qualità, il denaro permette di scambiare «ogni qualità con ogni altra qualità (o oggetto), anche contraddittoria»<sup>35</sup>: l'ignorante, che non *sente* dentro sé alcuna «vocazione allo studio», cioè non è *appassionato* verso l'oggetto, pure può studiare senza *essere* studioso, ma poiché possiede «la volontà e il denaro». In società il denaro assume i caratteri di una «forza veramente creatrice», capace di tradurre «i miei desideri da entità della rappresentazione, dalla loro esistenza pensata, rappresentata, voluta, nella loro esistenza *sensibile*, reale»; all'opposto, esso può anche essere la forza di trasformare «la *realtà in mera rappresentazione*»: «per chi non ha denaro», infatti, una passione «non ha effetto né esistenza» e «rimane *irreale*, senza oggetto».

Questa confusione materiale tra una domanda efficace, perché «basata sul denaro», ed una «senza effetto, basata sul mio bisogno, sulla mia passione, sul mio desiderio»<sup>36</sup>, è alle origini delle «illusioni della speculazione»<sup>37</sup>, ovvero del capovolgimento hegeliano dei rapporti «tra *essere* e *pensare*, tra la rappresentazione *che esiste* semplicemente dentro di me e la rappresentazione quale esiste per me al di fuori di me in quanto *oggetto reale*»<sup>38</sup>.

Sotto la categoria di alienazione, spiega il giovane filosofo, Hegel raccoglie sia l'attività produttiva come un processo di oggettivazione, estrinsecazione nella «natura», sia il carattere negativo ed estraniante che tale processo assume in una particolare società, quella capitalistica. Tuttavia, il soggetto attivo della filosofia hegeliana non è un essere sensibile, ma è la soggettività di un «essere che non abbia un oggetto fuori di sé» e che quindi «non sia esso stesso oggetto per un terzo»<sup>39</sup>. «Un essere non oggettivo», però, è «un *non-essere*», «un essere irreale, non sensibile, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione». Sulla base della premessa di un simile soggetto puro, il superamento dall'estraneità non è per Hegel la semplice «soppressione dell'oggettività nella

<sup>33</sup> Ivi, p. 155.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 156-157.

<sup>35</sup> Ivi, p. 239.

<sup>36</sup> Ivi, p. 237.

<sup>37</sup> Ivi, p. 264.

<sup>38</sup> Ivi, p. 237. Cfr. Colletti (1969), sul dibattito interno alla sinistra hegeliana tra chi considerava il sistema assoluto di Hegel un «accomodamento» personale di Hegel col sistema dominante, e chi, come Feuerbach e Marx (2018), p. 264, qualcosa di inerente al «principio» della sua filosofia a causa delle sue origini sociali. La diatriba ripeteva i termini di quella che già aveva diviso gli eredi di Kant, cfr. Losurdo (2007).

<sup>39</sup> Marx (2018), p. 260.

determinazione *dell'estraneazione*<sup>40</sup>, ma «la soppressione dell'oggettività» in quanto tale. Non è, infatti, «il carattere *determinato* dell'oggetto, ma il suo carattere *oggettivo* che risulta urtante all'autocoscienza e costituisce per essa l'estraniazione».

Per un soggetto simile, «l'oggetto è dunque qualcosa di negativo, che sopprime se stesso, una *nullità*». Tuttavia, prosegue il giovane pensatore, «la nullità dell'oggetto ha per la coscienza un significato non solamente negativo, ma *positivo*, perché tale *nullità* dell'oggetto è precisamente l'*autoconferma* della non-oggettività, della *astrazione*, di essa stessa». In questo modo, infatti, la coscienza «conosce questa nullità, l'essere oggettivo, come la sua *autoalienazione*; perché essa sa che questa nullità esiste soltanto come risultato della propria autoalienazione».

Ma ciò, prosegue Marx ispirato ai *Principi della filosofia* di Feuerbach, falsifica del tutto la dialettica: se l'oggetto «è solo la *parvenza* di un oggetto, un'illusione, che, nella sua essenza, però, non è altro che il sapere stesso che si contrappone a se stesso», allora la coscienza «contrappone quindi a sé una *nullità*, una cosa che non ha *alcuna* oggettività al di fuori del sapere»<sup>41</sup>. Il sapere *sa* che «nel rapportarsi a un oggetto» è solamente la coscienza stessa che è «fuori di sé, si aliena» e che dunque «esso stesso non fa che *apparire* a sé come oggetto»<sup>42</sup>. Insomma, qui l'opposizione è tolta prima ancora di essere posta e la sintesi, che dovrebbe risultare dal processo, è in realtà la premessa che muove tutto.

Va da sé che l'autocoscienza sensibile, l'uomo reale, non può affatto superare l'oggettività in sé, ma può di certo – e questo è uno snodo dirimente – liberarsi dall'alienazione sociale in quanto «menzogna» oggettiva della proprietà privata. Simile liberazione si realizzerebbe, secondo Marx, nel socialismo, inteso come «vera resurrezione della natura, il compiuto naturalismo dell'uomo e il compiuto umanesimo della natura»<sup>43</sup>; e renderebbe a sua volta «praticamente impossibile» la questione religiosa e filosofica «di un essere *estraneo*, di un essere al di sopra della natura e dell'uomo – una questione che implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo». In una simile società, infatti, «la *essenzialità* dell'uomo della natura è divenuta praticamente sensibile e visibile»<sup>44</sup>.

Il passaggio è delicato, dato che, da un certo punto di vista, questa posizione sembrerebbe limitarsi a sostituire il socialismo realizzato alla filosofia speculativa nella funzione della conciliazione del «conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo, del conflitto tra esistenza ed essenza, tra oggettivazione e autoaffermazione, tra libertà e necessità, tra individuo e genere»<sup>45</sup>. Ad uno sguardo più accorto, invece, Marx afferma che l'appropriazione socialista della natura deve liberare la capacità specificamente umana di rapportarsi alla «cosa» non per la sua immediata «utilità [...] per noi» ma «per amore della cosa»<sup>46</sup>; in altre parole, deve spingere a produrre oggetti non solo «secondo la misura e il bisogno della "specie" a cui appartiene», ma secondo «la misura di ogni "species"» e secondo la loro «misura inerente»<sup>47</sup>, cioè secondo i bisogni e le proprietà – conosciuti e saputi – propri della cosa fuori di sé. Negli appunti sul *Denaro* egli afferma che dove non c'è denaro a conciliare «cose incompatibili [...] puoi scambiare amore soltanto con amore»; vale a dire:

<sup>40</sup> Ivi, pp. 262-263.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 261-263.

<sup>42</sup> Ivi, p. 263.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 188-189.

<sup>44</sup> Ivi, p. 202.

<sup>45</sup> Ivi, p. 184. A lungo i *Manoscritti* sono stati accusati di anti-scientificità, idealismo, romanticismo, antropocentrismo, produttivismo. Le critiche di umanesimo antropocentrico di Heidegger (1995) hanno trovato terreno fertile in quelle ambientaliste al produttivismo socialista di Singer (2015), o, più recentemente, di Latouche (2008). Ciò ha alimentato una divisione tra movimento ambientale e movimento operaio che solo dalla metà degli anni Novanta ha iniziato a ricomporsi anche grazie alla problematizzazione dell'identità tra marxismo e produttivismo da parte del nascente eco-marxismo. Oggi, un eco-marxista come Saito (2022), propone un «comunismo della decrescita» partendo dalla scoperta e dalla rilettura degli ultimi scritti e ricerche di Marx sulle conseguenze distruttive di alcune applicazioni tecniche delle scoperte scientifiche in campo geologico e agricolo.

<sup>46</sup> Marx (2018), pp. 192-193.

<sup>47</sup> Ivi, p. 141.

soltanto se senti l’altro fuori di te dentro te nella forma sensibile di un tuo bisogno, è possibile creare un impulso di tale forza da «provocare amore in contraccambio»<sup>48</sup>. Se non c’è *in te* simile sentimento, spiega Marx, il tuo amore «è impotente, è una sventura»<sup>49</sup>, poiché non c’è più denaro che possa comprare parvenza d’amore. Eppure, l’impossibilità di realizzare un bisogno non dipende più dalla miseria economica, ma diventa l’espressione naturale del «bisogno» della «più grande ricchezza, l’altro uomo»<sup>50</sup> che, in quanto *altro*, può non corrispondere il tuo desiderio.

Insomma: in una distanza abissale dal realismo agenziale neo-materialista di Barad, che nega alla realtà qualunque cosalità<sup>51</sup>, qui la rivoluzione socialista si propone come la piena cosalizzazione della cosa e la compiuta liberazione dell’irriducibile resistenza di un fuori; in una parola, come la restituzione all’oggetto della sua intrinseca libertà, la liberazione delle differenze e quindi dei possibili conflitti “naturali”.

Ma non solo. In questa prospettiva muta anche la riflessione sulla morte che non è, come voleva il maestro Feuerbach, una «dura vittoria del genere sull’individuo determinato»: la morte dell’«individuo determinato», piuttosto, testimonia a favore dell’unità tra individuo e genere perché attesta che il «genere», a cui l’individuo appartiene, è esso stesso «determinato», cioè sensibile e passivo, «e come tale mortale»<sup>52</sup>.

Trattasi di questioni di grande importanza, che non sfuggiranno – lo abbiamo anticipato – ad alcuni dei successivi pensatori marxisti, ben consapevoli della necessità/urgenza di ripensare la negazione determinata a partire dalla conflittualità e caducità dell’esistenza umana come esistenza naturale.

### 3. *Il nulla e la rideterminazione della negazione*

La mancata rivoluzione in Occidente e le mancate promesse di quella sovietica; due guerre mondiali; l’Olocausto; la bomba atomica; la «guerra genocida» ed «ecocida»<sup>53</sup> in Vietnam, il progressivo collasso ecologico: sono stati eventi storici di tale portata a spingere diversi autori di estrazione marxista ad un’autocritica della nota fiducia riposta sulla forza produttiva della scienza e della tecnica e delle stesse origini di tale, spesso abusata, declinazione ottimistica della dialettica. È il caso dei critici della Scuola di Francoforte che, provenendo e proseguendo percorsi di ricerca specifici, pure condivisero il progetto di aggiornare la teoria critico-dialettica della società alla luce della nuova possibilità storica di un auto-annichilimento del genere umano<sup>54</sup>.

Tra loro, in questa sede, vale la pena fare un riferimento a Herbert Marcuse, la cui riflessione risulta particolarmente interessante per l’analisi dei rapporti tra materia, nulla e dialettica di cui ci stiamo occupando. Nel 1932, tra i primi commentatori in Occidente

<sup>48</sup> Ivi, p. 200.

<sup>49</sup> Ivi, p. 239.

<sup>50</sup> Ivi, p. 200.

<sup>51</sup> Cfr., ad esempio, Barad (2007), p. 56: «La realtà non implica necessariamente “cosalità”: ciò che è reale potrebbe non essere un’essenza, un’entità, un oggetto che esiste indipendentemente da attributi inerenti». La filosofa pare non distinguere tra oggettivazione e alienazione: in ivi p. 55, afferma che per liberare la scienza dalla sua «forma reificata» bisogna pensarla non come rappresentazioni di oggetti esterni, ma come pratica immediata di sperimentazione in cui i fenomeni osservati vengono co-prodotti dall’«intra-azione» di conoscenze e azioni umane, materie, macchine.

<sup>52</sup> Marx (2018), pp. 190-191. Il fatto che Marx (1972), p. 3, affermi che il concetto feuerbachiano dell’oggetto sensibile come «*Objekt*» – l’oggetto dell’intuizione sensibile – vada ripensato nei termini hegeliani del «*Gegestand*», significa sì affermare che l’oggetto è un prodotto, ma non significa negare il carattere dell’oggetto come «ciò che è di contro» ad un soggetto. È questo, infatti, ciò che distingue un’attività puramente spirituale dall’«attività sensibile».

<sup>53</sup> Marcuse (2024), p. 275. Sui rapporti storici e intellettuali di Marcuse col movimento ambientale, mi permetto di rimandare a e Mandara (2024a) e Mandara (2024b). Per una riattualizzazione in chiave ecologica del pensiero marcusiano, cfr. Reitz (2018).

<sup>54</sup> A proposito della premessa critica kantiana del ripensamento francofortese della dialettica hegeliana, cfr. Horkheimer (1974). Sull’idea originaria di materialismo interdisciplinare e critico di Horkheimer, cfr. Abromeit (2011) e Carbone (2020). Per l’origine e la problematicità dell’espressione “Scuola di Francoforte”, cfr. Jay (1979). Sulla possibilità di dividere in “generazioni” i teorici critici francofortesi in virtù di un programma comune di critica come “trascendenza immanente”, proseguito e modificatosi nel tempo, cfr. Fazio (2020).

dei *Manoscritti del 1844*, il francofortese tornerà quarant'anni dopo sulla «completa emancipazione dei sensi e delle qualità umane» li prospettata da Marx, affermando che nessuna produzione, nemmeno la più umanizzata, potrà mai superare quell'«impenetrabile resistenza» e «*limite* fondamentale dello «spirito»<sup>55</sup> che è la materia. Cinque anni dopo, nel suo ultimo saggio pubblicato in vita sulla *Dimensione estetica*, inoltre, ribadirà che «la non-identità» è la «verità del materialismo dialettico»<sup>56</sup>.

Sono affermazioni che problematizzano l'interpretazione classica di un Marcuse «positivo», rispetto ai colleghi «negativi» Horkheimer e Adorno, perché meno capace di liberarsi dalle fantasie della filosofia hegeliana dell'identità<sup>57</sup>. Eppure, diversi sono gli interventi negli anni Sessanta in cui il filosofo risale alle premesse dell'«ontologia ottimistica»<sup>58</sup> hegeliana e le critica sulla base di una nuova possibilità storica, quella della impossibilità di un superamento dialettico «dall'interno».

Cerchiamo dunque di seguire il ragionamento del filosofo, secondo il quale Hegel ricerca, da un lato, l'identità tra logica ed essere e, dall'altro lato, un concetto di essere come libertà ovvero «superamento dell'opposizione di soggetto e oggetto, della dipendenza [...] autonomia e autarchia»<sup>59</sup>. Si badi bene, però: questa libertà può appartenere solo a un soggetto che «prevale sempre più sull'oggetto», cioè ad un essere non naturale che «ha spiritualizzato il *corpo*»<sup>60</sup>; il che significa che, secondo Marcuse, posta com'è completamente al servizio di questa idea «trascendentale» di libertà, la logica hegeliana esclude priori la possibilità che il soggetto «scada ad oggetto, che ne sia sopraffatto»<sup>61</sup>.

Ma non solo. Com'è noto, l'esclusione di questa possibilità avviene fissando la negazione all'interiorità del soggetto: «se vi fosse realmente un fuori, tale da far irruzione nel sistema (parziale) esistente», infatti, «accadrebbe allora un che di estraneo, e ciò che ne fosse colpito, potrebbe essere distrutto, annientato, senza che la possibilità potesse esserne «salvata»».

Così facendo, però, prosegue il francofortese - escludendo cioè apriori l'annullamento della possibilità - «la dialettica hegeliana conosce l'estraneazione, non però l'estraneo; l'estrinsecazione, non però l'estrinseco, il fuori»<sup>62</sup>. Nonostante i noti propositi, dunque, tale filosofia non supera i limiti della «logica trascendentale»: anche per essa «ogni oggettività si costituisce all'interno della soggettività concettualmente eternata»<sup>63</sup>, immune alla contingenza e all'«urto» del fuori. Addomesticata, proprio la negazione interna assicura che «quanto accade ai soggetti reali (che sono ancora oggetti) nella storia» - cioè il «mattatoio della storia» - non esponga «alla distruzione il soggetto universale nel suo cammino verso la libertà»<sup>64</sup>.

La questione, lo si comprende, non è di poco conto, soprattutto se, con Marcuse, ci si domanda se, dal canto suo, «la dialettica materialistica si sia sciolta dall'incantesimo della logica trascendentale»<sup>65</sup>; se, in altri termini, il rovesciamento marxiano abbia fatto suo e recuperato fino in fondo il «*factum brutum*» della «naturalità [...] che è il sostrato somatico della soggettività, della coscienza e della ragione, l'ontico al di sotto di ogni ontologica, ciò che resiste al potere del soggetto di «costituire» l'oggettività»<sup>66</sup>.

<sup>55</sup> Marcuse (1972), p. 64 e p. 69 (trad. it. mia per le occorrenze da questo testo).

<sup>56</sup> Marcuse (2002), p. 28.

<sup>57</sup> Cfr. Jay (1979), p. 108. Di bidimensionalità della teoria critica di Marcuse ha invece parlato, tra gli altri, Scafoglio (2009).

<sup>58</sup> Marcuse (2021), p. 45. Per un approfondimento di questi interventi sulla dialettica, cfr. Scafoglio (2009), pp. 141-151.

<sup>59</sup> Marcuse (2018), p. 199.

<sup>60</sup> Marcuse (2019a), p. 273.

<sup>61</sup> Marcuse (2018), p. 200.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 199-200.

<sup>63</sup> Ivi, p. 200.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Marcuse (2019a), p. 273.

Decisamente negativa è la risposta del teorico critico, il quale ritiene il materialismo ancora legato alla posizione hegeliana perché incapace di sottoporre a critica le forze, in origine, indicate come le forze della negazione; sarebbe a dire il proletariato e le forze produttive, assunte sempre come variabili immuni ai «colpi» dello «sviluppo reale»<sup>67</sup>. Il motivo, del resto, è chiaro. Fissare in via definitiva l'identità tra interiorità e negazione, significa infatti escludere a priori la possibilità che la negazione originaria possa essere definitivamente sconfitta e dunque assicurare la stessa possibilità di liberazione, come se ci fosse un'«armonia prestabilita tra lo sviluppo delle forze produttive e la liberazione degli uomini»; laddove, al contrario, il progresso produttivo «ha condotto a una schiavitù civilizzata, a una brutalizzazione tecnologica, a una distruzione razionale, che suggeriscono, invece che l'idea di progresso, quella di una “fine della storia” (se davvero vale l'equivalenza storia/civilizzazione)»<sup>68</sup>.

Certo, una tale impostazione può forse rendere il percorso storico un processo lineare, continuo e prevedibile, visto che, a prescindere dalle regressioni, le forze interne della negazione salveranno quanto v'è di positivo della precedente fase. Tuttavia, prosegue Marcuse, «una serie di fattori molto concreti si oppone alla formulazione di uno schema in termini di filosofia della storia». Pertanto, ripensare le forze della negazione non significa affatto lasciare la liberazione «al caso» ma, piuttosto, aprirsi a nuove possibilità storiche di negazione, come quella che «il sovvertimento venga da fuori»<sup>69</sup>.

È legittimo ipotizzare che per l'elaborazione di una tale idea della negazione «da fuori» non poco abbia giocato la frequentazione del teorico berlinese con autori come Kant e Freud<sup>70</sup>. Si pensi, ad esempio, al dualismo freudiano tra principio di piacere e principio di realtà che, nella lettura di *Eros e Civiltà*, sta ad indicare il «ritorno» sempre possibile di un «represso»<sup>71</sup>, del tutto irriducibile, causa il suo costitutivo carattere irrealistico, all'integrazione totale – compresa quella della realtà dominata dal principio di prestazione. Dal canto suo, poi, l'impostazione kantiana, non solo ammette un *fuori* empirico a posteriori che sfugge alla presa della logica, ma in più, secondo Marcuse, nella *Critica del Giudizio*, viene fatto un passo ulteriore, nella misura in cui alla «facoltà estetica»<sup>72</sup> dell'immaginazione è conferita una libera capacità formativa, ovvero una *propria* «logica» della bellezza, a cui potersi ispirare per dare vita a una nuova forma di realtà regolata dal principio estetico della conciliazione tra sensi e intelletto, natura e libertà. Così, l'estetica kantiana suggerisce al filosofo un nuovo concetto di materia che, pur ammettendo la strutturale irriducibilità tra piacere e realtà, tra Eros e Thanatos – la conciliazione resta infatti una «idea regolativa della ragione»<sup>73</sup>, non permette al pensiero e all'azione di rassegnarsi, rendendo invece possibili nuove vie di determinazione della negazione.

Non poche le conseguenze di tale impostazione. Non è forse un caso, a riguardo, che diversamente dagli ex-colleghi dell'Istituto, Marcuse attribuì dignità di «soggetto storico» anche ai «popoli, gli strati sociali e i gruppi non ancora integrati»<sup>74</sup>; come a dire che, a suo modo di vedere, proprio in quanto esteriorità non del tutto integrate nel modello produttivistico occidentale, tali forze avrebbero potuto dischiudere nuove e impreviste vie di liberazione. Discorso simile per la valutazione degli obiettivi proposti dalla dimensione estetica – abolizione del lavoro alienato, pacificazione con la natura – costitutivamente irrealizzabili dal capitalismo e insieme bisognosi delle sue conquiste – la sconfitta della penuria: assunti dai nuovi movimenti studenteschi, femministi, anti-coloniali, ecologisti, il loro rifiuto della «confortevole, levigata, ragionevole, democratica non-libertà»<sup>75</sup> non va affatto paternalisticamente condannato come lo sfogo ingiustificato e irrazionale di un

<sup>67</sup> Marcuse (2018), p. 188.

<sup>68</sup> Ivi, p. 189.

<sup>69</sup> Ivi, p. 197.

<sup>70</sup> Per i rapporti tra Marcuse e Kant, mi permetto di rimandare a Mandara (2023).

<sup>71</sup> Marcuse (2001), p. 63.

<sup>72</sup> Ivi, p. 198 e p. 200.

<sup>73</sup> Marcuse (1972), p. 68.

<sup>74</sup> Marcuse (2018), p. 197.

<sup>75</sup> Marcuse (1999), p. 15.

principio di piacere immaturo, ma, all'opposto, letto come l'inizio di una liberazione partita da una nuova sensibilità, la cui maturazione è premessa indispensabile per un socialismo adeguato al «XXI secolo»<sup>76</sup>.

#### 4. Il nulla e il bacterium olicarbophilum

Anche per il marxista italiano Dario Paccino, oggi riconosciuto tra i padri fondatori dell'ecologia politica nel Bel Paese<sup>77</sup>, il disastro ambientale richiede un rinnovamento del marxismo. È stato scritto che la sua «ecologia conflittuale»<sup>78</sup> si basa almeno su due premesse teoriche: da un lato, la premessa che la natura non-umana è «l'eterno *prius* dell'uomo, il fondamento dell'umanità, delle sue azioni, della sua storia»<sup>79</sup>; dall'altro lato, e proprio per questo, l'idea che anche in una società senza classi il rapporto tra uomo e natura genera «una dialettica senza sintesi definitiva»<sup>80</sup>. Si tratta, inoltre, di due presupposti teorici grazie ai quali diventa possibile smascherare non solo l'«imbroglio ecologico»<sup>81</sup> del nascituro capitalismo *green*, ma anche l'*impasse* di quel marxismo che rimanda l'azione ecologista alla liberazione politica delle forze produttive, senza considerare che l'iper-sviluppo «potrebbe cancellare la vita sulla terra ben prima della rivoluzione mondiale»<sup>82</sup>.

L'illusione comune, spiega *L'imbroglio ecologico*, si annida infatti nell'affidarsi acriticamente ad una «tecnologia onnipotente»<sup>83</sup>, consegnando ad essa il compito di superare ogni limite posto dalla natura, come quello della finitudine delle risorse energetiche. Come se non bastasse, riducendo il rapporto con la natura a mera tecnica, anche il versante produttivo non viene considerato per i suoi aspetti politici, e l'obiettivo di rendere «sostenibile» la produzione finisce con il ridimensionarsi a semplice questione di ulteriore sviluppo tecnologico.

Non senza ricordare esplicitamente alcune pagine horkheimeriane<sup>84</sup>, Paccino denuncia l'idealismo e l'irrazionalismo impliciti di questa concezione che non considera né il fatto di abitare «un pianeta dalle risorse limitate come il nostro»<sup>85</sup>, né il dato che ad essere la prima forza produttiva è sempre l'*altro* uomo, da sempre sottoposto a strumenti di coercizione pur di renderlo strumento di produzione. L'età del ferro, con cui Engels segna l'inizio della civiltà, ricorda il critico, è simboleggiata dalla *spada*.

L'idea di rispondere alla crisi ambientale con nuove tecnologie, quindi, non risponde né ad un destino metafisico, né ad una *ratio* economica, ma all'interesse specifico della classe borghese, la prima in cui l'«accumulazione per mezzo dello sfruttamento altrui» dipende

<sup>76</sup> Marcuse (2007), p. 205.

<sup>77</sup> Cfr. Avallone, Fassini, Paccino (2021), pp. 7-22.

<sup>78</sup> Paccino (2021), p. 199.

<sup>79</sup> Avallone, Fassini, Paccino (2024), p. 40.

<sup>80</sup> Avallone, Fassini, Paccino (2021), p. 11.

<sup>81</sup> Diversi sono i riferimenti di Paccino (2021), pp. 92-93, ai piani governativi di supporto all'industria *green*. Nello stesso anno, anche Marcuse (2024), p. 274 denunciava la «cooptazione» del movimento ambientale.

<sup>82</sup> Paccino (2021), p. 200.

<sup>83</sup> Ivi, p. 205. L'idea di uno sviluppo illimitato della tecnologia coincide con l'assunto che essa sia positiva in sé, e quindi in sé neutrale agli usi che se ne fa politicamente. Secondo Barca (2020), oggi questo atteggiamento si ripresenta nella forma mascherata della *“master narrative”* dell'Antropocene. Essa eleva l'uomo in sé a uomo tecnologico, e quest'*homo sapiens* a forza *“geologica”* di pari se non superiore potenza rispetto alla natura. In questo modo, l'Uomo Tecnico diventa origine ma anche soluzione di ogni problema ambientale: basta una ridefinizione degli strumenti in direzione *“green”* senza alcuna modifica del rapporto sociale. Una versione recente della naturalizzazione del rapporto tecnico con la natura è fornita da Barad (2007), pp. 364-369, che spiega come le imprese *biotech* legittimano le loro pratiche di ingegneria genetica, che producono prodotti dual use, con l'argomento che non fanno altro che imitare ciò che la natura ha sempre fatto da sé, come sarebbe dimostrato dalla recente *“biomimica”*. Sull'argomento, cfr. anche i lavori di Cera (2023) e Pellizzoni (2023).

<sup>84</sup> Baracca (2024), p. 120.

<sup>85</sup> Paccino (2021), p. 51.

dal continuo rivoluzionamento degli strumenti di produzione ben oltre le «limitate possibilità autorigenerative delle risorse naturali»<sup>86</sup>.

Priva della consapevolezza che i rapporti di classe orientano e determinano intrinsecamente contenuto e sviluppo delle forze produttive, denuncia Paccino, «l'ecologia si accompagna facilmente con una maggiore distruttività della produzione e con un crescente potere del padrone»<sup>87</sup>. Di più: il prefisso *eco* garantisce che il «leviathan socio-economico» continui ad essere «il *prius* assoluto» e l'ecologia si asservisce al compito di «razionalizzare l'assurdo»<sup>88</sup>, ovvero di ritardare gli effetti disastrosi e inevitabili di un sistema produttivo intrinsecamente insostenibile. Il paradosso si raggiunge quando gli attivisti invocano la protezione degli *habitat* degli «orsi» e degli «stambecchi», ma mai quella di una specie non meno naturale e non meno a rischio di estinzione per le condizioni dei loro ambienti di vita: «gli operai delle fabbriche e dei cantieri»<sup>89</sup>.

La situazione si aggrava laddove i «materialisti storici» accolgono *de facto* «la riduzione idealistica della storia naturale alla storia umana»<sup>90</sup>, allorquando cioè rimandano l'azione ecologica al domani della rivoluzione politica, credendo di risolverla con l'ulteriore sviluppo delle forze produttive limitate dall'irrazionalità del capitalismo. Paccino ritiene la fine del conflitto di classe una «condizione sufficiente, ma non necessaria» per affrontare la crisi ecologica. L'atteggiamento attendista esorcizza e armonizza la tragicità della crisi con soluzioni che non richiedono una rottura radicale col produttivismo, ma che possono valere solo «fuori dall'ecologia, fuori cioè dalla distruzione dell'ambiente che il tecnocrate sta consumando»<sup>91</sup>.

Per «impedire che il palazzo d'Inverno, anziché da Spartaco, sia distrutto dalla natura», bisogna invece affermare il principio materialistico che la natura è un «*prius* rispetto all'«essere sociale» e, precisa, «non solo come antefatto dato una volta e per tutte». In un'epoca di gigantismo atomico, al fine di rimettere «l'ecologia con i piedi sulla terra» e, al contempo, «la filosofia marxista sulle proprie gambe»<sup>92</sup>, Paccino porta invece il significativo esempio del minuscolo *bacterium oligocarbophilum*. Il suddetto microrganismo, spiega il pensatore nel capitolo sulla *Storia Naturale*, abita il suolo e trasforma *da sé* l'ossido di carbonio prodotto dalla trasformazione dell'azoto nella stratosfera in anidride carbonica, mostrando come la sua attività sia stata la condizione della comparsa dell'uomo e di altre specie sulla terra, almeno nella misura in cui ha reso possibile la respirazione e quel ciclo produttivo che, mediante la fotosintesi delle piante e la loro decomposizione, dà vita all'agricoltura, all'allevamento di animali, alla produzione e riproduzione sociale in generale.

L'esempio non lascia dubbi sul senso indicato dall'autore: una tale forma di vita mostra la precedenza e la necessità per l'uomo di una attività produttiva di elementi fisici, chimici, organici (azoto, anidride carbonica, etc.); attività – si badi bene – svolta da attori non-umani ed evolutasi *indipendentemente* dalla dimensione umana. Lungi dal precederla, al contrario, è quest'ultima a fondarsi su di essa e se non c'è dubbio che nel corso del tempo la perfezionò ulteriormente, resta fermo che «ci sono presupposti per la vita umana sulla

<sup>86</sup> Ivi, p. 49. In ivi, p. 48, Paccino spiega che anche in società precapitalistiche l'impulso all'arricchimento privato ha causato disastri ecologici (deforestazioni, desertificazioni, inquinamento per l'uso del piombo, etc.). Tuttavia, essi non erano intrinseci al modo di funzionamento di quelle forme di produzione come invece nel capitalismo. Secondo il pensatore italiano, inoltre, l'impulso alla ricchezza sorge quando, grazie a migliori strumenti e alla crescita della popolazione, la produzione di un surplus oltre il necessario ha mitigato il «terrore della natura, un nemico [...] molto più temibile di qualunque forza umana organizzata». Più sicuro di sé di fronte alla potenza della natura, il singolo ha potuto sviluppare l'ambizione di sopravvivere facendo a meno degli altri, «e magari in concorrenza con loro». Ma non è l'unica possibilità: in società pur produttrici di un relativo surplus, come le tribù indiane, non sorge l'impulso all'arricchimento privato.

<sup>87</sup> Ivi, p. 164.

<sup>88</sup> Ivi, p. 118.

<sup>89</sup> Ivi, p. 23.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Ivi, p. 178.

<sup>92</sup> Ivi, pp. 199 e 23.

Terra che non sono né costruzioni sociali né sono modificabili dall’azione umana»<sup>93</sup>. La coscienza di una irriducibile *necessità* data a noi ma non *per noi*; “precaria” e nient’affatto garantita; *premessa* che si sarebbe potuta *non* evolvere o si sarebbe potuta evolvere *diversamente*, senza avere come sbocco l’umano: questa la tragica consapevolezza posta alla base della dell’ecologia materialistica di Paccino.

Certamente diversi sono gli usi – per non parlare dei non-usi o degli abusi – legati a tale consapevolezza, soprattutto in un *oggi* in cui la situazione appare duramente compromessa da uno specifico sistema produttivo *umano* fondato sull’antagonismo. L’ideologia produttivistica, lo si è visto, non ne fa alcun uso, esorcizzandola piuttosto in una celebrazione aprioristica delle “magnifiche sorti e progressive”. Di vero e proprio abuso si può invece parlare a proposito di quel genere di filosofia “destinale”, capace sì di registrare la tragicità della situazione ma non di distinguere tra la fonte naturale e la fonte storico-sociale della morte e della precarietà dell’esistenza, giungendo così a tendenze antiumanistiche non sconosciute allo stesso ecologismo. Non è un caso, del resto, che già alla sua epoca Paccino denunciava un certo tipo di biotecnologi e le loro speranze che nascesse «una nuova natura (ad esempio, una intelligenza artificiale) la quale potrebbe sostituire l’uomo ed essere più adatta ad un universo ecologico con altre esigenze»<sup>94</sup>.

Tuttavia, un altro uso di tale coscienza della tragedia – un uso politico rivoluzionario – si può senz’altro fare: in esso la consapevolezza della «tragedia della morte individuale e la tragedia della lotta all’interno della città assediata dalla natura» non conduce alla rassegnazione, ma diventa «una ragione in più» per cercare «sempre nuove proposte di lotta per la liberazione dell’uomo». Una libertà che, conservando dentro di sé la coscienza tragica, si proietta «all’infinito» e indica come obiettivo primario la costruzione di una «social catena» *qui ed ora*:

Gli uomini, come continueranno a nascere, vivere, morire, indipendentemente dai progressi della medicina, così, indipendentemente dalle lotte per la liberazione dell’uomo, continueranno a subire le offese dello “sterminator Vesovo” [...]. E questo non perché siano irreparabilmente “cattivi”, o anche naturalmente egoisti (e come tali congenialmente anticomunisti), ma perché legge della vita è il movimento originato dalla contraddizione, ragione per cui, finché ci sarà vita, essa sarà alimentata dalla morte, e finché l’uomo vivrà, la parte più nobile di sé sarà in eterna lotta per il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà<sup>95</sup>.

Come queste parole mostrano con chiarezza, per Paccino – come del resto per Marx e Marcuse – il materialismo dialettico consiste nell’impegno critico volto a distinguere tra limiti storici e limiti naturali, esaminarne il rapporto e, infine indicare, senza mai dimenticare la necessaria condizionatezza dell’umano, il territorio in cui agire e sperimentare nuove configurazioni di vita libere dal dominio. In questo senso, la loro visione della dialettica denuncia ogni pensiero che, pur animato dal legittimo bisogno di libertà dalla naturale sofferenza, finisce con l’eccedere nell’astrazione dimenticando, mitigando o peggio definitivamente liquidando il carattere duro, resistente, “estraneo” della materia che siamo e ci circonda. Dal punto di vista dei pensatori qui analizzati è infatti possibile che tali impostazioni di pensiero mostrino libertà speculativa e fantasia – e forse anche un certo *consensus gentium*; altrettanto certo però è l’occultamento del dolore che esse operano e la pericolosa perdita di immaginazione *sensibile*, vale a dire della capacità di progettare nuove forme di «lotta gioiosa con l’irriducibile resistenza della società e della

<sup>93</sup> Avallone, Fassini, Paccino (2024), p. 40.

<sup>94</sup> Paccino (2021), p. 142. Anche Marcuse (2001), p. 248, critica l’esaltazione della morte come «categoria esistenziale» con evidente riferimento alla filosofia heideggeriana. Si veda anche il saggio *L’ideologia della morte* in Marcuse (2019b).

<sup>95</sup> Paccino (2021), pp. 210-211.

natura»<sup>96</sup> sulla base del «contenuto empirico»<sup>97</sup> ricevuto dai sensi e compreso dai «concetti» della ragione.

Dal canto suo, consapevole di questo inevitabile attrito, il materialismo critico non evade la possibilità del nulla né fantastica su conciliazioni assolute, ma indica nella progressiva riduzione della «sofferenza che l'uomo impone sul mondo animale» il compito e l'«idea regolativa»<sup>98</sup> della sua prassi, espressione della specifica potenzialità dell'essere umano di intrattenere intra e inter-specifici rapporti di solidarietà universale<sup>99</sup>.

### *Bibliografia*

Abromeit, J. (2011), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, New York.

Althusser, L. (1968), *Prefazione. Dal Capitale alla filosofia di Marx*, in L. Althusser ed E. Balibar, *Leggere il Capitale*, trad. it. a cura di M. Turchetto, Feltrinelli, Milano, pp. 13-76.

Avallone, G., Fassini, L.G., Paccino, S. (2021), *Prefazione. L'imbroglio ecologico: alle origini dell'ecologia politica in Italia*, in D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura, ombre corte*, Verona, pp. 7-22.

Avallone, G., Fassini, L.G., Paccino, S. (2024), *Il metodo di ricerca di Dario Paccino*, in G. Avallone e S. Paccino, (a cura di), *L'ecologia politica di Dario Paccino*, Ombre Corte, Verona, pp. 35-49.

Baracca, A. (2024), *La questione del nucleare ieri, oggi e domani*, in G. Avallone e S. Paccino (a cura di), *L'ecologia politica di Dario Paccino*, Ombre Corte, Verona, pp. 112-118.

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University, Durham-London.

Barad, K. (2017), *Qual è la misura del nulla? Infinito, Virtuale, Giustizia*, in E. Bougleux (a cura di), *Performatività della natura. Quanto e queer*, ETS, Pisa, pp. 95-104.

Barca, S. (2020), *Forces of Reproduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bergamo, J.N. (2022), *Marxismo ed Ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona.

Carbone, R. (2020), “Società borghese, umanesimo e teoria critica nella prospettiva di Max Horkheimer”, *Archivio di Storia della Cultura*, a. XXXIII, Liguori, Napoli, pp. 246-272.

Cera, A. (2023), *A Philosophical Journey into the Anthropocene. Discovering Terra Incognita*, Lanham, Lexington Books.

Colletti, L. (1969), *Il marxismo ed Hegel*, Roma-Bari, Laterza.

Fazio, G. (2020), *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova Teoria critica*, Castelvecchi, Roma.

Foster, J. B. (1999), “Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology”, *American Journal of Sociology*, vol. 105, n. 2, pp. 366-405.

Fraser, F. (2022), *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*, Verso, London-New York.

D'Angelo, L., Pozzoni, G. (2021), “New materialism(s). Una introduzione”, *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 9-29

Jay, M. (1979), *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, trad. it. a cura di N. Paoli, Einaudi, Torino.

Kahveci, K., Çalci, S., Meillassoux, Q. (2021), “Fondato su niente. Intervista a Quentin Meillassoux”, *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 217-229.

Hegel, F. (2007), *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.

Heidegger, M. (1995), *Lettera sull'“umanismo”*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.

<sup>96</sup> Marcuse (1972), p. 71.

<sup>97</sup> Marcuse (1969), p. 42.

<sup>98</sup> Marcuse (1972), p. 68.

<sup>99</sup> Per una rilettura del tema della “liberazione animale” in questa chiave, cfr. Maurizi (2021).

Horkheimer, M. (1974), *Materialismo e metafisica*, in A. Schmidt (a cura di), *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, vol. I, Einaudi, Torino, pp. 47-52.

Latouche, S. (2008), *Breve trattato sulla decrescita serena*, trad. it. a cura di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino.

Losurdo, D. (2007), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli.

Mandara, L. (2023), *Critica e liberazione. Marcuse lettore di Kant*, Giannini, Napoli.

Mandara, L. (2024a), "La liberazione della natura in Herbert Marcuse", *Logoi.ph*, vol. X, n. 24, pp. 243-254.

Mandara, L. (2024b), "Nota introduttiva a Ecologia e Rivoluzione di Herbert Marcuse", *Scienza & Filosofia*, n. 31, pp. 262-273.

Marcuse, H. (1969), *Saggio sulla liberazione. Dall'“uomo a una dimensione” all’utopia*, trad. it. a cura di L. Lamberti, Einaudi, Torino.

Marcuse, H. (1972), *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, Boston.

Marcuse, H. (1975), *Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico*, in H. Marcuse, *Marxismo e rivoluzione. Studi 1929-1932*, trad. it. a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino, pp. 63-116.

Marcuse, H. (1999) *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. a cura di L. Gallino e T. Giani Gallino, Einaudi, Torino.

Marcuse, H. (2001), *Eros e civiltà*, trad. it. a cura di L. Bassi, Einaudi, Torino.

Marcuse, H. (2002), *La dimensione estetica*, in P. Porticari (a cura di), *La dimensione estetica. Un’educazione politica tra rivolta e trascendenza*, Guerini & Associati, Milano.

Marcuse, H. (2007), *Lezioni parigine del 1974*, in R. Laudani (a cura di), *Marxismo e Nuova Sinistra. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. II, manifestolibri, Roma.

Marcuse, H. (2018), "Sulla dialettica. Materiali di Alpbach", *Shift. International Journal of Philosophical Studies*, n. 1, pp. 185-200.

Marcuse, H. (2019a), *Sulla dialettica negativa*, in R. Laudani (a cura di), *Filosofia e politica. Scritti e interventi di Herbert Marcuse*, vol. V, manifestolibri, Roma, pp. 267-276.

Marcuse, H. (2019b), *L'ideologia della morte*, in R. Laudani (a cura di), *Filosofia e politica*, cit., pp. 327-337.

Marcuse, H. (2021), *Protesta e futilità*, in L. Mandara (a cura di), *Lezioni americane (1966-1977)*, Mimesis, Milano, pp. 45-52.

Marcuse, H. (2024), "Ecologia e rivoluzione", *Scienza & Filosofia*, n. 31, pp. 274-279.

Marx, K. (1972), *Tesi su Feuerbach*, in F. Codino (a cura di), *Opere (1845-1846)*, vol. V, Editori Riuniti, Roma.

Marx, K. (2017), *Il Capitale*, ed. it. a cura di A. Macchioro e B. Baffi, Utet, Milano.

Marx, K. (2018), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgrò, Orthotes, Napoli-Salerno.

Maurizi, M. (2021), *Beyond Nature. Animal Liberation, Marxism and Critical Theory*, Haymarket, Chicago.

Meillassoux, Q. (2012), *Dopo la finitudine. Saggio sulla necessità della contingenza*, trad. it. a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano.

Musto, M. (2008), "Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx: vicissitudini della pubblicazione e interpretazione critiche", *Studi Storici*, vol. 49, n. 3, pp. 763-792.

Paccino, D. (2021), *L’imbroglio ecologico. L’ideologia della natura*, Ombre Corte, Verona.

Pellizzoni, L. (2023), *Cavalcare l’ingovernabile. Natura, neoliberismo e nuovi materialismi*, Orthotes, Napoli.

Reitz, C. (2018), *Ecology and Revolution. Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*, Routledge, London-New York.

Saito, K. (2022), *Marx in the Anthropocene. Toward the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Scafoglio, L. (2009), *Forme della dialettica. Herbert Marcuse e l’idea di teoria critica*, manifestolibri, Roma.

Singer, P. (2015), *Animal Liberation*, Bodley Head, London.

Wolfe, C.T. (2021), “Materialismo meccanicista, materialismo vitalista. Riflessioni sulle aporie del neomaterialismo (new materialism) contemporaneo”, *Quaderni Materialisti*, n. 20, pp. 31-45.