

La riflessione intorno l'idea di natura è costitutiva della storia del pensiero occidentale. Essa non riguarda solo l'ambito filosofico-metafisico, ma interessa tutti i campi scientifici; allo stesso modo la parola "natura" non appartiene solo al vocabolario della filosofia ma è da sempre presente nel linguaggio delle scienze naturali. L'utilizzo del termine natura e l'universo di significati che in ogni contesto le sono stati affidati sono tuttavia estremamente vari, e cangiante è dunque il valore che a esso si attribuisce. La domanda, dunque, è quale valore si debba oggi attribuire, nella riflessione non solo filosofica, ma genericamente culturale, economica e sociale, all'idea di natura. Quale è il suo significato teorico e concreto per il nostro tempo? Soprattutto, quali caratteri la concezione di natura conserva rispetto al passato, quali vi oppone, e a quali fini?

Natura deriva dalla radice latina "*gna*" che significa "generazione" da cui segue il verbo "nascere", ossia "venire a essere per generazione"; analogamente la parola greca corrispondente *φύσις*, appartiene alla radice *φύω*, genero. Il significato di natura si specifica in due classi semantiche generali: *naturum* è ciò che sta per nascere, ciò che è *destinato* a nascere, a sbocciare, cioè è *natura naturata*, finita, esistente nella sua determinatezza particolare, mentre, invece, *natura naturans* è il principio immanente per cui ciascuna cosa è quello che è e agisce nel modo che gli è proprio. Il concetto di natura, dunque, implica sempre una certa relazione fra ciò che è sempre *generante* e ciò cui esso da origine col proprio agire; enucleare questa relazione costituisce uno dei primi passi della speculazione filosofica: essa, appunto, comincia a essere tale quando prende a scorgere, nell'immediatezza dell'esperienza, una natura che sta "prima" e "trascende" ogni *natura naturata*, e dunque a risalire a un principio intrinseco che spieghi l'origine delle cose che esperiamo. All'origine della tradizione filosofica greca la stessa indagine razionale parte proprio dall'indagine sulla *φύσις*, quando cioè si comincia a distinguere i due sensi che di essa si danno, e cioè come l'insieme delle cose date e il principio intrinseco delle stesse.

Stabilito dunque che natura non è solo il darsi particolare degli enti finiti nella loro determinatezza, ma che essa indica anche il principio intrinseco che le genera e tiene in vita, è evidente come un tale principio non possa che essere immanente alle cose stesse. Rispetto alla sua stessa etimologia, essa può concepirsi seguendo un modello organicistico, come principio generatore vitale che organizza dall'interno la materia secondo una finalità immanente, ed è sostanzialmente questa la visione teleologica che ne avevano gli antichi e non solo i presocratici ma anche Aristotele assieme a gran parte della filosofia che ne deriva. E tuttavia a fianco di questa concezione se ne registra un'altra che fa della natura non una legge biologica, bensì meccanica:

essa spiega meccanicamente l'organizzazione delle cose naturali, ma soprattutto intende considerare come natura delle cose non tanto il modo in cui esse si generano, ma le leggi quantitative del loro comportamento nel loro darsi tangibile, l'ordine causale e reale in cui esse si succedono. Rispetto all'età classica e al Medioevo, questo carattere vitalistico e insieme causale della natura e del modo di intendere le sue leggi in certo modo ritorna nel corso del Trecento; soprattutto con l'umanesimo e il Rinascimento si afferma un modo qualitativamente diverso di intendere la natura, più immediato e meno influenzato da considerazioni di carattere intellettuale: si dà meno importanza alla causa trascendente, insistendo sulla divinità immanente della natura stessa. La natura viene cioè esaltata non tanto come prodotto di Dio, creato secondo fini che anche trascendono l'intelligenza umana, bensì come qualcosa di divino essa stessa; vi è un pensatore fra tutti in cui il naturalismo rinascimentale si sublimerebbe in una identificazione di Dio con la natura, ed è Giordano Bruno. Per Bruno il Principio è coincidenza di essere e potere: è nel Principio tutto ciò che può essere, l'assolutamente infinito \aleph . È presente, in questo senso, una co-implicazione nel Principio della totalità dell'essente e della totalità di ciò che può essere. In altre parole, nella natura è presente ciò che il principio esplica; la totalità dei realmente essenti coincide con una *explicatio* infinita-finita. Questa è la *virtus* del Principio, ossia *explicatio* del Principio che non può trovare limite, che infinitamente procede, ma che sempre si dà in forme finite – più che infinità, in in-definibilità \aleph . Dunque infinito propriamente è solo il Principio, mentre infinità finita è la natura. Bruno poi usa Principio per dire Uno, come cioè la co-implicazione di essere e poter-essere: ogni essente è questo e non può essere altre giacché l'Uno comprende in sé ogni essente e tutto ciò che può essere. Ogni cosa finita è quel che può essere, ma non è tutto quel che può essere. In questi termini è presente in Bruno una *possibilitas absoluta* della natura: avere la potenza di far sì tutto ciò che è possibile sia, cioè comprendere in sé l'infinità del possibile. Bruno sembra tendere all'unità di Dio soprannaturale e sostanza naturale considerando quest'ultima infinita e universale quanto Dio, e tuttavia seppur viene stabilita una continuità diretta e stretta tra dio e la natura, egli le conserva tuttavia distinte nel concetto. Per cui Bruno, anziché dire che Dio è identico alla natura, preferisce chiamare Dio “natura della natura” o “vita della vita” o “anima dell'anima”, formule che mostrano come egli, pur indicando la possibilità di una identificazione tra Dio e natura, per un verso separi ancora l'infinito generante dall'infinita genitura, in un modo profondo.

Ebbene, è nella formula *deus sive natura* che con Spinoza si compie nell'Evo Moderno l'identificazione fra Dio e natura, non

tanto nell'affermazione di un qualche naturalismo di Dio, ma nel sottolineare la divinità intrinseca della natura, anche nella differenza fra la *causa sui* e le realtà finite. Al suo concetto di natura Spinoza non perviene attraverso una considerazione immediata del divenire e del generarsi infinitamente molteplice delle cose naturali, come era stato per Bruno, ma attraverso concezioni di ordine sistematico e razionale (non senza influssi neoplatonici di derivazione ebraica), in particolar modo a proposito della discussione cartesiana sul concetto di sostanza. Con l'espressione *deus sive Natura* Spinoza ribadisce il senso dell'autonomia ontologica di Dio, la necessità di ciò che è per natura incausato, fondamento ed espressione della totalità del reale. La potenza di Dio coincide con la sua stessa essenza, in virtù della quale egli stesso agisce e così tutte le cose che sono in suo potere, necessariamente determinate. In questo senso, Spinoza concepisce la *causa sui* come principio operante, dove la potenza logica della sua affermazione si impone contemporaneamente al suo essere essenzialmente potenza causale \aleph . La potenza causale con cui Dio si auto pone, potenza che ne definisce l'essenza stessa, si identifica allora con il potere di disporre in sé le cose finite come serie infinita di espressioni finite di quella medesima potenza. Dio è *causa sui* perché è principio autocreantesi, l'essere è la natura stessa che attivamente si crea; è la matrice eterna, originaria, ma è internamente anche *potentia*, forza, è *actuosa essentia*. La causa prima è potente in quanto esiste necessariamente ed agisce in sé e per sé, ma in quanto *immanens* a tutto il reale, la sua potenza deve essere intesa come capacità operativa di determinare il prodursi continuo di ogni ente finito che in essa risiede. Per questo Spinoza afferma la distinzione fra *natura naturante* e *natura naturata*, che è sostanzialmente la differenza fondamentale fra Dio e gli essenti determinati \aleph . La prima è da intendersi come matrice operante, mentre la seconda come risultato, come ciò che è stato operato. La *natura naturans* o Dio in quanto è per sua natura esistente, non essendo pensabile come non esistente, è il fondamento della *natura naturata*, di tutto ciò che ha in altro la ragione del suo esserci. È dunque la potenza produttiva della *natura naturans* che fonda il sorgere sempre nuovo della *natura naturata*: l'essenza oggettiva di Dio, la relazione eterna di essenza ed esistenza, è la causa dell'infinito prodursi degli essenti. Nulla accade fuori dalla natura, da nulla creata ma che tutto crea e tiene in sé: la produzione infinita di essenti finiti, il rapporto causale che Dio ha con essi e la molteplicità dei nessi causali che caratterizzano le determinazioni finite e gli effetti che esse producono, accadono all'interno della natura; non vi è alcuna infinità esterna che ne intacchi la forma. La relazione fra *natura naturans* e *natura naturata* è posta contemporaneamente e *actu*,

ossia si procede sempre all'infinito dentro la cerchia dell'essere divino, ma senza uscire mai da Dio. Non si tratta di un processo che si sviluppa dialetticamente, bensì del manifestarsi all'infinito dell'essere stesso in quanto essenza sempre positiva, che però si attua in modi determinati e plurali che catturano ed esprimono la potenza della natura senza mai per questo renderla divisibile.

Ma se si pone lo sguardo alla riflessione contemporanea circa l'idea di natura le cose sono affatto diverse; *phýsis* nel contemporaneo è inscindibile dal discorso sulla *téchne*. Il fulcro del senso della trasformazione del concetto e del significato di natura proprio dell'età contemporanea dipende senz'altro da una totale tecnicizzazione della natura; si tratta di riconoscere il ruolo che la tecnologia gioca nel plasmare il modo di stare al mondo dell'uomo e dunque il suo rapporto con la natura. Su questo sfondo va segnalata l'attenzione dedicata da Heidegger proprio al concetto di *φύσις* quale condizione energetica del venire e dell'andare nell'orizzonte dell'esserci, della *γένεσις* e della *φθορά* ¹. Come sottolinea lo stesso Heidegger,

possiamo tradurre *γένεσις* con sorgere (*Entstehen*), purché questo sorgere sia inteso come un venir-via (*ent-stehen*) tale che alcunché venga-via dall'esser-nascosto e venga-fuori nel non-esser-nascosto. Potremmo tradurre *φθορά* con perire purché questo perire sia inteso come un andare che va-via nuovamente dal non-esser-nascosto per per-ire nell'esser nascosto, ²

entro il grembo della natura. Se per un verso egli sostiene che solo arrivando a pensare il problema della tecnica noi potremo comprendere quale sia oggi l'essenza dell'uomo e il senso della sua esistenza, dall'altro egli afferma che

il reiterato tentativo di chiarire l'essenza della *phýsis* mediante la corrispondenza con la *téchne* naufraga proprio ora *in ogni direzione pensabile*; ciò significa che dobbiamo concepire l'essenza della *phýsis* partendo unicamente da essa stessa. ³

In questa contrapposizione si gioca tutta la differenza che Heidegger pone fra la *téchne* greca e la tecnica moderna, giacché se la *téchne* greca poteva ancora essere una modalità di svelamento rispettosa della *phýsis* e del suo darsi secondo un ritmo "naturale", oggi la tecnica diventa un puro progetto calcolante, cibernetico, basato sulla volontà di padroneggiare anche l'incalcolabile. E nel contemporaneo ciò dipende "dal voler disporre della natura, dal rendere utilizzabile, dal poter calcolare anticipatamente, dal pre-determinare come il *corso della natura* debba procedere affinché io possa stare sicuro nel rapporto con esso" ⁴. La tecnica moderna per Heidegger è dunque *Gestell*, imposizione di un sistema calcolante e appropriante, come è appunto quello dell'uomo moderno ⁵.

In questa prospettiva si comprende come di fatto sia tra-

montata l'idea classica di una tale divinità della natura, ossia della immediatezza del darsi dell'ente in tutta la sua intangibilità; invece, la natura appare oggi come qualcosa di già trasformato in sé dall'uomo e dunque non più naturale, divino, bensì di artificiale, compromesso, contaminato. Il modo d'essere del vivente, ovvero il modo d'essere di ciò che non è prodotto della tecnica ma non è neppure coincidente con l'umano, costituisce uno dei luoghi tematici attraverso cui la riflessione heideggeriana intende far emergere lo "scivolamento" metafisico della natura nella tecnica, la riduzione di quella a questa. Pensare il vivente nel suo modo d'essere significa, per Heidegger, pensare la peculiare forma di rapporto che il vivente istituisce con il proprio ambiente, ovvero, in altre parole, l'incapacità stessa dell'uomo di rapportarsi naturalmente al mondo. Per il filosofo tedesco, tecnica è un modo di rapportarsi con la natura e con la vita basato sull'utilizzo e sullo sfruttamento; per questo la natura non è più altro che una immensa "risorsa", una grande centrale da cui ricavare energia:

la terra si disvela ora come bacino carbonifero, il suolo come riserva di minerali. In modo diverso appare adesso il terreno che un tempo il contadino coltivava, quando coltivare voleva ancora dire accudire e curare. L'opera del contadino non provoca la terra del campo. Nel seminare il grano essa affida le sementi alle forze di crescita della natura e veglia sul loro sviluppo. Intanto però anche la coltivazione nei campi è stata presa nel vortice di un diverso tipo di coltivazione che richiede la natura. Essa la richiede nel senso della provocazione. L'agricoltura è diventata industria meccanica dell'alimentazione. L'aria è richiesta per fornire azoto, il suolo per la fornitura di minerali. ⁶

Si tratta dunque di comprendere se nella riflessione contemporanea e nei paradigmi attuali che si hanno del modo di comprendere la natura, anche e soprattutto in relazione all'avvento della tecnica, quali siano – se vi sono – i punti di incontro con la visione moderna della natura o se da essa ci si ponga oggi in totale contrapposizione. Infatti, se per un verso sulla scia della riflessione heideggeriana impera oggi l'idea del carattere produttivo della natura e non più del suo carattere generativo, alcuni nuovi paradigmi economici, sociali e tecnologici, come quello proprio dell'idea di *green economy*, sembrano ritornare a un'idea di natura immediata, naturale, divina e infinitamente generativa, più vicina a quella che era di Bruno e Spinoza. La *green economy* rappresenta uno dei tentativi capitalistici più rilevanti per superare il crollo finanziario attraverso l'incorporazione del limite ambientale in qualità di nuovo terreno di accumulazione e valorizzazione. Essa si definisce per la capacità di internalizzare il vincolo ecologico non in quanto

blocco dello sviluppo ma come inedita opportunità di valorizzazione e pietra angolare di un nuovo ciclo di accumulazione ¶¶. Di fatto la *green economy* rappresenta una radicalizzazione del principio dello sviluppo sostenibile, cui un'efficace azione di governo avrebbe potuto raggiungere un compromesso tra esigenze di crescita economica, necessità di protezione ambientale e volontà di rispettare il diritto a un pianeta vivibile delle generazioni future ¶¶. Si tratta dunque di una teoria di economia dell'ambiente basata sulla funzione cruciale svolta dall'*eco-efficienza* e una teoria dell'*eco-sviluppo* ¶¶ capitalistico fondato sulla miscela tra natura e lavoro e conoscenza umana. Nell'idea di *green economy* c'è una piena consapevolezza di operare con elevato valore strategico e competitivo:

anche nella natura c'è strategia, c'è intelligenza, capacità e sinergia d'azione in qualunque fattispecie osservata; anche nella natura c'è competizione e, infatti, sopravvive chi è più forte e geneticamente dotato o chi utilizza la migliore strategia di procreazione e di sopravvivenza. [...] La *green economy* ed il modello sociale che ne consegue sono totalmente sostenibili quando osservano i propri processi complessivi in una visione "sistemica" di ciclo chiuso, simile a quella della natura e delle sue logiche chimico-fisico-biologiche. ¶¶

A proposito di questo incontro, Jason Moore ha parlato di una "ecologia-mondo" ¶¶, secondo cui il capitalismo non ha un regime ecologico, ma è esso stesso un regime ecologico, cioè un modo specifico di organizzare la natura. Oltre ogni residuo di dualismo cartesiano il concetto di ecologia-mondo rimanda infatti a una commistione originaria tra dinamiche sociali ed elementi naturali che compongono il modo di produzione capitalistico nel suo divenire storico, nella sua tendenza a farsi mercato mondiale:

l'idea di una natura esterna ai rapporti degli esseri umani non è, ad ogni modo, un trucco di magia frutto dell'inganno: è una forza storicamente reale. Il capitalismo, come progetto, emerge attraverso pratiche-mondo che creano la natura come un oggetto esterno da mappare, quantificare e regolare, affinché possa servire l'insaziabile domanda del capitale di natura a buon mercato. ¶¶

La questione della discussione sul concetto di natura oggi sembra dunque muoversi entro due direzioni, giacché nel concetto contemporaneo di natura e in particolare nell'uso ideologico presente all'interno dell'idea di *green economy* sembra esserci un confronto costante fra due assetti categoriali opposti: quello moderno spinoziano-bruniano e quello heideggeriano-marxista. Da una parte la valorizzazione della natura come fondamento di generazione inesauribile può tendere alla visione spinoziana, dall'altro la sua valorizzazione viene sempre volta alla sua finanziarizzazione.

¶ Cfr. M. Ciliberto, *Il sapiente furore*, Adelphi, Milano 2020.

¶ Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 2019.

¶ Cfr. A. Sangiacomo, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford 2019.

¶ "Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiæ attributa, quæ æternam, et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturæ, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quæ in Deo sunt, et quæ sine Deo nec esse, nec concipi possunt | per natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita, cioè, Dio in quanto è considerato come causa libera. E per natura naturata intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite". B. Spinoza, *Etica*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, I, par. 29, Bompiani, Milano 2011, pp. 1194-1195.

¶ Cfr. L. Illetterati, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia del vivente in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

¶ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 318; ed. or. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1972.

* M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 246; ed. or. *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978.

¶ M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di E. Mazzarella, A. Giugliano, Guida, Napoli 1990, p. 5; ed. or. *Zollikoner Seminare*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.

¶ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi* (1976), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1991; ed. or. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.

¶¶ Ivi, p. 11.

¶¶ Cfr. L. Mortari, *Educazione ecologica*, Laterza, Roma-Bari 2020.

¶¶ Cfr. M. Domazet, *Ecology and Justice*, Institute for Political Ecology, Zagreb 2017.

¶¶ Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¶¶ E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Orthotes, Napoli 2017, p. 128.

¶¶ Cfr. J.W. Moore, *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Ombrecorte, Napoli 2017; ed. or. *Antropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, New York 2016.

¶¶ Ivi, p. 64.