

La Natura come relazione. Riflessioni fenomenologiche sull'alleanza tra uomo, natura e tecnica.

Alessio Martino

Nature as relation. Phenomenological reflections on the relationship between humanity, nature and technology.

Abstract: The aim of this paper is to propose a novel framework for rethinking the relationship between human and nature based on Merleau-Ponty's ontology, transcending the dualist logic that characterized Western philosophy. Beginning by examining the concepts of 'wilderness', 'biodiversity' and 'technology', the study exposes the limitations of current approaches, even those that consider themselves solutions. To chart an alternative path, the paper introduces the post-human approach, which, while on the right direction, lacks radicality. To rethink identity in a relational sense, integrating alterity as part of the dynamic formation of the self, the paper analyzes Merleau-Ponty's philosophy, particularly his reflections about nature. From this perspective, alterity, both natural and technological, is not disjointed but an essential part of humanity, integrating its activity, even technological ones, with the natural soil from which it arises. Finally, relational ontology proves valuable for the ecological thought, recognizing nature and humanity as co-belonging.

Keywords: Nature; Relationality; Merleau-Ponty; Biodiversity; Wilderness; Technology.

1. Introduzione

Il concetto di Natura, che in via preliminare possiamo definire come «ciò che è altro rispetto all'uomo», è tornato negli ultimi decenni all'attenzione della discussione filosofica, dopo un suo inabissamento nel secolo scorso. Una delle cause, se non la principale, di questa nuova ondata di interesse può essere ascritta alla condizione inedita nella quale l'umanità sempre più si è resa conto di vivere, quella della crisi ambientale. Con maggiore chiarezza la descrizione scientifica ha progressivamente definito una situazione, di cui l'azione antropica è la maggiore responsabile, di eccessivo sfruttamento delle risorse ambientali e di immissione continua di gas serra nell'atmosfera, determinando così un innalzamento delle

temperature che incrina l'equilibrio degli ecosistemi. Questo ha spinto urgentemente a tornare a riflettere sulla Natura, mostrando come oggi per discuterne, anche teoreticamente, sia impossibile esimersi dal consapevole collocamento del pensiero in una data situazione storica: discutere oggi di Natura vuol dire pensarne il legame con il problema ambientale, occasione tanto per un distacco rispetto a come la tradizione ha inteso il mondo naturale, quanto di un ripensamento all'altezza della condizione concreta attuale.

Non è più possibile, infatti, concepire la Natura come un concetto astratto e antitetico rispetto a quello di umano, inteso quest'ultimo come un progetto auto-fondato che ha per fine il superarsi del naturale nel culturale¹. In questo consiste il progetto dell'umanesimo moderno, intendendo questa categoria non come storicamente limitata ai secoli nei quali esso ha assunto solo la sua delineazione più chiara, come ad esempio nell'orazione di Pico della Mirandola sulla dignità dell'uomo². Questo progetto risulta oggi superato nonostante un suo perdurare, tanto che alcuni parlano di un ingresso nell'era detta del post-umanesimo, come si avrà più avanti possibilità di chiarire. Le ragioni di tale inadeguatezza sono imputabili alle conseguenze che esso implica, oggi visibili nel problema ambientale: il modo moderno di intendere i rapporti tra umano e naturale sono alla base della condizione di crisi che oggi viviamo. All'interno della visione moderna, infatti, tra umano e naturale sussiste un abisso, un'alterità esclusiva che delimita due campi tra loro eterogenei, l'uno dotato di storicità mentre l'altro di ripetizione ciclica. Di fronte al mondo della necessità naturale, caratterizzata anche da limiti e, quindi, sofferenze, rimane compito dell'uomo quello di innalzarsi, emanciparsi per mezzo della propria razionalità. Questo lo scopo alto della civiltà, che per tutta la storia della filosofia moderna viene declinato in diverso modo, rimanendone però il *leitmotiv*. La Natura diviene un grande oggetto, un altro monolitico e omogeneo nella sua passività, considerato unicamente o una risorsa da cui attingere o uno strumento da impiegare per i propri fini. È, dunque, implicata nel progetto moderno la dicotomia tra umano e Natura, due alterità incomunicanti, i cui rapporti sono scanditi dallo sfruttamento verso la libertà o dalla resa alla necessità.

¹ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, edizioni Dedalo, Bari 2009, pp. 47, 72.

² R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis edizioni, Milano-Udine 2014, p. 37.

Se queste sono le premesse, allora, risulta necessario uscire dal modo in cui la tradizione ha inteso la Natura al fine di proporre una postura diversa e più adeguata per intendere i propri rapporti con il mondo, una visione, cioè, che sia all'altezza del nostro periodo storico. Sarebbe, però, scorretto semplificare la modernità filosofica quale una tradizione unanimemente concorde in merito alle considerazioni sull'alterità naturale. Ci sono state, infatti, posizioni dissonanti, le quali hanno invocato un rapporto differente tra umano e naturale, più improntato alla relazione che non al fronteggiamento. Si prende qui in considerazione un esempio tratto dall'ambito della poesia, per poi nella terza sezione introdurre un filosofico, più fruttuoso per le sue implicazioni, la fenomenologia.

Il romanticismo rappresenta una composita stagione poetica, che rivede nella Natura un altro con cui dialogare, verso cui tendere per ritrovare segreti nascosti o, di più, una meta, in realtà origine, verso cui tornare. Poeti quali Shelley e Byron inneggiano al mondo naturale, richiamandone la forza e l'armonia, ritrovando in esso un rispecchiamento armonico o nostalgico del proprio animo. Shelley, ad esempio, in «Ode al vento occidentale»³, uno dei suoi più celebri componimenti, viene stregato dalla forza del vento, capace di trascinare con sé nuvole celesti e onde marine come foglie. Esso è l'annunciatore della morte incombente, ma anche presagio per la futura rinascita. Il poeta chiede al vento di prestargli ascolto, di accogliere la sua impossibile preghiera di assimilarglisi per fierezza e libertà, di renderlo, infine, la cetra attraverso la quale risuonare. «Sii tu me stesso»⁴, afferma, mostrando la profonda relazione che la Natura e il poeta possono intrattenere. Essere uno con il Tutto, questa anche la spinta che muove l'Iperione e l'Empedocle di Hölderlin, entrambi volti alla ricerca della totalità naturale, rispetto alla quale l'individualità non è che una parte in tensione. Goethe, infine, riscopre una profonda assonanza⁵ tra la propria individualità, ripiegando nella quale, come in Novalis, dischiude un mondo, e l'infinita pienezza della Natura, la quale rivela una forza vivificatrice profonda della quale l'uomo partecipa.

Tra le fonti di ispirazione dei romantici potente risuona il coro dell'Antigone di Sofocle, in cui si delinea, all'interno di una esaltazione che cela timore per le capacità tecniche dell'uomo, l'immagine della Natura: «[...] la Terra/ eterna,

³ P.B. Shelley, *Ode al vento occidentale*, in *Shelley, Keats, Byron. I ragazzi che amavano il vento*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 39-43.

⁴ *Ivi*, p. 43.

⁵ Se ne può trovare esempio in J.W. von Goethe, *I dolori del giovane Werther*, Giunti Editore s.p.a., Firenze 2009, pp. 68-70.

infaticabile [...]»⁶. Nei versi del tragico greco l'uomo è lodato per le sue azioni, che con fatica e ingegno gli ritagliano un mondo, ma queste non potranno mai scalfire la Terra, cioè la Natura, una divinità di molto superiore, per questo sacra, immagine di un ordine cosmico che risponde a ragioni non attingibili per l'uomo. Per quanto, infatti, egli possa fendere la terra o i flutti, questi sempre si rigenereranno, in un dinamismo che nel suo perdurare evoca un'eternità ignota alla caducità umana. La Natura dei romantici e dei greci è una sacra totalità, rispetto alla quale la parzialità non si sente slegata, ma, anzi, in tensione per ritrovarla. Come, però, Hans Jonas mette in luce⁷, questa Natura non è più pensabile nel mondo contemporaneo a causa della potenziata capacità tecnica. Il presente vive la Natura non più come una sacra alterità, attribuendole piuttosto la fragilità di una creatura che necessita di cura, la cui esistenza può essere revocata da un agire sconsiderato.

Non è allora possibile pensare oggi come fossimo romantici o greci, perché il tempo presente richiede un'altra postura. È necessario, cioè, lasciarsi ispirare da un pensiero che voglia superare le dicotomie moderne, ricercando una relazione con il mondo naturale, senza però con questo ricadere in categorie oggi mute. Se il pensiero che conduce alla crisi è quello dell'abisso tra il sé umano e l'altro naturale, che rivede nell'azione umana soverchiante e illimitata la trama di un progetto di emancipazione che deve annullare il naturale, bisogna allora abbandonare queste premesse, dirigendosi verso un pensiero ecologico. Il quesito fondamentale diviene allora come intenderlo, quali possano essere le nuove direzioni da intraprendere per strutturarlo. Per questo è importante un'analisi filosofica tanto del problema ambientale quanto, anche, delle soluzioni da noi prospettate, così da comprendere se esse rappresentino realmente una novità o se, invece, non ripetano la dicotomia, non riuscendo così a uscire realmente dalla crisi. La prima parte di questo saggio è dedicata allo studio di tre concetti rappresentativi del modo in cui si pensano e discutono le soluzioni alla crisi: la natura selvaggia (*wilderness*), la biodiversità e la tecnica. Di questi si analizzano le premesse filosofiche, ricostruendone quindi la collocazione all'interno del pensiero moderno.

Nella seconda parte si prende in considerazione il concetto di post-umanesimo, lucido nel valutare la condizione attuale non nei termini della perdita rispetto al

⁶ Sofocle, *Edipo re. Edipo a Colono. Antigone*, a cura di Dario del Corno, trad. it. di R. Cantarella, Mondadori, Milano 2011, p. 281.

⁷ H. Jonas, *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 125-136.

passato, quanto piuttosto del mutamento quale apertura alla novità: sarà così possibile delineare una nuova prospettiva teoretica verso i temi della Natura, della tecnica e dell'identità in generale. Tale prospettiva, però, non si avventura nei terreni della riflessione ontologica, pur implicandola, lasciando non attraversata questa soglia filosofica.

È compito della terza parte la discussione di tali tematiche. Ci riferiremo per questo a Merleau-Ponty, fenomenologo francese di spicco del Ventesimo secolo, scomparso prematuramente nel 1961. La Natura diviene un tema centrale dell'ultima fase del suo pensiero, venendo concepita non come un altro da fronteggiare bensì sempre implicato nell'identità del soggetto. Pensare la Natura attraverso Merleau-Ponty ci permetterà di intravedere un inizio differente, posto al di là delle premesse filosofiche moderne, in favore dell'equilibrio tra l'umano e il naturale.

2. *Illusorie soluzioni*

Per fornire un contributo filosofico della questione, datane la complessità, si sono enucleati tre concetti che fossero rappresentativi del modo in cui oggi si discute, non solo a livello accademico ma anche sociale e politico, del problema ambientale e delle soluzioni per questo proposte: la *wilderness*, la biodiversità e la tecnica. Attraverso i primi due concetti tanto si valuta la riduzione di aree naturali a opere dell'attività umana, con una conseguente diminuzione, a causa di una pressione rilevante sugli habitat, della diversità animale, quanto si propongono interventi legislativi volti proprio alla salvaguardia di porzioni di territorio in una condizione che favorisca il prospero vivere delle specie all'interno. La tecnica, invece, riceve una duplice attenzione nel dibattito contemporaneo. Da un lato, viene considerata la causa della condizione attuale, visto il suo rapido sviluppo e il suo legame con la produzione industriale, ragioni per cui se ne auspica una regolamentazione, che significa limitazione. Dall'altro lato, invece, solo con essa e attraverso di essa, fida compagna con cui si sono allentate le catene della necessità naturale, si pensa a una prospettiva futura sostenibile capace di fornire risposte alla crisi attuale. Dunque, ognuno di questi concetti è al centro del dibattito odierno relativo alla questione ambientale. Per questa ragione nei successivi paragrafi se ne tenta una ricostruzione teorica, al fine di comprendere se possano davvero rappresentare concetti guida per riflettere in modo nuovo sulla questione.

2.1. *Wilderness*

L'idea di *wilderness*, che può essere tradotta con “natura selvaggia” o “incontaminata”, descrive una condizione originaria del mondo naturale, nella quale esso è puro e libero di svilupparsi secondo un equilibrio e logiche proprie. Questo concetto si impose a metà del Novecento nel dibattito statunitense, divenendo il fondamento teorico per il *Wilderness Act*, una legge del 1964 che sanciva l'esistenza di aree protette, all'interno delle quali ogni attività antropica era bandita, proprio al fine di preservarne l'incontaminatazza naturale. In questo modo videro la loro nascita i grandi parchi americani, come quello di Yellowstone, aree in cui l'essere umano era considerato solo come di passaggio. L'origine di questo concetto affonda proprio nel contesto americano, a partire dalla migrazione dal suolo europeo dei Padri Pellegrini in un vasto territorio naturale in cui la traccia delle azioni dell'uomo era ancora poco visibile. Di fronte ai coloni inglesi si rivelava un territorio sostanzialmente incontaminato, differente da quello europeo, la cui antropizzazione era antica oramai di secoli. L'associazione tra il biblico giardino dell'Eden e le terre del Nuovo Mondo fu quasi scontata, osservando la convivenza tra una terra rigogliosa e il lavoro umano. Presto le colonie dei padri fondatori divennero una federazione di Stati indipendente che si affacciò alla modernità, con un rapido sviluppo industriale e, insieme, urbanistico. Un simbolo ne è la ferrovia, capace di unire punti distanti, tagliando e definendo il territorio coi suoi binari e corsa. Una risposta, filosofica e letteraria, alla modernità è stato il trascendentalismo, un corrente affine al romanticismo europeo che rivedeva nella Natura una primordiale perfezione sfregiata dal progresso umano oppure una dimora cui fare ritorno per ritrovare l'essenza profonda della vita⁸. In questa corrente, al suo interno complessa, si ritrovano esponenti come Thoreau e Muir, promotore dell'idea della conservazione naturale⁹. Il trascendentalismo, che rappresenta un'evoluzione delle premesse religiose dei Padri Pellegrini, aiutò in modo determinante il diffondersi e il consolidarsi nella società americana dell'idea della Natura quale luogo di primordiale perfezione. Il concetto di *wilderness*, sin dalla sua origine, si caratterizza quindi per una forma di separazione tra l'ambiente

⁸ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna 2022, pp. 147-151.

⁹ *Ivi*, p. 157.

naturale e l'attività umana non solo iniziale, ma tale da essere mantenuta e preservata.

Questi gli sviluppi storici del concetto, che ha attirato su di sé anche diverse critiche. Innanzitutto, viene attenzionato il collocamento storico e culturale della *wilderness* nel contesto americano, richiamandone quindi la relatività di contro alla volontà universalistica che l'ambientalismo radicale e le organizzazioni internazionali vorrebbero, mostrandone la non compatibilità con altre situazioni culturali e sociali¹⁰. In secondo luogo, si considera la *wilderness* frutto di un'idealizzazione eurocentrica della Natura¹¹, valutata secondo le astratte idee di purezza e originarietà, categorie che non tengono conto della condizione di un territorio, quello che si presentava ai coloni inglesi, già antropizzato a opera delle popolazioni native presenti da prima dell'arrivo europeo, volutamente ignorate. Infine, si rimprovera alla *wilderness* il suo debito profondo rispetto al pensiero religioso dei Padri Pellegrini¹², che distingue in modo marcato ciò che è naturale, dunque divino e puro, rispetto a ciò che è umano, che cela sempre in sé il rischio di corrompere, anche moralmente, l'operato del divino.

2.2. La biodiversità

Uno dei modi per interpretare il concetto di *wilderness* oggi è quello di presa in carico della tutela della biodiversità, termine di recente formulazione e già carico di una dimensione emergenziale¹³, le cui preoccupazioni non sono però nuove. Già, infatti, gli studi di von Humboldt, maturati nel corso dei suoi famosi viaggi, mettevano in luce come l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali osservato nelle colonie europee fosse deleterio per l'equilibrio degli ecosistemi naturali. Il termine però nasce solo nel 1986 nel *National Forum on BioDiversity* grazie a W.G. Rosen, che ideò una crasi dei termini "biological" e "diversity", così da richiamare immediatamente alla diversità biologica e alla sua crisi. Il successo del termine e la sua ampia diffusione, anche al di fuori degli ambienti accademici,

¹⁰ R. Guha, *Radical American environmentalism and wilderness preservation: a third world critique*, in J. Baird Callicott-M. P. Nelson. *The great new wilderness debate. An expansive collection of writings defining wilderness from Jhon Muir to Gary Snyder*, The University of Georgia Press, Athens 1998, pp. 271-280.

¹¹ E. Casetta, *Filosofia dell'ambiente*, cit., p. 158.

¹² J. Baird Callicott-M. P. Nelson. *The great new wilderness debate. An expansive collection of writings defining wilderness from Jhon Muir to Gary Snyder*, cit., pp. 4-5.

¹³ A. Borghini-E. Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci editore, Roma 2013, p. 98.

giungono grazie al naturalista E.O. Wilson¹⁴, tanto che, a riprova di ciò, già il 22 maggio del 1992 venne firmata da 192 Paesi la “Convenzione sulla Diversità Biologica”¹⁵. Partendo da qui, le Nazioni Unite hanno continuato a promuovere iniziative al fine di porre sotto l’attenzione legislativa nazionale la biodiversità come tema d’urgenza primaria. Il 22 maggio è stato scelto come giorno internazionale a essa dedicato, così come il 2010, anno di inizio della decade della biodiversità: il decennio 2010-2020 è stato individuato come periodo in cui gli Stati firmatari della Convenzione si impegnavano a promuovere azioni per ridurre lo stress verso la diversità biologica nazionale. Infine, la Commissione Europea ha ideato dal 2020 al 2030 la strategia europea in favore della biodiversità, un *Green Deal* europeo, che ha come scopo la creazione di aree protette, il ripristino di ecosistemi degradati e la riduzione nell’uso di pesticidi, un progetto ambizioso per rendere l’UE esempio mondiale da seguire a favore delle politiche di tutela ambientale. Seppur, quindi, di recente formulazione la biodiversità ha avuto un successo importante, anche nella pratica legislativa, tuttavia, da un punto di vista strettamente accademico solleva ancora alcuni interrogativi, a cominciare dalla sua definizione.

Diverse discipline assumono la biodiversità come oggetto per i propri studi, ma, proprio per questo, la ricchezza di definizioni abbonda¹⁶, non trovandone così una precisa e, in qualche modo, definitiva. In modo generale si può intendere la biodiversità come la varietà di forme di vita che entrano in relazione con il proprio ambiente, venendo valutata secondo tre criteri principali: relativamente alla ricchezza, cioè la quantità, di geni, di individui all’interno di una specie e di ecosistemi¹⁷. La biodiversità è, quindi, un concetto dai contorni non ben definiti, nato per porre attenzione su una diminuzione negli ecosistemi della varietà di vita.

Sia l’apertura definitoria, quindi concettuale, del termine sia, soprattutto, il criterio quantitativo per la sua valutazione sono stati posti a questione, sollevando dubbi in merito alle premesse teoriche con le quali la biodiversità è oggi intesa. In merito alla prima, la mancanza di una definizione certa, unita al carattere di emergenza che connota il termine, può rendere la biodiversità un concetto non adeguato scientificamente, in quanto non riuscirebbe analiticamente a discernere

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 97.

¹⁵ CBD, *Convention on Biological Diversity*, 1992, <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>

¹⁶ Don C. DeLong, Jr., *Defining Biodiversity*, in *Wildlife Society Bulletin*, vol. 24 n. 4, Wiley on behalf of Wildlife Society, 1996, pp. 738-749.

¹⁷ A. Borghini-E. Casetta, *Filosofia della biologia*, cit., pp. 109-112.

il piano più propriamente descrittivo da uno invece pratico¹⁸. Il criterio quantitativo, invece, viene criticato come non adeguato per una duplice ragione. Innanzitutto, si riferirebbe al concetto filosofico di individuo e a una posizione ontologica di tipo sostanzialista che la ricerca biologica, soprattutto nel mondo microbico, ha messo in discussione¹⁹. In secondo luogo, questa attenzione posta all'individualità delle specie farebbe perdere di vista la dinamicità degli ecosistemi, caratterizzati da una fitta rete di processi, sui quali si dovrebbe porre l'attenzione del ricercatore nella valutazione della varietà della vita²⁰. Risulta, infine, degna di nota la riflessione di Toadvine²¹, la quale pone a questione proprio il concetto di individuo in favore di quello di biodiacriticità, con il merito di avvicinare l'ontologia di Merleau-Ponty al dibattito odierno sulla varietà dei viventi.

2.3. La tecnica

La riflessione intorno alla tecnica ha assunto, a partire dal secolo scorso, un'importanza centrale, rappresentando per il presente una tematica imprescindibile e di estrema complessità, non si tratta però di un tema entrato solo di recente all'interno della riflessione filosofica. Se ne trova una prima discussione agli albori stessi della filosofia, nel *Fedro* e nel *Protagora* platonici, in cui vengono proposti due aurorali miti per intenderla, quello di Theuth e quello di Prometeo ed Epimeteo. Nel primo, in discussione è la scrittura, facoltà tecnologica che esternalizza un pensiero prima memorizzato internamente. Questa è concepita come farmaco, nella duplice accezione che questa parola ha in greco: da una parte la scrittura rende gli uomini più sapienti, curandoli dalla loro ignoranza, dall'altra, però, pone la loro conoscenza in simboli esterni, condannando all'apparenza delle opinioni. Nel secondo mito, la tecnica è rappresentata come uno strumento che il saggio Prometeo ha saputo offrire agli uomini quale compensazione alla mancanza biologica determinata dall'operare poco accorto del fratello Epimeteo. La

¹⁸ E. Casetta, *Il quasi-concetto di biodiversità. Decostruzione e linee per una ricostruzione*, in *Il Giornale di Metafisica*, volume 2, Morcelliana, Brescia 2018 pp. 532-545.

¹⁹ A riguardo, E. Gagliasso, *Individuals as ecosystems: an essential tension*, in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, vol. XXXIII n. 2, il Mulino, Bologna, 2015, pp. 87-104 e poi E. Gagliasso, *Condividui in evoluzione: quale filosofia?*, in *CON-dividuo. Cellule e Genomi*, ibis Collegio Ghislieri, Pavia, 2019, pp. 81-96.

²⁰ A. Borghini-E. Casetta, *Filosofia della biologia*, op. cit., pp. 112-114.

²¹ T. Toadvine, *Biodiversity and the diacritics of life*, in *Carnal Hermeneutics*, R. Kearney-B. Treanor (a cura di), Fordham University Press, Bronx, 2015, pp. 235-248, 365-367 (note).

successiva riflessione filosofica ha seguito la via tracciata da questi miti, concependo la tecnica quale strumento a cui l'umano delega finalità, di cui egli è nella sua interiorità l'ideatore, con lo scopo di assolvere a compiti a cui la sola azione umana, biologicamente manchevole, non basterebbe. In questa prospettiva, quindi, la tecnica è uno strumento neutrale, un'alterità che non può modificare il proprio creatore, e in contrasto con il mondo naturale.

Pur nella loro apparente opposizione, allora, entrambe le prospettive sulla tecnica, positiva o negativa, ritrovano in queste premesse la loro comune origine: l'artefatto è un supporto esterno per il progetto di emancipazione umana rispetto ai limiti del naturale. Il loro punto di divergenza si pone, semmai, riguardo alla neutralità dello strumento, messa in dubbio dalla visione più sospettosa. Essa teme che l'artificiale possa giocare l'umano secondo logiche non sue, appiattendone e modificandone l'esistenza, concepita, in linea con il progetto umanista, come già data e da difendere da ciò che è sfuggito dal proprio controllo.

L'avvento nel secolo scorso dei mezzi di comunicazione di massa e, più recentemente, dei *social media* è stata occasione per una riflessione filosofica sul modo in cui la tecnologia interagisce con il suo creatore, mettendone in luce il carattere non neutrale bensì formativo sull'agire umano, collettivo e individuale. I nuovi mezzi di comunicazione, emblematici a riguardo il cinema e la radio, smettono di rivolgersi al singolo individuo, al contrario della lettura o della contemplazione estetica classica, nelle quali in gioco era lo scandaglio del proprio universo interiore. Le medesime immagini si rivolgono ora a un soggetto nuovo, la massa, un gruppo dalle differenze uniformate che passivamente deriva modelli imitativi, quindi di consumo²², come nel fenomeno del divismo cinematografico. Allo stesso modo, la voce radiofonica veicola un messaggio a una folla intera che ha così la possibilità di riconoscersi in una medesima visione di mondo, possibilità che le dittature hanno intuito e sfruttato²³. L'individualità si disperde all'interno di una moltitudine, venendo in questo modo appiattita e semplificata a opera dell'agire formativo dei mezzi tecnici. Neppure la rivoluzione digitale, in cui la verticalità, quindi l'asimmetria, dei precedenti *media* è stata rivoluzionata in senso orizzontale, rendendo i singoli attivi partecipanti e non solo fruitori, è stata occasione per una nuova forma di ri-soggettivizzazione dell'individuo. Infatti, i

²² M. Horkheimer-T. Adorno, *La dialettica dell'Illuminismo*, Giulio Einaudi editore., Torino 2010, p. 145, 166.

²³ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Giulio Einaudi editore, Torino 2011, pp. 36-38.

nuovi mezzi simmetrici invece di promuovere, anche grazie alla loro immediatezza, relazioni sane di condivisione, erodono lo spazio pubblico per l'acuirsi dell'autoreferenzialità. L'individuo smette di essere centro propulsivo di attività, accettando per sé il criterio quantitativo dell'informazione, il medesimo che lo sottopone a nuove forme di sorveglianza reciproca e ai nuovi poteri economici dei *big data*²⁴.

La critica portata dalle posizioni più sospettose nei confronti della tecnica aiuta a mostrare come essa non sia semplicemente uno strumento di potenziamento dell'attività umana, una via creata dall'uomo e per l'uomo in senso trans-umanista, ma abbia una capacità formativa sul suo creatore, non quindi indifferente. Questa la parte più fruttuosa dell'intuizione, che si incardina però ancora all'interno delle premesse umaniste, che ravvedono nell'uomo un essere auto-fondato con un'identità sì in tensione ma data, messa in pericolo dall'artefatto. Muovendo da questa concezione dell'umano si comprende il sospetto che questa prospettiva ha nei confronti della tecnologia, tale da divenire quasi paranoia per le possibilità di controllo che l'industria culturale prima e i *big data* poi hanno verso gli individui oramai spersonalizzati. Il comune errore alle spalle di queste prospettive è credere che l'individuo umano abbia una propria identità, caratterizzata secondo il criterio dell'uguaglianza a sé, che, nonostante tutti i mutamenti sociali e tecnologici, tale rimane e, magari, si rafforza. La concezione dell'uomo quale individuo non definito, dunque per questo libero di realizzarsi, e manchevole, ma capace di sopperire a ciò con la propria prassi creativa, è ciò che ugualmente caratterizza chi confida e chi diffida della tecnica, riproponendo in questo modo quel pensiero dicotomico. Non è, allora, sperando nella tecnica o, al contrario, limitandola che si potrà raggiungere una strada realmente nuova. Questo è possibile solo mettendo tra parentesi tutte le espressioni di quel pensiero che, invece di inaugurare ponti, costruisce muri, invece di rivoluzionare in senso relazionale i rapporti tra umano, natura e tecnologia, considera questi termini tra loro slegati e chiusi in una identità propria che nulla ha da condividere con quella altrui.

²⁴ Byung-Chul Han, *Nello sciame*, Nottetempo, Milano 2015, pp. 88-98.

3. Oltre le premesse dicotomiche, il post-umanesimo

Ciò che emerge dalle precedenti ricostruzioni intorno alla *wilderness*, alla biodiversità e alla tecnica sono le premesse teoriche attraverso le quali questi concetti sono oggi pensati. Alle spalle di ciascuno degli elementi presi in considerazione si è distinta una premessa identitaria, concepita secondo il criterio dell'uguaglianza a sé. Così nell'idea di *wilderness* è implicata la distinzione tra Natura e uomo, suo corruttore nella modernità tecnologica, e, ugualmente, lo strumento è concepito come esterno e distinto rispetto al suo creatore. Dalla medesima premessa discende la valutazione quantitativa della biodiversità, che si fonda sul concetto di individuo, l'unità minima e discreta rispetto alla quale ogni altra proprietà è un accidente. È conseguenza di un pensiero identitario così inteso l'instaurarsi nella riflessione di dicotomie concettuali, cioè di opposizioni tra l'umano e la natura, la cultura e la natura e, infine, l'umano e l'artefatto. Il medesimo pensiero, quindi, è alle spalle tanto della crisi ambientale quanto delle prospettive che si propongono come soluzioni a essa, le quali accettano e, anzi, promuovono il concetto di limite, inteso come confine tra mondi eterogenei: il dualismo non è contestato, bensì registrato, vietando, come soluzione, ogni sconfinamento.

Ciò che è, allora, da porre a questione è la credenza che la natura, l'uomo e la tecnica siano tra loro slegati e privi di relazione. Secondo l'idea post-umanista questa visione deriva dal punto prospettico adottato dall'uomo per se stesso, da cui poi le interpretazioni di natura e tecnica sono derivate. Se, infatti, l'umanesimo ribadisce la purezza e l'eccezionalità dell'uomo, allora la natura e la tecnica sono identificati come un oggetto, risorsa o ostacolo da superare, e come uno strumento di minaccia o salvezza, ma non hanno niente a che fare intrinsecamente con l'uomo. La proposta post-umanista, allora, non vuole decretare la fine dell'uomo in senso apocalittico, ma proporre un superamento di un modo in cui esso è stato inteso, andando oltre la purezza dell'identità, che concepisce l'altro come un estraneo e il sé tale al di là di ogni mutamento temporale. In questa nuova proposta l'identità è apertura, cioè relazione con l'alterità: non è più nella fedeltà al proprio io interiore che il soggetto ritrova la propria natura, ma nel dialogo che si intrattiene con l'altro, che diviene parte di un processo di riflessione, che partendo dal sé passa all'altro per poi tornare su di sé²⁵. L'altro smette di essere un estraneo altro-da-sé per divenire altro-con-me, parte cioè del processo di differenziazione

²⁵ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, cit., p. 69.

dell'identità, sempre, quindi, implicato all'interno dell'identità del sé²⁶. Se il progetto umanista enuclea in modo arbitrario l'umano da questo processo, generando una premessa errata da cui pensare il mondo, il post-umanesimo ne mette invece in luce i legami e le continuità, rivelando come tanto l'*homo sapiens* quanto l'*homo faber* siano astrazioni di un processo di cui l'alterità naturale e tecnica sono parti integranti, imprescindibili nel dialogo che ha costituito e continua a costituire l'umano.

Si ritiene comunemente che una specificità umana, quindi una distinzione rispetto al restante mondo naturale, esista e risieda nella razionalità del pensiero, che libera l'uomo, grazie all'astrazione, dall'immediatezza del dato naturale. Associato a questa è il linguaggio, attraverso il quale l'uomo può esternamente esprimere i frutti della sua facoltà interiore. Il linguaggio è tanto libero quanto il pensiero, non essendo istintualità, ma cultura. Nella modernità questa specificità è stata espressa da Descartes attraverso la teorizzazione della *res cogitans*, realtà ontologicamente distinta dal mondo materiale, ma questa è solo l'espressione più radicale di un assunto reputato generalmente vero e condivisibile. Da un lato, quindi, vi sarebbe l'animale, cioè i viventi non umani, sì perfettamente adattato ma per questo vincolato al proprio ambiente, riproducendo solo azioni istintuali che non aprono alla novità, dall'altro, invece, l'uomo, la cui mancanza biologica iniziale gli permette di essere eccedente rispetto al proprio ambiente, che concettualizza nel pensiero e nella parola, aprendo così alla propria libertà²⁷. Questa visione umanista adombra le premesse filogenetiche umane, radicate nell'alterità animale, da concepire come vasta eterogeneità dalle molteplici caratteristiche e non solo quale contraltare all'uomo. È il vivere sociale sviluppato tra i primati a costituire una premessa per il nostro cervello, come anche per la nostra capacità empatica²⁸. Il linguaggio è, poi, non funzione del puro pensiero, ma espressione della volontà di comunicazione, di incontro con l'altro, che si origina dall'espressività del corpo²⁹. Non si tratta quindi di un'esclusiva ontologica umana, seppur nell'umano abbia un livello di complessità senza pari, ma è posseduto anche da altri viventi, secondo modalità non pienamente sovrapponibili alle nostre³⁰. Cambiando prospettiva teorica, è, dunque, possibile vedere quanto il modo di essere umani

²⁶ R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, cit., p. 17.

²⁷ *Ivi*, pp. 17-25.

²⁸ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, cit., pp. 80-90.

²⁹ R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, cit., pp. 63-66.

³⁰ E. Meijer, *Linguaggi animali. Le conversazioni segrete del mondo vivente*, Nottetempo, Milano 2021.

affondi le sue radici in un processo che ha negli altri viventi i suoi interlocutori, mostrando un dialogo che supera l'idilliaca separazione auspicata dalla *wilderness* e che pone l'accento sulle relazioni all'interno degli ecosistemi, più che la quantità della singolarità vivente.

Come l'uomo e la natura, nemmeno l'umano e la tecnica sono opposti. L'immagine umanista prima delineata concepisce l'uomo come il creatore, manchevole biologicamente, che impiega lo strumento, esterno come una stampella per raggiungere dei fini altrimenti preclusi. Questa visione della tecnologia proviene da uno sguardo retrospettivo originato da un punto astratto di un processo in cui l'umano si è oramai abituato nelle sue modalità di esistenza allo strumento tecnologico, l'essere umano però non è manchevole di principio. Non si confeziona vestiti perché privo di pelliccia o non si crea armi perché privo di artiglieria, come il mito di Epimeteo suggeriva, asserendo un'incapacità adattiva per deficienza biologica. L'uomo è da sempre adattato al proprio ambiente, che modifica e riadatta grazie allo strumento tecnico³¹. Tra la tecnica e l'uomo, quindi, si instaura un ambiente co-evolutivo all'interno del quale l'umano esternalizza le sue funzioni cognitive³², similmente a quanto in modo più semplice accade per certi primati, riuscendo poi, differentemente da questi, a re-interiorizzare la nuova situazione creatasi, abituandocisi, imparando cioè a esistere diversamente. L'uomo non nasce come cacciatore, ma impara a esserlo quando diviene abile a creare strumenti che, coordinati all'interno di un'azione sociale, glielo permettono. La tecnologia è frutto di una modalità corporea umana, che crea al di fuori di sé strumenti che, aprendo a nuove vie, vengono poi reintegrati. La cultura, allora, non è una cosa altra rispetto alla tecnica, ma è parte del processo di delegazione esterna e abitudine alla nuova modalità di azione, cioè integrazione. Cultura è apertura all'alterità tecnica, che non è compensazione esterna di un'identità data di uomo, ma espressione della nostra modalità di relazione pratica con il mondo, che si apre all'altro per poi venirne modificata³³. Il progetto umanista non è, quindi, né potenziato né minacciato dalla tecnica, essa piuttosto rappresenta l'altro imprescindibile attraverso il quale l'uomo ha formato in modo dinamico la propria identità.

³¹ R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, cit., p. 78 e anche R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, cit., p. 118.

³² L'estensione dei propri processi cognitivi è approfondita anche in L. Magnani, *Abductive Cognition. The epistemological and Eco-Cognitive Dimensions of Hypothetical Reasoning*, Springer, Heidelberg/Berlin 2009.

³³ R. Marchesini, *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, cit., p. 147.

La nuova definizione che il post-umanesimo tenta di quest'ultima vuole andare oltre le dicotomie tra uomo, natura e tecnica, rintracciandone le linee di dialogo profondo, mostrando come l'uomo umanista non sia altro che una cristallizzazione di un processo relazionale. Questo il senso della nuova alleanza che si vuole tentare tra questi concetti, finalmente colti nel loro intreccio al di là di ogni astratta disgiunzione.

Questa prospettiva ha, quindi, i meriti fondamentali di concepire il cambiamento come sano momento di trasformazione e non come perdita o minaccia, riscrivendo premesse tanto radicate da essere diventate senso comune, ma si limita a ciò. Per quanto, infatti, la sua riflessione intorno all'identità evochi una dimensione più propriamente ontologica, questa non viene affrontata, limitando il post-umanesimo alla registrazione di un mutamento in atto, senza uno scandaglio dei concetti filosofici che ne stanno più profondamente alla base. È, allora, necessario porre tra parentesi anche i risultati fin qui raggiunti, per dirigere l'attenzione a come la relazionalità possa interessare anche l'ontologia. È in questa direzione che ci rivolgiamo al pensiero di Merleau-Ponty, che, riflettendo intorno al concetto di Natura, ha messo in luce l'equilibrio profondo nel rapporto tra *logos* e *physis*.

4. Verso un'ontologia relazionale

Una corrente filosofica che rappresenta un'alternativa rispetto al modo in cui tradizionalmente si sono interpretati i rapporti tra uomo e mondo è la fenomenologia, attenta a un ritorno all'esperienza, attraverso un preciso metodo filosofico, al fine di interrogarla e fornirne una descrizione accurata, al di là di ogni pre-giudizio teorico. Le ricerche fenomenologiche non mostrano un soggetto e un oggetto divisi, come un'ingenua forma di realismo potrebbe suggerire, ma pongono nel loro rapporto la possibilità dell'esperienza ordinaria, che non viene per questo reputata falsa. Questo, brevemente, il senso delle ricerche filosofiche all'interno delle quali Merleau-Ponty si formò, divenendo un esponente di spicco della fenomenologia francese della prima metà del Ventesimo secolo. È proprio la riflessione compiuta sulla nostra esperienza, con particolare attenzione al ruolo del corpo e della percezione, il suo punto di partenza, nonché la meta alla quale tenderà durante il suo intero tragitto filosofico. Infatti, è al fine di fornire una descrizione adeguata dell'esperienza, per come essa viene vissuta, che Merleau-

Ponty proporrà, partendo dal concetto di Natura, una nuova riflessione ontologica in grado di pensare non più secondo le logiche del fronteggiamento bensì della relazione³⁴.

Il tema della Natura assorbe Merleau-Ponty per tre cicli di lezioni tenuti alla cattedra del Collège de France negli anni 1956-57, 1957-58 e 1959-60 e di cui abbiamo testimonianza grazie ai suoi appunti preparatori e a quelli degli uditori. L'oggetto di questa riflessione poteva suonare ai suoi contemporanei inattuale: il 1956 è l'anno della rivoluzione ungherese e della denuncia da parte di Kruscev, segretario generale del PCUS, dei crimini di Stalin, entrambi eventi rivelatori della violenza del comunismo sovietico. Merleau-Ponty, invece di rivolgere la propria attenzione alla storia o alla possibilità del marxismo, preferisce approfondire per diversi anni un tema irrilevante per il proprio presente, ma questo è vero solo superficialmente. Il filosofo, infatti, con lungimiranza percepiva una crisi delle modalità classiche attraverso le quali si erano pensati i rapporti dell'uomo con sé e con il mondo³⁵, crisi all'interno della quale anche il marxismo rientrava³⁶. Riflettere intorno alla Natura non vuol dire abbandonare i problemi del presente, bensì concepire la crisi a un livello più profondo rispetto a quello politico, per il quale l'attività di un soggetto si scontra con un'alterità naturale massiccia, distinta, rivelando la Natura come l'impensato della dialettica marxista³⁷.

La Natura è l'apertura di una domanda ontologica che rimette in questione i rapporti tra soggetto e mondo, rivelando un loro intreccio primordiale, precedente cioè alla loro distinzione. Questa una consapevolezza assente nelle prime opere del filosofo, *La struttura del comportamento e Fenomenologia della percezione*, all'interno delle quali si è in questione il rapporto tra coscienza e natura³⁸, ma ancora secondo uno sfondo coscientialistico di derivazione husserliana. Le nozioni di comportamento e di percezione sono al centro delle ricerche di Merleau-Ponty, che propone uno studio fenomenologico dell'esperienza capace tanto di rivelare il comune pregiudizio di materialismo e idealismo, secondo il quale il mondo

³⁴ S. De Carlo, *L'inflessione dello sguardo. L'ontologia indiretta di Maurice Merleau-Ponty attraverso l'interrogazione sulla natura*, il Melangolo, Genova 2012, p. 28.

³⁵ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 7-14.

³⁶ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet Studio, Macerata 2019, p. 21.

³⁷ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012, p. 158.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, a cura di Alessandra Scotti, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 31.

sarebbe costituito da parti atomiche prive di relazione reciproca, quanto di naturalizzare la coscienza all'interno di un campo di incontro, quello percettivo, che non si riduce a un'attività conoscitiva del soggetto. Lo studio del corpo proprio affrontato in *Fenomenologia della percezione* mostra il radicamento del soggetto nel mondo, all'interno di una dimensione relazionale, nella quale però l'azione significativa è performata unicamente dall'attività intenzionale del soggetto, per quanto situato³⁹. Inaugurare un'indagine sulla Natura vuol dire, dunque, per Merleau-Ponty tornare in modo autocritico sulle proprie intuizioni riguardo alla percezione, traendone le implicazioni ontologiche non viste in precedenza⁴⁰, cogliendo cioè la relazione non a partire da uno dei poli, ma ritrovando il soggetto al suo stato nascente, problematizzando la dimensione originaria cui esso è legato⁴¹.

Le analisi condotte nei corsi da Merleau-Ponty non sono, allora, né una discussione meta-scientifica riguardo alla validità dei risultati che la scienza ha ottenuto⁴² né un tema di indagine a sé, bensì sono parte di un ripensamento ontologico radicale⁴³. Riflettere sulla Natura vuol dire ritrovare un suolo, un "fra" precedente alle distinzioni sostanzialistiche e resistente alle spiegazioni intenzionali⁴⁴, il *nexus* tra uomo-natura-Dio⁴⁵. La Natura, allora, non è ontologia, bensì una via di accesso per descrivere la dimensione relazionale precedente alla categoria di identità pura⁴⁶, per dischiudere, cioè, la dimensione grezza dell'Essere.

Venendo all'organizzazione dei corsi, il primo è dedicato a una ricostruzione del concetto di Natura per come esso si è sviluppato all'interno della storia della filosofia, non per una finalità meramente storiografica, ma per rintracciare le

³⁹ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, op. cit., pp. 149, 151 e R. Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2014, p. 73.

⁴⁰ R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in *Chiasmi International. Pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty. Dalla Natura all'ontologia, volume 2*, Mimesis Edizioni, Milano 2000 pp. 49-55.

⁴¹ L. Vanzago, *Leggere "Il visibile e l'invisibile" di Merleau-Ponty*, Ibis, Como-Pavia 2020, pp. 48-49.

⁴² L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 165.

⁴³ R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in *Chiasmi International. Pubblicazione trilingue intorno al pensiero di Merleau-Ponty. Dalla Natura all'ontologia, volume 2*, cit., p. 48

⁴⁴ T. Toadvine, *Tempo naturale e tempo immemorabile*, tr. it. di R. Brigati, in Luca Vanzago (a cura di), *Discipline Filosofiche XXIV 2. Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 11.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 297.

⁴⁶ L. Vanzago, *The voice of no one. Merleau-Ponty on Nature and Time*, Mimesis International, Milano 2017, p. 48.

premesse teoriche attraverso le quali il concetto di Natura è giunto nel presente. Nella sua ricostruzione, infatti, Merleau-Ponty pone in luce, rispetto alla concezione della Natura quale oggetto passivo per il pensiero, un altro filone, già presente in qualche modo in Descartes e Kant ma che Schelling e Whitehead esplicitano pienamente, di una Natura come auto-produttrice di senso, capace di attività creativa e dinamica. Il secondo corso è dedicato allo studio dell'animalità, distanziandosi dagli approcci di sorvolo della scienza biologica e dagli aspetti oggettivisti dell'evoluzionismo darwiniano, non per rifiutare l'analisi scientifica, ma per metterne in luce l'implicita metafisica. Attraverso, infatti, il confronto con le ricerche di biologi ed etologi, Merleau-Ponty attenziona quei risultati che sfuggono alla descrizione scientifica classica, osservando la profonda relazionalità dei viventi, tra loro e con il proprio ambiente (*Umwelt*), con il quale, in base alle proprie possibilità, si instaura un rapporto globale. Nel terzo corso, infine, ritorna lo studio della corporeità, di cui viene indagata la capacità percettiva e la nozione di sessualità, nella direzione di una psicoanalisi non antropomorfa.

La Natura affrontata nei corsi, come detto, non avrebbe costituito un tema a sé stante, ma sarebbe confluito in una nuova riflessione intorno all'Essere, affidata a *Il visibile e l'invisibile*. In quest'opera, infatti, si delinea una critica del punto di vista oggettivista, che non fa che ribadire i dogmi della fede percettiva, in favore invece di una concezione dell'Essere in quanto grezzo, aperto cioè alla relazione come suo tratto essenziale. Alla separazione tra soggetto e oggetto si propone l'intreccio del "chiasma", cioè il richiamo reciproco e co-implicante di due punti distinti solo astrattamente⁴⁷. L'ontologia della sostanza, cioè del fondamento a sé identico derivante dall'idea che le cose possano esistere chiuse in sé e dispiegate a uno sguardo di sorvolo, è criticata in favore del concetto di "carne", elemento⁴⁸ ontologico non semplice, ma duale, in una tensione non totalizzabile tra il visibile e il vedente. Proprio questi termini mettono in luce quanto l'ontologia merleau-pontiana non rappresenti una cesura con le riflessioni contenute nelle prime opere, quanto piuttosto un loro approfondimento, come, in questo caso, della percezione, espressione eminente di una struttura ontologica più profonda, che svela non l'intenzione soggettiva bensì una radicale appartenenza tra il sé e l'altro⁴⁹. Questo è chiaro in *L'occhio e lo spirito*, ultima opera pubblicata in vita dal filosofo e vero

⁴⁷ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston 2009, p. 112.

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 156.

⁴⁹ R. Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, cit., p. 80.

e proprio discorso sul metodo merleau-pontiano⁵⁰, in cui, a partire dall'esperienza pittorica e scultorea, si delinea un'ontologia strutturata in senso percettivo, che analizza in modo radicale l'esperienza mostrando non l'estraneità bensì la reciproca appartenenza dei poli, quello soggettivo e quello oggettivo.

A partire da una riflessione intorno al tatto, esempio mutuato fin dalle prime opere da Husserl⁵¹, e alla vista, attraverso la quale si modula un nuovo lessico ontologico, Merleau-Ponty ripensa in modo radicale il rapporto tra il sé e l'alterità, l'invisibile e il visibile tra loro co-implicati. Colui che vede coglie di fronte a sé il sensibile, cioè il visibile, che, come un oggetto, si presta passivamente all'attività del vedente, salvo poi rivelare una potenzialità implicita⁵², ripiegandosi su di sé così da, ora vedente, inchiodare chi vedeva alla sua condizione di visibilità, cioè alla sua collocazione nel mondo, apertura ad altri sguardi. Ciò che prima era attivo rivela la propria passività, punto fondamentale di partenza per tornare a esercitare la visione, poiché solo in quanto aperti agli altri e collocati si ha la possibilità di percepire. La visibilità e l'invisibilità, dunque, sono le due condizioni nelle quali il mondo si declina, attività e passività che ogni vivente sperimenta nella propria esistenza corporea. Gli opposti, allora, si mostrano poli di una relazione che li precede e li rende possibili, questo il senso della carne in quanto sfondo. In tal senso l'Essere di Merleau-Ponty non è oggettivo e massiccio, ma poroso⁵³, concependo il vuoto tra il soggetto e l'oggetto non come abisso, bensì come veicolo di relazione e rispecchiamento reciproco, che rivela nell'altro la possibilità del sé.

Attraverso questa dinamica è possibile delineare ontologicamente l'identità quale rispecchiamento con l'altro, come il post-umanesimo aveva inteso il rapporto con l'alterità tecnica e naturale. In tal senso, per tornare al tema della Natura, Merleau-Ponty permette di rileggere in modo nuovo il rapporto tra l'umano, il *logos*, e la Natura, la *physis*, porte di accesso per il medesimo Essere⁵⁴. La Natura non è un oggetto, un guscio vuoto, ma l'altro sempre implicato nell'attività soggettiva, che non è un sé auto-fondato, ma trova la sua origine nella passività naturale, con la quale non interrompe mai il proprio dialogo. Non è, allora, l'intenzione soggettiva a dare senso al mondo, più che altro essa rivela la

⁵⁰ L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, cit., p. 177.

⁵¹ Se ne ritrova un esempio in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2019, p. 144.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 194-195.

⁵³ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, cit., p. 169.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, cit., p. 297.

nostra naturale propensione all'alterità naturale, della cui attività immanente anche l'umano è espressione⁵⁵. Opporsi all'eroismo della soggettività non significa un ritorno a una forma di ilozoismo per Merleau-Ponty, in quanto l'Essere grezzo non è una coincidenza di anima e materia in una pura positività⁵⁶. Il filosofo non concepisce la negatività, l'invisibile, come un fondamento, bensì come parte della visibilità, mera potenzialità del sensibile, qui la differenza rispetto a un pensiero della sostanza. Attraverso la carne del corpo proprio è possibile misurare, ma non spiegare, la carne del mondo, la quale non è materia animata, ma primariamente visibilità con la possibilità di introflessione⁵⁷. Questa possibilità non rende il sensibile, la Natura, mero oggetto, né al tempo stesso la totalità, cioè un nuovo fondamento sostanziale positivo. Il corpo proprio afferma la relazione ontologica con il mondo come compresenza di negativo e positivo insieme, in una dialettica non esauribile. Si delinea un duplice circolo nell'Essere grezzo tra il visibile e l'invisibile, il naturale e l'umano, non destinato a risolversi, ma sempre in tensione a causa di uno scarto non eliminabile, come l'esperienza mostra, ad esempio, nell'impossibilità di percepire la propria mano come toccante e toccata insieme⁵⁸: è la reversibilità la verità ultima della carne⁵⁹. L'Essere grezzo allora è il mantenersi di una dualità in relazione e non una tappa nel progresso di emancipazione umana, che totalizzerà il naturale nel culturale, come nemmeno un progetto di ricongiunzione all'intero, poiché il pensiero deve fare i conti con il limite del proprio sorgere dal naturale, rispetto al quale mantiene comunque una differenza ineliminabile.

5. Conclusione

Per concludere, torniamo alla definizione preliminare fornita di Natura, intesa come l'altro rispetto all'uomo. Fondamentale è comprendere cosa significhi "altro", punto sul quale abbiamo insistito nel presente saggio. Il progetto umanista è espressione compiuta delle premesse moderne, intorno a cui si è strutturato anche il senso comune, e ha, come visto, interpretato l'alterità a partire da un modo preciso di intendere l'identità umana, quindi come estraneità. La Natura, allora,

⁵⁵ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p.106.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 262.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, cit., p. 114.

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 170.

sarebbe un mondo altro, un oggetto distinto da impiegare per i propri fini. Alla luce delle considerazioni svolte questa definizione non ha più motivo d'essere una volta caduta l'immagine autarchica dell'uomo in favore, invece, di un'apertura relazionale. In questa direzione si potrebbe anche abbandonare il concetto stesso di Natura, nato in senso dualista come contraltare all'uomo, in favore di una visione in cui tutto venga concepito come naturale, integrando radicalmente l'uomo al resto dei viventi, senza salti qualitativi a livello ontologico. Però, come per la Natura intesa quale oggetto, una concezione del naturale così esteso risulta inadeguata, livellando secondo una piatta omogeneità interna tutti i viventi, secondo un egualitarismo indiscriminato. Piuttosto, concepire la Natura in senso relazionale vuol dire sì pensare l'iscrizione dei viventi, tra cui l'uomo, nel medesimo sistema naturale, salvaguardandone però le specificità: la relazione non deve collassare in una nuova positività. Da una parte, infatti, per quanto ontologicamente ci si muova oltre il dualismo e l'antropocentrismo, non si può epistemologicamente ignorare i limiti del nostro punto di vista, che non possiamo abbandonare per assumere pienamente quello altrui. La Natura, allora, assume il significato di suolo, antecedente all'attività umana, dal quale si origina e col quale mantiene sempre un dialogo. Dall'altra, invece, non bisogna cadere nell'errore speculare, secondo il quale, inscritto l'uomo nel sistema naturale, ogni differenza concreta è misconosciuta a favore di un egualitarismo biologico, cieco di fronte al peculiare *status* umano⁶⁰. Vi sono, infatti, differenze concrete, seppur da non intendersi come abissi o mere addizioni, tra l'uomo e gli altri viventi nelle capacità pratiche e cognitive, che, se non prese in considerazione, non permetterebbero un'adeguata descrizione dell'esperienza.

Una prospettiva relazionale può dare nuova linfa al pensiero ecologico, che non si limita a valutare lo stato di salute di un oggetto, ma rivede radicalmente la nostra postura rispetto agli altri viventi, ricercando con essi nuove forme di co-abitazione, che tengano conto dell'alterità nel processo di formazione dell'identità, senza con questo annullarne le peculiarità. L'ecologia diviene il pensiero del limite in una duplice accezione, da un lato considerando fuori misura ogni forma di culturalizzazione assoluta⁶¹, cioè di sconsiderata affermazione della libertà umana ai danni della Natura, la quale sempre mantiene un residuo non totalizzabile

⁶⁰ P. Amoroso, *Prospettive ecologiche nell'opera di Merleau-Ponty*, in Luca Vanzago (a cura di), *Discipline Filosofiche XXIV 2. Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, cit., p. 234.

⁶¹ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, cit., pp. 54-55.

poiché suolo, dall'altro rifiutando ogni tentativo di livellamento della diversità in favore di un omogeneo biocentrismo privo di attenzione, che cerca di assorbire ogni differenza in una totalità più vasta. La dualità uomo-Natura viene lasciata aperta, frenando il prevalere di un polo sull'altro e ridando attenzione alla relazione in quanto equilibrio, da intendere come, seguendo le analisi di Merleau-Ponty, co-implicazione di facce della stessa medaglia, emerse dal medesimo sfondo di possibilità. Per uscire dalla condizione di crisi attuale, dunque, è necessario tenere presente la relazione come parametro fondamentale, così da abbandonare l'ontologia del fondamento in senso sostanziale, cioè del possesso dell'ente vero. Questo nuovo pensiero non annulla la negatività nella positività né, viceversa, la innalza, soluzioni all'interno di un comune errore, ma vive positivamente la mancanza di fondamento, comprendendo la negatività come già nel positivo, in una dinamica che è dialogo tra polarità co-implicate.