

Earth-making

Institution and expression in Maurice Merleau-Ponty

Alessandra Scotti
alessandra.scotti@unina.it

In this article, we aim to focus on the notion of Earth in Merleau-Ponty's reflections on the concept of nature and his reinterpretation of the Husserlian *Umsturz*. In doing so, we will use the expression "Earth-making" to describe a particular instituting dynamic, where by the term "institution" we wish to refer to the Husserlian concept of *Stiftung* and its original reworking by Merleau-Ponty during his 1954-55 course at the Collège de France: *L'institution - La Passivité*.

We will therefore identify the concept of institution as a privileged way to describe our relationship with the Earth, understood as *Boden* [soil], envisaging in the instituting dynamic as something close to art. Finally, we will try to illustrate what Merleau-Ponty means by transcendental geology, namely the capacity to grasp the original relationship between space and time and a new way of conceptualizing the Earth as an encompassing being, as that which both precedes and surpasses us.

Keywords: Eco-phenomenology, institution, Merleau-Ponty, Earth

Fare Terra

Istituzione ed espressione in Maurice Merleau-Ponty

Alessandra Scotti
alessandra.scotti@unina.it

Negli ultimi anni la scena filosofica ha espresso una rinnovata sensibilità cosmologica¹. L'imporsi delle riflessioni riguardo all'emergenza climatica e il sempre più pervasivo dibattito attorno alla categoria dell'antropocene² – nelle sue vesti filosofiche, sociali, economiche, politiche ed etiche – ci obbligano a dare ragione delle nostre cosmogonie. In quest'articolo ci proponiamo di porre a tema la nozione di Terra a partire dalle riflessioni merleau-pontiane sul concetto di natura³ e dalla sua rilettura dell'*Umsturz*

¹ Ci riferiamo in particolare ai volumi di P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes: La fin du monde humain*, Presses du Réel, Dijon 2016 e di R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Louvain 2019; in realtà, se volgiamo lo sguardo a una certa svolta ontologica dell'antropologia contemporanea scopriamo un diffuso utilizzo della formula "cosmologia dei..." per indicare una certa infrastruttura ontologica, una specifica partizione degli esseri. Così Tim Ingold può parlare di "cosmologia meccanico-teorica" propria della modernità occidentale, Bruno Latour di "cosmologia galileiana" o ancora Philippe Descola di "cosmologia naturalista". Cfr. T. Ingold, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Milano 2016, pp. 141-187; B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020; P. Descola, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina, Milano 2021, p. 88. Per la svolta ontologica in antropologia si rinvia al testo curato da G. Brigati e V. Gamberi, *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019. In chiave filosofico-politica il concetto di cosmologia è evocato in particolar modo da I. Stengers, *Cosmopolitiche*, Luca Sossella editore, Roma 2005.

² La letteratura sull'antropocene è davvero ampissima. Ci limitiamo qui ad alcuni rimandi a nostro giudizio essenziali: la nascita del concetto si veda P.J. Crutzen, E. F. Stoermer, *The Anthropocene*, in "IGPB Newsletter", 41, 2000, pp. 17-18; lo stato del dibattito cfr. Y. Malhi, *The Concept of the Anthropocene*, in "Annual Review of Environment and Resources", 42, 2017, pp. 77-104, J. Lorimer, *The Anthropocene-scene: A guide for the perplexed*, in "Social Studies of Science", 47, 2017, pp. 117-142; il problema della temporalità specifica cfr. D. Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in "Critical Inquiry", 35, 2009, pp. 197-222, Id., *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*, in "New Literary History", 43, 2012, pp. 1-18, Id., *Anthropocene Time*, in "History and Theory", 57, 2018, pp. 5-32; l'antropocene e la questione politica, S. Barca, *L'Antropocene: una narrazione politica*, in "Riflessioni sistemiche", 17, 2017, pp. 56-67. Alcuni libri importanti: D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma 2019; B. Latour, *La sfida di Gaia*, cit.; J.W. Moore, *Ecologia-mondo e crisi del capitalismo. La fine della natura a buon mercato*, Ombre corte, Verona 2015, Id., *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre corte, Verona 2017; P. Missiroli, *Teoria critica dell'antropocene. Vivere dopo la Terra, vivere nella Terra*, Mimesis, Milano 2022; e infine, centrale per la prospettiva del seguente articolo, l'ultimo numero di Chiasmi International che dedica un ampio dossier a *Pensare il dibattito sull'antropocene con Merleau-Ponty*, cfr. Chiasmi International *Antropocene e fenomenologia critica*, 24, 2022, pp. 27-190.

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

husserliano⁴. Nel fare ciò utilizzeremo il lemma “fare-Terra” per descrivere una particolare *dinamica istituente*, laddove per istituzione ci riferiamo al concetto husserliano di *Stiftung* e alla sua originale rielaborazione operata da Merleau-Ponty durante il corso del '54-'55 al Collège de France: *L'Institution - La Passivité*.

Nel concetto di istituzione rintracceremo dunque una via privilegiata per descrivere il nostro rapporto con la Terra, intesa come *Boden* [suolo] individuando nella dinamica istituente qualcosa di «assez apparenté à l'art»⁵. Infine, proveremo a indicare in quella che Merleau-Ponty definisce una *geologia trascendentale*, la capacità di cogliere il rapporto originario tra spazio e tempo – l'«iscrizione quasi geografica della storia»⁶ – e una nuova modalità di pensare la Terra come essere inglobante, come ciò che al tempo stesso ci precede e ci sopravanza.

1. Il mondo è antiquato?

Si può dire mondo o il mondo non resta che l'ultimo rimasuglio della triade metafisica kantiana⁷? Heidegger affermava che «è il costituirsi del mondo a immagine ciò che distingue e caratterizza il mondo moderno»⁸. Il mondo nella sua totalità è ridotto a una immagine disponibile, risolto in un'immagine peculiare. Eppure, immagine del mondo non significa tanto raffigurazione o imitazione, ma «avere un'idea fissa di qualcosa»⁹. Questa idea fissa del mondo dei moderni si risolve nella pura exteriorità del mondo là fuori.

Certamente il mondo descrive, in prima battuta, la specifica maniera tramite cui si estrinseca il complesso rapporto tra le potenze di agire dei viventi umani e non umani da un lato e una sorta di resistenza o di passività del reale dall'altro, che determina ogni

⁴ E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, in “Aut-Aut”, 245/1991, pp. 3-18. Si veda anche il saggio G. D. Neri, *Terra e cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, in *ibid.*, pp. 19-44.

⁵ Sono le parole con cui Merleau-Ponty, nelle celebri interviste con Charbonnier, descrive la genesi del suo interesse per la filosofia: «J'ai conçu la philosophie pas comme un drame, mais plutôt comme quelque chose d'assez apparentée à l'art»; cfr. M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*, Verdier, Paris 2016, p. 174.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2009, p. 270.

⁷ A tal proposito, Viveiros de Castro e Danowski affermano: «È curioso notare che rispetto alle tre grandi idee trascendentali di Kant, ovvero Dio, Anima e Mondo [...] è come se stessimo assistendo al crollo dell'ultima idea [...] ultimo e vacillante bastione della metafisica»; cfr. D. Danowski, E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano 2017, p. 36.

⁸ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 89.

⁹ *Ivi*, p. 87.

volta nuove prospettive o nuovi *effet de champ*. La percezione del mondo come exteriorità produce un rapporto al mondo che s'innerva in una ripetuta dialettica, in un movimento costante da dentro verso fuori e da un fuori verso dentro. Così, il mondo in quanto exteriorità diventa nel Cristianesimo una creazione in vista di uno scopo (umano) e, da ultimo, un fondo da cui attingere. Il Cristianesimo rappresenterebbe l'apogeo della secolarizzazione, lo spostamento del divino nella storia. Affinché potesse esistere qualcosa come il mondo dei moderni, con la sua exteriorità meccanica e la sua legge di uniformità della natura, occorre che «gli umani diventassero superiori ed estranei a essa»¹⁰. A una simile “perdita di mondo” fa da contraltare la prima e imperitura certezza: non l'evidenza di un mondo visibile, ma l'evidenza del cogito. Il mondo diviene allora sfondo e scenografia dell'unica potenza di azione immaginabile, quella umana, che riunisce in sé tutte le *agencies*. Ma noi non siamo più moderni e la posta in gioco è quella di una profonda mutazione del nostro rapporto al mondo¹¹. Bisogna forse inventare un nuovo modo di porre a tema l'originaria appartenenza tra viventi umani e non umani, sottrarsi a un'immagine della natura come risorsa e pensarla come una natura-matrice; e occorre farlo prima che questo mondo – antiquato e scardinato – finisca. In una nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, datata novembre 1960, Merleau-Ponty scriveva un promemoria per il futuro: «fare una psicanalisi della Natura: è la carne, la madre»¹².

2. La natura o del nostro anticopernicanesimo

La riflessione sulla natura anima l'intera produzione merleau-pontiana¹³, ma è oggetto di una trattazione specifica nei corsi al Collège de France del 1956 -'57. È in questa

¹⁰ P. Descola, *Oltre natura e cultura*, cit., p. 90. La tesi secondo cui i moderni sarebbero gli inventori della natura, ma che il dispositivo è tutto depositato all'interno della visione cristiana del mondo si ritrova anche nel brillante testo di J. Riskin, *The Restless Clock. A History of the Centuries-Long Argument over What Makes Living Things Tick*, The University Chicago Press, Chicago - London 2016, pp. 4-5.

¹¹ Ci riferiamo naturalmente alle opere di Latour; cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano 1991 e il già citato *La sfida di Gaia*.

¹² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 262. Sul rapporto tra Merleau-Ponty e la psicanalisi, che in questa sede non è possibile approfondire, si rinvia allo studio di T. Ayouch, *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite*, Le Bord de l'Eau, Lormont 2012.

¹³ Si può affermare che la natura costituisca davvero un *leitmotiv* nell'opera merleau-pontiana: dall'incipit folgorante della *Struttura del comportamento* – «lo scopo del nostro studio è comprendere i rapporti di coscienza e natura» – al corso del 1959-1960 dal titolo *Natura e logos*. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Mimesis, Milano 2019, p. 31. Per una ricostruzione sul tema si veda T. Toadvine, *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*, Northwestern University Press, USA 2009; R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, in “Research in Phenomenology”, 31, 2001; il numero di *Chiasmi*

sede che la natura è sin da subito definita sì come un «oggetto enigmatico»¹⁴, ma anche come «autoproduzione di senso»¹⁵. Merleau-Ponty non manca di notare il dispositivo tipico del moderno che da un lato rende la natura senza orientamento né interiorità¹⁶, e dall'altro fa dell'uomo «l'anti-*physis*»¹⁷, colui che porta a compimento la natura opponendosi a essa. La cultura, in tal senso, è la metà di una definizione simmetrica della natura. Eppure, in quell'idea di resistenza e di passività che evocavamo poco fa, bisogna cogliere un residuo che non può essere eliminato: la natura non è esclusivamente un prodotto, è contemporaneamente attiva e passiva, è una produttività che necessita continuamente di dar luogo ad altro¹⁸. La natura è un peso, come amava ricordare Schelling¹⁹, e in essa va ritrovata «una inerzia, un orizzonte dal quale si stacca l'uomo»²⁰.

Per fare ciò, per rilevare questo rapporto di *Offenheit* che ci lega alla Terra, può essere utile evidenziare l'influenza del manoscritto D17 di Husserl del 1934 – altrimenti noto come *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo. L'arca originaria Terra non si muove* – nell'elaborazione della filosofia della natura merleau-pontiana. In quel testo Husserl, contro la tendenza moderna (ossia copernicana) a ridurre la Terra a un pianeta fra gli altri, la pensa come suolo della pre-datità dell'esperienza, l'inizio di tutte le possibilità. La modernità ha, in effetti, tradotto il *Boden* – questo suolo che «non viene dapprima esperito come corpo»²¹ – in un *Boden/Körper*, in un suolo-corpo, «uno dei corpi accidentali dell'universo, uno dei tanti»²², vale a dire la Terra per come noi tutti ce la raffiguriamo:

International. Merleau-Ponty from Nature to ontology, 2, 2000; e *Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, a cura di L. Vanzago, in “Discipline filosofiche”, XXIV/2, 2014. Si permette infine di rinviare al nostro *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*, Ets, Pisa 2015.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 4.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 12.

¹⁷ *Ivi*, p. 37.

¹⁸ *Ivi*, p. 53.

¹⁹ È il fulcro del debito che nutre Merleau-Ponty nei confronti della filosofia della natura di Schelling, precisamente nell'idea di una natura che resiste e rimane al fondo di ogni azione, da cui si eleva e che pure resta aperta come una falda di esperienza pre-culturale. Sul rapporto tra Schelling e Merleau-Ponty si vedano T. Kakuni, *L'interrogation et l'intuition: Merleau-Ponty et Schelling*, in “Chiasmi International”, 16, 2014, pp. 185-197; R. Vallier, *Être sauvage and the barbaric principle: Merleau-Ponty's reading of Schelling*, in “Chiasmi International”, 2, 1999, pp. 83-106. Sul medesimo rapporto, ma in un'ottica ecologica cfr. G. Di Fazio, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in “Lo Sguardo”, 30, 2020, pp. 323-342.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 75.

²¹ E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina...*, cit., p. 2.

²² *Ivi*, p. 14.

il *Blue Marble*²³, determinando così l'oblio della Terra in quanto solco dell'esperienza e luogo di ancoraggio del vissuto. Sappiamo dal racconto di Van Breda²⁴ che Merleau-Ponty ebbe modo di consultare l'inedito già nell'aprile del '39, quando si recò agli archivi Husserl di Lovanio e vi trascorse circa una settimana. Riferimenti a questo testo ricorrono negli scritti di Merleau-Ponty fin da *Fenomenologia della percezione*²⁵, per poi infittirsi nell'ultimo periodo della sua riflessione. In un uno dei suoi ultimi corsi, *Husserl ai limiti della fenomenologia*, si legge:

per l'uomo copernicano, nel mondo non vi sono che dei «corpi» (*Körper*). La meditazione deve riapprendere un modo d'essere di cui egli ha perduto l'idea, l'essere del «suolo» (*Boden*), e anzitutto quello della Terra – la terra dove viviamo, quella che è al di qua della quiete e del movimento essendo lo sfondo sul quale si staglia ogni quiete e ogni movimento, quella che non è fatta di *Körper* essendo il «ceppo» da cui essi sono ricavati per divisione, quella che non ha «posto» essendo ciò che ingloba ogni posto, quella che sostiene tutti gli esseri particolari al di sopra del nulla come l'Arca proteggeva i viventi dal diluvio. Vi è parentela fra l'essere della terra e quello del mio corpo (*Leib*), del quale non posso dire propriamente che si muove poiché è sempre alla stessa distanza da me, e la parentela si estende anche agli altri, che mi appaiono come «altri corpi», agli animali, che concepisco come varianti della mia corporeità, e in definitiva ai corpi terrestri stessi poiché li faccio rientrare nella società dei viventi dicendo per esempio che una pietra «vola»²⁶.

Vi sarebbe dunque una *parentela fondamentale* fra l'essere della terra e quello del mio corpo, come quella degli altri corpi viventi ed extra-viventi, un'intesa fra gli esseri che, pure se fenomenologicamente indescrivibile²⁷, si risolve in una forma di comunicazione essenziale che descriverebbe un'incarnazione analoga a quella del mio corpo.

²³ Ciardi nel suo testo ricostruisce le avventure dell'idea di Terra proprio a partire da quella che definisce «una delle fotografie più importanti della storia dell'umanità»; cfr. M. Ciardi, *Terra. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2013.

²⁴ H.L. Van Breda, *Maurice Merleau-Ponty et les archives-Husserl à Louvain*, in "Revue de métaphysique et de morale", 67, 1962, pp. 410-430; G. D. Neri, *Terra e cielo in un manoscritto husserliano del 1934*, cit., p. 40; A. Bonomi, *Esistenza e struttura. Saggio su Merleau-Ponty*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 43 e ss.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 118 e p. 548.

²⁶ Id., *Husserl ai limiti della fenomenologia*, in *Linguaggio, Storia, Natura*, Bompiani, Milano 1995, pp. 122-123.

²⁷ Poiché appartiene forse a quell'irrisolto di cui parla Merleau-Ponty ne *Il filosofo e la sua ombra*, quel compito ultimo della fenomenologia, ossia comprendere il suo rapporto con la non-fenomenologia; cfr. Id., *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 232.

Quest'ultimo, come «fondamento dello spazio»²⁸, condivide con la Terra in quanto *Boden* il suo essere inaggrabile²⁹, per tale motivo quanto viene detto del corpo può dirsi come in un'equivalenza strutturale anche della Terra: essa è il centro di orientamento della nostra comune esperienza di terrestri. Come il mio corpo, che non si muove poiché «fornisce il grado zero dell'orientamento, il suo modello»³⁰, analogamente l'Arca Terra non si muove. Pertanto nel manoscritto dell'*Umsturz* Merleau-Ponty ritrova la piega del suo stesso pensiero: il corpo proprio che è nel mondo e che pure si sottrae all'oggettivazione naturalistica e «trascina con sé i fili intenzionali che lo legano al suo mondo circostante»³¹, sottraendolo al regno delle pure cose. Proprio come il corpo vissuto, anche la Terra è uno di questi oggetti non completamente costituiti³², ma un «quasi oggetto»³³, un oggetto «preliminare al mondo delle mere cose»³⁴ o il «ceppo da cui si generano gli oggetti»³⁵. E la possibilità di fare della Terra un corpo celeste fra gli altri non elimina il suo modo di essere analogo al *Leib* per cui resta sempre anche *dalla nostra parte*, schiudendo una temporalità e una spazialità originaria. L'essere della Terra contiene tutte le possibilità ulteriori e funge loro da culla³⁶. La celebre critica merleau-pontiana al *kosmotheoros*, col suo vedere a distanza, può essere interpretata allora come una denuncia nei confronti dei meccanismi tesi a produrre distacco dal

²⁸ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 114.

²⁹ Inaggrabile nel senso in cui Merleau-Ponty afferma che il corpo è un ancoraggio cieco, che descrive il senso ultimo a partire da quale sia possibile definire ogni *qui*: «applicata al mio corpo, la parola “qui” non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto»; Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 153.

³⁰ Id., *La natura*, cit., p. 112.

³¹ Id., *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 119.

³² Si può forse affermare che la Terra per Merleau-Ponty più che essere una cosa è una “ultra-cosa”. Si tratta di una nozione che il filosofo mutua da Henri Wallon e sulla quale riflette quando nell'autunno del 1949 è chiamato a insegnare psicologia dell'infanzia e pedagogia alla Sorbonne. Un'ultra-cosa è un tipo particolare di ente (come il sole, la luna, l'immagine riflessa nello specchio) con il quale il bambino intrattiene una relazione confusa, ne ha una vaga esperienza, ma non riesce a concettualizzarla. Resta come all'orizzonte della sua percezione. Insomma le ultra-cose rappresentano uno smacco per la coscienza costituente, sono dimensioni che incontriamo solo lateralmente e che non si risolvono mai nel pieno possesso. È interessante notare, incidentalmente, quanto queste ultra-cose assomiglino agli iperoggetti di cui parla Tim Morton, applicando questa categoria proprio alla percezione di fenomeni complessi globali come la crisi climatica. Si veda: M. Merleau-Ponty, *Il bambino e gli altri*, Armando editore, Roma 1975, p. 54; per una ricostruzione complessiva della ricorrenza dell'espressione “ultra-chose” negli inediti, che sembra attestarne un'importanza teorica, si rinvia a E. de Saint Aubert, *Au croisement du réel et de l'imaginaire: les “ultra-choses” chez Merleau-Ponty*, in *Est-ce réel? Phénoménologies de l'imaginaire*, cur. A. Dufourcq, Boston 2016, pp. 240-258; T. Morton, *Iperoggetti*, Nero, Roma 2018.

³³ Id., *La natura*, cit., p. 112.

³⁴ *Ivi*, p. 115.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

suolo. Invero, si tratta di ritrovare il modo d'essere fondamentale, esplorare e riconquistare l'essere del suolo. Ritrovare quel luogo senza luogo dell'essere perduti che è Terra e Mondo assieme, irradiazione di campo, *logos* del mondo naturale sul quale poggia il *logos* del linguaggio³⁷. Un pensiero terrestre che è espressione di una potenza ludica, il ritorno a un'idea presocratica della natura: «essa produce senso, ma come fa un bambino quando gioca, e questo senso non è mai totale»³⁸. Un *Boden* che è *Spielraum*, spazio di gioco, costante dialettica di attività e passività³⁹. Dobbiamo forse pensare questo essere della Terra come un essere geologico, di stratificazione, Trigg propone infatti di rileggere l'influenza dell'*Umsturz* nel senso di una “archaeology”⁴⁰. Non è possibile in alcun caso abbandonare un Suolo – come non è possibile abbandonare un corpo – siamo sempre radicati, siamo sempre intimamente geografici: «In qualsiasi luogo io vada, io ne faccio un *Boden*»⁴¹. A questo punto emerge tuttavia un problema epistemologico: come avere accesso a quel fondo dell'esperienza irriflesso senza ridurre a concetto tale origine al pari di un'astrazione teoretica? Come *fare-Terra*?

3. Fare-Terra: l'*institution*

Fare-Terra descrive una particolare dinamica istitutiva, ma come intendere qui il concetto di istituzione se lo stesso Merleau-Ponty afferma che «la natura è il non-istituito»⁴²? In realtà, la tematizzazione dell'istituzione nasce precisamente da quel problema epistemologico di cui sopra, dall'esigenza di concepire un'alternativa all'assoluto di una coscienza costituente⁴³. Merleau-Ponty si dedica al tema dell'istituzione nel corso del 1954-'55. Si tratta di un periodo decisivo nella produzione del filosofo e nella maturazione della sua *ontologia indiretta* che troverà forma nella grande e incompiuta opera de *Il visibile e l'invisibile*. Si è già consumato il distacco da

³⁷ *Ivi*, p. 310.

³⁸ *Ivi*, p. 123.

³⁹ Sul tema del gioco e su come opera il concetto di *Spielraum* nella filosofia della natura merleau-pontiana si veda P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019, pp. 127-179.

⁴⁰ D. Trigg, *The role of the Earth in Merleau-Ponty's Archeological Phenomenology*, in “Chiasmi International”, 2, 1999, pp. 249-265.

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 115.

⁴² *Ivi*, p. 4.

⁴³ Cfr. L. Vanzago, *La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty*, in “Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea”, III/4, pp. 47-54.

Sartre⁴⁴, sta avendo luogo un ripensamento delle categorie politiche a partire dalla «crisi del suo rapporto con il marxismo»⁴⁵ e, parallelamente, sta prendendo corpo una densissima riflessione sul linguaggio, sulla parola⁴⁶, sull'espressione⁴⁷. L'insegnamento al Collège richiede due corsi: uno principale e un altro che può essere riservato alla presentazione di lavori personali o commentari di testi. In questo caso, il corso del giovedì è dedicato al tema dell'istituzione, mentre il corso del lunedì è consacrato al problema della passività, del sogno, dell'inconscio e della memoria⁴⁸. Ed è precisamente in rapporto a questo retroscena di passività che emerge la dinamica istituyente del *fare-Terra* in quanto ancoraggio al suolo, il rinvenimento di un fondo preumano a partire dal quale l'umano può avere luogo e senza il quale nessun luogo sarebbe nemmeno pensabile. L'apertura del processo istituyente descrive senz'altro un movimento creativo e generativo, tuttavia non è legata a un'intrinseca potenza affermativa, ma al contrario alla sua parzialità, al suo essere costitutivamente mai completa, traendo la sua ragion d'essere dalla vita irriflessa, da quello che qualche anno più tardi il filosofo chiamerà l'Essere grezzo o selvaggio⁴⁹. Il tal senso, il corso su *L'Institution – La passivité* del '54-'55 può essere letto in continuità con quello antecedente del '52-'53 su *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, come il prosiegua di una riflessione rispetto al mondo irriflesso, al rapporto fra il linguaggio e il cogito tacito, nel tentativo filosofico di dar voce forme di espressività laterale. Non c'è separazione, non c'è rottura fra il mondo sensibile e il mondo dell'espressione; vale a dire che Merleau-Ponty rifiuta l'idea di un'autonomia assoluta del piano culturale poiché quest'ultimo non può essere astratto dal piano sensibile. Viceversa, si tratta di

⁴⁴ Non possiamo qui dilungarci sulla rottura tra Sartre e Merleau-Ponty, ci limitiamo a rinviare all'epistolario in cui si consuma, recentemente ripubblicato in italiano e corredato di un apparato critico importante; cfr. E. Lisciani-Petrini, R. Kirchmayr, *Aut aut. Sartre/Merleau-Ponty: un dissidio produttivo*, 381, 2019. Sulla rottura su Sartre e Merleau-Ponty ha scritto inoltre pagine fondamentali J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Vrin, Paris 2015, pp. 113-143. Segnaliamo infine sul tema dell'istituzione in Sartre e sul rapporto, pure nel dissidio e nella lontananza, sempre chiasmatico tra i due il recente C. Collamati, H. Oulc'hen, *L'institution instable Parcours critiques à partir de Jean-Paul Sartre*, Hermann, Paris 2021.

⁴⁵ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 21.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Le problème de la parole. Cours au Collège de France. Notes 1953-1954*, Métis Press, Paris 2020.

⁴⁷ Id., *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, Mimesis, Milano 2021.

⁴⁸ Claude Léfors, nella *Préface* all'edizione francese, nota come il corso sulla passività «si l'on en juge par l'abondance des notes sur lesquelles il s'appuie, le nombre de citations recopiées sur des feuillets distincts, témoigne d'une minutieuse préparation et ne paraît pas avoir eu moins d'importance aux yeux de l'auteur que *L'Institution*»; cfr. M. Merleau-Ponty, *L'Institution-La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2016, p. 5.

⁴⁹ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 122.

descrivere un «doppio movimento»⁵⁰ mostrando come il mondo percepito presupponga già l'espressione e, parimenti, che gli oggetti culturali, i prodotti spirituali attecchiscono le loro radici nel mondo sensibile. Come si legge nel testo, a mo' di schematica dichiarazione di intenti:

- approfondire l'analisi del mondo percepito mostrando che esso presuppone già la funzione espressiva.
- preparare l'analisi di questa funzione attraverso cui il mondo percepito è sublimato, fare una teoria concreta dello spirito⁵¹.

L'uomo è precisamente in questo «rapporto ambiguo, a doppio senso, con inversione»⁵², in questo spazio tra attività e passività, tra espressione ed espresso, tra un orizzonte già dato che ci precede che si dà sempre però come qualcosa *da fare*, di cui non si riceve passivamente il senso. Un importante interprete come Barbaras ha sostenuto che il concetto di istituzione rientra in un movimento di generalizzazione della teoria dell'espressione che Merleau-Ponty incominciò a mettere a punto a partire dalla prima metà degli anni Cinquanta, allargando prima il suo regime di influenza all'ambito storico e poi al piano più squisitamente ontologico⁵³. Ecco perché può essere fecondo interrogare l'istituzione merleau-pontiana come se fosse un moto espressivo. In prima istanza l'istituzione è apertura: è la delimitazione di un campo inglobante. «[N]on posizione di un contenuto, ma apertura di una dimensione che non potrà più essere richiusa, instaurazione di un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita»⁵⁴. Ma è anche «[S]ignification ouverte, se développant par bourgeonnement, décentration et recentration, zig-zag, passage ambigu»⁵⁵. Tale concetto, anch'esso di derivazione husserliana cui pure Merleau-Ponty imprime una curvatura originalissima⁵⁶, amplia un'idea già presente nella riflessione dedicata

⁵⁰ È la traduttrice e curatrice del volume, Anna Caterina Dalmasso, nel suo importante saggio di *Introduzione* al testo a utilizzare quest'espressione per descrivere il duplice intento dell'opera; cfr., Id., *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., p. 27.

⁵¹ *Ivi*, p. 59.

⁵² *Ivi*, p. 72.

⁵³ R. Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, cit., pp. 26-27.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 166.

⁵⁵ Id., *L'Institution-La passivité*, cit., p. 87.

⁵⁶ Per le differenze ermeneutiche tra la *Stiftung* husserliana e l'*institution* merleau-pontiana si veda il saggio di E.L. Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, in "Discipline filosofiche", 2, 2019, pp. 71-98.

all'espressione, ossia di un movimento che supera solo «par récurrence»⁵⁷, cioè mantenendo il superato. È la riattivazione di un contenuto latente, la capacità di ripresa e di un uso differenziante di ciò che ci precede e ci attraversa: per tale motivo il tema dell'istituzione è analizzato in contemporanea con i grandi indici di passività (il tempo, la memoria, il sogno, l'inconscio), tutto ciò che ci sfugge nell'appartenenza. Designa la fecondità dell'iniziazione: tutte le esperienze che seguiranno saranno ricomprese alla luce di quest'esperienza istituente che non smetterà di modificarsi e di alterarsi in base a quelle future. «È come la parola dell'augure, un simbolo ambiguo che s'applica in anticipo a parecchie possibili sequenze d'avvenimenti»⁵⁸, l'auspicio inscritto nel quaderno della contingenza. In altre parole, si tratta di quell'*effet-de-champ* che nota pure Terzi⁵⁹ per cui nella nozione di istituzione Merleau-Ponty ritrova sia l'atto dell'istituire, l'evento istituente, sia l'istituzione nel senso dell'istituito, dell'esito di tale atto. È la rielaborazione di un passato *sedimentato* che non smette di proiettarsi nel futuro in un gesto continuamente re-istituente e ri-cominciante. In tal senso l'istituzione è un movimento espressivo, per certi versi assimilabile alla creazione artistica:

avenir par approfondissement du passé: Moments féconds : acquisition de certains schèmes que l'artiste élabore indéfiniment. [...] [L'] institution [n'est] ni hasard ni entéléchie: on ne change pas et on ne reste jamais le même. On est absolument libre et absolument préfiguré. [...] Elle reprend toujours une institution préalable, qui a pose une *question*, *i.e.* qui était son anticipation – et qui a échoué⁶⁰.

D'altronde, quando l'autore si trova a dover spiegare il gesto istituente fa ricorso a due esempi privilegiati: l'istituzione di un sentimento e quella di un'opera d'arte. In entrambi i casi si tratta di pensare dei quasi-oggetti, di trasformare ciò che per definizione ci trasforma. L'amore non si situa mai al livello del possesso intellettuale, è piuttosto un'«idea-sensibile»⁶¹, inseparabile dalla propria manifestazione materica, che

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *L'Institution-La passivité*, cit., p. 55.

⁵⁸ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 45.

⁵⁹ R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, in “Bulletin d'analyse phénoménologique”, 13, 2017, p. 5.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *L'Institution-La passivité*, cit., p. 76.

⁶¹ Il concetto di idea sensibile è sussunto dal lessico proustiano; cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 164. Si veda anche M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004. Sul rapporto tra istituzione e amore si rinvia al bel saggio di G. Caignard, *Un «rapport de miroir»: relation amoureuse et réflexion politique chez Merleau-Ponty*, in “Chiasmi International”, 22, 2020, pp. 153-169.

apre una dimensione di senso cui «ogni altra esperienza sarà riferita»⁶². È un atto inaugurale che agisce come una promessa e pensa l'origine senza riferirsi ad alcun fondamento, come l'incontro amoroso che da assolutamente contingente diviene figura destinale⁶³. La Terra, portatrice di tutto il possibile⁶⁴ e di una produttività originaria⁶⁵ sempre ricominciante, sempre al primo giorno⁶⁶. In effetti, Merleau-Ponty declina questa produttività della natura precisamente nel senso dell'espressione, che, si ricorderà, l'autore definisce come «la proprietà di un fenomeno, per la sua organizzazione interna, di farne conoscere un altro che non è dato o che non è mai stato dato. [...] È in questo [...] senso che la percezione è espressione, espressione del mondo»⁶⁷. Non si tratta semplicemente di un rimando segnico o di un rapporto indicale, bensì di individuare quel piano originario che non è né empirico né trascendentale, in cui il sensibile e la sua espressione diventano indiscernibili: c'è espressività sensibile quanto vi è sensibilità spirituale. Così, il mondo dell'espressione non è riducibile solo a un mondo formale, ma ha una forte componente materica: le sue significazioni non poggiano su un enunciato, «si tratta piuttosto di significazioni come quelle del quadro: una pennellata di verde posta qui fa sorridere una guancia senza neppure che noi sappiamo in che modo, in virtù di una sintassi che pratichiamo senza comprenderla esplicitamente»⁶⁸. È dunque evidente lo sforzo teorico sotteso a queste lezioni: superare le dicotomie classiche di mondo sensibile e mondo intellegibile, pensiero ed estensione, o, ancora, natura e cultura. La natura allora è il non-istituito dall'uomo, ma istituzione continua *par son agencement interne*⁶⁹, rapporto prassico con il senso che è «praticato, più che essere posseduto come tale»⁷⁰.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 166.

⁶³ Id., *C'è stata la guerra*, in *Senso e non senso*, Il saggiatore, Milano 2016, p. 185.

⁶⁴ Id., *La natura*, cit., p. 116.

⁶⁵ *Ivi*, p. 185.

⁶⁶ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 315. Toadvine ha rilevato come tale espressione arrivi a Merleau-Ponty dalla voce che Lucien Herr scrive sulla *Grande Encyclopédie* a proposito di Hegel, sostenendo che per il filosofo tedesco “la natura sempre al primo giorno” sia sempre uguale a se stessa. Toadvine nota come non sia questo il senso attribuito da Merleau-Ponty, che intende viceversa mettere in luce che la natura sta in una continua «novità creativa autentica in ciascun momento»; Cfr. T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemorale*, in “Discipline filosofiche”, XXIV, 2014/2, pp. 16-17.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., pp. 62-63.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 65-66.

⁶⁹ La centralità di questa produttività naturale istitutrice di senso si configura, secondo Étienne Bimbenet, come una vera e propria «ontologie de l'être expressif»; cfr. É. Bimbenet, *Nature et Humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2004, p. 208.

⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, cit., p. 65.

4. Verso una geologia trascendentale

Legando il concetto di Natura e di Invisibile a quello di Terra, Merleau-Ponty pensa quest'ultima come suolo inappropriabile e autonomo, caratterizzata da una sua specifica profondità⁷¹. La Terra, come afferma Barbaras, non è *nello* spazio in quanto è essa stessa il suolo per la costituzione dello spazio: è l'assoluto in cui siamo già da sempre immersi e che non vediamo che parzialmente, l'inoggettivabile⁷². Nella nota di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*, datata 1 giugno 1960, Merleau-Ponty auspica l'avvento di una geologia trascendentale⁷³. In realtà, un tale progetto è già presentato nella spazialità primordiale di *Fenomenologia della percezione* quando afferma che «non ci sarebbe movimento effettivo e io non avrei la nozione del movimento se, nella percezione, io non lasciassi la terra, come “suolo” di ogni quiete, giacché *l'abito*»⁷⁴. Lo spazio allora è sempre spazio del discernimento, dello scarto e nell'uomo è sempre all'opera «un apparato per organizzare prospettive»⁷⁵. Per fare-Terra occorre fare leva sulla necessità di una ricerca al contempo geografica e filosofica che si basa su un assunto di fondo: l'idea che ci sia «una relazione concreta che stringe l'uomo alla Terra, una geograficità dell'uomo come modo della nostra esistenza e del suo destino»⁷⁶. La Terra, dunque, è l'apriori di ogni esperienza e le ricomprende tutte, è l'*Urstiftung* delle fondazioni che precedono sempre il quotidiano⁷⁷. Non è un luogo nel senso in cui gli oggetti mondani hanno un luogo, la Terra è la radice della nostra spazialità, la nostra patria comune⁷⁸. Quest'assunto comporta anche una ridefinizione dell'oggetto dell'etica ambientale, che, come nota giustamente Toadvine, dovrebbe girare meno intorno ai principi dell'obbligo

⁷¹ Non stupisce che queste riflessioni merleau-pontiane abbiano dato luogo a tutta una serie di studi di eco-fenomenologia. Per una panoramica generale si veda: S. L. Cataldi, W. S. Hamrick, *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy. Dwelling on the Landscapes of Thought*, SUNY Press, New York 2013; si rinvia anche a C. S. Brown, T. Toadvine (ed. by), *Eco-phenomenology. Back to the Earth itself*, State of University Press, Albany 2003.

⁷² R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998, p. 130.

⁷³ Sul tema si vedano gli articoli di P. Amoroso, *La geologia trascendentale come ecologia del pensiero*, in “Chiasmi International”, 23, 2021, pp. 223-237 e di K. Kovaka, *Transcendental Geology: The Relation between Nature and History in Merleau-Ponty's Ontology*, in “Res Cogitans”, 2, 2011, pp. 229-235. Si permette di rinviare inoltre al nostro *Ontologia sensibile*, in P. Amodio, A. Scotti (a cura di), *Merleau-Ponty: ritornare alla percezione*, Fedoa Press, Napoli 2022, in particolare pp. 158-160.

⁷⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 548.

⁷⁵ Id., *La natura*, cit. p. 244.

⁷⁶ E. Dardel, *L'uomo e la Terra. Natura della realtà geografica*, Unicopli, Milano 1986, p. 11.

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 300.

⁷⁸ G. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University Press, Athens 1981, p. 212.

morale e di più riguardo al senso dell'abitare la nostra dimora nel mondo⁷⁹. In altre parole, si tratterebbe di delineare un'etica ambientale profondamente ancorata al regime estetico, un'etica quasi espressiva. Non una determinazione della natura, né la sua assoluta separazione, ma espressione. Tale rapporto espressivo, mediato, con la natura non è dovuto a una differenza radicale della cultura rispetto ad essa – come abbiamo visto il mondo sensibile è il mondo dell'espressione – quanto al carattere abissale e inappropriabile della stessa natura. Questa distanza incolmabile è allo stesso tempo ciò che rende l'istituzione merleau-pontiana sospesa, come sbilanciata su un “fuori” che essa non può mai togliere, tale da renderla un positivo lavorato da un negativo che non smette di travagliarlo.

Se l'essere umano è un essere essenzialmente geografico⁸⁰, abitare sulla terra significa allora affidarsi a quel retroscena di passività, a quell'essere non-umano e pre-umano, che è la base su cui ripiega la nostra soggettività. Definire il senso di un apprendistato che s'impegna al meglio con la natura, a lasciare uno spazio non banale all'interno di essa per forme di vita non umane, e a vivere con il volto mutevole della geologia e dell'atmosfera della Terra senza ricadere nella tentazione prometeica di dominarla. Questo significa che ciò che accade sulla Terra ci riguarda, è significativo per la nostra esistenza concreta e non possiamo comprendere nulla di noi stessi senza cogliere le caratteristiche qualitative e specifiche del luogo in cui già da sempre siamo⁸¹.

⁷⁹ T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, cit., p. 134.

⁸⁰ A. Berque, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019, p. 51.

⁸¹ *Ivi*, p. 52.