

## ECOLOGIA, NATURA, MATERIALISMO

Manlio Iofrida

### Premessa

Questo saggio sulla questione dell'ecologia e della natura, vista in senso eminentemente filosofico e inquadrata nella situazione storica odierna, si divide in due parti. In una prima parte, sintetizzerò le linee fondamentali del mio libro *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*<sup>1</sup>, in cui, sulla scia di ricerche di un paio di decenni, ho affrontato tale argomento da diversi punti di vista. In una seconda parte, dato che quel volume risale ormai a due anni fa, darò conto di alcuni sviluppi ulteriori, ponendo qualche interrogativo critico sull'incontro finale fra Merleau-Ponty e Heidegger e cercando di abbozzare una direzione nuova, che va verso il rinnovo di una filosofia materialista.

### Parte I

#### 1. Natura, corporeità e Terra: un ritorno alla biologia

Dato che la proposta centrale del libro è proprio quella di un nuovo paradigma ecologico della corporeità, comincerò proprio da questo tema; ma questa proposta si connette a delle premesse di carattere storico-politico e storico-filosofico: a un bilancio dell'epoca che va dagli anni Ottanta ai primi anni del nuovo millennio e a un riesame critico della filosofia che in quegli anni dominò, il postmoderno e, più in generale, l'ermeneutica.

Crisi economica, crisi geopolitica, crisi ecologica e pandemica hanno oggi reso particolarmente obsoleto il postmoderno come fu schizzato (quello di cui parlo è ovviamente un idealtipo) nel celebre *pamphlet* di Lyotard<sup>2</sup>. L'idea centrale di esso era che fosse finita la produzione materiale, per essere sostituita da quella di informazioni: che il mondo non fosse che linguaggio diventava una verità letterale dell'economia; e questo comportava tutta una serie di conseguenze riguardanti la fine della modernità, fra cui l'idea che della natura e della materia – ormai ridotte, appunto, a linguaggio – non si dovesse più parlare.

Tutte queste tesi hanno dimostrato la loro debolezza: la produzione non è scomparsa, ma si è in parte trasformata, in parte delocalizzata; e questo non ha significato che le società avanzate si siano utopicamente liberate dal peso del lavoro materiale: al contrario, le nostre società sono afflitte da anomia, nuove povertà, disoccupazione. E soprattutto, la crisi ecologica ha dimostrato che il congedo dall'idea di natura era un errore: il degrado del nostro ambiente è ormai tale che, dietro la crisi del paradigma postmoderno e ermeneutico, fa capolino quella dell'intera era dell'industrializzazione, iniziata a fine Settecento: il postmoderno vero, l'autentica fine della modernità ha come suo contenuto *questo aspetto della modernità*: il suo progetto prometeico di dominio della natura, l'idea, che è stata ad esso sottesa, che la natura fosse un mero oggetto. È a partire da questa constatazione che ho pensato di dover parlare della necessità di un nuovo paradigma. Laddove, dagli anni Ottanta in poi, la parola d'ordine era stata: linguaggio, fine della storia come accesso a possibilità infinite, virtualizzazione come liberazione da tutti i limiti, il nuovo paradigma che si impone è: corpo,

---

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

2 J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1981.

natura, territorio, limite, finitezza. Ed è a partire da questo che prospetto qui il ritorno a Merleau-Ponty, non l'unico, ma certo uno dei pochi filosofi del canone occidentale in cui la questione della natura sia stata teorizzata secondo uno schema diverso da quello dominante. Centrali diventavano così sia la *Fenomenologia della percezione* che, ancora di più, i corsi sulla natura<sup>3</sup>. Quali sono gli aspetti più importanti di questi testi nel quadro dell'impostazione che sto delineando?

In primo luogo bisogna sottolineare come in Merleau-Ponty la riflessione sulla natura derivi da quella sul corpo, e in particolare si agganci a un aspetto preciso di quest'ultimo: a quello del suo speciale rapporto con l'ambiente. Questo rapporto è di *inerenza*. L'appartenere del corpo alla natura, l'esser-*ne*, produce una concezione filosofica che si distanzia dal prometeismo, dal nichilismo e dalla *produzione in termini capitalistico-occidentali*: la vita non è produzione, né alternarsi di creazione pura e annichilimento.

Questa tematica del corpo come inerenza implica, come emerge ripetutamente dalle pagine di Merleau-Ponty, che caratteristiche essenziali di esso siano *staticità, ostinazione, ripetizione, circolarità e feedback*, e non dinamismo assoluto. Ed è anche evidente come il tema del corpo di cui stiamo parlando implichi una forte sottolineatura di un tema costantemente rimosso dalla nostra cultura filosofica: quello del biologico. Qui ritornano alcuni spunti di Goethe e, se si vuole, anche di Cuvier, di coloro che, cioè, Jay Gould ha riportato in auge nel suo ripensamento del darwinismo<sup>4</sup>, che non è più visto come evoluzione pura, ma come gioco fra strutturale e dinamico, fra tempo del circolo e tempo della freccia (per riprendere il titolo di un suo celebre libro<sup>5</sup>): mi preme, cioè, mettere in risalto che la temporalità del biologico esce dall'alternativa del lineare e del circolare e ne è piuttosto un incrocio. Il vivente, il biologico sono un vero e proprio *feedback*, un sistema che si ripiega su se stesso e presenta una temporalità ben diversa da quella caratterizzata dal primato del dinamismo, dall'assolutizzazione della novità: si tratta di un tempo che contiene anche i momenti della continuità, del mantenimento, della conservazione, della tradizione: anche in questo senso la vita è *ostinazione*<sup>6</sup>.

Ancora: si tratta di una concezione del corpo tanto come qualcosa di *attivo* quanto come qualcosa di *passivo*. Da qui credo che possa discendere una concezione della libertà non più intesa come una dimensione assoluta che tenda all'infinito, ma come la reciprocità di attività e passività: libertà come accettazione del limite, come finitezza. *L'ecologia è un pensiero della finitezza*.

Insomma: limite, staticità, ostinazione, temporalità non lineare, inerzia, passività: questi, mi pare, sono i termini chiave dell'ecologia filosofica.

Un altro punto fondamentale è quello del rapporto fra corporeità e relazione all'altro. Da questo punto di vista, un'ecologia filosofica non può che declinarsi doppiamente: mediante il tema del corpo come relazione irriducibile all'altro; e mediante una relazione col mondo diversa dalla sua mera

---

3 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965; Id., *La natura*, tr. it. Raffaello Cortina editore, Milano 1996.

4 Cfr. soprattutto la *summa* dedicata dal grande scienziato a questo argomento: S. J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, tr. it. Codice, Torino 2012.

5 S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1989.

6 M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 260.

soggettivazione, mediante un *incontro* con l'alterità intesa come l'*altro lato*, l'altro aspetto della realtà corporea; mediante un *inerire*, cioè un *rispettare e lasciar spazio* – un *lasciar essere* tanto l'oggetto quanto il soggetto.

Precisiamo ancora un aspetto importante a proposito di questo paradigma del corpo e del biologico; evidentemente «corpo» e «biologico» non vanno qui intesi nel senso oggettuale e positivistico che hanno nella tradizione occidentale, ma in un senso più largo: un senso del vitale in cui il momento culturale, dell'*istituzione* è già in qualche modo presente. Il biologico di cui parlo è così poco positivistico che contiene già i rudimenti del culturale; si impone dunque un approfondimento delle riflessioni che a questi temi dedicò Merleau-Ponty.

La ripresa del concetto di natura da parte del filosofo francese si connette strettamente con la problematica della *Stiftung* o dell'*istituzione*<sup>7</sup>, ne è l'altro lato: la *Stiftung* implica che il gesto creatore rinvii sempre a uno sfondo di passività e di non costituito a cui esso attinge, con cui si collega e che rinnova; chi crea il nuovo *istituisce* con questo stesso gesto una tradizione, che nello stesso tempo *trova*: il che è come dire che continua, innovandolo, un solco già scavato. In questo modo, la tematica dell'istituzione e della passività porta allo scoperto un nocciolo di natura all'interno stesso, o meglio, al fondo della cultura. Il punto essenziale della posizione di Merleau-Ponty è dunque che il mondo della cultura si eleva su un momento naturale che non è mai completamente culturalizzato: ogni cultura, nel momento in cui si rinnova, riesce a riattingere questa falda di esperienza preculturale; ora, questa falda è per Merleau-Ponty strettamente connessa alla nostra esperienza corporea: è attraverso il corpo e la sua apprensione orizzontale del mondo che siamo in grado di rinnovare volta a volta i nostri costrutti culturali. Poiché si tratta di un punto particolarmente complesso, ne darò ora un'ulteriore formulazione: il momento della creatività, che è quello in cui si riaffonda nel *brut*, nel selvaggio, nella natura, è anche quello in cui si fa cultura, perché la cultura è un rinnovamento che parte dal rimettersi a contatto col *brut* e quindi dal forgiare qualcosa di nuovo grazie a questa nuova apertura alla passività<sup>8</sup>. Il punto difficile da capire è che questo momento preculturale, di vitalità, di materialità biologica che non si lascia mai culturalizzare non va confuso con un originario, nel senso che fu proposto, pochi anni dopo queste riflessioni di Merleau-Ponty, da un certo terzomondismo e un certo heideggerismo; questo elemento vitale è qui *oggi*, è *al primo giorno*: è il *sempre di nuovo*<sup>9</sup>; esso non ci ha mai lasciato, ci ha sempre occultamente accompagnato; tutto ciò è implicito nel tema stesso dell'istituzione, che non *costituisce* – non costruisce sul nulla, ma si innesta e si inserisce in un solco; il naturale, il materiale è in questo senso uno zoccolo mai superato e sempre presente, alla pari del dionisiaco nicciano ripreso da Foucault in *Storia della follia*<sup>10</sup>.

7 Su questo concetto, vero architrave del pensiero di Merleau-Ponty, si veda soprattutto M. Merleau-Ponty, *L'istituzione. La passività. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003.

8 Per i temi precedenti si veda M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. Raffaello Cortina editore, Milano 2003, spec. pp. 9-15.

9 In proposito rimane essenziale il lavoro di S. Mancini, *Sempre di nuovo: Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2001<sup>2</sup>.

10 In proposito si veda soprattutto la *Prefazione* all'opera del 1961, in M. Foucault, *Storia della follia dell'età classica*, tr. it. Rizzoli, Milano, 2011, pp. 41 e sgg.

Del resto, dei passi di *Segni* sul rapporto fra biologico e culturale mi paiono di una chiarezza inequivocabile e, per così dire, definitiva sull'argomento: confrontando, sulle tracce di Lévi-Strauss, i sistemi di parentela premoderni a quelli primitivi, Merleau-Ponty parla di una cultura che, invece di negarla assolutamente, «gioca d'astuzia con la natura»; al livello della civiltà attuale,

Il rapporto di questa umanità complessa con la natura e la vita non è né semplice né netto: [...] L'uomo e la società non sono, propriamente, fuori della natura e del biologico: piuttosto, se ne distinguono riunendo le «poste» della natura e rischiandole tutte insieme<sup>11</sup>.

E non c'è qui spazio per approfondire come in un naturale così inteso possa depositarsi anche il momento storico-culturale, senza trasformarlo in una seconda natura<sup>12</sup>.

La natura di cui, sulla scia di Merleau-Ponty, ripropongo l'attualità, non è dunque un in-sé, un oggetto indipendente da noi, come vorrebbe la tradizione postcartesiana, ma ciò non vuol dire che essa sia idealisticamente riducibile al per-sé: al contrario, essa è un'alterità irriducibile che si mantiene in rapporto con il per-sé, con il soggetto e la cultura. Soggetto e cultura debbono mantenere l'alterità della natura che, se confusa o del tutto asservita alla nostra civiltà, viene repressa e ci condanna all'isterilimento.

In questi termini e con queste precisazioni, dunque, il concetto di natura, che specialmente la filosofia culturalista e ermeneutica del XX secolo aveva voluto sopprimere, va invece riproposto con forza. È evidente che questa impostazione non va solo contro il paradigma culturalista tradizionale, ma ancora di più contro quel vero e proprio potenziamento che di esso ha fatto tutta l'ideologia del *cyborg* e del postumano<sup>13</sup>, che del mito, tutto moderno e occidentale, di una totale artificializzazione della natura ha fatto la sua bandiera. Da questo punto di vista, bisogna ribadire che un autentico paradigma ecologico non può che passare per la rivendicazione dell'irriducibilità del corporeo all'artificialità, rivendicazione che non è che un modo di richiamare un principio che per ogni ecologia dovrebbe essere ovvio, ossia *che la vita non è meccanizzabile*. Naturalmente ciò non va confuso (come è chiaro dal netto distacco che in Merleau-Ponty troviamo dall'idea di un originario in senso arcaicizzante) con una posizione purista: i grandi progressi della tecnica medica, che permettono già oggi dei massicci innesti artificiali nel vivente, sono ovviamente un traguardo assolutamente positivo; quello che discuto è la loro interpretazione filosofica nel senso di un'artificializzazione assoluta: queste nuove realizzazioni tecniche non fanno altro, invece, che spostare ulteriormente il limite fra artificiale e vivente,

---

11 M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. Il saggiatore, Milano 2003, p. 167.

12 Una utile trattazione di questo tema assai complesso, con rinvii ai vari passi in cui Merleau-Ponty accenna a questo tema, si trova nel saggio di M. Richir, *Community, Society, and History in the later Merleau-Ponty*, in *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*, a cura di Bernard Flynn, Wayne J. Froman, Robert Vallier, State University of New York Press, Albany, 2009, pp. 61 e ssg.

13 Non nel senso in cui il concetto è stato modellato da Roberto Marchesini nel suo *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, ma in quello che ha trovato la sua espressione più classica in R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. DeriveApprodi, Roma 2014.

senza mai perdere l'aggancio fondamentale in quest'ultimo (tornerò poco più sotto su questo tema).

Un secondo ordine di conseguenze che discendono da questo paradigma del corpo si connette alla questione (così attuale e costitutiva della cultura etnoantropologica) del rispetto della differenza delle culture e dell'irriducibilità delle tradizioni: fra quel paradigma e tale questione c'è un nesso profondo. Riscoprire i limiti della cultura occidentale vuol dire sottolinearne la parzialità rispetto alle altre e vederla sullo sfondo di una natura non culturalizzabile; il rispetto delle diversità e varietà delle culture e quello dell'alterità della natura, contro tutto il vero e proprio *mito della globalizzazione* che è ancora così dominante nell'orizzonte politico dei nostri giorni, devono quindi esser visti come una cosa sola.

## 2. Tecnica ecologica

Un paradigma del corpo porta come immediata conseguenza un ripensamento del problema della tecnica; qui, riprendendo la celebre tematica del *bricolage* di Lévi-Strauss<sup>14</sup>, e andando oltre la lettera di essa, mi sono chiesto se non fosse possibile pensare a una tecnica che, sganciata dal suo aspetto prometeico, sia riportata al suo fondamento corporeo. Per giustificare questa connessione, basta riflettere sul fatto che un'attitudine verso la natura come quella del *bricoleur* è caratterizzata dal fatto di presupporre *l'inerenza* e non la trascendenza del soggetto rispetto al suo mondo: la sua attività implica una costante messa in relazione dell'oggetto con il proprio corpo, su cui il soggetto testa continuamente le possibilità dello strumento tecnico, per orientarsi nella sua prassi artigianale<sup>15</sup>. Ora, la sfida di un nuovo pensiero della tecnica sta nel fatto che questo modello dello Skill, dell'artigianato venga esteso anche al rapporto che abbiamo oggi con la tecnologia: secondo la lezione di Tim Ingold, anche i guidatori dei moderni locomotori *ne fanno un'estensione del loro corpo*<sup>16</sup> e ciò vale per qualunque strumento, per quanto avanzato tecnologicamente esso possa essere: nella misura in cui siamo noi a usarlo, anche un computer diventa un'appendice del nostro corpo, una nostra estensione che ci permette di gestire al meglio il nostro rapporto con l'ambiente che ci circonda. Tutto si gioca a livello di una relazione di senso fra il nostro corpo e lo strumento, relazione per cui lo strumento non diventa dominio del soggetto sul mondo, ma *coesistenza e comunicazione con esso*.

Tutto questo lo si ritrova abbondantemente in Merleau-Ponty. Nella *Fenomenologia della percezione*, la questione è ripresa in un passo celebre, quello sul rapporto fra l'organista e il suo strumento, in cui il punto centrale è quello di una loro *compenetrazione*:

È noto che uno strumentista esperto è capace di servirsi di un organo che non conosce e che ha le tastiere più o meno numerose e i registri disposti diversamente rispetto a quelli del suo strumento abituale. Gli basta un'ora di lavoro per essere in grado di eseguire il suo programma [...] durante la breve prova che precede il concerto, egli non si comporta come chi vuole tracciare un piano. Prende posto sul sedile, aziona i

---

14 Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1964.

15 Questo aspetto è certo presente nel discorso di Lévi-Strauss, ma è lasciato implicito.

16 Cfr. T. Ingold, *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London e New York 2000, pp. 333 e sgg.

pedali, alza o abbassa i registri, misura lo strumento con il suo corpo, assimila le direzioni e le dimensioni, si installa nell'organo come ci si installa in una casa<sup>17</sup>.

È questa una riproposta di una relazione artigianale fra il soggetto e l'oggetto tecnico, per cui quest'ultimo diventa un *prolungamento* del corpo di colui che lo usa; questo prolungamento non significa sovrapposizione dell'umano sul naturale, ma una vera e propria relazione di interpenetrazione, in cui lo strumento *ripete* quella caratteristica del nostro corpo che Merleau-Ponty ha esplicitato più volte riferendosi al modello del toccante - toccato: il mio corpo è in se stesso soggetto e oggetto, è un ibrido di soggettività e oggettività, che rimanda anche (ed è questo un altro punto fondamentale per la riflessione su lavoro e tecnica) al fatto che l'attività è inestricabilmente passività. Quindi, la tesi, tradizionale e hegeliana, che la tecnica sia una sorta di prolungamento dell'uomo sulla natura non va letta unilateralmente come una culturalizzazione integrale del naturale; al contrario, essa non è che *lo spostamento, nell'oggettivo, di quel chiasma soggetto-oggetto che è il nostro corpo*, il suo rilancio infinito, che non metterà mai capo a un mondo totalmente umanizzato.

Questa idea di tecnica e lavoro è legata in Merleau-Ponty al tema fondamentale del suo pensiero, la percezione: che è, in se stessa, tecnica e lavoro. Infatti, essa è in sostanza la relazione del vivente con il suo ambiente, una relazione che non è di *possesso* dell'essere vivente su ciò che lo circonda, ma di scambio, di attività che è inestricabilmente ricettività; il *lavoro* del vivente è questa relazione che esso istituisce col mondo, relazione che presuppone sempre un'appartenenza, una passività. E dunque, tecnica e lavoro non sono che un'altra espressione di questa relazione di appartenenza dell'uomo alla natura: a questo proposito, non bisogna dimenticare che una serie di passaggi del corso sull'istituzione concepiscono quest'ultima proprio come un *lavoro (travail)*<sup>18</sup>.

È importante rilevare come queste posizioni di Merleau-Ponty conoscano oggi, con riprese esplicite o implicite, una nuova fortuna: nella loro direzione va la già citata riflessione di un autore come Ingold, con la sua distinzione fra *Skill* e *Technology*, ma anche la tematica dell'artigianato ripresa da Sennett<sup>19</sup>.

Ecco allora un altro punto per così dire sensibile della mia posizione che voglio ribadire: con queste tesi, io prendo di petto una serie di posizioni molto diffuse, da quella, già citata, della compiuta informatizzazione del mondo e della fine del valor d'uso, a quella del *cyborg*, della completa tecnicizzazione del nostro corpo, al *posthuman* di Rosy Braidotti. Penso che l'insieme di queste posizioni (pur con le giustificazioni politiche che hanno: ad esempio nel caso della Braidotti c'è tutto il campo LGBT a cui guarda questa studiosa) costituiscono una vera e propria ideologia, tanto largamente condivisa quanto priva di fondamento: ideologia di una modernizzazione infinita, mito della potenza totale della tecnica, mito della definitiva scomparsa della natura, che sarebbe totalmente soggiogata. Ora, per tutti i motivi che ho enunciato, il passaggio al limite che fa del mutamento tecnico un qualcosa di assoluto, una culturalizzazione e storicizzazione integrale non è giustificato.

---

17 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 202.

18 Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'istituzione. La passività...*, cit., ad es. p. 101.

19 R. Sennett, *L'uomo artigiano*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2012<sup>2</sup>.

Voglio infine ricordare un'altra dimensione fondamentale del discorso di Lévi-Strauss, quella della connessione fra *bricolage* e tematica del gioco: il gioco come equilibrio fra libertà e necessità, una strada che, aperta da Kant e Schiller, nel '900 è culminata nella riflessione di alcuni autori della Scuola di Francoforte – Adorno, Benjamin, Marcuse – e in quella di Johann Huizinga; ma questo è nello stesso tempo un tema centrale della riflessione marxista classica, il *lavoro non alienato*: quell'aspetto del lavoro per cui esso è un *progetto di senso* del soggetto, e, per converso, è un progetto che *riempie di senso il soggetto*: un progetto che può dare soddisfazione e gioia. È possibile che la questione del lavoro non sia posta semplicemente nell'ottica pienamente quantitativa (che si limita a chiedere che tutti abbiano un lavoro, quale che sia), ma si presenti come istanza di un'attività che corrisponda alla *vocazione* del soggetto? È possibile riproporre oggi, in una società che ha così potentemente sviluppato i mezzi di produzione, l'istanza di *una qualità del lavoro*, di una possibilità, per i soggetti, di fare del lavoro il luogo della loro creatività, della loro relazione non alienata con gli altri e col mondo? E per questa via del gioco e della qualità del lavoro, non si ritrova ancora l'istanza della corporeità, del rapporto con la materia come orizzonte fondamentale non solo dell'uomo, ma anche della vita stessa? In questo senso, il lavoro, in quanto si attua attraverso il nostro corpo, è il nostro modo di entrare in comunicazione con la realtà circostante, inestricabile nesso di soggetti e di oggetti (anche tecnici); ovvero, esso è *un altro modo di relazionarsi, al tempo stesso, con gli oggetti e coi soggetti*, è un rapporto con l'oggetto che lo tratta come soggetto<sup>20</sup> e che istituisce con gli altri e col mondo una relazione di scambio e di rispetto.

Le implicazioni politiche di questi temi – il loro rapporto con l'idea di un autogoverno dei produttori e con la tradizione del movimento operaio – mi sembrano ovvie e non è questo il luogo per soffermarsi su di esse.

### 3. Linee di una teoria ecologica della soggettività

Un paradigma del corpo implica ovviamente anche una nuova teoria della soggettività. Anche qui, Merleau-Ponty è un ottimo punto di riferimento; una considerazione aiuta molto a comprendere l'originalità della sua posizione: le opposte e speculari posizioni dell'umanesimo e dell'antiumanesimo hanno in comune (e non è certo un caso) l'idea, che risale a una tradizione secolare, che l'uomo sia caratterizzato, rispetto agli altri animali, dalla *mancanza* e dall'*assenza*, da un'essenziale *povertà* iniziale: secondo Herder<sup>21</sup>, seguito da Feuerbach e da Marx su questo punto cruciale, il piccolo dell'uomo nasce privo del ricco corredo istintuale di cui sono forniti i cuccioli degli altri animali; d'altra parte, proprio questa povertà, questo *nulla* che lo abita costituiscono la base della sua superiorità, poiché, non essendo nulla di *determinato*, l'uomo è per così dire *costretto* all'universalità, alla genericità, al concetto: l'enorme potere del linguaggio, di universalizzare e fagocitare così tutta la realtà concreta, è già implicito in questa *mancanza* che costituisce l'uomo. Si trova però che una parte consistente della

20 Proprio come nella tematica dell' *oggetto transizionale* di Winnicott (cfr. D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, tr. it. Armando, Roma 1971, cap. I e *passim*); sul gioco in quanto personificazione dell'oggetto cfr. il fondamentale cap. VIII di J. Huizinga, *Homo ludens*, tr. it. Einaudi, Torino, 1973, dal titolo *Le radici della figurazione mitica*.

21 Cfr. J. G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, tr. it. Nuove Pratiche Editrice, Parma 1995, pp. 48 e sgg.

ricerca etologica e antropologica più recente smentisce questa visione<sup>22</sup>: l'uomo non è affatto più povero degli altri animali quanto a corredo istintuale, anzi ne è più ricco e, d'altra parte, anche le altre specie sono molto meno attrezzate fin dalla nascita per gestire la loro sopravvivenza. Uomo e animale non sono dunque separati dall'abisso che poneva la visione tradizionale: essi hanno in comune il fatto di essere in quel rapporto di *inerenza*, *inglobamento*, *chiasma con l'ambiente* di cui abbiamo parlato, sono due diverse modulazioni di quella relazione.

Questo non significa che l'uomo non abbia delle specificità rispetto al mondo animale: esse vanno collocate in questo nuovo quadro concettuale e conseguono da un *potenziamento*, da un'accentuazione di quest'aspetto chiasmatico comune a tutto il vivente<sup>23</sup>. Inoltre, nell'uomo il processo di sviluppo delle capacità genetiche, a causa della fase prenatale e del prolungarsi del rapporto con la madre, prima, con entrambi i genitori poi, *si protrae nel tempo*<sup>24</sup> e ciò aumenta la sua plasticità, la sua capacità di accoppiamento, quello che Merleau-Ponty chiama *l'appiccicamento all'altro*, lo *sconfinamento* nell'altro; la capacità di relazionarsi attraverso questo processo di accoppiamento a un numero enormemente più grande di entità, di *farsi altro*, di ibridarsi è quello che configura la specificità dell'uomo. Potremmo allora dire che è caratteristica specifica dell'uomo una sorta di *quasi-universalità*: egli non si rapporta al complesso del mondo attraverso una generalizzazione-nullificazione, ma attraverso un processo di sconfinamento, attraverso un comportamento di accoppiamento che genera una relazione in cui i due termini permangono nella loro alterità, una *sintesi senza concetto*, per riferirci al Kant della III Critica. L'identità dell'uomo, la sua specificità non sta in un pacchetto di qualità precostituite, tanto meno in un suo potere di *produrre tutto* o di produrre un tutto, una totalità, un'universalità, ma piuttosto nella sua capacità di farsi, non tutto, ma moltissime cose: sta non in proprietà sostanziali e fisse, ma in questa enorme ricchezza di relazioni, per cui, fra l'altro, la storia di ognuno è differente da quella di tutti gli altri.

Un'universalità di questo genere, che esce dall'alternativa di singolare e collettivo a cui abbiamo più volte accennato, non configura l'uomo come signore e dominatore dell'universo, ma come colui che più è in grado *di accogliere e rispettare come altri* tutti gli enti del mondo; così poco egli è superiore che questa sua maggior capacità di passività, di ascolto e di apertura all'altro lo rende più fragile: l'estrema fragilità è l'altra faccia, rischiosa, di una superiorità così concepita.

## Parte II

### 4. Un nuovo materialismo?

A questo punto svilupperò la questione che avevo annunciato all'inizio: il paradigma ecologico che ho presentato, e che trova nella filosofia di Merleau-Ponty la sua espressione centrale, come si rapporta al materialismo<sup>25</sup>?

22 Cfr. R. Marchesini, *Post-human...*, cit., *passim*.

23 Per l'idea di Merleau-Ponty di una specificità dell'uomo legata alla sua struttura corporea e alla posizione eretta, che è condizione di possibilità di un'idealità *orizzontale*, cfr. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp. 314 e sgg.

24 È proprio questa dilazione temporale a generare la falsa prospettiva della mancanza: quel che è un più (una lunga fase di apprendimento e arricchimento attraverso la relazione) viene vista paradossalmente come un meno.

25 Nell'intraprendere questa direzione di ricerca hanno per me costituito un importante stimolo i lavori di due miei amici e stretti collaboratori: P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*.

Preciso che tutto quel che segue non è che la bozza di una ricerca che ho iniziato da poco ed ha di conseguenza un carattere molto provvisorio e sperimentale.

Perché incamminarsi sulla strada di un possibile rapporto fra ecologia e materialismo? Innanzitutto, vorrei documentare che si tratta di un orizzonte che non è affatto estraneo alle prospettive perseguite dallo stesso Merleau-Ponty. In questo senso, il primo testo su cui vorrei portare l'attenzione è la *Premessa* alla *Fenomenologia della percezione*: in essa, cruciale è il passaggio in cui Merleau-Ponty mette fuori gioco la riduzione husserliana, dichiarando la sua interminabilità; per un lato egli si richiama, contro ogni lettura trascendentalistica di Husserl, allo stupore di Fink, e alla rivelazione del mondo come «strano e paradossale»<sup>26</sup>; per l'altro, dopo aver affermato che «il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa»<sup>27</sup> egli conclude che «non vi è pensiero che abbracci tutto il nostro pensiero» e che «la riflessione radicale è coscienza della propria dipendenza nei confronti di una vita irriflessa la quale è la sua situazione iniziale, costante e finale»<sup>28</sup>.

E più sotto «realismo» e «positivismo» sono dichiarate caratteristiche fondamentali dell'atteggiamento fenomenologico:

L'evidenza della percezione non è il pensiero adeguato o l'evidenza apodittica. Il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che io vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo possiedo, esso è inesauribile. «C'è un mondo», o meglio «c'è il mondo»: di questa tesi costante della mia vita non posso mai rendere interamente ragione. Tale fatticità del mondo è ciò che fa la *Weltlichkeit der Welt*, ciò per cui il mondo è mondo, così come la fatticità del *cogito* non è una imperfezione nel *cogito* stesso, ma viceversa ciò che mi rende certo della mia esistenza. Il metodo eidetico è quello di un positivismo fenomenologico che fonda il possibile sul reale<sup>29</sup>.

Le conseguenze di questa messa fuori gioco della riduzione sono difficilmente sottovalutabili: una simile presa di posizione implica che non si possa giungere a un soggetto trascendentale puro; la messa tra parentesi del mondo non può essere che parziale e la presa di coscienza riflessiva deve far i conti con un sensibile che lo eccede in via di diritto, ovvero con un corpo (per riferirci alla categoria centrale della *Fenomenologia della percezione*) che le è irriducibile. I residui dualistici, il permanere di un certo dualismo cartesiano che Merleau-Ponty riconoscerà in quest'opera non comportano nessun ritorno indietro rispetto al caposaldo rappresentato dal rifiuto della riduzione pura: per lui l'irriducibilità di un irriflesso, che continuerà ad essere il momento della percezione, caso mai si radicalizzerà; l'esigenza di ritrovare e rinnovare uno zoccolo vitale e preintellettuale sono alla base dei suoi concetti più tardi, da

---

*L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019; G. De Fazio, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, di prossima pubblicazione presso le edizioni ETS di Pisa.

26 Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 22.

27 Ivi, p. 23.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 26.

quello della carne a quello del chiasma. Il problema che vorrei porre è allora: in relazione alla percezione, alla carne, all'irriflesso, allo stesso concetto di corporeità (mai rinnegata: è il corpo proprio che viene superato) ha senso parlare di materia, di materialismo? Perché non si creda che io ponga una domanda estrinseca a Merleau-Ponty, ricorderò un passaggio de *L'uomo e l'università*, un testo del 1951 che il filosofo ripubblicherà ancora nel 1960, in *Segni*<sup>30</sup>; in esso, insistendo sull'esigenza di superare la contrapposizione dualistica di materialismo e spiritualismo, come si era delineata fra la fine del XIX secolo e la metà del XX, egli affermava che «il nostro secolo si distingue per una associazione del tutto nuova fra il “materialismo” e lo “spiritualismo”»<sup>31</sup> concludendo poi che

Il nostro secolo ha cancellato la linea di separazione tra il «corpo» e lo «spirito» e vede la vita umana come spirituale e corporea da cima a fondo, sempre appoggiata sul corpo, sempre interessata, sin nei suoi modi più carnali, ai rapporti fra le persone<sup>32</sup>.

Ma va ricordato anche un passaggio non banale sul «non immaterialismo» che è presente nel *Resumé* del corso sulla natura del 1956-57: dopo aver ricordato che l'abbandono in cui è caduta la filosofia della natura è sotteso al fatto che i concetti di spirito, storia e uomo sono ridotti a «pura negatività», egli concludeva:

Viceversa, ritornando alla filosofia della Natura, ci si distoglie solo in apparenza da quei problemi predominanti, si cerca di prepararne una soluzione che non sia *immaterialistica*<sup>33</sup>.

Dove la doppia negazione del «non immaterialistico» mi pare particolarmente pregnante, in un percorso in cui è ovvio che non sto parlando di sostanza materiale, ma di materialità come resto, elemento irriducibile al pensiero; sto pensando a una vita che non sia spirito, ma un senso aderente a qualcosa di radicalmente altro, a non senso: di un materialismo come incarnazione, dove la carne non è ciò che risorgerà, ma qualcosa di caduco e contingente; di un senso che è corpo vivente, che è quello dell'animale, ma anche del vegetale, cioè di un'animazione ancora più elementare della materia. Il materialismo di cui parlo ha il suo centro nel fatto che non siamo ciò che pensiamo, ma ciò a cui ineriamo, di cui partecipiamo, ben oltre il nostro pensiero; il senso stesso del termine «chiasma» non va riportato a questo significato: aprirsi a qualcosa di radicalmente altro che non siamo, o che siamo in un senso diverso da quello cartesiano, per cui essere è pensare? È chiaro poi che anche la tematica merleau-pontyana della natura come non costruito e non istituito, con cui il corso sulla natura si apre<sup>34</sup>, sarebbe un punto di riferimento essenziale per questo materialismo.

---

30 Merleau-Ponty, *Segni*, cit., pp. 294 e sgg.

31 Ivi, p. 296.

32 Ivi, p. 297.

33 M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, tr. it. Bompiani, Milano 1995, p. 77.

34 Merleau-Ponty, *La natura*, cit., pp. 3-4.

Se questo incontro di Merleau-Ponty con un materialismo non meccanicistico, se la sua idea di corpo animato, di accoppiamento di corpo e senso, ma anche di materialismo come resto e non istituito sono sostenibili, dobbiamo però affrontare una naturale e immediata obiezione che sorge a questo punto: perché nei suoi ultimi testi ripetutamente egli parla piuttosto di ontologia? Perché batte tanto l'accento su una nuova consapevolezza dell'essere? Perché si avvicina tanto a Heidegger?

È quello che indignava Adorno, che rimproverava severamente non solo a Merleau-Ponty, ma a tutta una importante corrente della riflessione francese del dopoguerra di civettare indebitamente con Heidegger: non molti sanno che i due filosofi si incontrarono, poco prima della prematura scomparsa di Merleau-Ponty, a Parigi, al Collège de France, dove Adorno tenne tre conferenze<sup>35</sup>. In essa egli sferrava un attacco non a Merleau-Ponty, bensì a un gruppo di heideggeriani marxisti (Lefebvre, Axelos, Goldmann); ma molti altri erano evidentemente coinvolti, a partire da Jean Beaufret e da Jean Hyppolite. Adorno fu secco: l'alleanza fra marxismo e heideggerismo andava combattuta, poiché le posizioni di Heidegger (in linea con quanto egli avrebbe sostenuto ne *Il gergo dell'autenticità*<sup>36</sup>) erano segnate da conservatorismo, pericolosa propensione verso un recupero regressivo dell'originario, autoritarismo. Per testimonianza dello stesso filosofo tedesco<sup>37</sup>, sappiamo che la reazione di Merleau-Ponty alla prima delle tre conferenze fu di sorpresa, molto probabilmente di disaccordo. In effetti, colpendo Heidegger, Adorno veniva a porre in discussione, sebbene indirettamente, anche uno dei tasselli fondamentali del lavoro del francese: né i corsi sulla natura né *Il visibile e l'invisibile* sarebbero comprensibili senza il riferimento costante che l'autore fa ad alcuni aspetti della filosofia heideggeriana. È chiaro che Adorno era mosso anche, se non principalmente, da alcune esigenze di carattere politico: per un lato egli si sentiva ancora legato al marxismo più di quanto non lo fosse ormai Merleau-Ponty, per l'altro vedeva nell'ontologia heideggeriana una filosofia reazionaria e venata di nostalgia dell'originario e non era disposto ad un incontro con essa. Ma lascio da parte l'aspetto politico (peraltro non irrilevante né secondario) della questione, per concentrarmi su quello più squisitamente teoretico del discorso di Adorno: sul fatto che, come sappiamo<sup>38</sup>, egli riteneva l'ontologia di Heidegger una filosofia sostanzialmente idealistica; e che, per parte sua, preferiva la linea del materialismo.

35 Per la ricostruzione di questo importante episodio della storia della filosofia europea, che meriterebbe maggiori approfondimenti, si vedano: R. Tiedemann, *Nachbemerkung der Herausgebers*, in Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, pp. 427-8; Adorno, *Eine Bildmonographie*, herausgegeben von Theodor W. Adorno Archiv, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, p. 254, p. 257; S. Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie*, tr. fr. Gallimard, Paris 2004, p. 417; D. Scholz, *Tout seul au pays de l'heideggerianisme. Adorno conférencier au Collège de France*, in AA.VV., *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Publications de la Sorbonne, Paris 2016 (l'unico studio che discuta approfonditamente l'episodio, seppure con una eccessiva parzialità anti-heideggeriana; da esso traggo le notizie sulle conferenze di Adorno, tuttora inedite).

36 Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Introduzione di Remo Bodei, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1989.

37 Adorno, *Eine Bildmonographie*, cit., p. 254, che riporta le seguenti annotazioni del diario di Adorno del 15 Marzo 1961: «Vortrag gehalten. Merleau-Ponty chokierte».

38 Oltre a Th. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità*, cit., cfr. Id., *Dialettica negativa*, tr. it. Einaudi, Torino 2004<sup>2</sup>, Parte I, capp.1 e 2.

Anche se la tematica del materialismo è ben presente nell'opera sistematica fondamentale di Adorno, *Dialettica negativa*<sup>39</sup>, è preferibile riferirsi all'ampia trattazione contenuta nella *Terminologia filosofica*<sup>40</sup>, in cui ci sono una decina di lezioni che sono dedicate alla coppia oppositiva spiritualismo-materialismo. Ne emerge con molta chiarezza come il suo materialismo non sia certo quello del *Diamat* sovietico né quello positivistico: è una visione che è filtrata non solo da Marx, ma anche da Schopenhauer e Nietzsche; sia dal punto di vista epistemologico – dopo la grande rivoluzione categoriale indotta dalle scienze e dalle filosofie del Novecento – che da quello ecologico, tale visione pare particolarmente attuale: la serie di passaggi che ora citerò possono essere molto utili per delineare un'alternativa materialistica all'ontologia heideggeriana: nessun sostanzialismo metafisico, ma molta insistenza sui temi del corporeo, della vita, della morte e del biologico, con evidenti risonanze con le tematiche di Merleau-Ponty.

Il materialismo è innanzitutto apprezzato da Adorno per il suo carattere polemico e negativo. Il suo «aroma» sensoriale e fisiologico, corporeo<sup>41</sup>, si contrappone a tutto ciò che è eterno, immutabile, elevato; esso «presenta allo spirito il conto» e cerca l'origine anche delle sue più alte sublimazioni «nel bisogno vitale»<sup>42</sup>: vita e corpo sono dunque due concetti-cardine del materialismo che Adorno valorizza al massimo. Kantismo e idealismo tendono a ridurre tutta la realtà al sistema della conoscenza astratta, per cui «cade, propriamente, scivola fra le maglie il fatto che l'uomo, in quanto essere che sente, che vive, che sperimenta, è anche ed essenzialmente corpo»<sup>43</sup> e, poiché non c'è vita spirituale senza piacere e dolore, essa «contiene chiaramente in sé un momento materiale, non intenzionale, un momento che non si riferisce alla conoscenza, non cognitivo [...] [un] momento organico»<sup>44</sup>.

Il piacere non è peraltro concepibile senza il dolore, e quindi, senza la morte – ma riguardo a quest'ultima, Adorno ci tiene molto a precisare che non si tratta della morte heideggeriana, bensì della morte come realtà bassa, repellente e prigioniera della natura:

Così per il materialismo sono fondamentali esperienze come quelle del cadavere, della putrefazione, della somiglianza con l'animale. [...] Questo tipo di esperienza – che non appare in nessuna analisi esistenziale della morte – è proprio quello che il materialismo ci vuole ricordare. Se il materialismo è un correttivo, lo è perché ha a che fare con queste cose<sup>45</sup>.

Dove il richiamo all'animale è ovviamente, in una prospettiva ecologica, assai importante e Adorno vi ritorna più sotto, per sottolineare come il legame del materialismo con la morte sia ben espresso dal famoso verso brechtiano «dovete morire come tutti gli altri animali»<sup>46</sup>.

---

39 Ivi, pp. 173 e sgg. e *passim*.

40 Tr. it. Einaudi, Torino 1975, 2 voll., vol. II, pp. 357 e sgg.

41 Ivi, p.368.

42 Ivi, p.370.

43 Ivi, p.374.

44 *Ibidem*.

45 Ivi, p.377.

46 Ivi, p.381.

Su questa linea il materialismo è valorizzato come ciò che riesce a catturare quello che non può che sfuggire al concetto, ciò che a rigore catturare non si può<sup>47</sup>: il brutto, il repellente che caratterizzano tanta arte moderna – Rimbaud, Baudelaire, Beckett – sono aspetti materialistici per il filosofo tedesco, che lega strettamente arte e materialismo, in quanto la prima

cerca di trattenere, di far parlare, di oggettivare ciò che normalmente sfugge tra le maglie della civiltà. Quanto più fitte diventano queste maglie ...tanto più forte diventa questa tendenza<sup>48</sup>.

Adorno ci fornisce dunque molte pezze d'appoggio per la linea qui proposta di un incontro fra fenomenologia e materialismo: lui che era passato attraverso l'esperienza della fenomenologia e che, sotto il termine del non identico, poneva al centro il tema della differenza; il materialismo non meccanicistico, legato ai temi della morte e dell'esistenza, che abbiamo visto da lui schizzato, è, come già segnalavo, per molti versi vicino alle posizioni di Merleau-Ponty ed è anche noto che con quest'ultimo, nonostante la polemica occasionale, si sentiva molto in consonanza: il filosofo francese era probabilmente l'interlocutore privilegiato delle sue conferenze parigine<sup>49</sup>.

Tornando allora alla nostra domanda precedente, col supporto ulteriore delle critiche di Adorno allo heideggerismo: perché invece il filosofo francese, specie nei suoi ultimi anni, «civetta» con Heidegger? Come mai di fronte a termini come corpo e materialismo egli opta per quello di ontologia? A parte i suddetti problemi politici, io formulo quest'ipotesi: probabilmente egli pensa ancora (nonostante tutto quello che aveva scritto sul rapporto fra filosofia e non filosofia) che il momento cardinale della filosofia sia quello *greco* del prendere coscienza dell'essere e del confrontarsi criticamente e intersoggettivamente sulla base di tale comprensione dell'essere (*on* che sorge al *logos*, *logos* che si ripiega sull'*on* e che lo porta alla luce): ma non è ancora troppo idealistico, troppo fenomenologico tutto questo? Non c'è ancora un primato della coscienza, un'insufficiente valutazione delle conclusioni a cui deve giungere una posizione critica della riduzione pura quale lo stesso Merleau-Ponty aveva delineato fin dal 1945? Un porre al centro il modo in cui l'Essere appare a noi, in cui noi come soggetti ci rapportiamo all'Essere? Non c'è qui un residuo idealistico, soggettivistico, umanistico? Perché, invece che ontologica, la filosofia non deve farsi ecologica, cioè porsi fin dal suo fondamento in un rapporto *essenziale* con la materia, il corpo e la Terra? Se è vero che la materia non va intesa come materia bruta, ma va vista sempre in rapporto al senso, non bisogna avere altrettanta coscienza del fatto che il senso ha a che fare con qualcosa di radicalmente altro, come il corpo e la materia? Mi pare che nell'epoca del disastro ambientale e della pandemia queste domande siano particolarmente importanti e urgenti.

E tuttavia, proviamo a esercitare maggiore empatia nei confronti della posizione del nostro filosofo e cerchiamo con più attenzione quali fossero i significati specifici che egli dava al termine «ontologia». Potremo allora ricordare che, in esplicita polemica con Heidegger, essa non significa per lui apertura

---

47 Ivi, p.379.

48 Ivi, p.380.

49 Cfr. in proposito quanto dice R. Tiedemann in Adorno, *Ontologie und Dialektik*, cit., pp. 427-8.

mistica all'Essere, presentare l'uomo come pastore dell'Essere, cercare un'apertura diretta all'Essere. La sua ontologia è programmaticamente *indiretta*, come indiretto è il rapporto che abbiamo con la natura, che è suolo; oppure, è un'ontologia che si rifiuta di subordinare gli enti all'Essere<sup>50</sup>; ma importante è anche che quell'ontologia abbia come contenuto e punto di riferimento non solo la natura (e di conseguenza la ricerca scientifica), ma anche la storia: essa comporta attiva intersoggettività, progetto intergenerazionale, ripresa del passato e proiezione verso il futuro di ciò che hanno fatto le generazioni passate, esplosione nel presente del solco che esse hanno cominciato a scavare, impegno nella politica e nella trasformazione del mondo. Inoltre, ci sarebbe da esaminare il tema dell'ontologia porosa, centrale nell'ultimo Merleau-Ponty<sup>51</sup> e misurare la sua distanza dall'ontologia heideggeriana e la sua prossimità, per converso, al materialismo non meccanicistico: non è un tema su cui ho lavorato a sufficienza, ma la mia ipotesi è che tale prossimità sia notevole.

Ebbene, anche fatte queste precisazioni, a me pare che il termine «ontologia» mantenga ancora troppi presupposti idealistici: porta comunque a concentrare la filosofia ancora troppo esclusivamente sul momento della presa di coscienza; in entrambi le sue componenti (*logos* e *ontos*), è ancora troppo greco e teoretico. Oggi il rapporto della filosofia con la natura e la storia andrebbe reso più essenziale, essa dovrebbe essere più decisamente materialistica, ecologica e storica di quanto non la delineasse, più di mezzo secolo fa, Merleau-Ponty. Si tratta ovviamente, lo ripeto, di una proposta tutta da costruire, ma conclusivamente accennerei quali dovrebbero essere i due punti essenziali di questa filosofia ecologica, terrestre e materialistica:

1) per quanto riguarda la questione della natura: una visione materialistica dovrebbe declinarsi in senso conoscitivo-teoretico, in senso pratico e in senso estetico; essa implicherebbe di agire nel senso di rispettare gli equilibri della natura e di mantenersi in relazione con la sua materialità e finitezza; ciò significherebbe orientare la ricerca scientifica meno verso il padroneggiamento e più verso il nostro essere inerenti ad essa, verso l'appartenenza e la coesistenza, verso l'ascolto (Bateson) della sua «danza relazionale»<sup>52</sup>; non si tratterebbe di un materialismo dell'attivismo, ma di una visione in cui il lasciar essere e la passività hanno altrettanto rilievo dell'attività; si tratterebbe con tutto ciò anche di applicare a livello sociale l'etica individuale che ci prescrive di *abitare il nostro corpo, di essere il nostro corpo*.

2) per quanto riguarda la storia: fu lo stesso Merleau-Ponty a ricordare come anche la storia, la cultura diventano parti della natura; un'ontologia materialista diventa allora una prassi storica che riallaccia e innova le tradizioni e le culture, attraverso lo spazio e il tempo. Per noi italiani, ad esempio, ciò significa mettere a frutto la coabitazione, che è una nostra

50 Su questi punti vanno tenute presenti le importanti precisazioni di Mancini, *op. cit.*, pp. 175 e sgg., che dubita che si possa ridurre alla differenza fra ontologia diretta e indiretta la divergenza fra Heidegger e Merleau-Ponty. In sostanza, per Mancini, è in quanto *dialettica* che la posizione di quest'ultimo si stacca da quella del primo, guadagnando così un rapporto ben più essenziale sia con la scienza che con la storia.

51 In proposito si veda ad esempio M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. Bompiani, Milano, p. 164 e *passim*.

52 Per questo fondamentale tema di Bateson cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, tr. it. Adelphi, Milano 1984, p. 27 e *passim*.

esperienza quotidiana, con la realtà classica greco-romana e con quella rinascimentale, due solchi che sono entrati in profondo nel tessuto del mondo. Ma, più in generale, nel tessuto della Terra, in questa geografia che si fa storia e in questa storia che è intimamente geografica, ci sono le tradizioni non occidentali, in particolare del mondo dei paesi meno sviluppati, che alla terra sono così intimamente legate: l'incontro fra le nostre tradizioni occidentali e queste ultime è, anche politicamente, fondamentale per nutrire una prassi storica che realizzi una nuova sintesi di civiltà fra occidentale, non occidentale e Terra.

Mi domando allora, rispetto alle esigenze di questo programma, se non sarebbe il caso di sostituire al termine «ontologia» il merleau-pontyano «practognosia» con gli aggettivi «naturalista», «terrestre» o, più di tutto, «materialista»: mi pare che «practognosia materialista» esprimerebbe efficacemente la nuova concezione filosofica dell'era dell'ecologia, poiché metterebbe bene in evidenza gli essenziali contenuti di materialità e storicità, di *materialismo storico*, se volete, che essa deve possedere.