



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,  
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA**

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

*Tra fenomenologia ed ecologia a partire  
da Merleau-Ponty*

Relatore:

Ch.mo Prof. Andrea Altobrando

Candidato:

Samuele Sturaro

Matricola n. 1204955

Anno accademico 2022-2023



## Indice

Introduzione .....	p. 5
Ringraziamenti.....	p. 8
1. <i>Fenomenologia ed ecologia</i> .....	p. 10
1.1 L'ecofenomenologia e i suoi argomenti.....	p. 10
1.2 Il ruolo della fenomenologia, a partire dal metodo.....	p. 17
1.3 Environmental ethics: una panoramica.....	p. 26
1.4 La filosofia ambientale e il concetto di natura.....	p. 40
2. <i>Pensare senza dualismi</i> .....	p. 51
2.1 Una percezione ecologica del mondo.....	p. 52
2.2 Natura e cultura.....	p. 69
2.3 Tra scienza e filosofia – a partire da Cartesio.....	p. 83
3. <i>Fine della natura: riflessioni conclusive tra Merleau-Ponty ed     Environmental Ethics</i> .....	p. 101
Bibliografia.....	p. 113
Sitografia.....	p. 120





## Introduzione

Ho provato una sensazione simile a imbarazzo quando ho capito che volevo elaborare uno scritto che trattasse di filosofia ed ecologia. Tale percezione non è durata a lungo e ha ceduto quasi subito il passo alla fatica dello studio e ad un'altalena di sentimenti contrastanti, a volte stimolanti, altre volte meno, salvo ripresentarsi di tanto in tanto quando qualche persona chiedeva con un piglio lievemente curioso quale fosse l'argomento della mia tesi. Credo che aver vissuto questo stato d'animo sia dipeso dal fatto di aver in qualche modo risentito negli anni, per cause che devo ancora ben chiarire, di quella logora critica di inutilità mossa spesso alla filosofia. In primo luogo, quindi, questo lavoro ha preso avvio con l'obiettivo di allontanare dal sottoscritto la sensazione data dallo spettro di quell'accusa. La domanda generale alla base di questa volontà è quella che chiede quali spunti la riflessione filosofica, nello specifico quella fenomenologica, può offrire al dibattito ecologico.

Nel primo capitolo inizio presentando l'ecofenomenologia a partire dal testo *Eco-Phenomenology, back to the earth itself* (Brown & Toadvine, 2003), che può essere considerato il manifesto di questo ramo del sapere filosofico-ambientale. Richiamando il motivo husserliano che invita a tornare "alle cose stesse", l'ecofenomenologia propone di adottare l'approccio fenomenologico per rimettere in discussione il nostro rapporto con la Terra e tentare d'imprimere un cambio di passo alla ricerca della filosofia ambientale, che nel caso dell'etica sembra essersi arenata sulla questione assiologica giocata tra valore intrinseco ed estrinseco. La tradizione afferente a quest'ultima si colloca in quello spazio aperto dalla modernità tra natura e cultura, deiscenza nella quale anche l'ecofenomenologia si presenta come ponte tra i due poli. Ciò che muove entrambe è la denuncia dell'antropocentrismo come modello etico su cui si è formata la cultura occidentale. Una simile presa di posizione critica trova appoggio nello stesso metodo fenomenologico, del quale ho ritenuto opportuno

fornire una rapida panoramica, che conserva quella che definirei un'attitudine ecologica, un modo d'incontro col mondo che dice il legame con le cose e cerca di fondare la comprensione di esse nella descrizione del loro apparire. Un atteggiamento, non solo intellettuale, che lascia da parte quella pulsione di dominio generata da una prospettiva antropocentrica. È la postura fenomenologica stessa che, afferma una situazione di determinazione complementare tra soggetto ed oggetto, orientata oltre la disconnessione tra coscienza e mondo.

La tematizzazione dell'ecofenomenologia ha richiesto quella del contesto in cui essa emerge, quello dell'*environmental ethics*, di cui ho cercato di restituire un quadro del dibattito, richiamando alcuni momenti di esso che reputo significativi, come la proposta di Aldo Leopold della necessità di un'etica della terra incentrata sul principio di conservazione delle comunità biotiche, ad esempio, o la presentazione del programma di rivoluzione ecologica pensato per punti sostenuto dalla *deep ecology* di Arne Naess. Con alle spalle l'idea di un'ecofenomenologia, passare attraverso alcune tappe del dibattito etico sull'ambiente ha permesso di constatare uno scarto tra i due ambiti di ricerca rappresentato dal concetto di natura. Facendo riferimento alla tradizione fenomenologica continentale, gli ecofenomenologi si confrontano con una filosofia della natura e con le tematiche ad essa inerenti che tale tradizione di pensiero solleva, mentre nell'indagine dell'etica ambientale analitica questi argomenti sono lasciati sullo sfondo. La riflessione sulla natura racchiude la critica al dualismo ontologico, che viene posta a monte dell'alienazione umana dal naturale e del pensiero antropocentrico.

Ciò ha permesso nel secondo capitolo di passare al lavoro di Merleau-Ponty, sul quale mi sono concentrato dapprima facendo riferimento alla riflessione del filosofo francese sulla percezione e sull'idea di un'ontologia della carne. Questi due luoghi teorici dell'opera del fenomenologo hanno il pregio di mettere in luce un rapporto di reciprocità degli enti che abitano il reale, il quale restituisce una comprensione dell'essere che non rende possibile giustificare la

separazione cartesiana tra mente e mondo. Successivamente, invece, sposto l'attenzione sul rapporto tra natura e cultura, che di fronte ad una concezione di una natura inglobante, universale concreto che conserva i caratteri di resistenza e autonomia, si configura come espressione di una dualità non eliminabile, il cui superamento avviene nel comprendere che tale tensione costituisce il modo in cui il mondo della vita accade: uno scarto esistenziale a cui partecipiamo che, sebbene non ontologico, rimane incolmabile. Inoltre, si è avuto modo di notare che alla resistenza costitutiva della natura si lega una concezione dell'ecologia come idea di limite, pensiero che si oppone quello di uno sfruttamento naturale in favore di una crescita economica senza freni.

La conquista teoretica sul tema della dualità orienta il discorso in direzione della sfera scientifica, su cui la riflessione merleau-pontiana si sofferma ampiamente. Mi è sembrato dunque appropriato tentare di creare un percorso che rendesse ragione del pensiero del filosofo francese, alla luce della concezione della dualità enunciata, rispetto alla quale anche la scienza non può dirsi estranea. Se il rapporto col mondo è un rapporto d'intersoggettività, d'inerenza, allora per Merleau-Ponty la scienza deve sganciarsi da quell'atteggiamento di un "pensiero di sorvolo" proprio dell'*homo faber* moderno, che con il sapere tecnico dall'esterno può permettersi una presa totale sulle cose, che le traduca in risorsa utilizzabile. Quest'ultima ha la capacità di far vedere una nuova ontologia, che la filosofia deve saper cogliere, un pensiero che non operi più per coppie dicotomiche, che rompa quindi con le categorie che hanno dato origine ad una visione antropocentrica del mondo.

Infine, nel terzo e ultimo capitolo ritorno sugli argomenti trattati e propongo una riflessione in merito a quanto detto a partire dall'idea di fine della natura, la quale un'altra volta ancora ribadisce la necessità di abbandonare il modello prometeico del dominio sul naturale, in risposta al quale sorge il bisogno di riorientare il rapporto con le entità che abitano il pianeta e con le dinamiche della nostra esistenza entro ritmi diversi.



## Ringraziamenti

Quest'ultimo passo della mia esperienza universitaria non sarebbe stato possibile senza l'appoggio emotivo e materiale dei miei genitori Enzo e Patrizia. Insieme a loro ringrazio mio fratello Isacco, perché con la sua discrezione ha saputo starmi vicino in questi mesi. A loro devo la soddisfazione di questo piccolo grande traguardo, che si porta via una spensieratezza che appartiene ad un tempo della vita la cui fine ho cercato di metabolizzare man mano che scrivevo queste pagine. Rivolgo un sincero ringraziamento al professore Andrea Altobrando per i consigli e per il riferimento presente che è stato durante questo lavoro. Condividere le difficoltà che incontravo, i dubbi e la frustrazione che ho vissuto in certi momenti è stato di grosso aiuto. Per questo devo ringraziare gli amici e le amiche e tutte quelle persone che ho sentito vicine che pazientemente sono stati e state ad ascoltare i miei lamenti. Per il conforto che hanno saputo darmi, un grazie di cuore va quindi a Tommaso, Renzo, Elena, Federico, Ilaria, Leonardo, Francesco, Bianca, Carlo, Stefano A., Gianluca, Vincenzo, Davide e Alessandro, agli amici e le amiche di paese con cui sono cresciuto, in particolare Alice, Matteo Z., Beatrice, Matteo M.



## *Fenomenologia ed ecologia*

### 1.1 L'ecofenomenologia e i suoi argomenti

Nelle prime battute di un saggio dal titolo “Ontology and Ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy”<sup>1</sup> (Thomson, 2004) Ian Thomson esplicita quelle che sono le intenzioni dell'ecofenomenologia esaminando il contenuto della maggior parte dei saggi presenti in *Eco-phenomenology: back to the Earth itself* (Brown & Toadvine, 2003). La proposta che muove questo pensiero è quella per cui sia necessario soppiantare e sostituire con altri gli attuali presupposti etici e metafisici, che generalmente presiedono l'agire del soggetto umano, profondamente radicati nell'odierna comunità globale, le cui conseguenze minano la stabilità e la rigenerazione degli ecosistemi. Questa dichiarazione d'intenti segnala il fatto che il programma di ricerca eco-fenomenologico s'inserisce in quello dell'*environmental ethics*, sorto a cavallo degli anni '70 del secolo scorso, e viene ad innervare tale programma con il sapere e il metodo propri della fenomenologia, malgrado se ne distanzi volgendo il proprio interesse alle teorie dei fenomenologi continentali e uno sguardo attento al concetto di natura.

L'indagine teorica portata avanti dall'ecofenomenologia si articola attraverso due momenti, uno di critica in cui viene condotta un'operazione di individuazione e denuncia dei binari poco sicuri su cui corre il treno della società contemporanea, ed uno positivo che guarda ad un possibile nuovo modello etico da articolare e proporre. In un'ottica ampiamente condivisa, non solo all'interno

---

<sup>1</sup> Rimando a Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (2006) per un intervento dell'autore dal titolo *Environmental Philosophy*, che tratta in maniera più estesa dello stesso argomento.

della comunità accademica che si occupa di filosofia ambientale, le assunzioni etiche e metafisiche che presiedono ad atteggiamenti di sfruttamento della natura, costantemente percepita come “l'esterno”, trovano la loro matrice principale in due dicotomie concettuali: il dualismo della sfera della mente e quella del mondo e lo scarto tra fatti e valori. Tra i fenomenologi che operano in questo ramo filosofico, la prima è individuata come la concezione di base responsabile della condizione di deterioramento ambientale alla quale stiamo assistendo, poiché sta all'origine delle pratiche di dominio e sfruttamento della natura che l'uomo ha messo in atto dall'epoca moderna in avanti. La seconda, invece, riguarda più da vicino la dimensione epistemologica dell'indagine etico-ambientale. A queste due dispute tra concetti sarebbe imputabile la colpa di viziare l'esperienza che l'umanità fa ordinariamente della natura. Esse sarebbero le presupposizioni cognitive e culturali complici di far apparire ciò che abitualmente chiamiamo natura come un certo che di estraneo da cui l'umano si emancipa grazie al potere della ragione e conquista con quello del sapere tecnico.

È del tutto legittimo chiedersi, come ad un certo punto fa Thomson, se non sia qualcosa di più di un paio di diatribe concettuali a fomentare l'erosione degli ecosistemi<sup>2</sup>. Tuttavia, si potrebbe dire che la ragione per cui questo dubbio si palesa è data dal fatto che tendiamo a ignorare le connessioni concettuali tra il modo tutto moderno di vedere il mondo e la crisi ambientale alla quale stiamo assistendo (Thomson, 2004, p. 382). A detta dell'autore, questo sarebbe possibile principalmente perché

the modern worldview is so deeply entrenched that it passes unnoticed [...], but also because modernity's definitive divorce of mind from world creates a number of irresolvable pseudo-problems (including

---

<sup>2</sup> «Is mind/world dualism ultimately more responsible for our environmental crisis than, say, greed, ignorance, shortsightedness, and apathy – let alone industrial capitalism and its reigning free-market ideology? », Thomson (2004), p. 383.

most species of skepticism) which distract philosophers, diverting our intellectual efforts away from pressing real-world problems like our mounting environmental crisis. (p. 382)

Senza alcun dubbio a minacciare materialmente gli ecosistemi ci pensa primariamente una tecnologia asservita ad un determinato sistema economico. Tuttavia, alle spalle di quest'ultimo ristagnano ancora sedimentazioni concettuali che, per quanto originarie di un periodo storico ormai datato, ancora condizionano il tempo, la sfera sociale ed economica del ventunesimo secolo, a cui tocca riconoscersi frutto dei semi piantati dal mondo moderno. Infatti, è del tutto legittimo ritenere che la grande premessa posta dal dibattito eco-fenomenologico sia quella che sostiene, in primo luogo, che la società sia insidiata ancora dallo spettro della modernità. Mentre lo sguardo filosofico "mainstream", comincia a poggiarsi su temi altri, come la valorizzazione dell'orizzonte del linguaggio, in modo preponderante di quello tecnologico, rispetto alle tradizionali narrazioni storico-filosofiche, che finora avevano caratterizzato il dibattito culturale, sembra rimanere ancora aperto il conto con la modernità, come suggerisce in modo esemplare il tema della delocalizzazione della produzione, incitata da un mercato sempre più globale a varcare i confini nazionali. In altri termini, a dispetto di quanto appare, parlare di materialismo e di cosa s'intende per natura non è mai stata un'azione anacronistica e su questa scia si può sostenere con Manlio Iofrida che "il punto cruciale di debolezza della posizione postmoderna era il completo oblio della questione della natura" (Iofrida, 2019, p. 34).

In secondo luogo, la "premesse eco-fenomenologica" vuole annunciare un ritorno, quello che ha come meta la Terra, come indica appunto il titolo dell'opera citata precedentemente, che riprende, neanche a dirlo, l'intenzione che sta al cuore della fenomenologia dai tempi di Husserl. Si è diretti ancora una volta *alle cose stesse*, ma questo ritorno, questo rivolgere l'attenzione al fenomeno concepisce in prima battuta un'operazione di riesumazione e di

illuminazione concettuale anche di quell'implicito etico e metafisico di vecchia data a cui mi riferivo. Magari associata al campo archeologico, la figura del riesumare evoca facilmente per analogia un tipo d'azione mentale, quella del ricordare. Ciò che propone l'ecofenomenologia è una metodologia come sorta di tentativo di ricordo – come tipologia di ritorno - della Terra (*Earth*), inteso in senso stretto come dinamica di riconnessione, cioè una manovra di ripristino di un tempo che rimanda ad un legame con la Terra che pare essere ormai un lontano ricordo. Inoltre, come la tradizione fenomenologica insegna, il fenomeno non si dà alla coscienza percettiva nella sua totalità in un unico atto percettivo e cercare di calare questo precetto nella metafora del ricordo di una relazione col naturale da recuperare, significa capire a mio avviso che tale ricordo andrà ricostruito a poco a poco, che sarà da scoprire ancora una volta ed in maniera graduale. Vale a dire che un riavvicinamento del culturale al naturale avverrà secondo gli strumenti dai quali la società non può più prescindere. La società è da tempo arrivata ad un punto di non ritorno per quanto riguarda lo sviluppo tecnico e tecnologico e non si verrà a capo delle sfide poste dalla crisi ambientale tornando a vivere nelle caverne, che poi non è neanche lontanamente il punto della questione.

Alla luce di quanto ho appena detto, riporto uno dei passi finali dell'introduzione del lavoro edito da Charles S. Brown e Ted Toadvine (2003), che esplicita meglio ciò che s'intende per ecofenomenologia e la sua progettualità. Secondo gli autori

ecophenomenology offers a methodological bridge between the natural world and our own or rather rediscovery of the bridge that we are and have always been but [...] have forgotten almost irretrievably. It is not enough to diagnose our forgetting; there is also a matter of remembering – remembering the earth. The alternative experience and account of nature to which ecophenomenology gives us access is potentially revolutionary. The rediscovery of a natural world that is

inherently and primordially meaningful and worthy of respect might help us to overcome our cultural estrangement from the world among us. This new vision of nature might also allow us [...] to develop an appropriate philosophy of nature, a “phenomenological naturalism”, that circumvents intractable puzzles concerning intrinsic value and anthropocentrism. For far too long, humanity has envisioned itself as an alien presence in nature [...]. Having constituted ourselves in opposition to nature, we adopt values and purposes that threaten the earth itself. Only a reconceptualization of our place and role in nature can work against this tragic disconnection from ourselves and from the wellspring of our being. To begin this task by reconnecting us with our most basic and primordial experiences of the natural world—such is the power and promise of ecophenomenology. (Brown & Toadvine, 2003, p. xx)

Il dilatarsi del mondo culturale ha prodotto una voragine tra sé e quello naturale, spazio in cui l’ecofenomenologia vorrebbe inserirsi come un eventuale strumento per la costruzione di un ponte finalizzato alla riunificazione (o comunque un significativo riavvicinamento) sempre più necessaria dei due.

Leggendo il passo citato, ci si accorge, a mio avviso, che questa disciplina è impegnata a ribadire come necessari due momenti strettamente legati tra loro: una riconcettualizzazione radicale dell’umano nel mondo (*place and role*), che dovrebbe illuminare una conseguente esperienza alternativa e una nuova visione della natura, che potrebbe liberarci da un antropocentrismo sfrenato e da un sistema di valori esclusivo, che vede quelli umani al vertice di una scala assiologica che ha iniziato ad essere molto meno stabile e sicura. L’ecofenomenologia si presenta, sicuramente in maniera molto modesta e non priva di autocritica, come un possibile antidoto all’amnesia collettiva riguardante il nostro rapporto con la natura, diagnosticata all’incirca in epoca moderna. Il progetto sembra ambizioso, come si può notare dal tono della citazione precedente, tuttavia si riscontrano difficoltà non di poco conto per le quali può

essere utile tornare all'inizio dell'introduzione menzionata, dove gli autori rilevano semplicemente la realtà innegabile della mancanza di competenze dell'orizzonte filosofico nel momento in cui si decide di farlo collidere con quello dell'ecologia o di altri settori scientifici che si occupano dello studio di ecosistemi dal lato fisico, chimico e biologico. Una considerazione di questa portata rischierebbe già in partenza di mettere fuorigioco la gran parte dei contributi che la filosofia vorrebbe provare a portare in campo ecologico. Inoltre, a ciò si aggiunge il fatto che essa farebbe fatica ad instaurare un vero dialogo con le altre discipline accademiche e questo parrebbe dovuto al motivo che ho appena menzionato. A dire che bisogna fare di tutto per provare a rallentare i ritmi a cui avanza l'antropocene, l'epoca umana, ci stanno già pensando ecologi, geologi, biologi, insieme ad altri esperti ed esperte di settori scientifici che operano a contatto diretto con una realtà il cui mutamento repentino ci riguarda da vicino. I campi in cui lavorano questo tipo di figure scientifiche richiedono una conoscenza approfondita e a più livelli, che per ragioni epistemologiche necessitano di un intreccio continuo dei campi del sapere scientifico.

Date queste ragioni, la tendenza è quella di porre una domanda che sembra scontata, ovvero la stessa che pongono gli autori introducendo il testo: «is there, perhaps, a role for philosophy to play in responding to our current problems?» (che per inciso è quella da cui parte tutta la ricerca in cui è impegnato il ramo eco-fenomenologico) (Brown & Toadvine, 2003, p. xx). Stando alle pubblicazioni accademiche, alle riviste online ed altre fonti, si può dire che la risposta sia affermativa: la filosofia, ed in questo caso specifico la fenomenologia, ha un suo posto nel cercare di provvedere a rispondere e a dare spunti per affrontare la sfida posta dai problemi ecologici, anche alla luce del fatto che, così come Toadvine e Brown autori loro colleghi quali Embree, Zimmermann, Marietta, Klaver e Wood, per citarne alcuni, concordano nel rilevare un'analogia tra fenomenologia ed ecologia: come l'ecologia è lo studio delle relazioni che intercorrono fra gli organismi e l'ambiente che li ospita, così la fenomenologia si scopre «[...] a philosophical ecology, that is, a study of the



interrelationship between organism and world in its metaphysical and axiological dimensions»<sup>3</sup>. Allora, credo sia legittimo chiedersi ulteriormente perché, in che senso, proprio la fenomenologia riesce ad inserirsi in questo dibattito? Secondo quale prospettiva essa può avere un ruolo in questo percorso? Quali sono gli strumenti concettuali che ha da offrire e che possono rivelarsi utili? Per provare a rispondere ritengo sia necessario guardare inizialmente a dove prende le mosse questa branca del sapere filosofico e cercare di evidenziare ciò che la muove.

---

<sup>3</sup> «The intersection of ecological thinking with phenomenology, the momentum that drives each toward the other, begets a new cross-disciplinary inquiry: eco-phenomenology. Eco-phenomenology is based on a double claim: first, that an adequate account of our ecological situation requires the methods and insights of phenomenology; and, second, that phenomenology, led by its own momentum, becomes a philosophical ecology, that is, a study of the interrelationship between organism and world in its metaphysical and axiological dimensions», Brown and Toadvine (2003), pp. XII-XIII.

## 1.2 Il ruolo della fenomenologia, a partire dal metodo

Al cuore della ricerca fenomenologica si trova una domanda che sostituisce il classico “cosa” delle interrogazioni filosofiche, che non mira più ad interrogare per rivelare il “perché” dell’oggetto di studio, ma punta a vedere i modi in cui esso si dà alla coscienza. Sembra difficile che una tradizione filosofica, che fa della coscienza il suo peculiare argomento di studio, abbia da dire alcunché su ecologia e crisi ambientale. Questa è una buona obiezione, che però guarda il dito e non la luna, per così dire, poiché qui si è alle spalle di qualsiasi tema tradizionalmente trattato dalla disciplina. Infatti, precedente ad ogni argomento fenomenologicamente considerato risiede l’intento base della fenomenologia, cioè di essere quel tentativo filosofico che cerca di creare un ponte tra il soggetto e l’oggetto.

La prospettiva fenomenologica inizia con la domanda data dal “come”, che ha il merito di far assumere nei confronti dell’oggetto un atteggiamento che non ha interesse per le spiegazioni causali e che è consapevole del non darsi di una totalità oggettuale alla coscienza. La conoscenza dell’oggetto, perciò, è accessibile a partire da un atto di perlustrazione, d’indagine, delle sue diverse angolature, che una dopo l’altra vengono rivelate alla coscienza. L’atteggiamento di partenza di questa ricerca non è quindi quello diretto ad un’apprensione intellettuale di ciò che sta di fronte al soggetto che conosce, che vorrebbe di base dedurre un certo numero di conseguenze da un insieme di premesse, né di per sé quello di riflesso di conoscere meglio il soggetto che esperisce. Diversamente, ad essere più specifici, le mire della fenomenologia sono rivolte ad investigare relazioni che intercorrono tra queste due sfere (Zahavi, 2019, p. 34).

L’aspetto peculiare della fenomenologia si può ritrovare nel ripensamento dell’esperienza, dimensione in cui il processo descrittivo prende vita. L’esperienza, fenomenologicamente intesa, viene a significare quella dimensione nella quale, nell’interfacciarsi con l’oggetto, preconetti e nozioni acquisite e solitamente non messe in discussione sono momentaneamente sospese. Nel

contesto della tradizione fenomenologica il ripensamento della sfera empirica è saldamente connesso al momento metodologico dell'*epochè*, parola greca che viene tradotta con il termine “sospensione” (*suspension*) e che sta a significare una particolare messa tra parentesi (*bracketing*) di quei giudizi derivanti da un rapporto “scontato” con il reale. L'*epochè*, introdotta da Husserl, è momento centrale della ricerca fenomenologica. Per capire meglio questo concetto e per una maggiore chiarezza esplicativa, credo convenga seguire le parole di Dan Zahavi, che ad Husserl si rifà direttamente, il quale scrive:

The proper way to interpret the epoché is to see it as involving not an exclusion of reality, but rather a suspension of a particular dogmatic attitude towards reality, an attitude that is operative not only in the positive sciences, but also permeates our daily pretheoretical life. (p. 36)

Quel rapporto col reale chiamato *natural attitude* è l'oggetto della sospensione fenomenologica. Questa attitudine dogmatica, appunto, viene definita come quel prendere per assodato che il mondo di cui facciamo esperienza esiste anche indipendentemente da noi (p. 36). Essa indica il modo “naive and unexamined” di essere nel mondo. Un modo di vivere ciò che si esperisce con un costante sottofondo di fiducia automatica (*automatic belief*), di convinzione non facilmente questionabile, per come crediamo che le cose si presentino. Atteggiamento che indica una determinata postura filosofica e metodologica, l'*epoché* apre la possibilità a nuove rivelazioni derivanti da quelle stesse entità fenomeniche, i cui tratti si tende a considerare scontati e dati per acquisiti. In altre parole, è un'espressione di critica filosofica di ciò che si crede immediato, noto e in quanto tale non adeguatamente tematizzato e messo in discussione, che

è orientata verso la possibilità dell'apertura ad altro, a qualcosa che può riconfigurarsi come nuovo<sup>4</sup>.

Uno dei fraintendimenti commessi nel capire il momento metodologico in questione consiste nel concepirlo come una “pausa” dal mondo, un'esclusione momentanea di questo, come se quest'operazione peraltro fosse possibile. Anziché dal mondo, l'*epoché* riguarda cercare di sganciarsi semmai da un certo pregiudizio metafisico concernente le condizioni attraverso le quali crediamo il reale si presenti (p. 37). Lo stesso Zahavi chiarisce questo punto, riaffermando la necessaria indagine sulla correlazione mente-mondo e l'approfondimento nello studio della realtà fenomenica, “benefici”, a cui poco fa accennavo, derivanti dalla sospensione fenomenologica. In merito a ciò l'autore scrive:

The world is not lost as a result of the epoché. It doesn't involve a suspension of the being of the world, but rather aims at allowing for a discovery of the fundamental correlation between mind and world. Indeed, Husserl is quite emphatic about the fact that by adopting the phenomenological attitude and by engaging in phenomenological reflection, we are supposed to be expanding, rather than constraining, our field of research. (p. 37)

Un caso che sostiene quanto afferma Zahavi, ovvero che la riflessione fenomenologica che inizia con l'*epochè* favorirebbe l'ampliamento del campo di ricerca, può essere quello della relazione tra medico e paziente. In un contesto simile, il lavoro del medico è guidato dall'interpretazione di una diagnosi, il cui scopo è la somministrazione di una cura, alla quale ci si aspetta che il paziente reagisca in un modo definito. L'aiuto che proviene dalla sospensione

---

<sup>4</sup> «By suspending this attitude, and by thematising the fact that reality is always revealed and examined from some perspective or another, reality is not lost from sight, but is for the first time made accessible for philosophical inquiry», Zahavi (2019), p.36.

fenomenologica si mostra utile qui qualora le fasi del processo di guarigione non vadano come previsto, ad esempio. Il momento dell'*epoché* si configura come quell'occasione di confronto tra medico e paziente, dove il primo interpella il secondo sulla propria percezione fisica, sugli effetti sortiti dopo l'assunzione di un farmaco, ecc. Così facendo il medico può tornare ad esaminare per vedere cos'è andato storto e per pensare ad un nuovo percorso di guarigione.

Una caratteristica importante della fenomenologia credo possa essere dedotta da questo rapido excursus sull'*epoché*, cioè che questa tradizione di pensiero ammette intrinsecamente delle continue aperture di ricerca nello studio dei fenomeni. Da tale aspetto metodologico, s'intuisce che la fenomenologia presuppone una postura disponibile al riesame e che considera la varietà delle dinamiche emergenti dalla relazione tra la soggettività e il mondo suggerita dal ritorno alle *cose stesse*. Questo modo d'essere strutturale della disciplina, a mio avviso, rende anche più labile il confine simbolico che separa una ricerca eminentemente filosofica da quella afferente ad un altro campo scientifico, nel senso che favorisce l'adozione della visione fenomenologica, perché il suo approccio di base è spendibile anche in altri campi del sapere.

Altro momento di rilievo su cui serve soffermarsi è quello della *riduzione* trascendentale, che si può dire segua a quello della sospensione. È utile richiamare anche qui ciò che scrive Zahavi:

By first bracketing or suspending the natural attitude, by no longer simply taking reality as the unquestioned point of departure, we instead pay attention to how and as what worldly objects are given us. But, in doing so, in analysing how and as what any object presents itself to us, we also come to discover the intentional acts and experiential structures in relation to which any appearing object must necessarily be understood. (p. 37)

Se l'*epoché* prepara il terreno dell'analisi fenomenologica, col momento della riduzione trascendentale il soggetto è in una posizione di consapevolezza del ruolo non neutrale ch'egli gioca nel contesto di scoperta di ciò che gli sta attorno. Nella riduzione fenomenologica l'attenzione è rivolta al modo in cui il fenomeno si dà alla coscienza: ciò ha il pregio di far emergere le strutture e gli atti di coscienza attraverso i quali si comprendono gli oggetti. La riduzione, inoltre, porta con sé una scoperta che riguarda il soggetto. In questo particolare momento metodologico il soggetto comprende di essere l'unico filtro attraverso cui il reale gli appare. Questa presa di coscienza fa cessare qualsiasi volontà di presupporre delle strutture d'essenza che ineriscono al mondo, e che quindi esso è tale per come lo percepiamo. Su quanto appena detto, riporto un'ultima volta le parole di Zahavi, che precisa:

When Husserl talks of the transcendental reduction, what he has in mind is precisely the systematic analysis of this correlation between subjectivity and world. This is a more prolonged analysis that leads from the natural sphere back to (re-ducere) its transcendental foundation. Both epoché and reduction can, consequently, be seen as elements in a philosophical reflection, the purpose of which is to liberate us from our natural(istic) dogmatism and make us aware of our own constitutive involvement, of the extent to which we are all involved in the process of constitution. (p. 38)

A fronte dei punti metodologici ora affrontati e con in mente la lettura "ecologica" di alcuni aspetti della fenomenologia, penso che sia concesso affermare che il ritorno auspicato da questa filosofia è quello dato da un nuovo orizzonte di partecipazione al mondo, nel quale il soggetto riacquisisce la consapevolezza di essere membro costitutivo dell'ambiente in cui si dispiega la sua vita e non una voce isolata che a piacere può decidere se prendere parte o meno al groviglio di relazioni che intercorrono nella dimensione in cui è calato.

Il punto di vista fenomenologico guarda verso la riacquisizione di una prospettiva interna al mondo; di un vissuto che sia inteso a pieno titolo come presenza. Inoltre, nella rideterminazione concettuale dell'esperire penso si possa notare come questa tradizione filosofica inviti ad un cambio di paradigma alla radice dei modi del vedere e che la stessa fenomenologia sembra adottare un linguaggio che attinge ad uno spettro di termini afferenti al campo semantico della vista. Si potrebbe dire, allora, che questo modo di fare esperienza suggerisce di accogliere ciò che appare allo sguardo in un'ottica nuova, il che favorisce la possibilità di un nuovo rapporto con il quotidiano, dove le presupposizioni che lo dirigono possono essere messe in discussione.

La descrizione è il *modus operandi* eminentemente fenomenologico, tramite il quale il momento di studio dell'oggetto pare proprio configurarsi come atto di ascolto, di attesa, verso ciò che si ha intenzione di conoscere. Nella descrizione si riesce a vedere lo sforzo a non assimilare e ridurre le cose a concetti precostituiti. Tale intenzione metodologica è garantita dalla volontà di non ostacolare, ma di accompagnare ciò che appare. Ancora, alla pratica descrittiva inerisce un lasciar essere, una rinuncia all'appropriazione, all'assoggettamento, necessaria per il darsi della descrizione stessa. Questo atteggiamento di apertura dà una possibilità alla pretesa di "ritrovare" l'elemento naturale, senza un insieme di strutture precedenti che deformano le modalità d'incontro con esso. Ciò che traspare nel metodo descrittivo è una critica all'urgenza di ridurre il fenomeno a determinate categorie razionali. La fenomenologia afferma il bisogno di uscire dai modelli di pensiero standard del mondo scientifico occidentale e porta con sé una denuncia della riduzione del pensiero ai soliti schemi fissati da questa tradizione culturale. Inoltre, un altro aspetto da evidenziare è quello per cui adottare un atteggiamento fenomenologico vuol dire riconoscere il fatto che sia il soggetto sia l'oggetto di studio emergono sempre da un determinato contesto, che può essere più o meno contingente. Prendere atto di questo stato di cose significa capire che ogni volta una determinata situazionalità, una sorta di contingenza, inerisce alle parti in

causa, ovvero che queste sono calate in contesti che con il loro mutare possono incidere sulle condizioni attraverso cui entrambi si presentano. La conseguenza di grande rilievo a cui si giunge grazie a questa postura filosofica è la presa di coscienza per cui non sussiste un unico orizzonte di senso a cui fare riferimento. Una situazione ideale, stabile, è a rigore solo l'ineluttabilità del cambiamento a cui l'approccio fenomenologico-descrittivo si adatta.

Riguardo anche a quest'ultimo passaggio, infatti, la fenomenologia afferma il necessario ritorno all'esperienza, unico vero punto di partenza di studio del reale, terreno di prova per ogni evidenza filosofica e, in aggiunta, dimensione di partenza dalla quale iniziare a recuperare e a ricostruire un altro rapporto con la natura. Cercare nuove modalità di relazione con i fenomeni non può prescindere dallo scontrarsi direttamente o indirettamente con essi. L'esperienza è l'incipit di ogni filosofia che nasce con la fenomenologia e in questo caso anche di quella di questo lato della filosofia ambientale.

Precedentemente ho fatto riferimento alla figura del ricordo come atto di recupero, per provare a descrivere l'orizzonte verso il quale è teso lo sguardo della fenomenologia. Ciò che vuole suggerire la pratica fenomenologica è che la riconciliazione col naturale non inizia e non si può conquistare con qualche pratica di astrazione, ma riguarda alla radice, ancora, il ritornare ad esperire un rapporto che nel corso della storia umana si è indebolito e che può essere rinsaldato a partire dal tipo di esperienza fenomenologicamente intesa. A tal proposito, penso sia evidente la rinuncia di questa disciplina a qualsiasi tipo di tentativo di comprensione del reale che si appoggi a strutture trascendenti. Pensare fenomenologicamente equivale ad escludere la possibilità di appellarsi a entità eterne e immutabili, a principi fondanti non costitutivi del campo di apparenza stesso; significa negare l'opportunità di continuare a lavorare con le coppie dicotomiche di essere e apparenza, essere e divenire, forma e sostanza, ecc. Quello che la fenomenologia mette in discussione è il presupposto incessante della nostra tradizione culturale a vedere ogni cosa come luogo potenzialmente aperto al trascendente, cioè ad una dimensione che sarebbe



responsabile di giustificare il modo di essere delle persone e delle cose. Tale prospettiva trova spazio in ciò che accennavo prima, magari con altre parole, ovvero che la fenomenologia ha il merito di fare questo: riportare il soggetto ad un mondo mondo, inteso in senso lato come contesto in cui si dispiega il gioco delle relazioni a cui esso partecipa attivamente. Il movimento iniziale di sospensione (*epochè*) è un movimento radicale di messa tra parentesi di tutte le nostre tentazioni ad andare al di là dell'esperienza, di oltrepassarla.

A questo punto del discorso, ritengo che sia possibile dare un accenno di riscontro alle domande che hanno dato l'input a questa rapida ricognizione dei tratti salienti della prospettiva fenomenologica, peraltro non completa e lontana dall'essere esaustiva. Il quesito chiedeva da che punto di vista la fenomenologia può avere un ruolo in questo percorso aperto dalla filosofia ambientale. Una risposta si può rintracciare nella metodologia che questa disciplina filosofica introduce: una via che trova la sua legittimità nell'appoggiarsi ad un tipo di esperienza, che accoglie la messa tra parentesi del mondo e che procede nello studio del fenomeno per via descrittiva. Per quanto si è detto sopra, la fenomenologia offre un metodo d'indagine, che opera innanzitutto lasciando spazio al darsi del fenomeno stesso attraverso un atteggiamento di attesa, che non imprime forzature nel pervenire alla comprensione dell'elemento che si vuole indagare. Nello specifico, la postura della descrizione fenomenologica viene a configurarsi come un saper descrivere: tentativo di spiegazione che cerca di far vedere ciò che si vede. Ciò che s'intende fare in ambito fenomenologico è cercare di rendere conto di un pensiero che prende forma a partire da quello di cui si fa esperienza, che è ciò che appare ai sensi, alla nostra percezione.

Per riprendere adesso la questione sollevata dall'ecofenomenologia, nel far collidere il metodo fenomenologico con l'orizzonte drammatico del dominio del naturale s'intravede come il primo riesca a collocarsi (almeno teoricamente) ad una distanza dal secondo che è significativa, dalla quale, cioè, ha il vantaggio di farsi promotore di un approccio alternativo, capace di inquadrare il rapporto uomo-natura da un'altra angolatura. Se allora si vuole ridefinire brevemente la

risposta all'interrogativo di partenza, si può sostenere, che la fenomenologia può avere un ruolo nel dibattito inerente alla crisi ambientale a partire dal versante della sua metodologia.

In merito al tema del metodo fenomenologico ci sarebbe sicuramente molto altro da aggiungere e da esplicitare meglio. Ora ritengo opportuno prendere dello spazio per rendere nota la cornice entro la quale s'inserisce la dimensione eco-fenomenologica, per dare una veduta di più ampio respiro alla discussione, nella quale emergono tematiche ricorrenti intorno a cui continuano a proliferare le argomentazioni di questo preciso settore della filosofia. Nel prossimo paragrafo, quindi, intendo portare l'attenzione su alcuni momenti significativi del percorso introdotto da questa ramificazione filosofica, per potere poi ritornare meglio sul senso di un ruolo della fenomenologia all'interno della riflessione sulla crisi ecologica.

### 1.3 Environmental ethics: una panoramica

Durante i primi anni Settanta del secolo scorso, si assiste ad una nuova diramazione del dibattito filosofico contemporaneo, che ha continuato a svilupparsi con successo nei decenni seguenti, malgrado gli interessi filosofici di primo piano guardassero altrove, sotto la spinta dei sintomi di quella che il mondo scientifico diagnosticava come crisi ambientale. In questo periodo, un nuovo fermento intellettuale trova spazio anche all'interno del dibattito filosofico, che sente l'esigenza crescente d'interrogarsi sui problemi imposti dalla minacciosa instabilità e rovina di gran parte dell'equilibrio ambientale e contemporaneamente sul ruolo della disciplina umanistica nel contesto di quest'allarme. Fin da subito il filone delle ricerche emergenti viene indirizzato sul versante etico e si comincia così a discutere di *environmental ethics*, riconoscendo un campo di studio, che diverrà col tempo vera e propria branca filosofica, come quello che studia "the moral relationship of human beings to, and also the value and moral status of, the environment and its non-human contents" (Brennan & Lo, 2021). Va sottolineato che si possono ravvisare una linea continentale ed una analitica di ricerca nell'ambito della filosofia ambientale (Tallacchini, 1998, p. 3 ss.). Quella che fa riferimento al ramo analitico tende a privilegiare un tipo di approccio che si concentra sulla riflessione morale ed alla considerazione dell'azione individuale e collettiva, mentre la linea più continentale dà maggior credito alla dimensione politica. È bene dire comunque che i due approcci non sono così disgiunti l'uno dall'altro come potrebbe apparire. In ogni caso, ciò che credo meriti di essere ribadito è che i percorsi di ricerca proposti dalla filosofia dell'ambiente sono l'inizio di un sentiero filosofico dove il fattore tanto peculiare quanto drammatico è che l'ecologia e ciò di cui essa si occupa sono assunti a matrici del pensiero filosofico stesso. In questo passaggio, farò riferimento ad alcune tappe del versante analitico, sia per quanto concerne i contributi che per le tematiche di rilievo che questi hanno il merito di portare a galla.

Fin dai suoi inizi, la filosofia ambientale ha avuto a che fare, tra le altre, con una macro-tematica, la quale, che fosse trattata o meno a seconda della piega presa dall'indagine particolare, ha sempre aleggiato attorno agli scritti accademici del campo, ossia la questione del valore attribuibile agli enti naturali. Generalmente si ritiene moralmente riprovevole l'inquinamento, in qualsiasi forma esso si presenti, così come viene denunciato il consumo non regolamentato delle risorse, l'abuso sugli animali e su altre forme di vita. Quello che l'*environmental ethics* si chiede in prima battuta è se tali comportamenti siano sbagliati perché un ecosistema sostenibile è necessario al proliferare sano della vita umana, oppure perché la natura e ciò che essa comprende hanno un certo valore in sé, così da essere elementi da preservare ad ogni costo. La maggior parte delle riflessioni prodotte è sempre stata attenta alla distinzione tra valore intrinseco e valore strumentale. Il primo è il valore delle cose che hanno in sé stesse un fine e non sono considerate come mezzi per il raggiungimento di scopi esterni, mentre il secondo indica il valore di una cosa ritenuta mezzo, cioè che ha valore poiché è strumento per la realizzazione di uno scopo. Ad esempio, una persona che porta assistenza, o che presta servizio in un'organizzazione umanitaria ha un valore strumentale in un'ottica che vede gli aiuti portati come azioni che vanno a beneficio di chi ha bisogno di assistenza, ma ciò non fa venire meno il valore intrinseco di quella determinata persona. Oppure, una pianta che abbia proprietà rinvigorenti per l'organismo umano avrà sicuramente un gran valore strumentale, e qualora abbia altre caratteristiche peculiari sarà ritenuta avente valore intrinseco. Nella prospettiva di questa ricerca, la differenza tra i due tipi di valore è funzionale all'affermazione, generalmente accettata, per cui "something's possession of intrinsic value generates a prima facie direct moral duty on the part of moral agents to protect it or at least refrain from damaging it" (Brennan & Lo, 2021).

La matrice del dibattito sul valore verrebbe fatta risalire alla dicotomia sollevata da Hume tra giudizi ontologici e giudizi di dovere, cioè al divieto epistemologico di passare dal descrittivo al prescrittivo, che un ragionamento di

tipo assiologico invece implicherebbe. Cercando di giustificare apparenti salti logici nell'opera dell'ecologo Aldo Leopold usando lo stesso Hume, J. Baird Callicott s'impegna ad affermare che l'ecologia e le scienze ambientali possono aiutare a colmare questo scarto (Callicott, 1982). A detta di Callicott l'ecologia riuscirebbe a cambiare i nostri valori "by changing our *concepts* of the world and of ourselves in relation to the world". Nel fare ciò l'ecologia svelerebbe "new relations among objects which, once revealed, stir our ancient centers of moral feeling" (p. 174). Se si ha l'occasione di confrontarsi con lavori come quello di Callicott, ad esempio, non si può non riconoscere lo sforzo intellettuale ed esegetico a cui si sottopone chi fa ricerca in questo campo. Sforzo che, a mio avviso, molte volte rischia di lasciare il tempo che trova nel momento in cui si decide d'interrogare la necessità di un'etica ambientale momento che gli stessi lavori, peraltro, hanno l'onere di richiamare. A tal proposito, ritengo si possa fare una considerazione: assunto a momento di confronto teorico importante di questo pensiero, il tema dei due tipi di valore è divenuto un banco di prova per tanti dei contributi che hanno visto la luce in questo settore disciplinare (a titolo esemplificativo, Stabell, 2021; Tenen, 2020), sul quale in molte occasioni la discussione si è arenata e ha mancato di fornire effettivamente degli spunti adeguati che potessero lanciare il dibattito ad un livello successivo<sup>5</sup>. Così la questione assiologica ha lentamente finito per essere un certo che di scomodo ed ingombrante nel complesso di gran parte dei discorsi accolti dall'etica ambientale, in cui sembra trasparire il fatto che una nuova etica possa emergere consequenzialmente all'attribuzione di un grado di valore non strumentale ad un ente naturale, poiché i doveri morali sono inquadrati apparentemente come premio "meritato" verso ciò che ha valore in sé.

Attorno a tale argomento, credo che una parte dell'accademia, convinta di procedere in direzione della giustificazione di una rivoluzione dell'*ethos*, abbia

---

<sup>5</sup> Cfr. Heath (2021) per quanto riguarda ciò che l'autore chiama "il fallimento" di questo tipo di ricerca.

invece finito col soddisfare qualche cavillo speculativo, arrivando a chiudersi in rimandi intertestuali. Nondimeno, va evidenziato che anche quest'ordine di fatiche argomentative s'inserisce nella ricerca di una prospettiva alternativa all'antropocentrismo del modello etico occidentale, iniziata ben prima di affermarsi come vera e propria ala del sapere speculativo già nella prima metà del Novecento con il lavoro e il contributo di Aldo Leopold.

Sussiste un'intesa diffusa tra gli studiosi di questo campo filosofico, nell'individuare nella figura di Leopold, ecologo e scrittore, colui che inaugurò la stagione "ecologica" dell'etica filosofica con la pubblicazione postuma dell'opera *A Sand County Almanac*, in cui auspicava la nascita di un'etica della terra. Nella sezione *The land ethic*<sup>6</sup> contenuta in quello scritto, cercò di argomentare a favore della necessità di un cambiamento radicale del rapporto tra l'umanità e la terra e di delineare i contorni di un'etica per l'ambiente. In termini ecologici, per Leopold l'etica si costituisce come la "limitazione della libertà d'azione nella lotta per l'esistenza". Egli sottolinea il fatto che l'etica ha sempre guardato da principio alle relazioni tra gli individui e successivamente a quelle tra questi e la società e rilancia affermando il bisogno d'integrare nel campo della disciplina anche il momento morale, che comprende il rapporto tra la specie umana e "il suolo, le acque, le piante, gli animali; in una parola: la terra". In altri termini, è necessario allargare il concetto di ciò che si denota come comunità biotica, arrivando a comprendere che l'uomo è a tutti gli effetti un anello della catena che connette gli esseri che abitano il pianeta. Questo assunto dovrebbe imporre un cambiamento di paradigma nel modo d'intendere le dinamiche di cooperazione politica ed economica. Un'etica della terra, secondo Leopold, vede cambiare "il ruolo dell'*Homo Sapiens* da conquistatore della comunità della terra a suo semplice membro e cittadino. Essa esige rispetto per i suoi componenti, ed

---

<sup>6</sup> Per un accesso in lingua italiana ai passi che si riferiscono allo scritto di Leopold "L'etica della terra", mi appoggio al testo riportato in Tallacchini (1998), che a sua volta indica in nota alla trad. it. parz. di Sergio Bartolomei – Loriani Salvadori, *L'etica della terra*, «Critica marxista», 4, 1987, pp. 113-23.

anche per la sua comunità in quanto tale”. Si dovrebbe tendere il più possibile alla *conservazione* auspicata dall'autore, cioè ad “uno stato di armonia fra gli uomini e la terra”. Nel corso della storia, perseguendo il volere dei mercati e attingendo a mani basse dalle potenzialità della tecnica industriale a sua disposizione, l'uomo ha creato degli squilibri, accelerando e accentuando dinamiche di degrado ambientale quali ad esempio la fertilità dei terreni, l'erosione, il consumo del suolo, la siccità, l'aumento della temperatura globale, lo scioglimento dei ghiacci polari, l'estinzione di moltissime specie animali e vegetali, che adesso si tratta di sanare, pena il rischio d'estinzione della stessa specie umana, scoperta amara che ha sempre aleggiato attorno a tali cambiamenti. Ciò che però nell'opera di Leopold viene messo in discussione, e che intende fare buona parte dell'interrogazione dell'etica ambientale, è questa stessa logica del parametro di valutazione di rischio antropocentrico. È moralmente corretto valutare la situazione posta dal cambiamento climatico, a partire da una possibile situazione di pericolo in cui incorrerebbe in primis l'umano? Oppure è sensato considerare la vita degli organismi non umani come dotata di valore in sé e non solo come un dato strumentale da mettere al servizio dell'attività umana? Ancora, è giusto attingere in maniera indiscriminata alle risorse che un ecosistema può offrire, basandosi cinicamente su qualche legge della domanda e dell'offerta, perché consapevoli allo stesso tempo di disporre delle tecnologie per ripristinare parte dello stato ambientale precedente allo sfruttamento delle risorse stesse? Fino a che punto il problema della crisi ecologica è un problema economico? In uno degli ultimi passaggi di *The land ethic* Leopold scrive:

La chiave che deve essere impiegata per favorire l'evoluzione di un'etica della terra è semplicemente questa: abbandonare la concezione che un uso appropriato della terra sia esclusivamente un problema economico. Esaminare ogni questione tanto in termini di ciò che è esteticamente e moralmente giusto, quanto di ciò che è

economicamente conveniente. Una cosa è giusta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è ingiusta quando tende altrimenti. (Leopold, 1998 p. 140)

Anche se non una proposta etica articolata, Leopold ha dato sicuramente un tono deciso alla direzione morale del suo contributo e con ciò mi riferisco in particolare alle ultime due righe della citazione appena riportata: se si cerca un'idea di cosa possa essere ritenuto giusto o ingiusto in un'ottica di giustizia ecologica, in linea generale, nello scritto di questo autore la possiamo trovare. A mio avviso, inoltre, il contributo di Leopold è apprezzabile come minimo per altri due punti: per l'invito che egli fa alla necessità di rivedere l'impostazione dell'educazione umana, la quale dovrebbe essere orientata il più possibile verso lo stato di conservazione a cui Leopold si riferisce, cioè in modo da avvertire finalmente delle obbligazioni verso la terra, e per l'intimazione alla liberazione delle etiche dall'interesse privato, specchio dello status del conquistatore, che è precisamente ciò che si augura di abbandonare, ovvero un *habitus* di approccio al mondo segnato dalla conquista e dal dominio di ciò che si può trovare in natura, la quale si profila soprattutto agli occhi della tecnica umana, come risorsa da sfruttare per un tornaconto in gran parte privato.

Il paradigma del dominio esemplificato dall'immagine del conquistatore emerge anche nello scritto di Lynn White *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, del 1967, spesso citato e criticato negli anni seguenti alla sua pubblicazione, dove l'autore indica la logica giudaico-cristiana come causa storica della crisi ecologica<sup>7</sup>. A detta di White l'atteggiamento umano di dominio nei confronti di ciò che indichiamo come natura avrebbe radici religiose, che trovano terreno fertile soprattutto in Occidente. Con il cristianesimo si afferma un duplice modo di guardare a dio, al mondo e all'umanità. Ora la figura

---

<sup>7</sup> Per una critica all'analisi di White cfr. Atfield (1983), *Gli atteggiamenti cristiani verso la natura*, in Tallacchini (1998), pp. 103-127.



dell'uomo è posta al centro del progetto della creazione divina e ciò che egli trova attorno a lui è *per* lui. Inoltre, con la distruzione del paganesimo e dei suoi modi di culto, viene meno quella concezione che vedeva il divino presente in ogni creatura ed ente terreno. Difatti, per White la religione cristiana ha inaugurato la stagione del dualismo tra uomo e natura e ha permesso la nascita e lo sviluppo della scienza moderna in una dimensione di sfruttamento delle risorse naturali in un generale sentimento d'indifferenza per l'oggetto naturale, qualunque esso sia, poiché ora dio trascende il livello di vita presente sulla terra e ha messo questa nelle mani dell'uomo<sup>8</sup>. Lo storico conclude il suo scritto proponendo un'alternativa al modo di vivere la cristianità e il rapporto con la natura, ovvero quella incarnata da San Francesco d'Assisi e al suo ideale di umiltà che vede l'uomo come specie tra le specie.

Sebbene il contributo di White sia peculiare e molto interessante prima di tutto dal punto di vista storico e religioso, non è rimasto immune alla critica. Affermare che l'origine dei problemi ecologici attuali sia fondamentale rintracciabile nelle radici giudaico-cristiane (postulato è quindi il nesso tra religione ed ecologia), le quali vedono dio porre l'umano al centro della terra e al di sopra delle altre creature per somiglianza di questo con il creatore stesso, significa simultaneamente scegliere di preferire *una* interpretazione del rapporto tra umanità e ambiente dell'eredità cristiana, secondo la quale all'umanità è lasciato disporre di ciò che la terra può dare. L'altra interpretazione a cui ci si può riferire viene fatta emergere dallo stesso White nel proporre il modello francescano del rispetto e della cura del creato messo a disposizione dell'uomo, approccio sicuramente più orizzontale a differenza del primo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Ritrovo il punto di partenza della posizione di White quando scrive: «What do people do about their ecology depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – that is, by religion», White (1994), p. 10.

<sup>9</sup> Il lavoro di White (come quello di altri) sottolinea ancora una volta la necessità della considerazione storica in questo tipo di ricerca, ma forse ha anche il triste pregio di porre lo studioso, nel suo caso specifico, lo storico, davanti alla consapevolezza del limite conoscitivo del proprio ambito di studio relazionato alla tematica della crisi ambientale. Fare questa operazione di scrittura su questo ostico tema

In quello stesso periodo, ad ampliare lo spettro di ricerca etico-ambientale su un altro versante rispetto a quello storico, fu il contributo di rilievo degli ecologisti Paul e Anne Ehrlich, *The Population Bomb*, che muove l'attenzione dell'interesse accademico verso il problema dell'esplosione demografica mondiale, avente chiare ripercussioni sugli ecosistemi a causa del soddisfacimento di una sempre maggiore richiesta di beni di consumo. Studi come questo vanno considerati in un'ottica sì di denuncia della logica del "siamo troppi", ma in primis di chiamata alla riconsiderazione dei sistemi che supportano certi stili di vita sul nostro pianeta.

In linea con White, anche Passmore ritrova le radici giudaico-cristiane alla base del paradigma dell'uomo conquistatore (*Uomo Despota*) di cui discute in un fortunato lavoro del 1974, *Man's Responsibility for Nature*<sup>10</sup>, indicato come uno dei tre paradigmi da lui individuati che l'Occidente dovrebbe abbandonare per iniziare a risolvere i suoi problemi. Il risultato della proposta di Passmore è l'idea che un'etica nuova per il nostro rapporto con la natura si ricavi per sottrazione di ciò che di negativo c'è nell'etica tradizionale, e che quindi non serva ambire ad alcuna nuova direttiva morale. In effetti, qui sembra diventare più labile la necessità di un'etica nuova, vale a dire dichiaratamente ecologica. Su questo punto, accogliendo l'analisi che fa Russo (2000) sia della teoria di Passmore che di Hargrove (1990), in cui le posizioni dei due autori sono definite antistoriche a dispetto dell'impostazione che vorrebbero avere, si può affermare che in questa salsa teorica, che accompagna bene anche altre portate della presente materia filosofica,

---

dal lato delle scienze umane, vuol dire anche intraprendere un'implicita operazione di inchiesta sui limiti di certe discipline, scoprendo che è su questioni limite del proprio campo che si ha qualitativamente qualcosa di diverso da dire e si ha forse la possibilità di scoprire nuove prospettive prima non considerate. La risposta ai problemi ecologici non può essere immediata; non sarà la conseguenza dell'applicazione di una particolare tecnologia all'ambiente, poiché essi costituiscono una matassa di relazioni difficile da sbrogliare. Basti pensare alla stretta connessione sussistente tra la desertificazione e l'inaridimento di alcune aree geografiche e certi flussi migratori. Il farsi sempre più inospitale del clima ad esempio rende immotivato concepire, distinguere ed etichettare un'emergenza esclusivamente come climatica.

<sup>10</sup> Per l'edizione italiana cfr. Passmore, J. (1991), *La nostra responsabilità per la natura*. Feltrinelli.

il livello della disputa relativa alla «fondazione» dell'etica dell'ambiente rimane piuttosto superficiale e l'intera disquisizione si fonda su assunti problematici, se non del tutto superflui: il fatto di essere riconducibile alla tradizione occidentale (che per la sua ampiezza e l'allegria con la quale viene interpretata è in grado di ricomprendere in sé qualsiasi cosa) non dice ancora niente sulla «fondazione» di un pensiero, né sulla sua dignità, a meno che non si assuma una posizione idealistica molto strutturata rispetto alla storia della filosofia, come non avviene certo in questo caso. (Russo, 2000, p. 315)

Sulla necessità della fondazione di un'etica ecologica s'interroga esplicitamente uno scritto di Sylvan (Routley) del 1973, uno dei lavori che inaugura la stagione dell'etica ambientale. Ponendo la domanda “Is there a need for a new, an environmental, ethic?”, domanda che dà il titolo all'articolo stesso, l'autore lancia l'appello per un'etica ecologica (e conseguentemente per un'economia ecologica) nel senso tracciato da Leopold affermando il bisogno di allargare la “base” dell'etica, in modo che flora, fauna e tutti gli altri enti naturali non umani vengano considerati come “moral objects”. Tale riconsiderazione mette nel mirino tutte quelle politiche di completa interferenza con l'ambiente, effetto dello sciovinismo liberale dell'Occidente<sup>11</sup>. In altri termini, Sylvan ribadisce l'incongruenza della visione occidentale del regno umano sulla natura coi precetti dell'etica ambientale e invita quindi a ripensare la disciplina a partire da una prospettiva rigorosamente non antropocentrica.

---

<sup>11</sup> « “The liberal philosophy of the Western world holds that one should be able to do what he wishes, providing (1) that he does not harm the others and (2) that he is not likely to harm himself irreparably”. Let us call this principle *basic (human) chauvinism* – because under it humans, or people come first and everything else a bad last [...] », Sylvan (Routley) (2005), p. 19.

La questione che solleva la domanda fatta da Sylvan viene rilanciata similmente anche in Rolston III (1975). Anch'egli sulla scia di Leopold, argomenta ugualmente a favore di un'estensione dell'etica all'ecologia, a seguito del riconoscimento del carattere olistico dell'ecosistema terrestre, il quale garantisce valore intrinseco alle componenti eco-biotiche. Sebbene sia Sylvan che Rolston III prendano posizione contro l'antropocentrismo occidentale, così come gran parte dei loro colleghi e colleghe (basti anche solo pensare al filone dell'ecofenomenologia), va evidenziato che il contributo che indubbiamente in questo dibattito viene tenuto in maggior considerazione come argine all'antropocentrismo tradizionale è quello di Arne Naess e del movimento dell'ecologia profonda, che prende vita a partire dalla sua filosofia.

La posizione di Naess segna la comparsa di un nuovo paradigma nel panorama delle filosofie ambientali emergenti in quegli anni di fermento filosofico, tant'è che crea una distanza sostanziale tra essa (e quelle che ad essa si rifanno) e quelle afferenti ad un altro impianto speculativo. Si possono riconoscere, dunque, due scenari distinti che descrivono un rapporto tra la sfera umana e quella naturale: il primo è quello rappresentato dal cosiddetto *Shallow Ecology Movement*, che comprende in sé quelle ecofilosofie "superficiali", sostenitrici di una visione utilitaristica declinata secondo i precetti di quella che vuole essere un'amministrazione saggia delle risorse naturali, ma che comunque non concede alla natura altro valore al di là di quello strumentale. Esse sono quelle i cui argomenti prendono vita dall'antropocentrismo come nucleo etico. Il secondo scenario è quello del *Deep Ecology Movement*, del quale fanno parte le ecofilosofie profonde, tra cui chiaramente anche quella di Naess, che fanno dell'ecocentrismo, dell'approccio olistico alla questione del rapporto uomo-natura e dell'accreditamento del valore intrinseco delle dinamiche naturali le coordinate per una nuova etica ecologica (Tallacchini, 1998 p. 17 ss.).

In uno scritto del 1973 dal titolo *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, Naess esplicita gli obiettivi del movimento della *deep ecology* in contrapposizione a quella che ritiene essere

l'unica mira della *shallow ecology*, ovvero la “lotta contro l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse”, diretta a consolidare “la salute e la ricchezza delle popolazioni dei paesi sviluppati”. Qui Naess snoda la proposta dell'ecologia profonda in sette punti, che sembrano presentarsi come conseguenza diretta dell'adozione del punto di vista ecocentrico.

In primo luogo, viene asserito (1) il rigetto “*dell'immagine dell'uomo-nell'ambiente a favore dell'immagine relazionale, a tutto campo*”, a cui si lega strettamente (2) un “*egualitarismo biosferico, in linea di principio*” (Naess, 1998 p. 143). Con il primo punto, anche Naess intende scalzare evidentemente quella contrapposizione uomo-natura, a cui a più riprese ho fatto riferimento, con un “modello a tutto campo” che avrebbe il merito di impostare le basi per una riqualificazione della vita umana e del naturale allo stesso tempo. Ciò che s'insinua è la necessità sempre più urgente di una orizzontalizzazione e valorizzazione delle dinamiche vitali a favore delle stesse, senza però scadere in una visione del tutto innocente della questione. Non a caso, la clausola “in linea di principio” è inserita a ricordo che ogni “prassi realisticamente intesa implica necessariamente una certa quantità di uccisioni, sfruttamento e soppressione”. In questa considerazione, si avverte una critica antistorica, che rimane implicita, nel senso che le pratiche di vita prese di per sé non portano agli esiti catastrofici a cui ci ha condotti l'antropocentrismo. Anzi, la prassi dev'essere tale in funzione dei (3) “*principi di diversità e di simbiosi*”, attestanti che “la diversità accresce le potenzialità di sopravvivenza, le chance di nuovi modi di vita, la ricchezza delle forme”. Inoltre, per quanto concerne il principio della “lotta per la vita e la sopravvivenza del più adatto, essi dovrebbero essere interpretati come la capacità di coesistere e cooperare entro relazioni complesse, invece che come l'abilità di uccidere, sfruttare e sopprimere” (p. 144). Che la *deep ecology* sostenga una (4) “*posizione anticlassista*” è una diretta conseguenza dell'adozione dei punti precedenti, poiché infatti “la diversità dei modi di vita umani è in parte dovuto allo sfruttamento e alla soppressione [...] esercitati da parte di determinati gruppi” (p. 145), parte dei quali sono quelli le cui decisioni ed attività

economiche contrastano le prospettive ecologiche. Per tale ragione la (5) “*lotta contro l’inquinamento e l’esaurimento delle risorse*” da sola non è un punto programmatico sufficiente a far avverare il cambio di paradigma tanto auspicato dalla battaglia ecologica, che necessita dell’adozione di una vera “etica della responsabilità”, la quale richiede che “gli ecologisti non seguano il movimento dell’ecologia superficiale, ma quello dell’ecologia profonda. Cioè a dire, debbono essere presi in considerazione tutti e sette i punti assieme e non soltanto il punto 5).” (p. 145). Il punto (6) introduce il principio della *complessità-non-complicazione* che impone di pensare “gli organismi, i modi di vita e le interazioni delle biosfera” secondo “grandi sistemi” in cui vige un alto livello di complessità. Ciò impone, non solo all’ecologista, di prendere coscienza della “profonda *ignoranza umana* circa le relazioni biosferiche e quindi l’effetto delle interferenze”. A questo livello secondo Naess dovrebbe scattare una presa di coscienza per la quale, conscia appunto dei suoi limiti, l’umanità dà atto all’economia ed ai mezzi di sussistenza in linea con il grado di conoscenza insufficiente che essa detiene dei rapporti biosferici, nei quali si trova totalmente inserita. Questi elementi scaturiti dal principio della complessità dovrebbero favorire “la divisione, ma non *la frammentazione* del lavoro” (p. 146), in cui la persona è attiva nella sua interezza. A mio modesto avviso, sebbene questo passaggio del programma stilato da Naess rimanga un po’ oscuro e approssimativo, credo si possa sottolineare che esso sia funzionale a ribadire l’impostazione unificatrice della teoria degli ecosistemi, visti definitivamente come sfere complesse che necessitano in prima istanza di una presa di coscienza umana pienamente consapevole del complesso intreccio strutturale di rapporti che agiscono in e tra ogni ecosistema. Infine, quanto appena detto viene confermato dall’autore con i concetti di (7) *autonomia locale e decentramento*, che introducono il carattere normativo, vale a dire sociale, politico ed etico, dei precetti adottati dall’ecologia profonda, i quali peraltro “sono generalizzazioni piuttosto vaghe che reggerebbero soltanto qualora le si specificasse con maggiore precisione in determinate direzioni”, e queste direzioni hanno carattere

prettamente politico e sociale. Autonomia locale e decentramento, infatti, sarebbero possibili e reggerebbero anche alla luce di una “riduzione del numero di anelli delle catene decisionali gerarchiche” (p. 147). Ciò che a Naess però sta particolarmente a cuore esplicitare in questo passaggio è la vera natura dei movimenti ecologici e ciò che intende col concetto di *ecosofia*. Egli scrive:

[...] per quanto i movimenti ecologici meritino la nostra attenzione, essi sono ecofilosofici piuttosto che ecologici. L'ecologia è una scienza limitata, che fa uso di metodi scientifici. La filosofia è la più generale sede di dibattito sulle questioni fondamentali, tanto descrittive quanto prescrittive, e la filosofia politica è una delle sue articolazioni interne. Con l'espressione *ecosofia* intendo una filosofia dell'armonia o dell'equilibrio ecologico. Una filosofia intesa come forma di sapienza sul tipo della sofia greca è dichiaratamente normativa [...]. La sapienza è di tipo politico, prescrizione, non soltanto descrizione e previsione scientifica. Un'*ecosofia* sviluppata nei dettagli potrà manifestare molteplici variazioni, dovute a significative differenze riguardanti non solo i “fatti” relativi a inquinamento, risorse, popolazione e così via, ma anche le priorità valoriali. Allo stadio attuale, tuttavia, i sette punti elencati forniscono un quadro di riferimento unitario per i sistemi *ecosofici*. (p. 148)

In questo passaggio Naess ribadisce la possibilità di un nuovo approccio ecologico eminentemente filosofico, che è legittimato dal carattere peculiare della filosofia. Un'*ecosofia* ben costruita saprebbe dare più ampio respiro ad un'ecologia, che nelle sue potenzialità resta fortemente regolata dai risultati e dai rapporti di forza scientifici, contribuendo a dar maggiormente voce alla vena politica e sociale che forse questa scienza già possiede. Da un'altra angolazione ritorna poi la questione assiologica, rispetto a come veniva posta poche pagine prima: attorno alle “priorità valoriali” sarà possibile ragionare grazie ad un

pensiero che riesce a far coesistere le differenze, per quanto possibile, senza dover soverchiare un'istanza in nome di un'altra. L'uscita dal problema ecologico non può dipendere eminentemente dall'attribuzione di un grado d'importanza maggiore ad una realtà rispetto ad un'altra.

Consapevole dell'incompletezza di ciò che si è detto e che quanto riportato non basta a rendere conto in maniera esaustiva delle sfumature e dei contributi che il dibattito compreso dalla filosofia ambientale accoglie, credo sia comunque opportuno richiamare i temi salienti emergenti dalla presentazione dei lavori riportati, perché sono i punti d'interesse utili dove la fenomenologia interseca l'ambito dell'etica ambientale e scopre di avere qualcosa da dire in merito alla questione ecologica. In qualche modo, allora, ragionando su questi temi si può sostenere la legittimità di un supporto del pensiero fenomenologico nel dibattito scientifico interdisciplinare.



## 1.4 La filosofia ambientale e il concetto di natura

Fin dagli esordi delle interrogazioni etico-ambientali il motore trainante delle discussioni è sempre stato quello di una chiamata al cambio del paradigma etico imposto dall'antropocentrismo occidentale, alla base del rapporto uomo-natura condannato irrimediabilmente ad essere di dominio e sfruttamento, responsabile della crisi ecologica attuale. Analisi come quella di White s'impegnano a risalire alla matrice di tale crisi, che per questo autore ha tutti i tratti della prospettiva antropocentrica introdotta dalla cristianità. All'interno della discussione sollevata da una filosofia che vorrebbe pensare una nuova etica, ecologica per l'appunto, ciò che quantomeno si può dedurre dai toni delle righe precedenti, è che, se antropocentrismo sta a condanna, ecocentrismo sta a redenzione.

Si è visto che fra i primi a spingersi in direzione opposta alla visione antropocentrica fu Leopold, proponendo un'etica che si fondasse sull'olismo di fondo sussistente tra gli organismi biotici; proposta alla quale gran parte degli studiosi del settore ha aderito, e che fu assunta come punto di partenza da Arne Naess, che con la fondazione del movimento della *deep ecology* e della nuova visione ecosofica ha voluto tentare di costruire un modello etico alternativo, ovvero biocentrico, i cui punti venissero esplicitati come sorta di manifesto etico-politico. In questo senso credo che il filosofo norvegese non solo abbia abbracciato la prospettiva di Leopold, ma l'abbia ampliata, articolata e resa nettamente più pragmatica.

Tuttavia, lo spettro dello scetticismo aleggia in maniera più o meno costante e pone una domanda disarmante chiedendo cosa ci sia di eminentemente filosofico nei discorsi della filosofia ambientale contemporanea<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Domandare ciò è del tutto pertinente, poiché ritengo che il lavoro portato avanti dalla filosofia dell'ambiente, sia in parallelo un'operazione, in certi casi più esplicita che in altri, sui limiti della filosofia; un lavoro introspettivo che la filosofia conduce su sé stessa. D'altronde, si sta cercando di capire in che senso un approccio filosofico, quello fenomenologico, possa avere voce in capitolo sulla questione ambientale.

La critica mossa dagli scettici è diretta nei confronti della visione organica e olistica del mondo naturale e della convinzione che la natura, o una natura della natura, si riveli alla ragione umana. Inoltre, essi ritengono che la scienza ecologica non propenda né per l'olismo né per il meccanicismo naturale e che il proposito della filosofia ambientale di fornire doveri morali verso la natura si areni con la dicotomia fatti-valori, poiché la conoscenza che possiamo avere della natura non implica in senso stretto degli obblighi d'azione (Guha, 2018, p. 449). Il tutto genererebbe un dibattito i cui toni sono quelli della chiacchiera accademica, discussioni poco proficue in cui la filosofia ha veramente poco da dire e dove tra l'altro si rischia di perdere l'obiettivo prefissato dalla ricerca (come si è voluto mostrare poco fa citando il caso dell'opera di Passmore e quella di Hargrove).

Per cercare di controbattere alle questioni sollevate dallo scetticismo, Debashis Guha, ad esempio, afferma che il compito di un'etica ambientale postmoderna dovrebbe essere l'impegno a diventare un'etica pratica, che si lascia progressivamente alle spalle i problemi teoretici per affrontare la vita concreta, poiché "what needs to be done, *ought* to be done" (Guha, 2018, p. 459). Secondo l'autore ciò gioverebbe all'aspetto metafisico, epistemologico e normativo della teoria. La domanda che sorge spontanea è: come? Guha suggerisce agli addetti ai lavori come prima cosa di uscire dal solipsismo accademico su questi argomenti, detentori di una vera vocazione socio-scientifica. Per una risoluzione morale più efficace servirebbe più "social dialogue", ovvero un'attività "in which transcending theories of reality and value, come face to face in moral dialogues, debates, discourses and critiques", (pp. 460-461). Sebbene questa risposta possa essere ritenuta quantomeno parziale e semplicistica, il suggerimento ad uscire dall'ambiente accademico per volgere il discorso su specifici contesti sociali, non appare marginale. Non sarebbe del tutto fuorviante pensare infatti che la filosofia, se vuole trovare appiglio ed incidenza per le riflessioni che avanza sull'ecologia, dovrebbe innanzitutto trovare dei modi di propagazione del sapere, che possano proliferare in quegli stessi contesti a cui i temi che essa tratta si

relazionano. Va detto, allora, che il contesto in cui gli argomenti etico-ambientali possono venire accolti e tramutarsi in vere pratiche è in primo luogo quello politico, dove di fronte ai problemi ecologici possiamo riconoscere il nostro attivo e pratico coinvolgimento nel mondo. Attorno a questo punto, un autore come Steven Vogel sottolinea:

We cannot change the world for the better—and in particular, we cannot find substantial solutions to environmental problems—until we escape that alienation, which means until we learn to take communal responsibility for the way the world is now and find new forms of practice (especially political practice) that might produce a world that we could not only recognize as such but about which we might feel some pride. (Vogel, 2018, p. 9)

Il carattere di responsabilità comune dell'attività umana trova nella politica la sua espressione più esplicita. Essa ha la capacità di mostrare chiaramente come le pratiche sociali umane non sono neutrali e hanno un impatto significativo sull'ambiente. Questo primo accorgimento, sulla scorta di ciò che afferma Vogel, può aiutare ad iniziare il processo emancipativo da quel senso di alienazione di cui l'autore parla, che altro non è che quella "percezione d'impotenza data da forze esterne apparentemente soverchianti". Superare l'alienazione è un passo importante per prendere coscienza del nostro coinvolgimento nel mondo e della nostra responsabilità ed iniziare ad attuare nuove pratiche per il superamento di situazioni di crisi, non solo di quella ambientale.

Anche a partire da un certo pensiero sulla natura si genera un atteggiamento di alienazione. In altre parole, è il concetto stesso di natura che crea problemi a questa riflessione: il rilancio continuo a vedere che cosa essa sia *in sé* ha contribuito ad alimentare l'idea dell'alienazione dal naturale, che ora bisogna cercare di superare (Vogel, 2018). I filosofi hanno riflettuto a lungo sulla natura e lo hanno fatto cercando di afferrarla nella sua essenza, realizzando però

in un secondo momento che una “natura pura” è inesistente; che la presa concettuale su di essa è sempre filtrata dalla vita della nostra mente. Una visione tradizionale della natura dà una lettura che la colloca radicalmente antecedente all’umano. All’interno di questa concezione della natura si ritrovano assunzioni intellettuali già conosciute. Infatti, l’idea che essa sia un tutto organico perfettamente coordinato nel suo funzionamento risponde a questo modo d’intendere il naturale come l’abito concettuale di opporre “naturalmente” a questo ciò che si definisce come artificiale, ossia tutto quello che l’umanità costruisce. Non ci vuole molto a comprendere che in questo quadro la natura appare ontologicamente essere qualcosa che precede ci precede, e che cultura e società sono qui percepite come strutture totalmente afferenti ad un'altra dimensione. Da tale punto di vista, della natura come *origine*, alla quale si rifanno generalmente esponenti dell’ecologia radicale, si riesce a contestualizzare il sogno tecnologico di padronanza della vita ambientale (Vogel, 2005, p. 297).

Emergente in modo paradossale è l’idea che, se il mondo naturale precede quello umano, allora l’umanità si configura come qualcosa di non naturale. Questa linea di pensiero non fa altro che rimarcare un punto già riportato precedentemente, ovvero che non c’è natura che prescinde dall’esistenza umana: l’origine di cui si sta parlando origine non è, ma è un costrutto, qualcosa che l’intelletto ha generato.

In quest’ordine di idee, riferendosi alla sua critica del concetto di natura, Vogel può giustamente affermare un rapporto di co-dipendenza tra naturale e umano

[...] is above all critique of this impossible and antinomical dualism, pointing us towards the ways in which humans are always already entangled in the natural, and reminding us that while we are doubtless nature’s product at the same time nature is always already our product too. (p. 300)

Un'altra versione accreditata del modo d'intendere la natura è quella che vede il naturale come *differenza*, il che tira in ballo per definizione la categoria dell'alterità. Tale versione si dischiude nello schema duale tra soggettività e alterità esterna. A sorgere in questo spazio non è solo l'idea della differenza, ma anche la possibilità di una reificazione del naturale. Il concetto con cui si ha a che fare non è rappresentato nel reale in un oggetto fisico determinato, afferrabile ed assimilabile in un atto percettivo ed intellettuale racchiuso in una precisa parentesi temporale. A partire da questa prima impostazione, si può iniziare a comprendere il dato di resistenza inerente all'esteriorità del naturale e vedere che qualcosa che differisce è allo stesso tempo anche qualcosa che resiste ad una totale assimilazione concettuale. L'aspetto problematico nel contesto del pensiero etico-ambientale sorge proprio quando si è realizzato la resistenza ad ogni reificazione possibile della natura: il pensiero che essa non è una cosa.

Nello spazio di questa riflessione, penso meriti attenzione ciò che fa notare Toadvine (2009), il quale ritiene che lo sforzo di ricerca di questa filosofia abbia risentito di una sorta di impronta neoempirista. Nella prima metà del Novecento, facendo della questione della validità delle proposizioni scientifiche un fatto metodologico e di uso del linguaggio interno alla pratica scientifica, il positivismo logico affermava che le questioni ontologiche ed epistemologiche non richiedessero un'indagine da parte della filosofia della natura, le quali potevano venire tranquillamente riposte nelle mani delle scienze naturali. Alla luce di questo stato di cose, Toadvine rende noto che

the legacy of this positivist viewpoint—the collapsing of the philosophy of nature into philosophy of science and the abandonment of metaphysical inquiry into the being of nature—made the emergence of environmental ethics appear as a radical departure from the philosophical tradition, while also limiting this new field to purely axiological questions. Since it arose in the shadow of the positivist legacy, environmental ethics was constrained to perpetuate the

Kantian division of theoretical from practical knowledge, leaving the task of investigating nature to the natural sciences. (p. 5)

Ciò che questo tipo di indagine etica ha assorbito dall'ambito delle scienze naturali è l'accettazione acritica del concetto scientifico di natura, che assume a sua volta la separazione, operata dal razionalismo e fatta propria anche dall'idealismo tedesco, tra il mondo dell'uomo e quello della natura. L'uso specifico del termine *ambiente* segnala la reificazione (o almeno l'indicazione di un altro tentativo di assimilazione concettuale) di quest'ultima, che viene a costituirsi come l'esterno e l'insieme degli enti e degli oggetti che possiamo trovare, studiare, analizzare, catalogare e usare (p. 5 ss.). L'umano, per converso, si posiziona così anch'esso all'esterno, fuori da una sfera che sembra non chiedere altro che essere amministrata. Ciò non fa altro che rimarcare che la prima oscurità con cui ha a che fare la filosofia dell'ambiente è quindi il concetto di natura.

In ambito filosofico, è ragionevole ritenere quello della natura un tema polimorfo, che mostra e nasconde le proprie facce dipendentemente dal tipo di indagine a cui viene sottoposto<sup>13</sup>. Tuttavia, ciò che parte della filosofia ambientale sta cercando di fare, non è tentare di dare una definizione univoca e definitiva di cosa è *natura*, ma in senso ampio tornare ad interrogarsi sulle relazioni e sulle dinamiche che accadono all'interno dell'ecosistema in cui siamo compresi. Così, in generale, le ricerche teoriche tendono ad armonizzarsi attorno alla concezione che indica come natura il contesto in cui gli enti che lo abitano mettono in gioco pratiche mutualmente costitutive. È questa sorta di definizione che appunto fa da sfondo, a mio avviso, alla mole di letteratura prodotta in questo

---

<sup>13</sup> «One of the arguments I offer against the idea of nature is that it is subject to a kind of infinite deferral: that the search for a realm of nature utterly independent of the human never actually attains it but rather always finds it to be around the next corner [...]. This, plus the historically changing character of the concept of nature itself, means that we have, and can have, no access to "pure nature," [...] », Vogel (2018), p. 3.

campo del sapere. In altri termini, qualora si dovesse prescindere da questa lettura potrebbe venire a mancare il motivo di fondo che sostiene alla ricerca filosofica del caso. La prospettiva dell'olismo pone allo stesso tempo il contesto in cui si parla di un rapporto uomo-natura, del dualismo e della volontà di oltrepassarlo.

Tornando brevemente alle visioni alternative di natura-origine e natura-differenza, per chiudere e andare oltre tale spunto argomentativo, Toadvine (1999) afferma che alla luce di una "fenomenologia naturalizzata" la questione posta da Vogel sembra essere un "falso dilemma", a partire dal fatto che di base in nessuno dei due casi la natura viene ad essere una cosa in sé. La proposta di Toadvine è quella suggerente che

the phenomenological subject and subject matter must be brought back down to earth, and that the subject and activity of phenomenology are undeniably a part of "nature," while maintaining the distinction between this notion of nature and the "objective" world revealed by what Husserl called the "naturalistic attitude." (pp. 125-126)

Torna utile provare a tornare "down to earth" per appurare innanzitutto che anche l'idea di natura come cosa-in-sé è un costrutto, e per accorgersi ancora una volta che la natura è tale semmai solo come "natura esperita", cercando però un modo d'esperienza che non abbia esiti soggettivi, cioè che non riproponga alla fine la separazione dualistica uomo-mondo. A chiusura di questo passaggio vale la pena riportare più di qualche parola di Toadvine, che scrive:

this "experiential" turn need not lead us to reduce the factual world to an entry in consciousness, nor to a construction of society, if, following Merleau-Ponty, we take perception as our model in the

constitution of meaning. One conclusion to be drawn from Merleau-Ponty's critique of intellectualism and empiricism in *Phenomenology of Perception* is that perception cannot be explained unilaterally or unidirectionally: instead, sense happens at the confluence of perceiver and perceived, at the juncture of subject and world. The difference between Merleau-Ponty's thought and classical phenomenology, then, lies in the fact that he situates the meaning-bestowing subject within the meaningful world itself, embeds this subject within a criss-crossing network of sensible and symbolic relations, rather than succumbing to the anthropocentric temptation which situates the transcendental subject outside of the mundane world. (p. 126)

Il cambio di prospettiva che avviene nel caso della filosofia di Merleau-Ponty riguarda il ricollocamento dell'umano nel mondo a spese della trascendentalità che l'antropocentrismo imprime. Questa "nuova sistemazione" richiede un ripensamento del fenomeno dell'esperienza, che va sotto il segno di una presa di coscienza del fatto che il senso dell'esperienza umana si genera da dentro un contesto nel quale l'umanità è profondamente calata, in cui essa vive e da cui non può prescindere. La stabilità dell'avamposto trascendentale da cui il soggetto guarda e studia il mondo servendosi delle sue peculiari categorie, da questo lato della teoria filosofica appare compromessa.

Considerate le osservazioni fatte fino a qui, credo ora sia il momento di porre in chiusura del capitolo una domanda, che richiama il percorso velocemente delineato dell'etica ambientale e le ultime riflessioni attorno al concetto di natura, con l'impostazione di una visione eco-fenomenologica da cui ero partito, insieme ad una risposta, che getta le basi per un approfondimento delle tematiche enunciate.

Dunque: perché la fenomenologia riesce legittimamente a reclamare uno spazio in questo scenario filosofico? Perché la fenomenologia può essere d'aiuto ad una discussione che ha al suo centro l'appello costante ad un necessario



cambio di rotta etico? La possibilità di una risposta a queste domande è da rintracciare in primo luogo, almeno sotto un profilo generale, nella sintonia di fondo che sembra sussistere tra fenomenologia e movimenti ecologici: da una parte, i fenomenologi fanno valere la posizione per cui la loro disciplina sia a tutti gli effetti in grado di “ritornare alla Terra”, dall’altra, si afferma la necessità di un radicale spostamento dalla prospettiva antropocentrica a favore di una ecocentrica. Entrambe le parti, quindi, manifestano l’urgenza di un grande cambiamento, dal quale umanità e natura avrebbero solo da guadagnare. Infatti, l’ecocentrismo non lascia l’individuo umano fuori campo, ma lo inquadra ripensando la sua posizione non al vertice di una scala gerarchica quantomeno arbitraria, bensì situandolo in maniera nettamente più orizzontale tra gli enti. In esso natura e cultura coesistono non più come sfere a sé stanti (proprio perché non lo sono mai state). In senso lato, ciò che circonda questa dimensione è un senso di grande rispetto verso il naturale, che l’umanità acquisirebbe grazie a quel ritorno peculiare, che altro non è che un tornare a pensare la vita.

Ciò che dev’essere scongiurato è una visione ingenua di quello che si è appena detto. Il ritorno che si augura non sta a significare una sorta di retrocessione qualitativa rispetto alle condizioni di vita a cui la società post-industriale si è abituata, anzi, non può avvenire prescindendo dall’uso delle tecnologie sviluppate, le quali peraltro in quest’ottica devono subire un radicale ripensamento etico. Per toccare il punto della risposta, le istanze dell’ecologia profonda e gli snodi teorici della fenomenologia, al fondo del loro svolgimento, sembrano condividere una volontà, quella, per così dire, di una certa riunificazione dei poli, del culturale e del naturale. In altri termini, condividono alla base l’intento di ripensare la vita al di là dei dualismi. Un vero cambio di rotta nello stato attuale delle cose, secondo questi due ambiti disciplinari, può avvenire alla luce di questa riconciliazione, possibile solo attraverso la soppressione dell’intento a vedere il mondo vitale sotto due lenti. Va ribadito che in questa sorta di percorso la filosofia necessita delle scienze e queste della filosofia, a maggior ragione se si sostiene la svolta pratica della filosofia

ambientale e dell'etica: una disciplina che alla luce di questo rapporto di crisi sente l'esigenza di un ripensamento interno, favorito da nuovi approcci e connessioni anche con altre discipline scientifiche. In questo la fenomenologia può essere un portale e la scienza arricchire la materia filosofica.

Un contributo filosofico che ha avuto grande fortuna sia nel panorama filosofico del secolo scorso, sia all'interno della filosofia ambientale, la cui rilettura può essere d'aiuto nell'inquadrare meglio i problemi finora sollevati, è quello di Maurice Merleau-Ponty, citato poco fa. Nei passi successivi di questo scritto, farò riferimento ad alcuni punti della teoria del filosofo francese che hanno il pregio di ampliare ed arricchire la risposta che ho appena fornito. Ciò che interessa vedere è come e quali aspetti della teoria di Merleau-Ponty intrecciano e sono utili alla presente discussione.



*Pensare senza dualismi*

Si è visto, alla fine del capitolo precedente, che la filosofia ambientale e le sue indagini di stampo etico non fanno direttamente i conti col concetto di natura. Quella che viene portata avanti non è un'indagine di filosofia della natura propriamente detta, ma una ricerca attorno al posto dell'umano nell'ambiente e alle tipologie di rapporti che intercorrono tra i due da una prospettiva filosofica. In prima battuta, quindi, il concetto di natura sembra non coprire una posizione centrale in buona parte di questa ricerca. Appare come una voce tra le altre sullo sfondo di un dibattito più ampio, a meno che non si voglia ridurre la natura al vegetale e all'animale.

Questa considerazione allora non giustifica la scelta di passare a Merleau-Ponty e nello specifico alla riflessione che egli dedicò al concetto di natura durante i corsi che tenne al Collège de France dalla seconda metà degli anni Cinquanta. In un primo momento, infatti, il contributo filosofico di Merleau-Ponty può apparire del tutto inattuale ad una filosofia che tratta di ecologia. Ma è stata proprio l'emergenza ecologica a rinvigorire l'interesse per il tema della natura e a favorire una rilettura di Merleau-Ponty. Tuttavia, va sottolineato che la ripresa del filosofo francese in chiave ecologica da parte della filosofia ambientale, chiama in causa primariamente non il contenuto del ciclo di corsi sulla natura, ma le idee e gli esiti teorici che trovano la loro fondazione scientifica con la pubblicazione della *Fenomenologia della percezione* e de *Il visibile e l'invisibile*. Gli elementi che Merleau-Ponty introduce nella prima anticipano e conducono, oltre a quelli della seconda, alla successiva riflessione sulla natura, affermandosi come polo teoretico di confronto per un pensiero filosofico che prometta di occuparsi di questioni ecologiche. Fatte queste brevi premesse, credo sia ragionevolmente possibile chiedersi quale può essere l'apporto della riflessione merleaupontiana a quella filosofico-ambientale.

---

## 2.1 Una percezione ecologica del mondo

La riflessione sulla percezione accompagnò Merleau-Ponty durante tutta la sua carriera filosofica. Se lo studio dei “rapporti di coscienza e natura” in *La Struttura del comportamento* è verosimilmente la sfera d’interesse entro la quale ricade il suo intero pensiero (Merleau-Ponty, 2019, p. 31), l’esame della vita percettiva è la via che egli percorre per accedere alla conoscenza dell’essere che si apre da quel binomio. Il percorso filosofico delineato in *Fenomenologia della percezione* opera un rinnovamento del concetto di percezione, che respinge le vecchie concezioni intellettualiste ed empiriste della percezione come attributo del soggetto pensante: essa è un modo di relazione con le cose, non una modalità del pensiero, un’attività della coscienza, ma la modalità attraverso cui una coscienza si scopre presente al mondo come realtà corporea (Merleau-Ponty, 2004). La vita percettiva investe il soggetto-corpo nella sua interezza e rivela un intreccio tra interno ed esterno che non ammette soluzione, che non accetta più alcun dualismo ontologico di matrice cartesiana.

Nell’attività percettiva il corpo è coinvolto totalmente, ogni senso rimanda all’altro, e i sensi “si traducono vicendevolmente senza aver bisogno di un interprete, [...] senza dover passare attraverso l’idea” (Merleau-Ponty, 2018, p. 314). Una fenomenologia del mondo percepito, vale a dire condotta sul sentire corporeo, svela alla comprensione una specificità corporea, cioè il fatto che il corpo detiene una certa autonomia rispetto alla razionalità. Merleau-Ponty sostiene l’esistenza di un *logos* percettivo, la legittimità di un linguaggio incarnato, preverbale, il quale dovrebbe venire opportunamente considerato da filosofia e scienza, per una loro adeguata fondazione epistemologica. La percezione è possibile proprio perché siamo un corpo tra altri corpi, cioè altra materia percepibile. Non sussiste un primato tra le due dimensioni, tra quella del nostro “io”, soggettiva, e quella del mondo che esperiamo. La nostra corporeità ci mette in relazione con un “altro”, perché è immediatamente da sempre in

relazione ad altro, perché è essa stessa relazione. Questo rapporto costitutivo rende più che sbiadita la separazione tra il soggettivo e l'oggettivo, tra qualcosa che anticipa qualcos'altro e legittima una reciprocità originaria, attestante che l'osservatore non è estraneo al mondo e che quest'ultimo rimanda all'essere dell'osservatore stesso.

Quella del fenomenologo francese è una filosofia della natura in cui l'esistenza di un ente rimanda a quella di un altro ente, ovvero dove la struttura del reale emerge come rete invisibile di rapporti reciproci, della quale ogni ente forma un punto della trama. Una tale visione rifiuta ogni principio trascendente e fa dell'intersoggettività la sua legge, la quale afferma una totalità dinamica che non è meno reale delle parti da cui è formata. Renaud Barbaras sostiene che è questo carattere della totalità ad essere uno dei capisaldi della filosofia della natura di Merleau-Ponty<sup>14</sup>, a cui quest'ultimo perviene grazie ad un confronto con la scienza contemporanea ed i suoi esiti più recenti, dove per riuscire a giustificare questa forma del reale bisogna prendere le distanze dal riduzionismo meccanicista, il quale non fornisce un principio di unità interna (Barbaras, 2001).

Il caso più eloquente in cui si può notare il farsi labile della scissione tra soggetto e oggetto riguarda proprio il corpo. Merleau-Ponty, e prima di lui Husserl, osserva che l'esperienza tattile delle mani che si toccano ci permette di constatare che il nostro corpo è ad un tempo ««cosa senziente», «soggetto-oggetto»». Il mio corpo, sede dei «miei poteri percettivi», intrattiene un rapporto con se stesso che fa di lui «il *vinculum* dell'io e delle cose»; permette di percepire un esterno, perché è lui stesso ««cosa fisica»» che posso avvertire come tale (Merleau-Ponty, 2015, p. 194).

---

<sup>14</sup> « [...] Thus a philosophy of nature is sketched that can be summarized in four propositions: 1) the totality is no less real than the parts; 2) there is a reality of the negative and therefore no alternative between being and nothingness; 3) a natural event is not assigned to a unique spatio-temporal localization; and 4) there is generality only as generativity», Barbaras (2001), p. 23.

La cosa fisica si anima – o meglio: rimane ciò che era [...], un potere d'esplorazione viene a posarsi su di essa o ad abitarla. Pertanto, io mi tocco toccante, il mio corpo compie «una specie di riflessione»<sup>15</sup>. Nel corpo e per mezzo suo, non c'è solo rapporto a senso unico di colui che sente con ciò che egli sente: il rapporto si inverte, la mano toccata diventa toccante [...]. (p. 194).

La percezione nasce in seno a questa dialettica della reversibilità tra percipiente e percepito, tra vedente e visibile<sup>16</sup>. Riprendendo la distinzione husserliana tra corpo-vissuto e corpo-oggetto, si può affermare che il *Leib* è sempre prossimo ad un rovesciamento in *Körper*. Non c'è differenza tra essere e avere un corpo, perché “il mio corpo è contemporaneamente corpo fenomenico e corpo oggettivo” (Merleau-Ponty, 2003a, p. 152). Il corpo vissuto, pensato come crocevia in cui coscienza e natura si fondono, consente di superare il dualismo ontologico mente-mondo e getta le basi per una nuova comprensione dell'essere.

Un tale concezione del corpo permette anche di criticare la posizione della psicologia dell'epoca, dal cui confronto il fenomenologo era partito in *La Struttura del comportamento*, per la quale l'esperienza nasce dall'incontro tra un interno ed un esterno, tra un soggetto ed un oggetto, due realtà poste l'una di fronte all'altra tra le quali s'istituisce un collegamento in un modo non ben

---

<sup>15</sup> Questa iscrizione di virgolette, come le precedenti, è dovuta al fatto che nel saggio *Il filosofo e la sua ombra*, Merleau-Ponty sta prendendo a prestito a sua volta espressioni usate da Husserl in *Ideen II* (cfr. note in Merleau-Ponty, 2015, pp. 386-388). Com'è noto, la filosofia di Merleau-Ponty ha risentito enormemente dell'influenza di quella husserliana, della quale alcuni luoghi teorici sono stati ripresi e rielaborati. In merito a quanto riportato, per una chiarezza maggiore mi permetto qui di citare un passaggio della nota introduttiva di Andrea Bonomi, scritta in occasione della pubblicazione della prima edizione di *Segni* (1967): «Nel saggio su Husserl, qui pubblicato, egli insiste sul fatto che la riduzione non ha il compito di farmi accedere a una pura dimensione coscienziale, bensì quello di riportare alla luce lo strato originario in cui la corporeità – come prassi intenzionale – funge da *vinculum* tra me e le cose [...]. Ma il soggetto come luogo di una prassi non è comprensibile se non alla luce della struttura intersoggettiva in cui è inserito: Merleau-Ponty riprende la prospettiva husserliana che fa confluire il problema della soggettività trascendentale in quello dell'intersoggettività», Merleau-Ponty (2015) p. 14.

<sup>16</sup> «Come c'è una reversibilità del vedente e visibile, e come, nel punto in cui si incrociano le due metamorfosi, nasce ciò che si chiama percezione, così c'è una reversibilità della parola e di ciò che essa significa», Merleau-Ponty (2003a), p. 169.

precisato. Merleau-Ponty avviava la sua ricerca da una prospettiva di critica verso le posizioni della psicologia e del behaviorismo, dalla quale si avverte già la tensione della volontà di spiegare l'appartenenza dell'umano alla natura senza negare la specificità del primo, che risiederebbe nella capacità organizzativa del possibile, la sua facoltà di vivere nell'orizzonte di una progettualità. In questo senso il naturale non riesce ad esprimere una presa totale sul soggetto, che resta proprietario di un nucleo che rimane inscalfibile, ciò che alla fine consente di parlare di una soggettività. La potenza della percezione umana risiederebbe in questa sorta di presa di possesso sul reale. Tuttavia, ciò non significa negare una continuità ontologica. Pur riconoscendo al comportamento umano una struttura simbolica che garantisce l'affrancamento da certe dinamiche naturali, sarebbe erroneo voler vedere la vita umana emancipata in toto dalle regole dell'ambiente in cui accade (Merleau-Ponty, 2019, pp. 245-277). Il dato culturale si appoggia e si sviluppa sempre su un sostrato naturale che la precede. La concezione della corporeità come espressione della concretizzazione degli impulsi vitali del mondo esprime un tipo di appartenenza costitutivo a quest'ultimo. L'umano non è dunque un progetto a parte nella natura, separato e lontano dagli altri enti, come lo vuole pensare l'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, ma come ogni altro ente abita il mondo conservando ciò che gli è peculiare.

Con in mente il paradigma epistemologico della *Gestalttheorie* Merleau-Ponty apre un percorso filosofico che vorrebbe mettere fuori gioco una concezione del rapporto tra umano e natura comprensibile alla luce di meccanismi di causa-effetto. La nozione di *Umwelt*, che prende a prestito dal biologo estone Jacob von Uexküll e utilizzerà nei corsi sulla natura, assolve alla funzione di unire quello che solitamente viene diviso: il soggetto-corpo che in quanto organismo rimanda ed è plasmato da un contesto<sup>17</sup>. L'*Umwelt* di cui parla

---

<sup>17</sup> Già più di vent'anni prima dei corsi sulla natura si possono trovare delle indicazioni importanti su questi punti nei passi iniziali de *La struttura del comportamento*: «Certamente l'organismo per poter sussistere deve incontrare intorno a sé un certo numero di agenti fisici e chimici; ma è proprio



von Uexküll, ridefinisce la concezione della relazione organismo-ambiente: la vita di un organismo o animale non umano si dispiega all'interno di una sfera ambientale che rimane chiusa e adiacente alle altre per via di un principio di organizzazione biologico interno al vivente, che fa crescere e vivere quest'ultimo, il quale riproduce contemporaneamente la sua *Umwelt*. Questa viene presentata quindi "come descrittore del rapporto tra l'organismo e il mondo esterno" e non riguarda solo gli "animali-macchina inferiori (amebe, protozoi)", ma anche gli "animali superiori" dotati di un sistema nervoso (Kirchmayr, 2008, p. 188). È con i secondi che s'intuisce un "avvolgimento" delle *Umwelten* "le une nelle altre", che da sistema chiuso diventano apertura al mondo (Merleau-Ponty, 1996, p. 260). Lo studio di von Uexküll condusse Merleau-Ponty a delle conclusioni alle quali la lettura eco-filosofica deve gran parte del suo interesse per il filosofo francese. Raoul Kirchmayr spiega che (a) "L'esame dei risultati di Uexküll sui comportamenti inferiori in relazione alla morfogenesi e alla filogenesi porta Merleau-Ponty a riconoscere una rete sistemica di relazioni tra le parti dell'organismo tra di loro, tra l'organismo e l'ambiente e l'organismo e la specie" e che quindi (b) "il vivente si definisce mediante una struttura d'insieme in relazione costante con l'ambiente e che lo stesso corpo appartiene a una dinamica del comportamento" (Kirchmayr, 2008, p. 190). Facendo riferimento al concetto di *Umwelt* e alla teoria della *Gestalt*, Merleau-Ponty delinea una concezione dell'organismo per la quale se è vero che la totalità (o forma, come carattere del vivente) non è meno reale delle parti di cui è fatta è vero allo stesso modo che un determinato organismo non corrisponde alla somma delle sue parti. Il comportamento che contraddistingue la sua vita non è stabilito a priori da un

---

l'organismo, secondo la natura peculiare dei suoi recettori, secondo le soglie dei suoi centri nervosi, secondo i movimenti degli organi, che sceglie nel mondo fisico gli stimoli ai quali sarà sensibile. "L'ambiente (*Umwelt*) si ritaglia nel mondo secondo l'essere dell'organismo, restando inteso che un organismo può sussistere soltanto a patto di trovare nel mondo un ambiente adeguato"». La proposizione tra virgolette Merleau-Ponty la cita da Goldstein, K., (1934), *Der Aufbau des Organismus*, Haag, Martinus Nijhoff, 1934, cap. II, p.58, come indicato in nota dallo stesso, cfr. Merleau-Ponty (2019), p. 43.

piano di sviluppo interno (*Bauplan*), ma si esprime in un orizzonte di scambio tra esso e l'ambiente circostante che chiama in causa altri agenti.

Ciò che qui è interessante notare è che i temi toccati avvicinano la prospettiva di Merleau-Ponty a quella dell'olismo vista precedentemente. Da parte del fenomenologo questo avvicinamento non è mai stato intenzionale. Nonostante Merleau-Ponty non faccia mai riferimento alla situazione dell'ecologia di quegli anni, l'olismo di cui parlano i movimenti ecologici è descritto dalle proprietà che egli attribuisce al vivente, che è più della somma delle sue parti, le quali tra loro sono interdipendenti (Larrère, 2020, p. 75). È quindi possibile affermare che i termini in cui Merleau-Ponty ha riflettuto sulla natura quantomeno possano contribuire a rinforzare e ampliare la posizione olistica. Va sottolineato che comunque il punto di vista del filosofo privilegia un approccio globale, in cui l'attenzione all'organismo è certamente presente, ma non in maniera esclusiva: anche la discussione intorno all'umano è costruita sullo studio del corpo come *Ineinander*, come rinvio al mondo e rinvio del mondo al corpo.

Questi passaggi teorici danno lo spunto per passare ad altri che appariranno sul finire degli anni Cinquanta, a cui sono strettamente collegati e che ne sono la continuazione e l'approfondimento. Infatti, ne *Il visibile e l'invisibile* Merleau-Ponty chiarisce che la relazione che intercorre tra soggetto e mondo è di natura chiasmatica. L'idea di *chiasma* sta a significare "l'intreccio" esistenziale degli enti, indica il profondo rapporto di inerenza reciproca (*Ineinander*) sussistente tra le entità viventi. Questa nozione ribadisce che non siamo esterni al mondo, ma che semmai ne rappresentiamo un verso, esprimiamo una relazione di internità ad esso e "ciò significa che non c'è solamente rivalità io-l'altro, ma co-funzionamento. Noi funzioniamo come un corpo unico" (Merleau-Ponty, 2003a, p. 229). Il chiasma è la legge della reversibilità che abita

l'intero essere<sup>18</sup>, nella quale si realizza una insostanzialità del “Per Sé” di ogni entità e da cui emerge che ciò che sussiste è solo la relazione. Dal punto di vista dell'umano, il “chiasma il mio corpo-le cose, [...] fa del corpo uno “spettatore imminente”, un “*campo in carica*” aperto all'incontro (p. 275). Quella del chiasma, in quanto “idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione”, che “ogni rapporto all'essere è *simultaneamente* prendere ed essere preso” fonda un dinamismo ontologico di attività e passività dove le identità non sono determinate da elementi già dati, ma da un flusso di “riflessioni”, dimensione in cui i fenomeni si specchiano l'uno nell'altro, in cui tra essi c'è una relazione di reciproco inserimento (*Einfühlung*)<sup>19</sup> (pp. 275-276). Tra il soggetto e il reale sussiste un rapporto di circolarità, un vincolo di rimandi tra ente ed ente. Non c'è una dimensione extra naturale, un fuori dalla natura. L'esistenza accade in un contesto di reciproca appartenenza. Del rapporto chiasmatico non si riesce “a rendere conto dalla parte del Per Sé e dalla parte dell'In Sé” (p. 229), poiché ambedue sono *interni* all'essere. Per questo Merleau-Ponty può sostenere che in Sartre permane la contrapposizione tra soggetto ed oggetto. Dal momento che “per lui” (Sartre) “non c'è altro *interiore* tranne me, e ogni altro è esteriorità, l'Essere [...] rimane positività pura, oggetto, e il Per Sé non vi partecipa se non per una specie di follia” (p. 229).

Bisogna far presente che nella teoria merleau-pontiana il concetto di chiasma è strettamente connesso, quasi si sovrappone, a quello di *carne* (*chair*). La carne di cui Merleau-Ponty parla, non è effettivamente la materia carnale di

---

<sup>18</sup> «Solamente grazie a essa c'è passaggio dal “Per Sé” al “Per Altri” – In realtà né io né l'altro siamo dati come positivi, come soggettività positive. Si tratta di due antri, di due aperture, di due scene in cui accadrà qualcosa, - e che appartengono entrambi allo stesso mondo, alla scena dell'Essere», Merleau-Ponty (2003a), p. 274.

<sup>19</sup> «Alla base di tutte le relazioni di mondo, in definitiva, c'è una “sintesi” di esse già sempre *data*, cioè una passività che va ripensata in riferimento all'attività, ossia alle relazioni in atto del reale, [...] per comprendere l'assoluta insostanzialità. [...]: non si tratta di pensare né la passività come una rinnovata trascendenza irraggiungibile, una sorta di “substrato” permanente e possibilmente addossato alla trama delle realizzazioni mondane ([...] la “potenza” di Aristotele per intenderci); ma non si tratta neppure di pensare l'attività (la trama relazionale) [...] come un universo trasparente e autosufficiente. Si tratta piuttosto di pensare l'incrocio fra le due, il rinvio inseparabile dell'una all'altra», Lisciani-Petrini (1999), p. 177.

un corpo. Egli nomina una “nostra carne” e anche una carne “delle cose”, che sono legate e fanno riferimento ad una carne più ampia (p.167). Nelle *Note di lavoro* e nel capitolo dedicato alla discussione del chiasma, più volte questo concetto viene riportato e definito. Egli presenta la “carne del mondo” come “l’imbottitura” dello stesso (p. 283). Afferma che abbiamo un “rapporto carnale con il mondo” (p. 222-223) attraverso il nostro corpo che è *Gestalt*, che in quanto tale è carne a sua volta (p. 220) e che è possibile comprendere la struttura del sensibile “in virtù della sua relazione al corpo, alla carne” (p. 237). Infine, aggiunge, la carne è la natura (p. 278), che non è materia, ma “l’altro lato dell’uomo”<sup>20</sup> (p. 285). La carnalità del reale, questa natura che comprende e dischiude la totalità dell’esistenza, tutti gli enti fino alla Terra stessa, è per Merleau-Ponty “Eternità esistenziale. L’indistruttibile, il Principio barbaro” (p. 278), il concetto che lo porta a sostenere l’idea che, riprendendo “Valéry, il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi” (p. 170). Se tutto è natura, allora anche il linguaggio è sua emanazione. Da questo punto di vista, la concezione della natura dell’ultimo Merleau-Ponty induce ad ammettere un senso secondo cui essa si comprende in noi attraverso le nostre parole. Questo pensiero segnala un “distacco” dal *logos*, che accade “nell’uomo, ma non come sua *proprietà*” (p. 285). Il tema del linguaggio è direttamente collegato al progetto di un’ontologia “dell’Essere grezzo, - e del *logos*” (p. 183), cioè all’elaborazione “delle nozioni che devono sostituire quella di soggettività trascendentale, quelle di soggetto, oggetto, senso [...]” (p. 185), che in Merleau-Ponty diventa a tutti gli effetti come un lavoro archeologico della filosofia su sé stessa, che essa deve intraprendere per fondare un nuovo rapporto con il mondo, per costruire, cioè,

---

<sup>20</sup> Riporto qui un ulteriore tentativo di definizione della “carne”: «La carne = il fatto che il mio corpo è passivo-attivo (visibile-vedente), massa in sé e gesto – La carne del mondo = la sua *Horizonthaftigkeit* (orizzonte interno ed esterno) che circonda la sottile pellicola del visibile stretto fra questi 2 orizzonti – La carne = il fatto che il visibile che io sono è vedente (sguardo) o, ciò che è lo stesso, ha un interno + il fatto che anche il visibile esteriore è *visto*, *i.e.* ha un prolungamento, nel recinto del mio corpo, che fa parte del suo essere», Merleau-Ponty (2003a), p. 282.

una nuova idea di verità<sup>21</sup>. Il fenomenologo francese trova il punto di partenza di tale percorso proprio nell'Essere grezzo "o selvaggio" che è il *mondo percepito*, descritto come "amorfo" (p. 187). La percezione ha questa potenzialità: tramite essa si scorge la *Lebenswelt*, il mondo vitale preriflessivo che, per quanto inerisca a noi, per quanto ci riguardi da vicino, mantiene in sé un'eccedenza, uno scarto che nessuna idealizzazione riuscirà a colmare. L'infinito semantico della *Lebenswelt* rappresenta un "Infinito negativo" che ingloba la coscienza umana al suo interno e l'ammette a sua volta come *negatività*, scarto di sé a sé. In una nota di lavoro del gennaio 1959, Merleau-Ponty scrive:

Il mondo percettivo "amorfo" di cui parlavo a proposito della pittura [...], che non contiene nessun modo di espressione e che tuttavia li sollecita e li esige tutti, che ri-suscita con ogni pittore un nuovo sforzo di espressione – questo mondo percettivo è in fondo l'Essere nel senso di Heidegger, che è più di ogni pittura, di ogni parola, di ogni "atteggiamento" e che, colto dalla filosofia nella sua universalità, appare come contenente tutto ciò che sarà mai detto, lasciando però che siamo noi a crearlo (Proust) [...]. (p. 187)

Per questo il filosofo può dire che l'essere naturale è qualcosa che per definizione resiste ad una completa assimilazione della coscienza: l'idea esibisce uno scarto tra essa e l'oggetto a cui si riferisce. La sua presa sull'essere grezzo non può mai essere considerata definitiva. Ora vorrei passare a considerare alcune letture della filosofia ambientale, che trovano appoggio nella teoria del filosofo francese.

Il modo in cui Merleau-Ponty dà vita al sensibile viene ripreso e fatto confluire da David Abram in uno studio antropologico, che armonizza la descrizione della percezione con l'animismo indigeno. Un altro caso che

---

<sup>21</sup> Cfr. in nota, "*Origine della verità*: titolo che l'autore voleva dapprima dare all'opera", (annotazione di Claude Lefort), Merleau-Ponty (2003a) p. 183.

enfaticizza ancora una volta l'approccio non dualistico tra uomo e natura, uomo e animale. Nello studio merleau-pontiano della percezione Abram ritrova una co-implicazione e collaborazione tra i sensi (*synaesthesia*) che restituisce l'unità e il dinamismo dell'esperienza, verso il quale il corpo si dimostra essere un ente non chiuso su di sé, ma incompleto ed aperto sul mondo (Abram, 1996, p. 79).

When the local tomcat comes to visit, I do not have distinctive experiences of a visible cat, an audible cat, and an olfactory cat; rather, the tomcat is precisely the place where these separate sensory modalities join and dissolve into one another [...]. We may think of the sensing body as a kind of open circuit that completes itself only in things, and in the world. The differentiation of my senses, as well as their spontaneous convergence in the world at large, ensures that I am a being destined for relationship: it is primarily through my engagement with what is not me that I effect the integration of my senses, and thereby experience my own unity and coherence. (p. 80)

Abram individua l'evoluzione della sinestesia sensoriale nel rapporto tra uomo e animale e in generale tra uomo e terra abitata, fortemente presente all'interno delle comunità indigene<sup>22</sup>. La società occidentale odierna ci proietta lontani da questo tipo di contatto, così la nostra sinestesia sensoriale è modellata principalmente per un altro tipo di incontro col mondo, quello fondato sull'alfabetismo fonetico (p. 79). Le cosmovisioni orali indigene rivelano un rapporto con il mondo che sembra conservare ancora i caratteri del preriflessivo di cui parla Merleau-Ponty, dove la percezione ha il potenziale di recepire le cose

---

<sup>22</sup> Si noti il passo del corso sul concetto di natura del '59-'60, "Natura e logos: il corpo umano", dove Merleau-Ponty esprime l'idea dell'umanità e dell'animalità come varianti l'una dell'altra e viceversa, con un'osservazione sulle maschere eschimesi raffiguranti facce di animali: «[...] È l'umanità che fonda l'animale come animale, ed è l'animalità che fonda l'uomo come uomo», Merleau-Ponty (1996), p. 313-314.

non come oggetti inerti, ma come entità veramente espressive, dotate di un certo potere ed una carica vitale, che fuori da quel contesto emerge solo come illusione<sup>23</sup> (p. 82). Considerando questa prospettiva, non appare scontato affermare che una fenomenologia, che descrive l'attività percettiva del corpo a partire dal rapporto dei sensi tra loro e tra questi con un esterno dinamico, si presta come base solida anche ad un'etica dell'ambiente incentrata sulla reciprocità tra esseri senzienti, perché nella corporeità è inscritta da sempre la capacità di entrare in contatto con altri esseri. Lo studio di Abram è un modo di riproporre la reminiscenza del nostro legame con la Terra ancora presente, ma mai adeguatamente tematizzato. L'animismo, si potrebbe dire, sta non nel significare principalmente oggetti come entità soprannaturali, ma nel ricordare che anche gli altri enti non sono inanimati, che vivono nella nostra stessa realtà e che un senso antropocentrico della nostra esistenza ce li presenta come scontati o come risorse o non ce li presenta affatto.

Questa dimensione ontologica viene ripresa e tematizzata anche da Irene J. Klaver nel capitolo "Phenomenology on the Rocks" alla luce del rapporto d'interdipendenza tra natura e cultura, di fronte al quale ci pone la globalizzazione. Klaver conduce una peculiare riflessione attraverso il rapporto con una roccia, a rimarcare il ruolo intrinseco e costitutivo che un elemento del genere gioca nel mondo umano. L'instaurazione di una sorta di dialogo con l'elemento roccioso fa emergere innanzitutto una relazione con la natura data per scontata, non tematizzata: nel caso di una roccia, paradossalmente ci si accorgerebbe della sua presenza qualora non dovesse più essere presente. L'assenza di un ente mette in risalto la scomparsa della serie di rapporti con esso

---

<sup>23</sup> «The animistic proclivity to perceive the angular shape of a boulder (while shadows shift across its surface) as a kind of meaningful gesture, or to enter into felt conversations with clouds and owls—all of this could be brushed aside as imaginary distortion or hallucinatory fantasy if such active participation were not the very structure of perception, if the creative interplay of the senses in the things they encounter was not our sole way of linking ourselves to those things and letting the things weave themselves into our experience», Abram (1996), p. 82.

offrendo quindi la sua rilevanza per noi, prima non considerata. Il nostro rapporto *invisibile* col naturale, caratteristica che rischia sempre di rendercelo assente, può essere tematizzato nuovamente secondo un approccio fenomenologico che funziona manifestando la reciprocità di una coscienza e di un esterno ad essa inerente. Ricordare il rapporto con la Terra allo stesso tempo significa concepirla come rinvio ad una storia che ad un certo punto cessa di essere “nostra” in senso stretto. Una riflessione fenomenologica deve ammettere la precedenza di una determinata categoria di oggetti su cui si sofferma: l’esistenza di un suolo che ci anticipa. In questo senso, la natura si configura come il preriflessivo che circolarmente la coscienza cerca di comprendere senza che questa comprensione possa trovare compimento se non nel suo continuo farsi d’accapo, ammettendo l’impossibilità del progetto di una compiuta filosofia della natura<sup>24</sup>. Attraverso la resistenza del naturale si può riconoscere la coscienza come progetto del mondo, fatto su misura di esso e verso cui è costantemente diretto e contemporaneamente realizzare che sussiste comunque uno scarto incolmabile tra essa e le entità esterne, che rappresentano dei confini (*boundaries*) per l’esperienza soggettiva (p. 165). Sempre prendendo in considerazione le rocce come punto di snodo per il suo discorso, Klaver scrive che queste sono “common boundary objects” e che in quanto tali sono “always culturally articulated” (Klaver, 2003, p.162-163).

Gli sviluppi del paradigma di idee introdotto nella *Fenomenologia della percezione* portarono il filosofo francese a concepire un ultimo “piano” di ricerca filosofica, che confermò l’intero percorso merleau-pontiano come terza via alternativa alla tradizione razionalista e idealista. Un piano il cui scopo era quello “di mostrare che la filosofia non può più pensare in base a questa separazione: Dio, l’uomo, le creature” (p. 285). A questo progetto teoretico Merleau-Ponty

---

<sup>24</sup> «This coconstitution is a furthering of Husserl's thoughts on different modes of constitution that he started to develop in *Ideen II*, where he explicitly acknowledges a mode of "pretheoretical constitution" (*vorthoretischen Konstituierung*) of the "pregivens" (*Vorgegebenheiten*). These samples of "preconstitution" together with other moments in Husserl's work, such as coconstitution in the articles on spatiality, show that constitution can no longer simply be relegated to consciousness grasping content as an exemplification of an essence», Klaver (2003), p. 164.



arriva verso la fine degli anni Cinquanta grazie allo studio fatto sul corpo quasi vent'anni prima. Pur riconoscendo che le problematiche poste nella *Fenomenologia della percezione* “sono insolubili”, perché li manteneva distinti la coscienza e oggetto (p. 215), lo studio condotto sulla corporeità è centrale nella sua fenomenologia e il riferimento ad esso è necessario per la comprensione del nuovo progetto ontologico che aveva in mente. Tale pensiero fenomenologico ha provato a comprendere meglio cos'è il corpo, ponendo come premessa il fatto che per conoscerlo devo farne esperienza, lo devo vivere. Il concetto di corpo vissuto si pone così in antitesi rispetto a quello di corpo-oggetto della filosofia meccanicistica. Luogo in cui avviene la comunicazione tra il soggetto e i fenomeni, il corpo

può distinguersi da ogni processo in terza persona e da ogni modalità della *res extensa*, così come da ogni cogitatio e da ogni conoscenza in prima persona, proprio perché è una veduta preoggettiva e, sempre per questo motivo, potrà realizzare l'unione dello “psichico” con il “fisiologico”. (p. 128)

È sempre esso, quindi, che garantisce una *continuità* fra l'apertura percettiva ad un mondo e l'apertura a un mondo culturale sulla quale Merleau-Ponty voleva fondare una nuova ontologia<sup>25</sup>. La tematica del corpo conserva una portata ontologica nuova in quanto espressione di una natura soggetto-oggetto.

Nella descrizione merleau-pontiana della corporeità e della carne del mondo, Monika Langer vede la speranza di un'ontologia non dualista che renda possibile il rispetto della diversità dell'essere. Nella dialettica tra il corpo

---

<sup>25</sup> «Io sostengo che l. c'è un'informazione della percezione da parte della cultura che permette di dire che la cultura è percepita – C'è una dilatazione della percezione, [...] che costringe a mettere in continuità l'apertura percettiva al mondo [...] e l'apertura a un mondo culturale (acquisizione d'uso degli strumenti)», Merleau-Ponty (2003a), p. 227.

fenomenico e l'ambiente, quindi nella situazione di reversibilità davanti alla quale ci pone lo studio della percezione, si può intravedere una dimensione orizzontale, senza gerarchie (Langer, 2003, pp. 115-116). In quanto corpo il soggetto esprime “una *veduta preoggettiva*” che Merleau-Ponty chiama “l'essere al mondo”, la quale comunica una “consistenza del nostro «mondo»”, una “certa energia della pulsazione dell'esistenza”, non dipendente da stimoli o “pensieri volontari” (Merleau-Ponty, 2019, p. 127-128). Un dialogo spontaneo, o preriflessivo, come viene definito da Merleau-Ponty, che anticipa l'attività oggettificante della coscienza e che attesta la condizione di apertura e appartenenza comune ad un mondo. Il dialogo pre-personale del soggetto-corpo con l'esterno afferma che non esiste una soggettività in senso stretto, come di qualcosa di completamente autoreferenziale, così come qualcosa definibile come oggettività di pensiero, di cui si possa parlare distintamente dalla dimensione corporea. Un tale cambio di paradigma ontologico può arricchire le descrizioni fenomenologiche dell'esperienza vissuta, poiché queste poggiano sulla struttura di un corpo fenomenico che partecipa dell'ambiente in cui vive (Langer, 2003, p. 117).

La riflessione di Merleau-Ponty sull'elemento primordiale che ci precede può risultare utile, inoltre, per smarcare l'etica ambientale dall'impasse tra fatti e valori (*is/ought*), poiché nella consapevolezza del mondo vissuto non sussiste una separazione dell'informazione fattuale dal significato e dal valore ad essa inerente (Marietta, 2003, p. 122). Una tale unione di senso non viene fatta derivare intellettualmente, ma sarebbe proprio il modo diretto e immediato in cui le cose si offrono alla percezione. Gli elementi esterni vengono percepiti già con una carica estetica o di valore: «We perceive matters in the world as good, ugly, beautiful, or frightening as soon as, or in some cases before, we take note of sizes, shapes, and colors» (p. 131). Secondo Don Marietta questa è l'unità dell'esperienza che l'indagine merleau-pontiana fa emergere, un dato importante

per la filosofia ambientale tramite il quale prendiamo coscienza della rilevanza a priori che le cose hanno per noi e che le rende bersaglio di un pensiero etico<sup>26</sup>. Ciò che l'analisi di Marietta sostiene è che non c'è divisione netta tra il mondo fisico e la dimensione sociale, bensì continuità, immediatezza (*immediacy*) e che la fenomenologia, essendo "a reflection that seeks to describe our awareness of the world with as little presupposition as possible", diventa un modo per costruire un pensiero etico che non si prefissi linee guida che rischiano di rivelarsi dei limiti per il dibattito stesso, come nel caso della discussione attorno i tipi di valore, intrinseco o estrinseco (p. 131). Seguendo un sentiero fenomenologico diventa difficile produrre dei giudizi morali che siano percepiti come validi prescindendo dalla dimensione intersoggettiva<sup>27</sup> (p. 132).

Il guadagno per l'ecofenomenologia e per la filosofia ambientale in generale, derivante da questa posizione e da quella di Langer, nella quale emerge l'assenza di una scala gerarchica nel mondo dalla prospettiva di un'ontologia non duale, ritengo sia rintracciabile nell'indicare che l'orizzonte assiologico che domina la ricerca etica ambientale dev'essere rivisto e abbandonato se necessario. Ciò sembra possibile alla luce di un'ontologia non dualista, nei termini in cui è stata presentata da Merleau-Ponty. Scoprire un tale legame con il mondo, che il fenomenologo francese porta a galla attraverso l'esame della percezione, significa realizzare che il corpo, elemento adatto ad una vita su questo pianeta, porta avanti una "tradizione prepersonale", una "preistoria" che precede "la mia storia personale", che è "cieca adesione al mondo", in altri termini, "una comunicazione con il mondo più vecchia del pensiero" (p. 339).

---

<sup>26</sup> « As we describe the world reflected upon, we see that we do not paint our picture of the world by a kind of intellectual pointillism. We do not receive bits of unrelated sense data. Experience does not give us a "pure sensation," an "atom of feeling." We are aware of matters in context, what Merleau-Ponty called "the upsurge of a true and accurate world."», Marietta (2003), p. 122.

<sup>27</sup> «One tool we can use in examining our moral beliefs is intersubjective verification. We have become accustomed to verifying factual claims intersubjectively. This is the necessary basis for examining factual claims. There is no possibility of a purely objective perception of worldly matters; that is, perception that is not affected at all by the human observer. What we can have is a high degree of intersubjective agreement», Marietta (2003), p. 132

Tornare al preriflessivo non significa trovare la natura "in sé", bensì riconoscere la mescolanza tra noi e le cose e in questo senso rinnovare la consapevolezza dell'alterità, che in quanto tale si definisce sotto il segno di una resistenza, quella che appartiene a tutte le cose del reale. Concepire questa sorta di vibrazione dell'esistente di cui siamo in effetti parte tramite il corpo, sostiene il motivo secondo cui parlare di corporeità vuol dire rimandare all'unità dell'esistente. Per questa ragione, quello di corpo e i concetti di chiasma, inerenza e carne, ad esso collegati, sono concetti utili per riuscire a superare il dualismo ontologico, verso cui una determinata tradizione filosofica ci spinge.

Quanto riportato della teoria merleau-pontiana è sicuramente lacunoso e avrebbe bisogno di maggiore spazio per essere chiarito meglio. Malgrado ciò, credo sia comunque sufficiente per sostenere l'idea che la sua filosofia riposi su e al contempo restituisca una visione ecologica del mondo percepito. Non sarebbe fuorviante ritenere che un pensiero di questo tipo faccia della fenomenologia una disciplina ecologica e che quella di Merleau-Ponty si presti come un'effettiva ecofenomenologia, cioè come tentativo filosofico di riavvicinare e ricollocare la dimensione umana e le sue pratiche alla Terra, suolo vivo e non inerte che comprende e consente la nostra esistenza. Il percorso tracciato in *Fenomenologia della percezione* preannuncia l'esigenza di un'ontologia nuova, che rivela una condizione di reciprocità, nella quale dimensioni prima pensate costituenti delle dualità ora si comprendono come da sempre co-implicanti. Quella che Merleau-Ponty presenterà ne *Il visibile e l'invisibile* sarà un'ontologia della carne, in cui l'essere si offre alla coscienza come gioco di attività e passività, dove il mondo emerge come una fitta di trama nella quale ogni cosa costituisce il riflesso di un'altra. Nulla è *per sé* in senso stretto, poiché le identità sbiadiscono e confluiscono le une nelle altre in un alternarsi incessante di relazioni, che mette fuori gioco concetti come quello di sostanza, ad esempio, perché ciascun ente è protagonista di un rapporto vicendevole di "inserimento" (*Einfühlung*). La difficoltà a cui Merleau-Ponty ci pone davanti consiste nel pensare ad una insostanzialità, o se si preferisce, ad un processo continuo di sostanzializzazione,

in cui il mio essere e quello degli altri enti è costantemente aperto ad una contaminazione reciproca. In altri termini, la sfida di questo pensiero riguarda la rinuncia ad un fondo di purezza, d'identità e non-identità di ogni ente con sé, imposto dalla forza costituente della relazione.

Come si è avuto modo di vedere, la percezione mostra la possibilità di una terza via che Merleau-Ponty intravede tra realismo e idealismo, quella di un'ontologia che esprima l'intersoggettività e il rapporto d'inerenza dell'essere al mondo. È attraverso lo studio del concetto di natura che il filosofo francese s'incammina per questa strada, lungo la quale è possibile formulare un discorso filosofico che illumini il rapporto tra naturale e culturale, il cui significato può essere rilevante per la questione ecologica.

## 2.2 Natura e cultura

Nell'introduzione all'edizione italiana del testo che raccoglie gli appunti dei corsi del 1958-1959 e del 1960-1961, Mauro Carbone rende noto che nella nostra epoca Merleau-Ponty intuiva attualizzarsi una riconfigurazione “nei rapporti fra l'uomo e l'essere”, una “nuova ontologia” che attendeva formulazione filosofica (Merleau-Ponty, 2003b, p. XI). Alla luce di ciò, egli “intendeva perseguire questo scopo interrogando la tradizione filosofica stessa” e percorrere “da un lato l'evoluzione del concetto di Natura, dall'altro le moderne ricerche di poesia, musica, pittura [...]: altrettanti sintomi culturali nei quali egli vedeva operare *implicitamente* quella nuova ontologia” (pp. XI-XII). Questo sforzo avrebbe dovuto trovare compimento con la stesura di un'ultima opera - *Il visibile e l'invisibile* - rimasta incompiuta a causa della morte improvvisa del filosofo. Le lezioni di Merleau-Ponty sull'argomento hanno il merito di far vedere “come il concetto di Natura sia sempre espressione di un'ontologia – ed espressione privilegiata” (Merleau-Ponty, 1996, p. 298). Il corso tenuto tra il 1956 e il 1957 attraversa le tappe selezionate di una filosofia, che va da Cartesio a Husserl, passando da autori come Kant, Brunschvicg, Schelling, Bergson, per citarne alcuni. Il risultato è un faccia a faccia con alcuni luoghi teorici, che hanno costituito precisi momenti della riflessione filosofica sulla natura. In quel corso Merleau-Ponty presenta la natura “come foglio o strato dell'essere totale - L'ontologia della Natura come via verso l'ontologia”. Se decise di porsi di fronte a certi autori, fu perché “l'evoluzione del concetto di Natura è una propedeutica più convincente e mostra con maggior chiarezza la necessità di una mutazione ontologica” (pp. 297-298). La storia evolutiva del concetto di natura è allora la chiave per aprire la porta ad una nuova ontologia.

Il programma filosofico di questi corsi, allora, viene inaugurato dall'interrogazione della storia della nozione di natura accompagnata dalla volontà di fare chiarezza attorno al linguaggio usato per raccontare questa storia. Merleau-Ponty definisce il concetto di natura “espressione privilegiata”, ad

indicare che il suo senso è stato definito dalle parole che nei secoli sono state spese da figure, come quelle dei filosofi citati poco fa, che ne hanno voluto indagare gli aspetti. Il suo significato è venuto di volta in volta rielaborato da incursioni intellettuali storicamente determinate. Pertanto, ciò che la filosofia ha inteso per natura si presenta come un collage di nozioni che hanno prodotto una confusione di senso, finendo per creare un imbarazzo intellettuale non indifferente. All'interno dell'introduzione al corso del '56-'57 si può leggere un passo che punta a chiarire innanzitutto la questione del *sensu* del concetto:

C'è natura ovunque ci sia una vita che ha un senso, ma in cui, tuttavia, non c'è pensiero; di qui la parentela con ciò che è vegetale: natura è ciò che ha un senso, senza che questo sia stato posto dal pensiero. È l'autoproduzione di un senso. La Natura è dunque diversa da una semplice cosa; ha un interno si determina dal didentro [...]. E tuttavia la natura è differente dall'uomo; non è istituita da quest'ultimo, si oppone al costume, al discorso. (Merleau-Ponty, 1996, p. 4)

In questo passaggio è dato l'orientamento di una ricerca, che già sa il naturale come "il primordiale, cioè il non-costruito, il non-istituito" e che la individua come "il nostro suolo, non ciò che è dinanzi, ma ciò che ci sostiene" (p. 4). Se manifesto è l'interesse di Merleau-Ponty per il tema della natura nei corsi che egli dedica all'argomento, probabilmente meno chiare sono le ragioni sottostanti a quella che per il filosofo francese rappresenta una necessità di riprendere a pensare il rapporto con essa. Per approfondire tali ragioni si può guardare ad un recente contributo di Manlio Iofrida, che ribadisce come tale ripensamento non sia sorto e non venga mai concepito in Merleau-Ponty isolato da quello della storia (Iofrida, 2020b). Iofrida fa notare che nei lavori precedenti del fenomenologo si possono trovare già delle tracce di tale interesse, a

dimostrazione del fatto che la presenza di un focus di studio naturalistico era presente in tempi non sospetti. È il caso della recensione<sup>28</sup> che Merleau-Ponty scrive nel '35 all'opera di Max Scheler *L'homme du ressentiment*, ad esempio, dove al prometeismo della società civile borghese “contrappone un rapporto più amichevole con la natura, ricordando anche la lezione di san Francesco” (p. 23). Sulla comparsa del tema nelle prime due opere maggiori, *La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della percezione*, Iofrida non si sofferma a lungo e si limita ad accennare che a ben vedere “tutta la ricerca merleaupontiana sulla percezione è una ripresa di un tema naturalistico” (p. 24). Lungi dall'affermare che la riflessione sulla natura non sia presente nelle due opere appena citate, si vuole invece evidenziare che questa ripresa tematica si fa preponderante dalla seconda metà degli anni '50, sintomo di una conflittualità filosofico-politica tra due posizioni teoriche vicine a Merleau-Ponty: marxismo e naturalismo fenomenologico. Il problema diventò quello di un dialogo con il marxismo, che determinò l'allontanamento di Merleau-Ponty dalla prospettiva marxista.

Sul tema della natura, la crisi tra Merleau-Ponty e marxismo è data dal fatto che in questa prospettiva la natura resta un ente situato *là fuori* disponibile all'uso. Questa concezione del rapporto tra umano e natura si scontra con il concetto di *resistenza* della seconda, centrale nella ricerca merleaupontiana. Marx non concede alla Natura un'autonomia e considera la natura umana quale dimensione soggetta ad un'alienazione dal naturale. Se in Schelling il naturale conserva la sua autonomia, poiché è da intendere “come qualcosa di diverso da una costruzione umana” (Merleau-Ponty, 1996, p. 74), secondo Merleau-Ponty in Marx esso è al centro di un equivoco<sup>29</sup>:

---

<sup>28</sup> Cfr. Merleau-Ponty (1997). *Parcours 1935-1951*. Verdier. pp. 9 ss.

<sup>29</sup> «Quest'equivoco deriva dal fatto che Marx vuole fondare il divenire di ogni cosa su qualcosa di diverso dall'Idea hegeliana: lo fonda dunque sulla Natura. Il problema è però che egli fa un cattivo uso dell'idea di Natura. Invece di concepirla, con Schelling, come peso e inerzia, la concepisce secondo il modello



Da un lato, con i Manoscritti economico-filosofici del 1844, Marx concepisce ogni prospettiva rivoluzionaria come un ritorno alla Natura; ma, dall'altro, parla di un dominio della Natura da parte dell'uomo. La resistenza della Natura non appare mai come un fatto essenziale. Nel marxismo non c'è "un mondo naturale che esista come Natura". Solo una modificazione dei rapporti interumani è in grado di fornire una soluzione. La condizione necessaria e sufficiente per il dominio dell'uomo sulla Natura consiste in una trasformazione della natura umana. (p. 74)

Il rapporto di alienazione parrebbe legittimare quello di dominio, quello di un orizzonte in cui il lavoro umano, non inteso a partire dalla *Lebenswelt*, fungerebbe da fattore d'emancipazione da un mondo il cui senso verrebbe garantito solo "dalla produttività umana" (Iofrida, 2020b, p. 27). Merleau-Ponty si dimostra fortemente scettico verso la riuscita di un progetto rivoluzionario che non fonda le sue radici nella *Lebenswelt*, ovvero, che non considera di trarre le proprie forze e i propri strumenti da un terreno di esistenza comune. Se si tratta di prendere coscienza della storia, di un suo senso come temporalità ed esistenza, che si dischiude attraverso l'umano, grazie al quale l'orizzonte rivoluzionario si comprende come orizzonte esistenziale, allora questo senso va considerato a partire dal mondo della vita, dal momento che quest'ultimo "consente di superare la falsa opposizione tra oggettivismo e soggettivismo anche nella prospettiva storico-sociale, poiché entrambi non rendono ragione di una *scelta esistenziale* che consiste nel riprendere soggettivamente le condizioni oggettive che fanno di un uomo un proletario" (Kirchmayr, 2008, p. 156). Pur concedendo che il pregio del materialismo marxista è rinvenibile nell'intendere l'esperienza come

---

stesso dell'Idea hegeliana, come un destino inesorabile. Di qui la gnosi marxista: la creazione rivoluzionaria si trova sostenuta, nelle cose della Natura, da una storia prestabilita», Merleau-Ponty (1996), p. 75.

incarnata, dal punto di vista dell'impostazione merleau-pontiana il marxismo avrebbe bisogno della fenomenologia a tendergli la mano, per "riprendere la questione del soggetto" – incarnato – "come suo cardine teorico" e per accorgersi della dimensione vitale a lui inerente (p. 158). Tenendo in considerazione il passo precedente e ciò che è appena stato detto, è possibile dare una prima risposta parziale alla domanda circa il rinnovato interesse naturalistico nella riflessione dei Merleau-Ponty. Seguendo Iofrida, si può affermare che egli torna ad interrogare e a spingere su nuove sponde il pensiero filosofico sulla natura

perché è entrato in crisi il suo rapporto col marxismo. È la crisi del progetto umanistico socialista, la crisi dell'idea che esista una classe universale, come quella operaia, che possa farsi soggetto della storia, che possa ergersi a padrona di se stessa e della natura, a essere all'origine della centralità che il concetto di natura ha nella riflessione dei suoi ultimi anni. (Iofrida, 2020b, p. 25)

In aggiunta, un'altra ragione che fomentò gli studi naturalistici fu l'emergere del fenomeno del Terzomondismo e la parallela constatazione dell'etnocentrismo della storia europea. In seno all'approfondimento della crisi del rapporto col marxismo, che traduce come crisi della razionalità occidentale, Merleau-Ponty constata la parzialità della visione storica, che si esprime come violenza di una parte di mondo privilegiato verso un'altra, dal momento che il concetto di classe universale, il proletariato, si riconfigura come illusione etnocentrica<sup>30</sup> (Merleau-Ponty, 2003b, pp. 8-9). Come reazione a questo stato di cose, secondo la lettura di Iofrida, l'intento di Merleau-Ponty è quello di introdurre una voce nel pensiero occidentale che ripensi e affermi la natura non storicisticamente, che la sganci da

---

<sup>30</sup> «Scoperta di una «sedimentazione» - il nostro etnocentrismo, il nostro universalismo come credenza ingenua, proiezione della nostra storia che pensavamo fosse una legge del mondo, - presa di coscienza di tale sedimentazione come *Stiftung* storica, cioè a un tempo del suo valore e di ciò che la mette in dubbio», Merleau-Ponty (2003), p. 9.

un legame con la storia affermandola come presente eterno. Per far ciò il confronto con la storia è però imprescindibile: la de-storicizzazione del concetto di natura passa per le tappe della sua storicizzazione. Inoltre, va sottolineato che il discorso merleau-pontiano sulla natura come *foglio dell'Essere*, come nostro suolo, articolato sempre in contatto con la dimensione storica, mette fuori gioco l'idea di un'*origine*, di un'età dell'oro del rapporto umanità-natura a cui dovremmo tornare, ma invita a ricordare semmai che non siamo mai stati separati da una dimensione dalla quale abbiamo preteso di emanciparci<sup>31</sup>.

L'universalità della storia ritorna disastrosamente sotto le spoglie della minaccia esercitata dall'invenzione della “bomba – l'energia atomica”, una delle cause dietro cui Merleau-Ponty vede il crollo della razionalità Occidentale. I primi cenni di apertura della prima parte del corso sulla possibilità della filosofia - *Il nostro stato di non filosofia* - fanno riferimento a due dimensioni in cui la razionalità si trova in crisi. Egli ritiene che la razionalità sia in crisi rispetto “ai rapporti tra gli uomini” e “nei nostri rapporti con la Natura” (Merleau-Ponty, 2003b, pp. 7, 9). Da questa angolazione, questa crisi, che è a tutti gli effetti crisi filosofica, deterioramento della ragione, si profila anche come crisi politico-ecologica. Va sottolineato, infatti, che la minaccia nucleare è tale sia in campo istituzionale, dove l'equilibrio politico internazionale viene garantito da un ricatto bellico senza precedenti, sia dal punto di vista ecologico, poiché alla deflagrazione dell'ordigno atomico corrisponderebbe la certezza del disastro ambientale. In questo frangente del corso, la riflessione di Merleau-Ponty si sofferma per la prima volta sulla possibilità di un annullamento del *bios* terrestre. La razionalità è in crisi perché la stessa esistenza è messa in pericolo da uno sviluppo tecnologico senza precedenti: esso pone in campo degli strumenti che

---

<sup>31</sup> Si noti come la posizione di Iofrida si ponga in contrasto con quella di alcune delle correnti di pensiero presentate nel capitolo precedente: «[...] il paradigma – che ho voluto chiamare ecologico – di Merleau-Ponty non ha nulla a che fare con l'idea di una salvaguardia di una natura pura, o di un ritorno ad una natura intatta a cui inclinano tante posizioni ecologiche contemporanee, che si tratti o no di *deep ecology*», Iofrida (2019), p. 77.

rendono possibile il riferimento ad un “ultra-artificialismo”, in quanto prodotti di cui la scienza tecnica è ormai capace, unitamente ad un “ultra-naturalismo”, all’idea “che il nostro mondo potrebbe non essere” (p. 10). Sicuramente questo scenario rappresenta un “museo degli orrori” (p. 11) un modo di pensare che può diventare fonte d’angoscia, perché pone di fronte al soggetto un orizzonte catastrofico. Tuttavia, fornisce anche l’occasione di tornare a pensare il rapporto con la Terra, a riaffermarla come *Boden*, come nostro suolo costitutivo, nucleo originario di “tutta la nostra cultura” (p. 12) che non viene messo in secondo piano o rimosso dal prometeismo scientifico, dalla corsa allo spazio, dalla bomba atomica, dall’ipotesi che avvenga l’incontro con “altri esseri pensanti” (p. 13), in altri termini, da tutto ciò che sembra annunciare una contingenza del nostro rapporto con esso e una logica dei “constructa”, “che riduce l’essere all’alternativa e all’antinomia dell’in sé puro oggetto e artefatto” (p. 12).

Il quadro tematico venuto a formarsi in queste pagine non si presta ad essere una mera introduzione al pensiero della natura in Merleau-Ponty, ma rappresenta una dimensione da cui si sviluppano questioni rilevanti per il tema affrontato in questo scritto. Lo sviluppo del binomio natura-cultura si traduce nell’esplorazione dei significati che risultano da questa relazione. Nel presente contesto tali significati assumono una connotazione ecologica che arricchisce lo spettro della riflessione filosofica sulla tematica ambientale. Uno tra tutti è la comprensione che il movimento di sviluppo e rinnovo culturale fa leva su un momento naturale ineliminabile. Iofrida rilegge la relazione tra la cultura e la natura a partire dal corso sull’*istituzione* e quello sulla *passività* che il filosofo francese tenne tra il ’54 e il ’55. Tramite il concetto d’istituzione Merleau-Ponty fa emergere un rapporto col passato dal quale attingiamo continuamente, legittimando, in nome di un’ontologia della carne, la relazione costante di un’attività ad un fondo di passività, al quale si rivolge per poter essere. Il

movimento dell'istituzione<sup>32</sup> - *Stiftung* è il termine che il filosofo francese riprende da Husserl - si manifesta in più dimensioni o “ordini di fenomeni”, “perfino nelle funzioni umane che si crederebbero puramente «biologiche»” (il periodo della pubertà ne è un caso) e ad esempio anche nell'arte: “il pittore impara a dipingere diversamente imitando i suoi predecessori” (Merleau-Ponty, 1995, pp. 56-57). Il gesto che definisce la *Stiftung* è quello di un ritorno ad un sedimento, cioè a qualcosa che è stato, in questo senso *passivo*, il quale permette l'innovazione, lo slancio verso il nuovo. Esso permette di scoprire “un nocciolo di natura all'interno stesso, o meglio, al fondo della cultura” (Iofrida, 2019, p. 25): alla base della cultura c'è un legame con la sfera del *brut* naturale, con quello strato preriflessivo che è il mondo della vita, che resiste ad ogni tentativo di concettualizzazione radicale, il quale allo stesso tempo ne costituisce la condizione di possibilità<sup>33</sup>. Quest'analisi rimarca ancora l'idea merleau-pontiana di *inerenza*: facciamo parte di una totalità che non è riducibile alle nostre attività di pensiero, che resiste e conserva una sua indipendenza, ma che allo stesso tempo mantiene un rapporto con la cultura e quindi con la nostra storia. La constatazione di questo intreccio problematico porta a concludere che la vita, alla luce del contrasto tra biologico e artificiale, non è meccanizzabile, cioè che il culturale ammetterà sempre uno scarto dal naturale, il quale ne rappresenta insieme la possibilità ed il *limite*<sup>34</sup>. Questa prospettiva fa della stessa ecologia un “pensiero della finitezza” (p. 55) e della resistenza, ovvero un pensiero che si

---

<sup>32</sup> «Per istituzione qui s'intendevano dunque quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia [...]», Merleau-Ponty (1995), p. 56.

<sup>33</sup> «Il punto essenziale della posizione di Merleau-Ponty è comunque 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 [...]», Iofrida (2019), p. 25.

<sup>34</sup> «Dunque, sulla base di questo tema fenomenologico del pretetico, credo si possa declinare l'ecologia come critica anti-intellettualista della consapevolezza assoluta, come rifiuto della culturalizzazione integrale», Iofrida (2019), p. 54.

affaccia sulla relazione dinamica di scambio tra un lato attivo ed uno passivo<sup>35</sup>. Una formulazione chiara di una tale idea si può trovare in un recente contributo di Paolo Missiroli, che la riprende da Iofrida:

L'ecologia consiste precisamente, da un lato, nel concepire l'umano come sempre in relazione con un'esteriorità inaggirabile e, dall'altro, nel pensare la resistenza di quest'ultima come mai completamente rimuovibile. Solo pensando qualcosa che resiste, nella sua autonomia, può darsi pensiero ecologico [...]. (Missiroli, 2023, p. 43)

Questo significato dell'ecologia dev'essere posto in relazione con un altro che riguarda l'umano nello specifico, perché rimane comunque un residuo che bisogna considerare. Per farlo si può ripartire dall'idea della bomba atomica. La consapevolezza di uno scenario disastroso e di totale crisi per il pensiero svela, attraverso una potenza tecnica senza precedenti, la contingenza del *bios*. Esso è sempre sul punto di non esserci. L'azione umana si dichiara capace di insidiare e di ricordare il dato contingente dell'esistenza di altre entità e la propria. Ciò che rimane al di là, rimane distinto dagli altri enti e circostanze naturali, ma che al contempo è al di qua, partecipa dell'essere della natura, è l'umano per la sua capacità di negare la vita, senza che questa facoltà sia a prima vista dovuta a un suo *telos* interno. Gli apparati bellici sono al centro di questo tenore di considerazioni. Come specie abitante di questo pianeta portiamo all'interno di esso una potenzialità che nega la vita di cui facciamo parte. In questi termini, la riflessione sulla natura assegna all'umano uno statuto che lo definisce in contrasto con il mondo in cui esiste. La Terra è il grande altro lontano dal quale ci si vuole emancipare e considerare un'eccezione.

---

<sup>35</sup> «Essa vede cioè in quella rete di rimandi nei quali costitutivamente l'umano e qualsiasi soggetto sono immersi un *vinculum* bio-geo-logico che non può essere mai completamente annullato, ma sono trasformato e riutilizzato creativamente», Missiroli (2022), p. 29.

Alla constatazione della dimensione unitaria della natura dalla quale non siamo mai stati slegati, quindi, se ne affianca un'altra, quella del *negativo* dell'umano. La questione del negativo in Merleau-Ponty, a cui mi riferisco, meriterebbe una ricostruzione e un approfondimento a sé stante, cosa che Missiroli fa nell'ultimo capitolo del suo libro (Missiroli, 2023). Va sottolineato che parlare di una negatività non vuol dire designare prettamente un orizzonte di non-vita, di morte o di assenza assoluta. Bisogna ricollocare il negativo antropologico all'interno di un'ontologia della *carne*, che non è positività assoluta, ma è costituita da zone di non-essere, intervallata da momenti di visibilità e invisibilità, a causa del carattere di *profondità* che Merleau-Ponty le conferisce. Da questa prospettiva, il negativo non è mancanza, ma è piuttosto un modo dell'essere, un suo lato, del quale è possibile parlare solo a partire dalla potenza percettiva del corpo in nome della carne a cui quest'ultimo appartiene<sup>36</sup>. Allora il negativo non abita le cose o il soggetto che le esperisce, ma sorge nel loro incontro assumendo il senso di un loro contorno invisibile. Nell'indagine de *Il visibile e l'invisibile* il negativo è l'invisibile che si avverte nella percezione ed è inteso come dimensione che rende possibile il contrapporsi di un vedente e di un visto e che contemporaneamente emerge nel loro interfacciarsi. Una metafora, che forse restituisce quanto Merleau-Ponty aveva in mente a proposito del negativo, è quella della cornice di un quadro, che rappresentandone il limite, lo mette in forma e ne rende manifesta la presenza ad uno sguardo, ma che allo stesso tempo può esistere, assumere una valenza, grazie alla presenza del quadro stesso. Quella del visibile e dell'invisibile, del positivo e del negativo, è una "co-implicazione primordiale" che definisce l'attività dialettica del mondo (p. 251). Da questo lato, dunque, il negativo non è prerogativa umana, ma inerisce alla dinamicità della natura che lo comprende e che manifesta una costitutiva

---

<sup>36</sup> «È il corpo, e il corpo soltanto, poiché è un essere a due dimensioni, che può condurci alle cose stesse, che non sono a loro volta degli esseri piatti, ma degli esseri in profondità, inaccessibili a un soggetto di sorvolo, aperte solo a quello, se è possibile, che coesiste con esse nel medesimo mondo», Merleau-Ponty (2003a), p. 153.

*resistenza*. Bisogna notare allora che tale resistenza appartiene pure a noi in quanto specie che abita il pianeta. Anche in questo discorso sul negativo è centrale l'idea di limite, come nella dinamica dell'istituzione:

è proprio perché sono in una dimensione carnale comune con le cose che esse non mi possono essere date in virtù del loro spessore originario, del negativo che già da sempre sta all'incrocio tra la mia visione su di esse e loro stesse. Sostenere questo significa, rinvenire lo spazio del negativo né nel soggetto né nell'oggetto quanto precisamente al loro punto d'incrocio [...]. (p. 254)

Questo stato di cose non consente più di parlare a rigore di una negatività antropocentrica apparsa inizialmente, ma colloca la negatività nel sistema di relazioni in gioco tra gli enti, *tra* soggetto ed oggetto, vedente e visto. In questo senso, quella merleau-pontiana è “l'idea di un negativo *relativo*”: l'interazione tra soggetto e oggetto si compie “in forza della nostra posizione situata” (p. 255), vale a dire, che in base all'utilizzo che faccio del mio corpo nello spazio posso scoprire ed indagare una realtà che non si darà alla percezione mai nella sua interezza, ma di volta in volta secondo una prospettiva diversa. Quello di Merleau-Ponty sul negativo è un pensiero dell'alterità, che informa che l'appartenenza comune delle cose si definisce sotto il segno di una costitutiva differenza tra esse, unica dimensione in cui la carnalità del mondo si dà in virtù della sua espressione corporea. Resta il fatto che l'impatto del negativo antropologico è da considerare nella sua problematicità. Tuttavia, dal punto di vista dello statuto che Merleau-Ponty conferisce al negativo, cioè come caratteristica inerente al modo in cui le cose appaiono, la soluzione al problema del tipo di negatività umana espresso prima sembra proprio essere la sua non-soluzione. È un dato ineliminabile di cui dobbiamo seriamente affrontare, passando dalla presa di coscienza di uno spirito duale che abita il mondo, che non è di carattere ontologico, ma che rappresenta la modalità tramite cui la vita si



manifesta. È una dualità che non ammette soluzione e pertanto va accettata, cominciando a realizzare che ad un'esteriorità che resiste, che è in un certo senso ostile, il soggetto deve molto di sé. Credo si possa sostenere che la riflessione sull'ecologia intersechi quella ontologica di Merleau-Ponty attraverso i concetti emersi fin qui, ovvero quelli di alterità e differenza, di resistenza e autonomia del naturale, d'istituzione e di limite, il cui significato è da rintracciare nel binomio di natura e cultura di partenza.

Per quanto è stato detto, il pensiero ecologico si presenta come pensiero in sé cosciente delle alterità e che si occupa di esse avendo cura del sistema di relazioni nel quale sono inserite, che ne definisce l'autonomia. In questo modo ogni diverso ente del reale si offre alla comprensione: non ottengo nessuna informazione sull'utilità di uno strumento musicale se lo disassemblo anziché provare a suonarlo; l'anatomia di una zampa di per sé non restituisce l'intera struttura corporea dell'animale a cui appartiene o il comportamento specifico che quell'animale adotta per procurarsi il cibo. Inoltre, alla luce degli argomenti proposti, ritengo venga contestualizzata meglio la stessa ricerca eco-fenomenologica che vuole proporre un pensiero che sia all'altezza di tornare alla Terra e la vocazione etica della filosofia ambientale in generale, poiché per un'indagine filosofica che parta dalla teoria merleau-pontiana tornare a pensare l'alterità in chiave eco-filosofica credo sia una strada percorribile. Allo stesso modo, penso che queste considerazioni ne attirino altre dal carattere più critico. Ci si potrebbe chiedere, infatti, che significato dovrebbe avere questo necessario riavvicinamento al naturale? In che termini bisogna pensarlo, se bisogna pensarlo, poiché se partendo da Merleau-Ponty si può affermare che non siamo mai stati separati da esso? E una volta presa in esame la questione del negativo, si tratta solo di ritardare un processo di autodistruzione, oppure si può dare più fiducia ad una qualche via di uscita guardando alla concezione del negativo così come la ritroviamo nella filosofia del fenomenologo francese?

Quello del negativo è un argomento che consente a mio avviso di guardare ad un altro lato della filosofia di Merleau-Ponty che può essere utile al presente

discorso, quello del legame tra scienza e filosofia. Il negativo svela un dato importante sulla struttura della conoscenza verso cui la teoria merleau-pontiana ci conduce, ovvero la sua strutturale parzialità e apertura, dato che mette in dubbio la pretesa di un traguardo definitivo, oggettivo, di effettivo dominio tecnico-intellettuale sulle cose, tendenza che ha preso piede nel mondo scientifico con l'età moderna. Nei termini in cui è stato toccato, il rapporto tra scienza e filosofia sembra obbedire ad una legge d'inversione. Infatti, ad un'intensificazione dei traguardi scientifici, soprattutto quelli che trovano applicazione in campo bellico, la filosofia va in crisi, si ritrova sotto scacco, si sente minacciata. Il pensiero filosofico deve fare i conti con quello scientifico, che trae la sua forza dalla rilevanza delle sue scoperte, determinanti ciò che chiamiamo progresso. Nella lettura di Merleau-Ponty si può trovare un atteggiamento filosofico che continuamente è in dialogo con la sfera scientifica e che tramite il confronto con essa riesce a vedere la base per un suo rinnovamento interno e della scienza stessa. Per questo motivo, per tutta la sua carriera accademica, l'ontologia cartesiana è stata un riferimento costante per Merleau-Ponty. Momento decisivo nella storia del pensiero occidentale, il razionalismo cartesiano fu a sua volta portavoce di un cambiamento epocale nella relazione tra umanità e natura: la concezione dell'incontro tra una soggettività ed un mondo estraneo ad essa risentì a lungo termine delle idee della rivoluzione scientifica man mano che questa prendeva il posto come nuovo paradigma filosofico-scientifico al posto di quello aristotelico.

È a proposito di quanto detto che Merleau-Ponty è convinto della necessità di depurare la scienza, di renderla più cosciente della sua non certezza del naturale. Contemporaneamente, dall'altro lato, il pensiero dev'essere avveduto degli artificialismi presenti nella sua idea di natura. È pur vero che Merleau-Ponty riconosce che "la scienza moderna fa spesso autocritica", vale a dire "che mette in questione il proprio oggetto e la propria relazione con l'oggetto" e che, in aggiunta, sebbene non fornisca da sé un'idea di natura, essa aiuta con dei riferimenti a pensarla (Merleau-Ponty, 1996, p. 125). Tuttavia, parlando del

rapporto tra scienza e filosofia<sup>37</sup>, ritiene che una depurazione dell'impostazione scientifica sia fondamentale, poiché

se la natura è un Inglobante, non si può pensarla partendo dai concetti, per deduzioni, ma la si deve pensare a partire dall'esperienza, e specialmente a partire dall'esperienza nella sua forma più regolata, ossia a partire dalla scienza. (Merleau-Ponty, 1996, p. 127)

Il fenomenologo francese riserva una grande attenzione al mondo delle scienze naturali e alle sue pratiche, perché pensa che abbia una portata ontologica che la filosofia deve saper cogliere.

---

<sup>37</sup> «La preoccupazione del filosofo è di vedere; quella dello scienziato è di trovare degli appigli. Il suo pensiero non è guidato dalla preoccupazione di vedere, ma di intervenire. Vuole sfuggire dalla paralisi del vedere filosofico. Così spesso lavora come un cieco, per analogia [...]. Lo scienziato ha la superstizione dei mezzi che riescono. Ma in questo tentativo per assicurarsi un appiglio, lo scienziato svela più di quanto veda in realtà. Il filosofo deve vedere dietro le spalle del fisico ciò che lo stesso fisico non vede. Ma se il filosofo vuole vedere e capire troppo in fretta, rischia di lasciarsi andare alla Gnosi», Merleau-Ponty (1996), p. 126.

### 2.3 Tra scienza e filosofia – a partire da Cartesio

Nei primi passaggi del corso del '56-'57 Merleau-Ponty nota che l'avvento della modernità fu favorito filosoficamente alla luce della crisi di un'idea, quella di finalità. Introdotta da Aristotele e condivisa similmente dagli stoici, per i quali negli oggetti naturali s'intravede un ordine qualitativamente orientato, con Cartesio e Newton la crisi di quest'idea fu determinata dal fatto che essa venne sublimata in Dio (Merleau-Ponty, 1996, p. 7). Questa mossa speculativa ribadisce la natura come creazione divina, la quale però rimane guscio vuoto di una creatura ormai al suo esterno. L'umano continua a percepire questa finalità, ma è all'oscuro della razionalità divina che l'ha creata. Con l'avvento del concetto di un dio infinito “la Natura si sdoppia in un *naturante* e in un *naturato* e tutto ciò che poteva essere interno alla Natura si rifugia allora in Dio” (p. 10).

È con Cartesio, dice Merleau-Ponty, che vengono tracciati i contorni teorici della nuova concezione della natura a partire dall'idea di infinito: dal momento che infinito è solo Dio e la finalità è solo sua prerogativa, la natura viene ad essere, quantomeno, un'entità indefinita. Così

finalità e causalità non si distinguono più, e quest'indistinzione è espressa dall'immagine della “macchina”, che mescola meccanicismo e artificialismo. È necessario che ci sia un artigiano, e in tal senso quest'idea è antropomorfa. La Natura diventa dunque sinonimo d'esistenza in sé, senza orientamento, senza interiorità. (pp. 11-12)

Sganciata dall'infinità divina, la natura subisce questo processo di depurazione e rinnovo concettuale, che le permette ora di vestire una configurazione meccanica, che favorirà gli approdi scientifici dei secoli successivi. L'apparato filosofico sviluppato da Cartesio sancisce definitivamente la separazione tra mondo della

natura e mondo umano. Similmente anche Bacone elaborò le condizioni di tale scissione. Nei suoi scritti vengono tracciate le coordinate per una scienza che riporti l'uomo in una posizione di asservimento e sul naturale. Egli cerca di pensare una nuova comunità scientifica in cui domini un metodo induttivo condiviso, capace sia di diventare strumento per un esame oggettivo delle cose, che di condurre alla costruzione di veri dispositivi che possano ridurre le variabili empiriche: "lo strumento, sia esso quello materiale o quello metodico, garantisce la ripetibilità e uniformità del risultato" (D'Atri, 2008, pp. 112-113). Come in Bacone così in Cartesio il metodo scientifico è predisposto al controllo del fenomeno naturale. Che nel periodo della prima rivoluzione industriale quest'ultimo aspetto fosse postulato essenziale delle filosofie dell'epoca è ulteriormente suggerito dal fatto che in età contemporanea si tenda a parlare retrospettivamente di costruttivismo, come di quel tratto che accomuna i pensatori moderni, ovvero la convinzione che l'uomo riesca a conoscere in maniera esaustiva solo ciò di cui egli è artefice (p. 124). L'ordine aristotelico che s'intravedeva nella natura o quello garantito dalla correlazione tra questa e dio, adesso invece dev'essere istituito dall'uomo, poiché il naturale è un labirinto in cui l'umano deve trovare la via d'uscita (p. 112).

Nei riguardi di Cartesio, il ragionamento di Merleau-Ponty si snoda a partire dallo sdoppiamento del concetto di natura, cioè dell'emergere nella metafisica cartesiana di due nature. Gli accenni precedenti sull'idea di finalità e su quella di infinità divina facevano riferimento ad una prospettiva che considera la natura dal punto di vista dell'intelletto puro. Merleau-Ponty ora si concentra sul ricordare che in Cartesio, mentre permane questa prima idea di natura, ne emerge un'altra, quella del sapere di un'estensione reale oltre che intelligibile, derivante dal tipo di conoscenza del mondo che i sensi ci forniscono. Tale differenziazione dà vita ad una "seconda filosofia della Natura":

Ci sono due modi di comprendere l'uomo, o una duplice natura dell'uomo: la mia natura in senso largo, in quanto intelletto puro e

tutto ciò che è da questo concepito; e la mia natura in senso ristretto,  
in quanto composto anima-corpo. (Merleau-Ponty, 1996, p. 21)

Quanto riportato non rispecchia uno sfasamento nell'ordine del discorso che si sta cercando di presentare, bensì ricalibra ancora l'attenzione sul tema dell'antropocentrismo. Cartesio è ritenuto il filosofo della soggettività, perciò non deve stupire che l'accento cada sul concetto di natura umana e non su un'accezione più ampia di esso, vale a dire non indagata a partire dai precetti dell'intelletto: le proprietà della natura derivano da un dio infinito ed il razionalismo è la via d'accesso ad esse. Il fatto è che la scoperta di due nature porta ad una considerazione di un certo peso: qualcosa che cade molto vicino alla soggettività umana rimane oscuro al pensiero. È a questo livello che s'introduce il problema rappresentato dalla questione del corpo, che alla fine rimarrà in Cartesio un ente macchinico la cui unità e finalità è garantita dall'anima (Merleau-Ponty, 1996, pp. 23-27). Poco prima della citazione precedente, Merleau-Ponty fa alcuni utili accenni sulla spazialità, la *res extensa* cartesiana, osservando che sì, il meccanicismo risulta interessante perché “traduce una resistenza a un'idealizzazione del mondo”, però è pur vero che “non siamo in rapporto con dei correlati di pensiero, ma con delle realtà”, rispetto alle quali il “puro spirito” rimane interdetto<sup>38</sup> (p. 20). Sussiste, cioè, un orizzonte esterno alla coscienza, quello della spazialità, di cui abbiamo riscontro attraverso il nostro corpo e che in qualche modo resiste all'apprensione concettuale. Non solo, anche il corpo umano stesso si presenta come ostacolo alla comprensione intellettuale. La soluzione cartesiana sintomatica di questa difficoltà sarebbe rappresentata proprio dal meccanicismo, che concepisce il corpo come ente il cui dato materiale si può osservare, misurare, pesare, ovvero tradurre matematicamente e

---

<sup>38</sup> «Si tratta già di ciò che in seguito dirà Kant affermando che negli oggetti dello spazio c'è qualcosa che resiste all'intelletto puro. Rispetto all'intelletto puro, il sensibile appare come privazione [...]. Ciò che per l'intelligenza è qualcosa di negativo, è qualcosa di positivo per la vita», Merleau-Ponty (1996), pp. 20-21.

quindi comprendere totalmente. Allo stesso tempo, il dato interessante che Merleau-Ponty porta a galla a proposito del riconoscimento da parte di Cartesio delle due nature è una certa “indecisione” di quest’ultimo, frutto, da quanto si può notare, dello stesso dualismo naturale dell’anima e del corpo. Secondo Merleau-Ponty tale indecisione cartesiana, riguardante la scelta tra una delle due configurazioni del legame tra anima e corpo, cioè se l’anima abita il corpo o se la loro unione si verifica in un solo punto (quello della ghiandola pineale), deriverebbe proprio dalla difficoltà di Cartesio di rendere conto del corpo in quanto macchina: il momento in cui l’anima entra, per così dire, nel corpo presuppone già un’indivisibilità corporea, che renderebbe superfluo il principio di unità che l’anima introdurrebbe (pp. 24-27). Circa questo stato di cose, Merleau-Ponty propone tre vie d’uscita dall’imbarazzo speculativo inaugurato da Cartesio e ancora imperante in Kant<sup>39</sup>, che rispondono ad un intento di depurazione concettuale. La terza di esse conserva dei punti che ritengo significativi<sup>40</sup>. Scrive Merleau-Ponty:

La produzione naturale non deve essere pensata come un sorgere a partire dal niente. La Natura non viene mai posta in questo modo, ma come un Inglobante, come un tipo d’essere nel quale ci scopriamo già avvolti prima di ogni riflessione. (pp. 122-123)

Egli rende noto che già Schelling, Bergson e Husserl si erano accorti che l’idea cartesiana di pensare ad un sistema di leggi alla base di quella che veniva vista

---

<sup>39</sup> Il filosofo francese rende noto che il riferimento è al Kant della *Prima e Seconda Critica*, e non a quello della *Critica del Giudizio*, dove l’organismo pare non venire più inteso come *constructum*, cfr. Merleau-Ponty (1996), pp. 121-122.

<sup>40</sup> Mi permetto di riassumere qui le prime due: per eliminare il problema ontologico, la prima suggerisce di dimenticare il fenomeno dell’organismo considerandolo fantasia, così nella produzione naturale si vedrà la trasposizione “di una finalità umana che non è che l’eco della nostra libertà”. La seconda propone un “naturalismo radicale e senza controllo”, in cui “la produzione naturale viene concepita come una causalità iperfisica”, cfr. Merleau-Ponty (1996), p. 122.

come contingenza del fenomeno naturale falsava la comprensione della natura (p. 123), la quale semmai si presta ad essere intesa più come una totalità che resta aperta, da cui si ricava un senso delle cose che mai è dato per concluso. Da questa prospettiva, risulta che

[...] finalismo e causalismo sono entrambi respinti come artificialismi che, in quanto tali, ignorano la produzione naturale e, per la stessa ragione non sono in grado di renderne conto. [...] Il fatto è che, se non vuole parlare di “forza vitale”, la scienza è costretta a scoprire delle pure macchine. Il pensiero finalistico ha bisogno del meccanicismo per eliminare l’ipervitalità. (p. 123)

Con Cartesio, quindi, viene sancita la sussistenza di due ordini del reale: uno è quello della ragione, dove tutto ciò che rientra nei parametri del razionale viene considerato positivo, invece l’altro è quello dell’irrazionale, di ciò che è oscuro al pensiero, non direttamente ammaestrabile, e che quindi si determina come negatività rispetto al primo. Quest’ultimo si potrebbe denominare anche sfera della vita, dove l’autoproduzione del naturale ha luogo e il cui essere sistematicamente sfugge ad esaustivi tentativi di classificazione e studio. In quanto tale questa sfera crea non pochi problemi e difficoltà al filosofo e allo scienziato della modernità, perché metodo scientifico e coscienza filosofica faticano a rendere conto di un mondo così apparentemente estraneo alla ragione umana.

Se è vero che l’opera di Cartesio inaugura un nuovo capitolo filosofico e scientifico, che getterà le basi per la stagione dell’Illuminismo e dell’idealismo tedesco, è ugualmente vero che questo cambio di passo intellettuale aprirà le porte ad una grande crisi dell’intelletto all’interno della filosofia e della scienza. Non è fuorviante affermare che questa crisi della ragione significhi crisi del rapporto con la natura e che si possa concepirla quindi anche come crisi del modello antropocentrico. Che essa si sia aperta e non risolta nella modernità è



appunto testimoniato dal ritorno del pensiero filosofico, nello specifico di quello fenomenologico della prima metà del Novecento, sul tema del nostro rapporto con la natura. È da Cartesio in poi che i caratteri di *differenza e resistenza* si affermano come quelli peculiari della natura. Allo stesso tempo, è il paradigma cartesiano a proporsi come pensiero della differenza radicale.

Ciò che Merleau-Ponty cerca di fare è non tanto sconfessare questa concezione e sostituirla con qualcosa di nuovo e più vero, ma semmai di aggiustare il tiro allargando la prospettiva: le relazioni si giocano in un continuum di differenze e opposizioni in quella dimensione inglobante che è la natura. Da questa prospettiva non può sfuggire che per Merleau-Ponty il principale errore di Cartesio risiede nel dualismo della sua ontologia. La lezione merleau-pontiana mostra che la tensione messa in evidenza dall'approccio realista sulla questione della natura, che la intende come accessibile, manipolabile e allo stesso tempo resistente, sfuggente ad una comprensione totale e univoca, non va risolta, ma compresa (Toadvine, 2009). Far ciò significa anche ammettere come esaurita la priorità del paradigma linguistico-razionale e rivendicare che pure il corpo parla, ad un livello irriducibile a quello della coscienza<sup>41</sup>. Ricordare che siamo permeati anche da un *logos* incarnato consente di accettare ragionevolmente una dualità che riemerge ad ogni tentativo di riduzione intellettuale. In Cartesio la storia dell'ontologia è rivelativa di due modi di affrontare la natura, uno secondo la sua permeabilità, che la rende determinabile dalla razionalità, e l'altro che ne dichiara una materialità irriducibile a certe categorie del pensiero, dove il contatto coi sensi è privilegiato<sup>42</sup> (Barbaras, 2001, p. 31). In un certo senso, quello che anacronisticamente Merleau-Ponty sembra

---

<sup>41</sup> «In effect, while the essence of natural being is offered to understanding, that is to say to reason, its existence is accessible only by a “natural inclination,” which pushes me to believe in the existential effect that my senses deliver to me passively. Correlatively, the composite of soul and body, disqualified from the point of view of understanding, is seen as rehabilitated by virtue of its aptitude of establishing a relationship between me and a naked existence», Barbaras (2001), p. 30.

<sup>42</sup> Questa è la difficoltà che lo studio della natura comporta: «one cannot stop at the duality, and yet there is no possible synthesis», Barbaras (2001), p. 31.

proporre è di salvare Cartesio stesso da un modo di fare filosofia che ha condotto ad uno stato di “non filosofia” (Merleau-Ponty, 2003b, p. 7), il quale non ha permesso a Cartesio di oltrepassare il cartesianesimo stesso, per così dire, ma gli ha paradossalmente concesso di superare quello che non riusciva a comprendere. Il razionalismo e il pensiero dualista hanno prodotto una filosofia che è riuscita ad ergersi al di sopra della vita e che ha continuato a procedere nei suoi argomenti grazie alla certezza di coppie dicotomiche, all'apparenza metodologicamente valide, ma testimoni di un rapporto col reale non così veritiero<sup>43</sup>. La tensione di un contrasto irrisolto, perché irrisolvibile, calata all'interno di un sistema filosofico come quello cartesiano che sembra costantemente avanzare una pretesa di oggettività, non poteva non essere percepita che come una minaccia allo statuto dell'oggettività stessa e ha spinto il filosofo di La Haye lungo una strada “propria di una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità)” (p. 7).

Nei secoli l'attività scientifica ha stimolato il *logos* ad ambire ad una comprensione dei fenomeni che fosse esaustiva, totalizzante, oggettiva. Ciò stride qualora definiamo il naturale come ciò che resiste ad una comprensione definitiva e completa. Con l'età moderna il compito scientifico fondamentale divenne quello di “determinare il mondo in sé come molteplicità matematica”, mentre quello filosofico esprimeva “continuità dal sapere matematico a[l] sapere filosofico totale [...]” (p. 45). Secondo Merleau-Ponty, questa impostazione del sapere – “matematizzazione” e “idealizzazione” della conoscenza – implica due postulati: uno “secondo il quale ogni cambiamento qualitativo è assegnabile in termini quantitativi” ed un altro “secondo il quale il mondo è interamente fatto di

---

<sup>43</sup> La critica e l'esame che Merleau-Ponty fa della teoria cartesiana avrebbe bisogno di un lavoro a parte, così come il problema del dualismo ontologico meriterebbe più spazio, che qui non riesco a concedere adeguatamente. Pertanto, oltre a ricordare il fatto che Cartesio rimane un interlocutore implicito lungo tutto l'arco dell'attività intellettuale del filosofo francese, mi limito ad indicare che la discussione del tema della natura in Cartesio, viene trattato non solamente nel corso del '56-'57 (Merleau-Ponty, 1996, pp. 9-27), ma ripreso anche in quello del '57-'58 (pp. 185-198). Inoltre, il corso del '60-'61 (Merleau-Ponty, 2003b) comprende un'estesa trattazione dell'ontologia cartesiana.

*bloße Sachen*” (Merleau-Ponty, 1996, p. 46). Insieme costituiscono una trasformazione del dato che il fenomenologo definisce “un diritto assoluto”, qualcosa che ammette un “pensiero puro” che nega l’*Erfahrung*, l’esperienza<sup>44</sup>. La conseguenza a cui si assiste è quella di un “duplice oblio” al quale nel XX secolo il pensiero dovrebbe auspicabilmente porre rimedio: da una parte quello “della Natura prima dell’idealizzazione, della matematizzazione” e dall’altra quello “del mondo pre-scientifico, pre-teoretico, pre-oggettivo” (Merleau-Ponty, 2003, pp. 46–47). Recuperare queste due dimensioni è un atto che riguarda il ripensamento dei rapporti tra la sfera umana e quella del mondo, che deve avvenire attraverso un nuovo avvicinamento al mondo della vita, alla *Lebenswelt* di cui parla Husserl. Diametralmente opposto, invece, era il gesto originario presupposto dalla meccanica classica, un distogliere lo sguardo dal mondo sensibile, che le ha consentito di strumentalizzare il naturale e quindi di concepire gli enti del reale non primariamente in quanto esistenze indipendenti, ma come risorse. Questo tipo d’impostazione scientifica, considerando anche quanto accennato a proposito del pensiero costruttivista, ha fondato il proprio lavoro squalificando la validità dell’esperienza stessa. Nell’empirico la presa oggettiva sulle cose, l’oggettivazione compiuta dell’essere e della conoscenza che lo scienziato moderno cercava, non avviene. Quel mondo che anticipa il pensiero resta avvolto da un alone di mistero. Lo studio fenomenologico della percezione in Merleau-Ponty farà dell’empirico una nuova metafisica, una metafisica del concreto, dell’apparire di un mondo alla percezione (Neves Cardim, 2006). In questo quadro, si può interpretare il meccanismo scientifico moderno come riflesso ed espressione di un limite conoscitivo, declinabile anche come inadeguatezza conoscitiva, che ricadeva nella tendenza a creare dei modelli (costruttivismo) nella relazione coi quali si compie il distacco dalla natura.

---

<sup>44</sup> Sto citando dal corso del ’58-’59 sulla possibilità della filosofia, nella parte che Merleau-Ponty dedica alla ripresa da parte di Husserl di Cartesio. Prendendo dalla *Crisi* di Husserl scrive: «*Entdeckung e Verdeckung della Ragione*», p. 46, (E. Husserl, *Die Krisis...*, cit., § 9, h, cfr. in nota Carbone, M.), p. 53. [Tr. it. p. 82: “scoperta” e “occultamento”. NdT]).

Il paradigma meccanico-costruttivista elabora un allontanamento dall'oggetto naturale creando un contesto nuovo dove riesce a trattarlo come ente completamente manipolabile. Questa mossa finalizza la scissione radicale tra il soggetto e l'oggetto, nello studio del quale lo scienziato non si percepisce come influente e attende dall'oggetto delle risposte, e porterà la scienza a commettere un errore che la fenomenologia husserliana e merleau-pontiana faranno emergere, ovvero quello di arrivare a considerare ontologicamente primario ciò che è una costruzione derivata: le operazioni e leggi matematiche sembrano stare alle spalle del mondo percepito e descriverlo necessariamente, quando così non è (Singer, 2015). Alle spalle dell'ossessione per una conoscenza oggettiva c'è la "convincione che esista un *uomo compiuto*, votato ad essere «padrone e possessore» della natura", capace quindi di "penetrare fino all'essere delle cose, di costruire una conoscenza sovrana, di decifrare tutti i fenomeni" (Merleau-Ponty, 2002, p. 45-46). Tale ragione è anche alla base dello scarso interesse che i pensatori della modernità davano "all'animale, al bambino, al primitivo, al folle", scrive Merleau-Ponty. Cartesio "vedeva nell'animale nient'altro che una somma di ruote, di leve, di molle, in definitiva una macchina" o al massimo "un abbozzo di uomo" (p. 44). Tutto ciò non fa che confermare che il senso di una cosa poteva essere trovato solo qualora si scorgesse in essa una qualche analogia antropologica. La separazione tra la soggettività e l'oggettività risultava funzionale al razionalismo scientifico per riuscire a fondare una conoscenza *sub specie aeternitatis* del mondo, che non dipendesse in primo luogo dalla percezione del soggetto sensibile e in secondo luogo da un ente naturale il cui essere si mostrava poco incline a fornire una tale conoscenza. A questo livello si comprende come, in riferimento alla pratica scientifica, la riflessione sulla natura metta in luce un pensiero, quello della contingenza, della finitudine e della mutevolezza della conoscenza umana, che si definisce come processo che costantemente dev'essere pronto a tornare sui suoi passi, come acquisizione mai data definitivamente, perché è posta in continuità con la natura, dove il cambiamento è una costante. Se si dà per assodata la resistenza del naturale, che

obbedisce ad una legge primordiale inaccessibile alle categorie della coscienza razionale, allora la possibilità di una verità definitiva delle cose va scartata e sostituita con una nuova concezione di essa, che la reinterpreti come cammino continuo e l'oggettività scientifica va concepita come un atteggiamento di apertura sul mondo, sorta di traduzione sempre parziale delle sue dinamiche<sup>45</sup>.

Nella teoria merleau-pontiana la trattazione su Cartesio ritorna a più riprese ed affianca un'ampia discussione sulla scienza contemporanea, descritta come quella particolare dimensione che ha il privilegio di maneggiare i fenomeni e che funziona tendenzialmente bypassando una concezione dell'ente non meno importante dei progressi che riesce a raggiungere.

La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle. Se ne costruisce dei modelli interni e, [...] si confronta solo di quando in quando con il mondo effettuale. Essa è, ed è sempre stata, quel partito preso di trattare ogni essere come «oggetto in generale», cioè come se non fosse niente per noi e tuttavia si trovasse predestinato ai nostri artifici. (Merleau-Ponty, 1989, p. 13)

Anche qui in *L'occhio e lo Spirito* Merleau-Ponty ritorna sulla concezione scientifica del mondo, sulla condizione ambivalente di quello che chiama "pensiero operatorio", che definisce "sorta di artificialismo assoluto", "pensiero di sorvolo", quello "dell'oggetto in generale"<sup>46</sup>, possibile nell'epoca più recente grazie ad un progresso tecnologico senza precedenti, che ha permesso un nuovo ritorno ai fenomeni per via della loro manipolazione tecnica (Merleau-Ponty,

---

<sup>45</sup> «La fenomenologia è qui riconoscimento del fatto che il mondo teoricamente *completo* e pieno della spiegazione fisica non è tale, e che quindi si deve considerare come ultimo, inesplicabile, e *quindi come mondo per se stesso*, l'insieme della nostra esperienza dell'essere sensibile e degli uomini», Merleau-Ponty (2003a), p. 268.

<sup>46</sup> «Dire che il mondo è per definizione nominale l'oggetto X delle nostre operazioni, significa assolutizzare la situazione conoscitiva dello scienziato, come se tutto ciò che fu o è non fosse mai esistito se non per entrare in laboratorio», Merleau-Ponty (1989), p. 14.

1989, pp. 14-15). Forse definibile come esito dello sviluppo di un razionalismo esausto, tale pensiero ha fatto un passo oltre: se con la modernità l'intelletto ambisce ad una conoscenza totale dell'oggetto, ora inoltre "il pensiero operativo rivendica, sotto il nome di psicologia, quel regno di contatto con se stessi e con il mondo esistente che Cartesio riservava ad un'esperienza cieca, ma irriducibile" (p. 41). Ciò che è cambiato è che sono venuti meno dei motivi validi "per non fare più della metafisica" (l'essenza inconoscibile di Dio, ad esempio) che confermino le nostre scoperte "limitandole", così uno scavo scientifico-ingegneristico, aperto su un orizzonte quantomeno indefinito è ormai una realtà consolidata<sup>47</sup>. Sviluppo tecnico, progresso scientifico e sfruttamento delle risorse sono punti quasi coincidenti su una linea retta, promotori del pensiero operativo, avverso a quello filosofico autentico, che ancora sembra conservare una vicinanza al dinamismo "abissale" del mondo esistente (p. 41).

L'alternativa proposta dal filosofo francese, ricorrente perché centrale nel suo lavoro, è quella di un approccio "dal di dentro", veramente interno alla natura, che eviti l'imbarazzo di uno studio in sorvolo, la cui premessa remota è ancora la separazione della sfera umana dalle dinamiche naturali, il quale correrebbe il rischio di pervenire ad esiti scienziati ed illusioni di oggettività<sup>48</sup>. Un tale atteggiamento di estraneazione dal naturale è ancora presente oggi, ma è allo stesso tempo diverso da quello dello scienziato della modernità. Forte di una strumentalità tecnologica senza paragoni, che gli permette di esercitare un importante grado di potere e controllo sul fenomeno, la scienza contemporanea contribuisce a criticare pregiudizi e idealizzazioni che hanno coperto il mondo

---

<sup>47</sup> «La nostra scienza ha rifiutato sia le giustificazioni, sia le restrizioni del campo d'indagine che Cartesio le imponeva. Non pretende più di dedurre dagli attributi di Dio i modelli che inventa. La profondità del mondo esistente e quella del Dio insondabile non vengono più ad aggiungersi alla banalità del pensiero «tecnicizzato» La scienza trascura quella deviazione nella metafisica che anche Cartesio compì una volta in vita sua: essa parte da quello che fu il punto d'arrivo di Cartesio», Merleau-Ponty (1989), p. 41.

<sup>48</sup> Cfr. quanto affermava in uno dei passi del corso sul concetto di natura del '59-'60: «Né una teoria della conoscenza, né una metascienza che cerchi la sostanza della Natura fisica o dell'organismo. Ma, attraverso il movimento della scienza, giungere a mettere in questione l'Essere-oggetto della Natura, pervenire alla Natura di cui siamo parte, alla Natura in noi – e iniziare così un'ontologia dell'oggetto, *a fortiori* [...]», Merleau-Ponty (1996), p. 310.

percepito, perché si rapporta pienamente ad esso, mettendo fuori gioco un rapporto dualistico dal quale partivano invece i pensatori moderni (Larrère, 2020, p. 76). Il panorama scientifico odierno esprime un'ontologia non duale che restituisce la natura come quell'intreccio di soggettivo-oggettivo, quella *Gestalt*, che è sempre stata. Di riflesso, si riafferma la centralità del corpo nel processo conoscitivo umano. La conoscenza è possibile primariamente perché il soggetto, in quanto corpo, è calato nel mondo (p. 77).

Tornando al corso sulla possibilità della filosofia e facendo attenzione al riferimento alle singole discipline scientifiche, dalla biologia emerge un aspetto significativo nell'ordine del discorso che Merleau-Ponty fa a partire da Husserl. Quanto la fisica, la biologia “non ci informa su un settore locale dell'Essere (tutto terrestre – e, sulla terra stessa, limitato a un cantone)” (Merleau-Ponty, 2003b, p. 62). Essa condivide il carattere universale proprio della natura *inglobante* e mette in relazione il soggetto con un *altro* vivente. Attraverso l'operare su entità fisico-chimiche, la biologia ricorda costantemente il rapporto con altre entità viventi. Essa è una disciplina affine alla pratica filosofica, perché esprime “una ontologia universale<sup>49</sup>”, che tocca e inerisce ad altri mondi, a tutto ciò che l'esistenza racchiude, alla vita stessa. Filosofia e biologia significano tale portata ontologica perché entrambe parlano della vita e far ciò vuol dire testimoniare l'esistenza di una coscienza incarnata, “di questa prima *Einfühlung* per la quale il nostro corpo diventa *Leib*” (p. 61). Seguendo il testo, Merleau-Ponty si fa più esplicito:

L'Ineinander dell'intersoggettività si estende al rapporto con il nostro corpo, con animali, piante – [Una] Ontologia universale, non più come determinazioni di essenze o significazioni che noi costituiamo,

---

<sup>49</sup> Riprendendo Husserl scrive: «[...] si tratta di vedere che l'implicazione intenzionale svela nella vita un riferimento all'*Umwelt* e alla *Welt* che non può essere ricostituito a partire dalle *bloße Sachen*: è l'universo della fisica che è avvolto in quello della vita, e non viceversa. E dato che quello della vita è avvolto in quello dell'uomo, la biologia cosciente tende verso la filosofia», Merleau-Ponty (2003b), p. 62.

ma come nostra parentela, nostra coesistenza con [una] “ontologia sconosciuta” degli Altri, [dove] il concetto di teleologia [...] segna [il] declino dell’idealismo. (p. 61)

Non più un’ontologia e una teleologia a misura d’uomo quindi, ma una gravidanza di senso, nella quale ci troviamo invischiati, dovuta ad una compartecipazione alla vita in un mondo comprendente l’altro. In chiusura di *Il filosofo e la sua ombra* Merleau-Ponty scriveva: «L’irrelativo, ormai, non è la natura in sé [...]: è quella «teleologia» di cui parla Husserl [...], giuntura e membratura dell’Essere che si compie attraverso l’uomo» (Merleau-Ponty, 2015, p. 208). Il “pensiero operativo” di un certo modo di fare scienza fa volentieri a meno di un sapere che testimonia una coesistenza, una compartecipazione inerente alla costituzione dell’essere degli enti al mondo.

Benché la scienza odierna esprima un’ontologia non dualista, questo fatto non scalfisce minimamente la logica utilitaristica di “estrazione” dell’attività umana, che racconta ancora un rapporto di asservimento della Terra. Si potrebbe semplicemente affermare che è troppo poco prendere coscienza del legame chiasmatico che dice la nostra appartenenza al suolo terrestre, soprattutto alla luce della dimensione del negativo vista prima. Invece, va evidenziato che al centro di questo dilemma c’è il dato tecnologico della scienza contemporanea e nello specifico quello della cibernetica. Per Merleau-Ponty la scienza di oggi rivela nuove facce dei rapporti naturali e lo fa attraverso un artificialismo tecnologico. Quella che esprime meglio questa potenzialità è la cibernetica a cui egli spesso fa riferimento nel corso sul concetto di natura del ’57-’58 in rapporto all’animalità. La cibernetica, infatti, fece la sua comparsa ufficiale verso la metà degli anni Cinquanta e Merleau-Ponty si rapporta ad essa per instaurare una riflessione che ruota attorno al confronto tra macchina e animale (Merleau-Ponty, 1996, pp. 205-292). In senso ampio, che non interessa solamente la cibernetica, la tecnologia è diventata la condizione di possibilità della ricerca scientifica. In altri termini, la scienza non riesce a “parlare” con la natura e di essa senza



l'impiego di un artificio, senza una sorta di filtro che ne permetta l'accessibilità. Ma l'artificialismo, dal momento che ha la facoltà di svelare relazioni naturali, si rovescia nel suo contrario, l'artificiale viene assorbito nel naturale (Larrère, 2020, p. 79). In questo senso, Merleau-Ponty sottolinea che

le macchine fabbricate dall'uomo si staccano da noi, diventano equivalenti a un essere vivente. Un pensiero eccessivamente artificialista (secondo cui bisogna rifare tutto attraverso l'artificio umano) arriva al punto di sparire. L'artificio è negato ed è posto come natura. [...] In realtà, la macchina non ritrova le leggi naturali e realizza solo un'imitazione del fenomeno autentico. (Merleau-Ponty, 1996, 238)

Ciò che viene posto in risalto dal parallelismo tra ente macchinico ed essere vivente è il fatto che un determinato modo di fare scienza, come quello della cibernetica, procede rapportandosi quasi esclusivamente ai modelli che esso costruisce. Da qui, Merleau-Ponty fa notare che si verifica un ritorno dell'esperienza al naturale che viene espresso attraverso l'artificio, che legittima il pensiero scientifico "operatorio", "di sorvolo", che però non accede all'essere naturale. Macchina e animale si somigliano solo in parte nel loro modo di essere: l'una "funziona", l'altro "vive, ossia ristrutturata il suo mondo e il suo corpo". La prima "ha un senso, ma questo è trascendente", sta cioè in chi l'ha fabbricata, mentre il secondo autoproduce il proprio senso, come parte di quell'universale concreto che è la natura (p. 239). La lettura che Merleau-Ponty fa di quest'analogia realizza che il pensiero dell'artificialità non riesce a replicare fino in fondo la produttività naturale, quel principio interno autopoietico unico, che in quanto tale permette al vivente di sottrarre il proprio essere ad una interpretazione utilitaristica, dalla quale invece la macchina non si libera mai. Penso che osservazioni di questo tipo possano costituire un punto d'inizio per mettere in dubbio quell'intento della ricerca etico-filosofica che vorrebbe

occuparsi del problema ecologico attraverso una disamina sul valore degli enti naturali, quando non è ricostruibile un orizzonte assiologico a meno che non si voglia sostenere nuovamente il paradigma antropocentrico. Se si è d'accordo con la proposta dell'ontologia di Merleau-Ponty, che sembra proporsi a tutti gli effetti come ontologia "orizzontale", allora non si scorge una possibilità fondata di vedere nell'essere vivente un *telos* utilitaristico.

In questo quadro ritorna la tematica della resistenza della natura affrontata in precedenza, dove si afferma che l'automa non è la vita, ma ne assume solo le sembianze e nel senso in cui l'artificio si riversa nel suo "contrario" si può affermare che la natura continua attraverso e nonostante esso (Larrère, 2020, p. 81). Questa prospettiva è confermata da ciò che si legge in apertura del corso del '57-'58:

il concetto di natura evoca non solo il residuo di ciò che non è stato costruito da me, ma una produttività che non è nostra, anche se possiamo usarla, cioè una produttività originale che continua sotto le creazioni artificiali dell'uomo. (Merleau-Ponty, 1996, p. 185)

Manifestazioni attuali come quelle cibernetiche manifestano ancora una volta elementi che sono tra loro in un rapporto di dualità, di contrasto, ma che in realtà sott'intendono una continuità ontologica. Così fa lo stesso mondo scientifico, il cui esercizio può essere visto come il punto più estremo di un processo emancipativo dal suolo naturale e allo stesso tempo come forma dell'attività naturale che ritorna su di sé, movimento che reintroduce il tema qui ricorrente di una dualità che abita la vita, che emerge e viene tematizzata con l'umano e che non si risolve, perché inerente alla *carne* del mondo di cui parla Merleau-Ponty. Questa concezione ammette quella che appare come una contraddizione, dal momento che, come scrive Catherine Larrère, "la scienza contemporanea (soprattutto la fisica) rivela senza dubbio i segni di una nuova concezione della

natura, che fa appello a un'ontologia diversa da quella della Natura come oggetto, che mette in crisi il quadro meccanicistico”. Tuttavia, “la scienza contemporanea è anche legata allo sviluppo di un potere tecnico senza precedenti, e questo potere rafforza la vecchia ontologia, lungi dal metterla in discussione”<sup>50</sup> (Larrère, 2020, p. 82).

Anche nella dimensione scientifica, quindi, si ha modo di riconoscere una tensione della dualità che emerge da quell'universale che è la natura. Tornando alla figura dello scienziato contemporaneo, ciò che appare centrale nel discorso merleau-pontiano è quel “pensiero di sorvolo”, da laboratorio, sintomo di un atteggiamento che ignora la natura e la nostra dimensione corporea, arrivando a restituire per questo motivo un'immagine fantastica dell'uomo, della mente e della storia, rischiando in tal modo di reiterare la concezione antropocentrica e forse di esasperare quella logica dell'*homo faber*, la cui espressione culminante sorpassa l'antropocentrismo e si tramuta in specismo (Maier, 2020). Proprio in questa volontà di uscire dal soggettivismo antropocentrico, gnoseologia che considera la realtà solo come rappresentazione del soggetto conoscente, va rintracciata la preoccupazione ecologica attuale e quella della possibilità di un nuovo pensiero filosofico, già annunciato da Merleau-Ponty.

Nei termini di una riflessione filosofica che si pone come “volontà di confrontare l'artificio umano con il suo fuori, con la Natura” (Merleau-Ponty, 1996, p. 124), qual è allora il significato “eco-filosofico” della critica al dualismo cartesiano, della pretesa di oggettività conoscitiva a cui tendono le spiegazioni scientifiche, della denuncia di un certo atteggiamento interno alla scienza e di un ritorno del pensiero alla *Lebenswelt*, dimensione incomunicabile, ma alla quale partecipiamo in virtù del nostro corpo? Ritengo che questo corrisponda alla

---

<sup>50</sup> Cfr. il passo originale in francese: «Sans doute trouve-t-on dans la science contemporaine (physique surtout) les indices d'une nouvelle conception de la nature, qui fait appel à une autre ontologie que celle de la Nature objet, qui en ébranle la “charpente mécaniste”. Mais la science contemporaine est également liée au développement d'une puissance technique sans précédent, et ce pouvoir renforce l'ontologie ancienne, bien loin de la mettre en question».

volontà di rompere con le categorie di pensiero che hanno plasmato il mondo occidentale. Nell'idea di questa rottura è auspicabile anche la possibilità di una filosofia che sappia meglio far fronte alle circostanze che la mettono in uno stato di crisi.

Benché sia consapevole del fatto che la teoria merleau-pontiana sui temi toccati offre molti altri luoghi di confronto, credo che quanto detto fin qui sia sufficiente per lasciare spazio all'ultimo passaggio di questo lavoro, nel quale l'idea di *fine della natura* costituisce il motivo di riflessione che conclude lo scritto, permettendo di tornare a considerare la questione ecologica nei termini in cui qui ho cercato di farla emergere, ovvero a partire dalla tematica della filosofia ambientale tra ecofenomenologia ed etica ambientale e da Merleau-Ponty stesso.



*Fine della natura:**riflessioni conclusive tra Merleau-Ponty ed Environmental Ethics*

Il percorso filosofico delineato nel capitolo precedente è stato costruito seguendo il concetto di natura che Merleau-Ponty approfondì durante i corsi al Collège de France. L'idea di natura, insieme a quelle che cadono all'interno del suo ampio bacino, come ad esempio quelle di corporeità, percezione, mondo, coscienza, ecc., rende possibile per l'ecofenomenologia la rilettura delle teorie dei fenomenologi del XX secolo, principalmente Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty e costituisce il discrimine tra la ricerca dell'etica ambientale e la stessa ecofenomenologia. La prima corrente di pensiero non prende di petto la questione della natura, che appare sostanzialmente uno dei *topoi* della tradizione filosofica continentale e non sembra esprimere alcuna rilevanza per un'etica fondata sul senso assiologico degli esseri viventi. Invece, l'ecofenomenologia propone una filosofia ambientale che parta dal rapportarsi ancora una volta al concetto di natura. Quest'ultimo segna dunque il tentativo di emancipazione di questo tipo di fenomenologia dall'etica ambientale, in seno alla quale era comparsa, benché allo stesso tempo non rinunci totalmente a contemplare le connessioni tra ente e mondo nei loro aspetti metafisici ed assiologici (Brown & Toadvine, 2003, p. XIII). In ogni caso, la proposta di studio ecofenomenologica deve rispondere alla necessità di una soggettività non cartesiana (ecologica) che realizza di essere legata alle cose (fenomenologica).

Intendendo se stessa in questo modo e formandosi principalmente sulle teorie dei fenomenologi continentali, l'ecofenomenologia, tornando dove era partita, concede che un'etica nuova verso il pianeta è possibile se non percepiamo la natura cartesianamente come un continuum spiegabile in termini di causa ed effetto (Toadvine, 2003, p. 140). Sussiste uno scambio ininterrotto tra un interno ed un esterno, che fa in modo che tale causalità non sia mai lineare e

scontata. Le parti in campo scambiano costantemente qualcosa di sé nell'incontro con gli altri enti e l'ambiente in cui sono inseriti, in un flusso d'interazioni che col tempo muta anche le modalità in cui avviene l'incontro. In questo senso rientra l'idea di Merleau-Ponty secondo cui la scienza può mostrare una nuova ontologia. La critica dell'atteggiamento di sorvolo dello scienziato scopre un atteggiamento conoscitivo tra la nostra specie e le cose, che pone le seconde come enti neutrali rispetto alla ragione. Senza l'attività scientifica odierna non avremmo nessun allarme climatico, nessuna crisi ambientale. Su questo punto, ciò che è stato evidenziato nel capitolo precedente non è da porre come accusa verso il mondo scientifico. Bisogna semmai riconoscere, se si vuole seguire il filosofo francese, che nell'intreccio tra pratiche umane e mondo anche la scienza non può operare come fosse una pratica neutrale.

Tornando sul rapporto tra ecofenomenologia ed etica ambientale riguardo alle condizioni di un'etica ecologica e tenendo presente quanto detto con Merleau-Ponty, la natura, come qualcosa di cui noi stessi siamo parte e che mostra un'eccedenza proprio in quanto ne rappresentiamo una parte, dice "un'incomprensione" di fondo che non può essere chiarita dalla ragione discorsiva. Da questa prospettiva, la domanda sul valore intrinseco degli enti naturali non sembra rappresentare la strada adatta da seguire per una nuova etica. Una ricerca filosofica che si sforza di far emergere un'assiologia pare destinata a mancare il bersaglio dei suoi scopi. Bisogna pur concedere che è nella mancanza di una pienezza di senso nella relazione col naturale che un'etica nuova trova la sua possibilità, in questo caso come ponte verso gli enti insieme ai quali s'instaura il dinamismo esistenziale, che possa portare a nuovi modi di percepire l'incontro con la pluralità esterna. Tuttavia, i termini in cui questa tradizione etico-ambientale porta avanti la sua ricerca sembrano non aver fatto altro che ridurla ad un monologo autoreferenziale e ripetitivo. Difatti, per un lato non trascurabile dei suoi contenuti appare un tentativo di elaborazione di categorie tramite le quali ampliare il bacino di senso etico, per fare in modo che entro di

esso il non-umano possa venire considerato moralmente. Vediamo brevemente alcuni casi che esemplificano questo modo di procedere.

In riferimento agli organismi, categorie fondanti il discorso etico sono quelle di “centro teleologico vita” (*teleological center of life*), espressa da Paul W. Taylor (2005) sulla scia di un approfondimento del criterio di considerazione morale stabilito da Kenneth E. Goodpaster (2005): basta, cioè, “essere in vita” (*being alive*) perché un essere sia considerato moralmente. Con alle spalle il biocentrismo della *Land Ethic* di Leopold, autori come Goodpaster e Taylor propongono un’etica minimalista, sommaria e sbrigativa. Per Goodpaster l’essere in vita è il criterio soglia (*threshold*) che rende un ente degno di considerazione morale, che unitamente all’uguaglianza di diritto degli esseri viventi (*bioegalitarianism*) sostenuta da Taylor rende questo tipo di etica non perseguibile praticamente. Persino l’approccio dell’ecologia profonda ammette un certo grado di sfruttamento tra gli enti, che in questo caso l’etica individualista di Taylor e Goodpaster rende alquanto complicato. Inoltre, se si considera che il focus dell’*environmental ethics* è diretto primariamente verso entità olistiche, come le specie, le comunità biotiche, la biosfera e gli ecosistemi, il biocentrismo dei due autori citati andrebbe ricalibrato. Per J. Baird Callicott, invece, dal momento che la natura è un ordine assiologicamente neutrale, la considerazione morale deriva dal soggetto umano: il valore è proiettato sugli enti naturali dalla sensibilità soggettiva dell’osservatore (Callicott, 1986). Opposto è invece l’approccio di Holmes Rolston III che vede in ogni organismo vivente un *telos* interno, garante dell’intrinsecità del suo valore. La vita organica è finalità in sé e dal momento che l’organismo è inserito in realtà che comprendono la sua esistenza, come le specie e gli ecosistemi, i doveri morali vanno diretti anche verso queste dimensioni (Rolston III, 2005). Tenendo presente la premessa a monte dell’etica ambientale di allontanarsi dall’antropocentrismo occidentale, forse quest’ultima prospettiva si accorda meglio con tale intenzione iniziale rispetto a quella di Callicott, la cui posizione del soggetto dispensatore di valore in un mondo senza pretese assiologiche sembra inconsistente (Rolston III, 2005,



p. 99). Ad ogni modo, neanche la teleologia di Rolston soddisfa, poiché non sembra proporre nulla di nuovo al di là di un generico invito al rispetto per il vivente in modo tale che l'attività umana non ne comprometta l'esistenza. In questo senso, non si capisce bene qual è la novità di un'etica così espressa.

A mio avviso gli esempi riportati bastano per segnalare la distanza tra la ricerca etica anglo-americana e la prospettiva ecologica di un discorso più "continentale", di cui l'ecofenomenologia è portavoce, che non fonda il discorso etico-filosofico sulla teoria del valore. A fronte del contesto delineato anche nel primo capitolo del presente scritto, penso si possa constatare il dogmatismo della dialettica del valore intrinseco che domina la quasi totalità del dibattito. Se un tale percorso filosofico ambisce ad avere un futuro e un peso nel panorama ecologico odierno, è cruciale che tenti di uscire dall'impasse speculativo imposto dall'ormai logora dialettica evidenziata in cui ristagna da troppo tempo. La *deep ecology* dal canto suo si è sempre dimostrata critica verso un atteggiamento accademico che in poco o nulla ha contribuito alla causa ecologica. I sostenitori dell'ecologia profonda rimproverano ai filosofi ambientalisti una sorta d'indolenza risiedente in un mancato interventismo ecologico, se così si può definire, barattato per la ricerca di una nuova etica che dovrebbe finalmente salvare il pianeta dalle pratiche di erosione umane. Credo non sia più possibile una ricerca filosofica che, come l'etica ambientale, non si fa carico di una critica esplicita al sistema socioeconomico odierno. In assenza di quest'intenzione ritengo l'etica ambientale resti una sorta di presa di posizione ecologica piuttosto debole. In aggiunta, sebbene la discussione emersa in riferimento alla teoria merleaupontiana non sia stata presentata con il fine di fornire l'indicazione per un'etica alternativa ad una di questo tenore, sembra comunque che l'attenzione che la fenomenologia di Merleau-Ponty dà all'esistenza degli altri enti e la concezione di una natura che di questi dice la reciprocità caratterizzante ogni corpo-soggetto, suggerisce l'idea di un'etica che si esprima tenendo al suo centro i caratteri di alterità e differenza degli esseri viventi. Nei termini della teoria del valore che osserva l'assioma di identità (*axiom of sameness*), come lo definisce

Klaver (2005), cioè che cerca di determinare quale criterio non varia da una specie ad un'altra, l'etica ambientale finisce per riproporre una metafisica in chiave morale che non mostra nulla di troppo innovativo rispetto ad una riflessione etica già presente.

L'ecofenomenologia prende un sentiero diverso: orienta i propri sforzi verso l'idea di natura, riattivando così la riflessione filosofica sulle sue implicazioni. In questo modo non si sottrae ad includere nel suo dibattito l'idea della *fine della natura*, di cui l'etica ambientale nel suo procedere sembra tenere conto. Quest'idea esprime il dato di fatto che un mondo incontaminato, non toccato dall'attività industriale della nostra specie, non esiste più. In *La fine della natura* Bill McKibben spiega che l'impatto umano sulla biosfera è nella nostra epoca così pervasivo, che la natura, concepita come spazio che rimane inalterato rispetto alle nostre pratiche, ha cessato d'esistere. Lo sviluppo tecnico e industriale ha messo fine ad un'indipendenza della natura che i popoli vissuti prima di noi non avrebbero mai potuto causare (McKibben, 1989, pp. 61-64). Secondo Steven Vogel l'idea di natura che generalmente hanno in mente gli ambientalisti, quella di un ambiente intatto, serve meglio a spiegare cos'è l'essere umano, una creatura che per la sua attività di coscienza trascende il naturale, anziché dire che cosa s'intende per natura (Vogel, 2015, p. 21). Ma questa è paradossalmente la posizione dell'antropocentrismo da cui la filosofia ambientale vuole prendere le distanze (p. 26). Inoltre, l'emergenza ambientale ricorda che i problemi ecologici hanno origine nella dimensione di vita più specificamente umana; perciò, servirebbe iniziare a pensare ad una filosofia del post-naturale che faccia a meno di una tale idea di natura (p. 30), che nei termini in cui è stata concepita è solo una costruzione sociale. Vogel propone quindi che sarebbe utile abbandonare il concetto di natura. Abbiamo costruito tale nozione non meno di quanto abbiamo costruito gli ambienti in cui viviamo, ed è arrivato il momento di pensare al loro cambiamento se vogliamo vederne uno che guardi molto più in là del tessuto urbano. Quella di una natura incontaminata rimane comunque un pensiero duro a morire, qualcosa che si può ancora immaginare. Ma il ritorno a

cui invita l'ecofenomenologia, ad esempio, è un ritorno a pensare il nostro legame con la Terra appresa la notizia di questa fine. Un pensiero quindi che si forma al fianco di un'idea di natura che non tende ad un'idealizzazione di purezza.

Ritengo si possa ritrovare il pensiero della fine di questo sogno sul naturale in ciò che la teoria di Merleau-Ponty esprime, soprattutto attorno al concetto di natura: nei suoi scritti la natura non esprime la verità di una purezza, ma di una commistione originaria degli enti, una con-fusione del senso tra natura e cultura che non giustifica il desiderio di un ritorno ad una natura immacolata. Da sempre siamo in un rapporto di scambio col naturale, malgrado il fatto che all'interno di questa relazione si manifesti un momento di incomunicabilità polarizzante, una dualità per com'è stata espressa. Il senso del concetto della fine della natura è diverso, è chiaro, esso esprime la consapevolezza di una crisi che appartiene al nostro tempo e non ad epoche più remote e quindi anche il discorso costruito con Merleau-Ponty è da riferire a "noi moderni". Ma nel modo in cui il fenomenologo francese riflette sul concetto di natura c'è la presa di coscienza dell'illusione creata dalla modernità di una natura lontana ed intatta, riflettente la separazione uomo-mondo, concezione alla base del prometeismo occidentale e anche della fine della natura. La lezione merleau-pontiana che anticipa e si allinea alla fortuna che ha conosciuto quella di Bruno Latour è che "non siamo mai stati moderni": il sogno romantico del ritorno ad una natura incontaminata, di un ricongiungimento col naturale è finito, ma a ben vedere non è mai iniziato. È stata un'illusione davanti alla quale ci ha messo il pensiero moderno e che la dimensione tecnologica non aiuta ad attenuare. Il concetto di fine della natura esprime al suo fondo la separazione moderna tra ciò che viene comunemente pensato come naturale e ciò che invece si ritiene appartenga alla sfera culturale. Nell'espone questo errore della modernità l'opera di Merleau-Ponty constata in anticipo tale fine. In linea con questo pensiero, McKibben stesso scrive che occorre

scegliere fra quella totalità e l'uomo in essa, oppure l'uomo separato; fra quell'antica chiarezza o la nuova tenebra. Il motivo più forte per scegliere l'uomo separato è, come ho detto, l'idea che la natura è finita. (McKibben, 1989, p. 249)

Quella di un mondo selvaggio che non ci riguarda, sembra essere solo una stigmatizzazione che ha accompagnato le mancanze di una ragione cartesiana. McKibben parla di un'indipendenza che la nostra specie ormai ha sottratto alle altre, alla Terra considerata generalmente. Parallelamente Merleau-Ponty sostiene l'idea di una natura che *resiste* e conserva un'autonomia rispetto alla nostra attività intellettuale e tecnica. Non potrebbe essere altrimenti considerato il fatto che, come è stato messo in evidenza, da questo fondo di resistenza passiva la coscienza si stacca e si distingue, allo stesso tempo ritrovandone sempre il supporto. Sulla scorta di questa resistenza naturale si può sostenere, forse un po' retoricamente, che non è l'indipendenza naturale ad essere finita, ma lo è la nostra dalla natura, sebbene la lettura merleau-pontiana ricordi che non siamo mai stati "indipendenti". La crisi ambientale di cui ci mette al corrente il mondo scientifico rimette al centro l'umano e la Terra non separatamente, ma il loro intreccio. Ragionare in termini ecologici significa che non si può parlare di ambiente senza riferirsi simultaneamente ad entrambi. Il progresso ha portato ad un miglioramento dello stato di benessere della società occidentale, che in altri termini corrisponde all'emancipazione da un rapporto "stretto" con l'ambiente naturale. Questo allontanamento del nostro mondo culturale ha rielaborato la natura e le sue dinamiche come dato scontato, se non assente, della vita moderna. Il mondo che abita il quotidiano è un mondo che dice l'impronta dell'uomo, un mondo costruito. In gioco è sempre presente una mediazione tra noi e l'ambiente. Si può legittimamente voler "tornare alla natura" e cercare un sentimento che ci renda più vicini al pianeta, qualunque cosa ciò significhi, ma l'esperienza che facciamo di esso è sempre un'esperienza a distanza. La *Lebenswelt* di cui parla Merleau-Ponty non è il sogno di un ricongiungimento selvaggio col naturale, o la

speranza di un monismo, perché come si è visto la “vita del mondo” si dischiude mantenendo l’alterità di ogni soggettività nel farle confluire insieme. Significa che si può parlare di una *Lebenswelt* solo in quanto corpo percipiente un’esteriorità di cui è parte, ma che non è il soggetto, il quale contemporaneamente non esaurisce le potenzialità di manifestazione del naturale. Il tema della *Lebenswelt* è sulla stessa linea di quello del naturale come limite, come fondo al di là del quale non si riesce ad andare e che nella prospettiva ecologica afferma la finitezza del nostro pianeta, per quanto vasto e profondo esso possa essere. Tale concetto si pone come critica alla logica di una crescita economica illimitata, fondata sulla coercizione e lo sfruttamento non solamente della materialità naturale, ma anche su quello di una temporalità di vita e di un’energia intellettuale appartenenti all’umanità stessa. L’ideologia capitalista non fa i conti col pensiero ecologico, che è pensiero del limite, idea che nega la possibilità di uno sviluppo pensato in questi termini. In un senso simile a quello che sembra trasparire dall’idea del mondo fenomenico e dalla logica di un principio vitale non traducibile meccanicamente, di cui parla anche Iofrida, un autore come Vogel, portando l’attenzione sui processi di ripristino degli ecosistemi, rende manifesto che "the wildness that we're after is there all the time, throughout the restoration process; it's not something that comes in at the end, not something that we *produce*, but rather something that we *use*" (Vogel, 2015, p. 111). Nell’intento di rimediare ad uno stato di compromissione delle dinamiche naturali, si scopre che la produzione naturale è sempre stata lì. Ciò non significa tornare a parlare di un’idea di purezza, ma riconoscere un’indipendenza, un’autonomia emancipata dalle pratiche umane che queste non possono sostituire, ma dalla quale allo stesso tempo queste ultime non possono dirsi slegate. Un’affermazione che richiama quel concetto di natura come autoproduzione di senso espresso da Merleau-Ponty e di un *bios* irriducibile che lega a sé anche il senso e la misura della nostra produttività, per quanto questa possa diventare compulsiva e alienarsi da esso. Ciò non squalifica il senso dell’idea di fine della natura per come è stata espressa, ma afferma ancora una

volta la dualità ineliminabile, cifra dell'esistente, che però affonda le radici in un terreno comune a tutti gli esseri.

In merito a quanto detto fin qui, ci si può chiedere cosa suggeriscono i concetti di limite naturale e di fine della natura, senza perdere di vista il fatto che il rimando ad un problema ecologico domanda soluzioni da introdurre, strategie, che il pensiero teoretico fatica ad enunciare. Ritengo sia proprio in merito a questa difficoltà che i due concetti appena indicati hanno l'effetto di riorientare l'attenzione sul pensiero critico. Le tematiche che l'ecologia solleva hanno il potere di tornare a sollevare la questione dell'*esserci* attorno a cui la discussione si fa eminentemente filosofica. È il pensiero critico ad essere messo sotto pressione, il suo ruolo, le sue potenzialità, proprio perché l'emergenza climatica globale, creando un pervasivo senso di incertezza ed angoscia, mette nel mirino l'esistenza umana nella sua interezza. Gli scenari che si prospettano nel prossimo futuro mettono sotto accusa il sistema capitalista, che ha instillato un modo di percepire la nostra esistenza e ciò che essa racchiude come qualcosa di garantito di fatto. La crisi ambientale globale sta minando alla base questa sorta di sicurezza inconscia contemporanea del "finora è sempre stato così" occidentale, dovuto alla logica di un sistema produttivo lanciato all'inseguimento di una crescita infinita. Tuttavia, sebbene la crisi ecologica si presenti come la malaugurata occasione che abbiamo per cambiare paradigma, c'è da tenere in considerazione quanto riportava Mark Fisher in *Realismo Capitalista* citando una frase "di volta in volta attribuita a Fredric Jameson o Slavoj Žižek", ovvero quella secondo cui "è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo" (Fisher, 2019, p. 26), che non fa altro che ricordare la natura camaleontica del tardo capitalismo, un'abilità di adattamento e capacità di reinventarsi che sembrano essere proprio la sua essenza. Davanti ad affermazioni come questa e chiaramente a ciò che hanno alle spalle, non si può non notare l'aura utopica che avvolge movimenti come quello dell'ecologia profonda. Ritrovo anche la debolezza dell'olismo ontologico per un discorso ecologico, che

di fronte ad un sistema economico e sociale di tal fatta rimane un'attestazione neutrale.

La questione ambientale impone di riprendere seriamente in considerazione la facoltà del pensiero, anche a ragione del fatto che il rapporto di *inerenza* di cui parla Merleau-Ponty, questa sorta di appartenenza reciproca o *kinship*, così come la traduce la filosofia ambientale anglosassone, resta un'attestazione che pare non essere sufficiente. Il capitalismo ha il potere di lacerare il rapporto tra umano e natura, tenendone intatta solo una declinazione in termini utilitaristici. A perdere mordente è quindi anche un valore del pensiero umano su questo rapporto. Pertanto, si assiste ad un'inesorabile svalutazione del pensiero filosofico sul tema, che tante volte viene percepito come astrazione lontana, correndo pure il rischio di essere frainteso come tentativo alquanto improbabile di riconnessione spirituale con una natura che dovrebbe insegnarci qualche indiscutibile lezione primordiale. In questo quadro, quello ecologico è un problema che riguarda la filosofia. Ciò non significa che questa debba farsi carico da sola delle questioni ecologiche e risolverle, come se potesse del resto. Semmai vuol dire che essa non è per nulla esclusa da un dibattito proteso a trovare soluzioni per superare lo stato di crisi di quest'epoca. In questa dimensione la filosofia è chiamata in causa a riflettere su ciò che può offrire, sui suoi metodi e limiti, senza che ciò si traduca in un mormorio accademico fine a sé stesso ed evitando inoltre di abbracciare una concezione della scienza come unica via in grado di poter "salvare" la natura e noi stessi.

Annunciare la fine della natura, affermando insieme che essa resta il fondamento della nostra cultura, dimensione operante che ci anticipa e ci comprende, ritengo che abbia primariamente come effetto quello di rimettere di fronte alla coscienza la complessità dell'esistenza nel mondo odierno, quella "naturale" e "la nostra", messe in ombra dalla macchina capitalista. La natura è primariamente altro dall'agglomerato di materia che è maneggiato come risorsa, come l'umano è altro da un essere solo preposto alla mera messa in forma di tale materia, intellettuale o manuale che sia. Da questo punto di vista la riflessione

sulla natura può portare alla luce una critica al lavoro che, concepita in relazione al nostro tempo, comprende nello specifico un attacco ai ritmi del lavoro neoliberale. Un lavoro sempre più incalzante e totalizzante capace di instillare nel soggetto la percezione di un destino ineluttabile, che genera un senso di smarrimento, angoscia, isolamento. Interrogarsi sulla questione della natura e quella ecologica, dovrebbe avere la potenzialità di far emergere un pensiero accantonato, da tempo in uno stato di crisi, che sostiene la necessità di recuperare un ritmo di vita diverso a quello afferente ad una visione prometeica del rapporto umanità-mondo.

La lezione non solo “ecologica”, che dovremmo cogliere dalla fine della natura e dai concetti incontrati lungo la riflessione sulla natura, è quella della necessità di introdurre un nuovo paradigma di pensiero che inviti a rallentare, che imponga un ritmo di vita più lento, uno che abbia al suo centro la nozione di limite e non quelle di dominio e crescita infinita.

Come si pone la fenomenologia rispetto a questa prospettiva? Senza stravolgerne il senso e pretendere che essa simbolizzi la via d’uscita dallo stato di crisi, si può sostenere che la pratica fenomenologica conservi il momento di un ascolto verso il mondo vissuto, capace di restituire gli enti e le dinamiche al suo interno come elementi non scontati, dimostrandosi come pratica in grado di allinearsi ad una temporalità d’esistenza altra rispetto a quella esclusivamente umana. Ritornare a pensare secondo questa prospettiva vorrebbe dire avere la possibilità di dar un nuovo significato all’incontro con la natura, uno che insegni a non intendere la vita come scontata, compresa la nostra, verso la quale il capitalismo fa la stessa cosa, ma per il verso opposto, ovvero riportandoci a considerare il valore e le sfumature dell’esistenza dopo averla resa risorsa sfruttabile. In un sapere fenomenologico può trovare spazio e profondità la comprensione di quell’ontologia della carne per cui siamo *Ineinander*, constatazione che per assumere un senso di azione ecologica dev’essere presa sul serio, per essere superata e sublimata in quel senso di partecipazione comunitaria



con gli altri e ciò che umano non è, verso cui allora acquisterebbe significato un'etica nuova.

## Bibliografia e opere citate

- Abram, D. (2017). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Vintage Books.
- Attfield, R. (1998). Gli atteggiamenti cristiani verso la natura. In Tallacchini, M. (A cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia ambientale*, pp. 103-127. Vita e Pensiero.
- Barbaras, R. (1999). Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie. *Chiasmi International*, 1, pp. 199-212.
- Barbaras, R., (2001). Merleau-Ponty and Nature. *Research in phenomenology*, 31(1), pp. 22-38. <https://www.jstor.org/stable/24659206>.
- Berque, A. (2019). *Ecumene, Introduzione allo studio degli ambienti umani*. (Maggioli, M., A cura di). Mimesis.
- Bonomi, A. (1967). *Esistenza e struttura: Saggio su Merleau-Ponty*. Il Saggiatore.
- Brown, C. S., & Toadvine, T. (Eds.). (2003). *Eco-phenomenology: back to the earth itself*. State University of New York Press.
- Bucci, P. (2013). *La Crisi delle scienze europee di Husserl*. Carocci.
- Callicott, J. B. (1982). Hume's Is/Ought Dichotomy and the Relation of Ecology to Leopold's Land Ethic. *Environmental Ethics*, 4(2), pp. 163-174.
- Callicott, J. Baird (1986). "The Intrinsic Value of Nonhuman Species". In Norton, B., (ed.). *The Preservation of Species*. Princeton University Press.
- Callicott, J. Baird (1998). La liberazione animale: Una questione triangolare. In Tallacchini, M. (A cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia ambientale*, pp. 203-229. Vita e Pensiero.
- Carbone, M. (1990). *Ai confini dell'esprimibile: Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Guerini Studio.
- Cavazza, E. (2015). Ecosophy at the End of Nature. *The Trumpeter*, 30(2), 115-140. <https://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/view/1397>.

- Costa, V. (2010). *Fenomenologia dell'intersoggettività: Empatia, socialità, cultura*. Carocci.
- D'Atri, A. (2008). *Vita e artificio: La filosofia di fronte a natura e tecnica*. BUR.
- Descartes, R. (1998). *Discorso sul metodo*. Laterza.
- Devall, B., & Sessions, G. (1989). *Ecologia profonda: Vivere come se la natura fosse importante*. Edizioni Gruppo Abele.
- Ehrlich, P. R., & Ehrlich, A. H. (1994). The Population Bomb. In Gruen, L., & Jamieson, D. (Eds.). *Reflecting on nature: Readings in environmental philosophy*, pp. 309-320. Oxford University Press.
- Evernden, N. (1985). Constructing the Natural: The Darker Side of the Environmental Movement. *The North American Review*, 270(1), 15-19. <https://www.jstor.org/stable/25124587>.
- Evernden, N. (1993). *The natural alien*. University of Toronto Press.
- Fontana, C., & Carbone, M. (1993). *Negli specchi dell'essere: Saggi sulla filosofia di Merleau-Ponty*. Hestia.
- Gehlen, A., (2010). *L'uomo: la sua natura e il suo posto nel mondo*. (Rasini, V., A cura di). Mimesis.
- Giovannini, F. (1991). *Le radici del verde: Saggi critici sul pensiero ecologista*. Dedalo.
- Goodpaster, K. E. (2005). On Being Morally Considerable. In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.). pp. 53-66. Pearson/Prentice Hall.
- Guha, D. (2018). What is Philosophical in Environmental Philosophy? *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 35(3), pp. 447-461. <https://doi.org/10.1007/s40961-018-0147-9>.
- Hargrove, E. C. (1990). *Fondamenti di etica ambientale: Prospettive filosofiche del problema ambientale*. Muzzio.
- Hawkins, R. (2015). Why Deep Ecology Had to Die. *The Trumpeter*, 30(2), pp. 206-230. <https://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/1398>.

- Heath, J. (2021). The Failure of Traditional Environmental Philosophy. *Res Publica*, 28, pp. 1-16, (2022). <https://doi.org/10.1007/s11158-021-09520-5>.
- Husserl, E., (2015). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. (Paci, E., A cura di). Il Saggiatore.
- Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: Una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Quodlibet.
- Iofrida, M. (2020a). Alcune note sul corpo e la coscienza incarnata oggi. *Ricerca Psicoanalitica*, 28(1).
- Iofrida, M. (2020b). Natura e storia: i corsi sulla Natura di Merleau-Ponty e l'emergenza ecologica attuale. *Divus Thomas*, 123(1), pp. 21–38. <https://www.jstor.org/stable/48615088>.
- Jamieson, D., & Gruen, L. (1994). *Reflecting on nature: Readings in environmental philosophy*. Oxford University Press.
- Jonas, H. (2000). *Sull'orlo dell'abisso: Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*. (Becchi, P., A cura di). Einaudi.
- Kauffman, S. A., & Gare, A. (2015). Beyond Descartes and Newton: Recovering life and humanity. *Progress in biophysics and molecular biology*, 119(3), pp. 219-244. <http://dx.doi.org/10.1016/j.pbiomolbio.2015.06.003>.
- Kirchmayr, R. (2008). *Merleau-Ponty: Una sintesi*. Marinotti.
- Klaver, I. J. (2003). Phenomenology on (the) Rocks. In Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.), *Eco-Phenomenology, back to the earth itself*, pp. 155-169.
- Klaver, I. J. (2005). Introduction. In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.). pp. 281-295. Pearson/Prentice Hall.
- Lanfredini, R. (2011). *Divenire di Merleau-Ponty: Filosofia di un soggetto incarnato*. Guerini e associati.
- Langer, M. (2003). Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of their Contributions and Limitations for Environmentalism. In Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.), *Eco-Phenomenology, back to the earth itself*, pp. 103-120.

- Larrère, C. (2020). Merleau-Ponty et la philosophie de l'environnement. *Divus Thomas*, 123(1), pp. 57-91. <https://www.jstor.org/stable/48615090>.
- Latour, B. (2000). *Politiche della natura: Per una democrazia delle scienze*. Raffaello Cortina.
- Latour, B. (2009). *Non siamo mai stati moderni* (II ed.). Elèuthera.
- Leopold, A. (1998). L'etica della terra. In Tallacchini, M., (A cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia ambientale*, pp. 131-141. Vita e Pensiero.
- Lisciani-Petrini, E. (1999). Attività/Passività: L'invisibile di Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 1, pp. 169-186.
- Maier, R. (2020). Oltre la specie: Merleau-Ponty e la questione animale. *Divus Thomas*, 123(1), pp. 120-142. <https://www.jstor.org/stable/48615092>.
- Mancini, S. (2001). *Sempre di nuovo: Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*. Mimesis.
- Marietta, D. E. (1982). Knowledge and Obligation in Environmental Ethics: A Phenomenological Approach. *Environmental Ethics*, 4(2), pp. 153-162. <https://doi.org/10.5840/enviroethics19824221>.
- Marietta, D. E. (1988). Ethical Holism and Individuals. *Environmental ethics*, 10(3), pp. 251-258. <https://doi.org/10.5840/enviroethics198810314>.
- Marietta, D. E. (2003). Back to Earth with Reflection and Ecology. In Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.), *Eco-Phenomenology, back to the earth itself*, pp. 121-135. State University of New York Press.
- McKibben, B. (1989). *La fine della natura: il manifesto dell'altra ecologia*. Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. SE.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *Linguaggio, storia, natura: Corsi al Collège de France, 1952-1961*. Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura: Lezioni al Collège de France 1956-1960*. (Carbone, M., A cura di). Raffaello Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours, 1935-1951*. Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Conversazioni*. SE.

- Merleau-Ponty, M. (2003a). *Il visibile e l'invisibile*. Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2003b). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-196*. (Carbone, M. & Ménasé, S., A cura di). Raffaello Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (2004). Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche. (Negri, F. & Prezzo, R., A cura di). Medusa.
- Merleau-Ponty, M. (2008). *Elogio della filosofia*. SE.
- Merleau-Ponty, M. (2015). Il filosofo e la sua ombra. In Bonomi, A. (A cura di), *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica: costruzione di una filosofia*. Il Saggiatore.
- Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia della percezione*. Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2019). *La struttura del comportamento*. Mimesis.
- Missiroli, P. (2023). *Il posto del negativo: filosofia e questione dell'umano alla luce dell'Antropocene*. Meltemi.
- Naess, A. (1998). Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi. In Tallacchini, M. (A cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia ambientale*, pp. 143-149. Vita e Pensiero.
- Naess, A., & Valera, L. (2015). *Introduzione all'ecologia*. ETS.
- Nepi, P. (1984). *Merleau-Ponty: Tra il visibile e l'invisibile*. Studium.
- Neves Cardim, L. (2006), Science et philosophie chez Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 8, pp. 17-42.
- Passmore, J. (1991). *La nostra responsabilità per la natura*. Feltrinelli.
- Pazienti, P. (2022). *Oltre il dualismo: Merleau-Ponty interprete di Descartes*. Mimesis.
- Ramírez, M. T. (2006). Scienza e carnalità. *Chiasmi International*, 8, pp. 43-62.
- Rolston, H. III (1998). Esiste un'etica ecologica? In Tallacchini, M. (A cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia ambientale*, pp. 151–171. Vita e Pensiero.

- Rolston, H. III (2005). Challenges in Environmental Ethics. In Zimmermann, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology*, pp. 82-101. Pearson/Prentice Hall.
- Russo, N. (2000). *Filosofia ed ecologia: idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*. Guida.
- Singer, J. D. (2015). “Menaced Rationality”: Husserl and Merleau-Ponty on the Crisis and Promise of Science. *Progress in Biophysics and Molecular Biology*, 119 (3), pp. 245-256. <http://dx.doi.org/10.1016/j.pbiomolbio.2015.06.007>.
- Stabell, E. D. (2021). Why Environmental Philosophers Should Be «Buck-Passers» about Value. *Environmental Ethics*, 43(4), pp. 339-354. DOI: 10.5840/enviroethics202211434.
- Sylvan (Routley), R. (2005). Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.). Pearson/Prentice Hall.
- Taylor, P. W. (2005). The Ethics of Respect for Nature. In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.), pp. 67-81. Pearson/Prentice Hall.
- Tallacchini, M. (1998). *Etiche della terra: Antologia di filosofia dell'ambiente*. Milano: Vita e Pensiero.
- Tenen, L. (2020). No Intrinsic Value? No Problem: Why Nature Can Still Be Valuable for Its Own Sake. In *Environmental Ethics*, 42(2), pp. 119-133. DOI: 10.5840/enviroethics2020111312.
- Thomson, I. (2004). Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy. *Inquiry*, 47(4), pp. 380-412. DOI: 10.1080/00201740410004197.
- Thomson, I. (2006). Environmental Philosophy. In Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (Eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, pp. 445-463. Blackwell Publishing Ltd.

- Toadvine, T. (2005). Naturalizing Phenomenology. In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.). pp. 326-334. Pearson/Prentice Hall.
- Toadvine, T. (2003). The Primacy of Desire and Its Ecological Consequences. In Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.). *Eco-Phenomenology, back to the earth itself* 139-153. State University of New York Press.
- Toadvine, T. (2009). *Merleau-Ponty's philosophy of nature*. Northwestern University Press.
- Toadvine, T., & Embree, L. E. (Eds.). (2002). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers.
- Van Horn, O. (2020). A Phenomenology of the Ground: Or, Notes on the Fallacy of Un-Earth-ing Philosophy. *Environmental Philosophy*, 17(2), pp. 253–270. DOI: 10.5840/envirophil2021118100.
- Vanzago, L. (2009). Nature, Negativity, Event. The question of the emergence of the centre in the ontology of the flesh. *Chiasmi International*, 11, pp. 171-185.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Carocci.
- Vanzago, L. (2020). *Leggere Il visibile e l'invisibile di Merleau-Ponty*. Ibis.
- Vogel, S. (2005). Nature as Origin and Difference: On Environmental Philosophy and Continental Thought. In Zimmerman, M. E. (Ed.), *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed), pp. 296-310. Pearson/Prentice Hall.
- Vogel, S. (2015). *Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature*. MIT Press.
- Vogel, S. (2018). Doing without Nature: On Interpretation and Practice. *Environmental Philosophy*, 15(1), pp. 91-100. DOI: 10.5840/envirophil201831361.
- White, L. Jr. (1994). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In Gruen, L. & Jamieson, D. (Eds.), *Reflecting on nature: Readings in environmental philosophy*, pp. 5-14. Oxford University Press.



Wood, D. (2003). What is Eco-Phenomenology. In Brown, C. S. & Toadvine, T. (Eds.), *Eco-Phenomenology: back to the earth itself*. Pp. 211-233.

Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: The Basics*. Routledge.

Zimmerman, M. E. (Ed.). (2005). *Environmental philosophy: From animal rights to radical ecology* (IV ed.). Pearson/Prentice Hall.

## Sitografia

### Stanford Encyclopedia of Philosophy:

Brennan, Andrew and Norva Y. S. Lo. Environmental Ethics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/>.

Zimmerman, Michael J. and Ben Bradley. Intrinsic vs. Extrinsic Value. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

### YouTube:

Festivalfilosofia. (2011, 17 settembre). *Mauro Carbone | La Natura di Maurice Merleau-Ponty* / *festivalfilosofia 2011*. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=HAEx7cQXe\\_I&list=WL&index=8](https://www.youtube.com/watch?v=HAEx7cQXe_I&list=WL&index=8).

Instituto Dasein. (2021, 19 marzo). *Ecofenomenologia: novos modos de habitar a terra esquecida - Aula 1 2021 1º Semestre*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=DjSOIAhbpyk>.

Romanae Disputationes. (2021, 9 novembre). *La questione del corpo in Merleau-Ponty - Sandro Mancini*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=QEWSvCN-Ppw&list=WL&index=8>.

SIPRe Video. (2016, 6 settembre). *2 Manlio Iofrida, La critica del dualismo mente corpo in Maurice Merleau-Ponty*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=se-yYH9teJo&list=WL&index=9>.

