

ECOLOGIA, STORIA, NATURA: QUALCHE MESSA A PUNTO FILOSOFICA SUL CORONAVIRUS¹

Manlio Iofrida

Università di Bologna
manlio.iofrida@unibo.it

Abstract – Coronavirus Pandemic is reconsidered, from a philosophical, political and ecological point of view, underlining the great historical rupture it represents, especially in relation to neoliberalism which was dominant till now. The resulting absolute centrality of the ecological question is stressed and a philosophical model of a different relationship man-nature, modelled on Merleau-Ponty's philosophy, is proposed.

L'evento di dimensioni enormi e di carattere catastrofico del Coronavirus, un evento che sembra ricalcare la trama di tanta letteratura e cinematografia fantascientifica di impronta apocalittica, ha suscitato, come era da aspettarsi, anche molte discussioni filosofiche. Le prese di posizioni più importanti o, per lo meno, che più hanno suscitato polemiche e dibattito sono gli interventi, ormai numerosi, di Giorgio Agamben²; questi interventi possono servire da esponenti di una classe più ampia, che possiamo denominare, per usare una categoria ormai diventata di moda, "biopolitica", in cui rientrano anche, ad esempio, gli interventi di Roberto Esposito e del suo gruppo dell'*Italian Thought*: l'impianto filosofico di questi ultimi è molto affine a quello di Agamben, anche se, specie sul piano politico, le conclusioni sono un po' diverse.

Su cosa ha insistito, dunque, Giorgio Agamben? Sul fatto che la reazione dei vari Stati all'evento pandemico ha costituito una conferma dell'interpretazione apocalittica che da decenni egli viene dando della situazione politica e (verrebbe da dire) ontologica della civiltà occidentale; in quest'ultima una scorza democratica coprirebbe un nocciolo totalitario; la riduzione delle libertà a cui siamo stati di recente sottoposti non è altro che l'ennesimo *avatar* dello stato d'assedio che rappresenta la struttura fondamentale delle nostre società, organizzate per ridurre la ricchezza della vita umana (*bios*) a nuda vita (*zōé*).

Questo taglio di lettura ultrapolitico dell'evento Coronavirus ha avuto, nel dibattito, molto peso, anche se non sono mancate voci diverse (a livello giornalistico, ma con molta consapevolezza filosofica, Michele Serra; fra i filosofi, Rocco Ronchi; fra i sociologi, Pellizzoni e Villa³); mi sembra dunque importante presentare una linea di lettura filosofica diversa e distinguerò a questo scopo una serie di assi fondamentali del discorso.

Lo statuto della natura

A un primo livello, il virus rappresenta in modo concreto *il limite*: ricorda che il dominio compiuto delle forze naturali e la famosa tecnologizzazione integrale del mondo, su cui tanta parte del nostro immaginario filosofico e politico risulta ancora incardinata, sono un mito. Abbiamo avuto la dimostrazione tangibile che, certo, noi riusciamo a controllare molto meglio che in passato tanti eventi naturali, ma che questo controllo è parziale e che la natura ha ancora una sua autonomia. Ma in cosa consiste questa autonomia? È bene allora passare a discutere un secondo livello del discorso e domandarci: che natura è questa di cui parliamo? Che statuto ha? Non è un biologico puro, ha certamente anche una dimensione biopolitica, nel senso che è anche la conseguenza di scelte storiche: il disastro ecologico, gli allevamenti animali, la velocità degli scambi hanno concorso nello scatenare la pandemia. Quindi, non parliamo di natura pura; ma nemmeno di storia pura: quello che

ci si è presentato davanti è l'altro, l'elemento di alterità e irriducibilità, di non costruibilità (nei termini in cui ne parlava il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty e su cui mi soffermerò più sotto).

Potremmo dire, per chiudere con una formula approssimativa, ma che mi sembra efficace, su una questione troppo complessa per essere approfondita qui, che la natura non si riduce alla storia, ma si mostra sempre nelle maglie della storia e in rapporto ad essa.

fra *verità e discorso*⁴: la verità scientifica è uno strumento prezioso e irrinunciabile, ma è una verità, che deve inserirsi fra molti altri punti di vista e che viene interpretata, piegata, spesso strumentalizzata socialmente. In quasi nessun caso è possibile, da un risultato scientifico, dedurre una scelta (individuale e tanto meno collettiva) univoca; l'enunciato scientifico deve sempre comporsi con molti altri enunciati diversi (filosofici, politici, sociologici, economici) e questa composizione deve (o meglio dovrebbe)



Il problema dello statuto della scienza e le contraddizioni di scienziati e tecnici

Su questo punto emerge, mi pare, la piena attualità della lezione di Merleau-Ponty, Foucault e Canguilhem a proposito dello statuto della verità scientifica. Abbiamo visto, dopo una prima esaltazione acritica degli scienziati (nel senso della quale qualche voce isolata ancora si leva), una situazione molto più mossa e contraddittoria: la maggior parte degli scienziati e degli "esperti" continuano a invitare alla prudenza, gli agenti economici mordono invece ormai il freno e sono chiaramente insofferenti dei limiti imposti dai "tecnici": in mezzo, i politici oscillano. Tutta questa situazione è, come dicevo prima, un esempio abbastanza parlante di quanto Canguilhem e Foucault hanno detto rispetto al rapporto

essere frutto di un dibattito pubblico il più largo e democratico possibile. Una cosa, comunque, dopo la vicenda Coronavirus, si può dire con sufficiente certezza: l'emarginazione della filosofia dal dibattito, l'idea che "ormai è la scienza, o le varie scienze che stabiliscono cosa è vero e falso", oltre che essere erronea, è pericolosa; la funzione della filosofia come titolare dell'indagine *critica*, ma anche come luogo di raccordo e composizione delle varie "verità" disciplinari ne dovrebbe (condizionale di pio desiderio: sono abbastanza certo che non sarà così...) uscire rafforzata.

Lo statuto della storia e qualche divagazione geopolitica

Se ha significato il riaffermarsi di un momento della natura che avevamo rimosso e represso,

l'evento del Covid ha altrettanto segnato il ritorno del momento della storia. A dire il vero, la storia era rientrata assai più sommestamente sui nostri palcoscenici assai prima del Covid-19, non nella forma dell'evento improvviso e catastrofico, ma in quello della geopolitica: dopo che, con la caduta del Muro, era stata dichiarata la sua fine, con l'inizio di questo secolo il dominio della potenza unica americana si è trasformato in un'egemonia assai contrastata e limitata; ciò ha coinciso con un declino dell'Occidente ed è in parte, ma solo in parte, uno degli esiti a lungo termine della decolonizzazione. In ogni caso, in un duello pacifico e a tratti bellicoso, che include l'economia, la forza militare, la cultura, fra loro legate inestricabilmente, tornano a confrontarsi oggi potenze grandi – USA, Cina e Russia (grande almeno militarmente) – e potenze medie e minori – Iran, Turchia, vari stati arabi, il Brasile, il Sudafrica, e, infine, l'immenso subcontinente indiano. L'Europa, con la vicenda Covid, sembra a sua volta aver subito una precipitazione positiva di identità e comincia a presentarsi come un polo di valori politici e geopolitici autonomo. Tutto ciò ha molti risvolti inquietanti: le istituzioni internazionali orientate a un cosmopolitismo pacifista e l'ideologia wilsoniana⁵ che le avevano a lungo ispirate sono in forte crisi e ciò porta a rimettere in gioco il pericolo della guerra; esplicito da parte di molti despoti a capo di queste realtà (Putin, Erdogan, gli ayatollah iraniani, l'induismo estremista che ora domina in India, ma anche un personaggio come Orban in Europa) è il rigetto della democrazia liberale, che pure, negli stati occidentali che l'hanno creata, è fortemente regredita a un rigido e plutocratico elitismo. In ogni caso, mi pare ovvio che questa nuova, complessa situazione storica imponga di nuovo alle varie nazioni e blocchi imperiali di proporre e dibattere (speriamo pacificamente) visioni della storia alternative, progetti diversi di civiltà; i vari attori internazionali dovranno suggerire un loro filo di lettura della storia, una loro "filosofia della storia" e a questo scopo serviranno quella ricognizione del proprio passato, quella intelligenza preveggenza del proprio futuro, quell'esame approfondito del senso della propria cultura e della propria civiltà che di nuovo ci riportano al concetto di storia.

Qualche riflessione sul capitalismo neoliberale, sul keynesismo e sull'ecologia

Siamo anche in un momento in cui il rapporto tra storia, vita e economia si mostra sotto una nuova luce: riferiamoci in proposito a quello che ha detto Lucio Caracciolo in un suo interessante editoriale⁶: questa crisi dimostra che c'è un nuovo rapporto storico con la vita, che il neoliberismo occultava, ma che in fondo ha contribuito a generare: nelle società avanzate non si è più guerrieri, non si vuol morire, e il potere è costretto a tenerne conto; l'individualismo e il consumismo, il materialismo e l'edonismo fanno sì che ora non si possa dire che, in nome dell'economia, si debba morire; si è dovuto dire: prima la vita, poi l'economia! Poi è cominciata una fase in cui quest'ultima è ridiventata centrale, ma, finché durerà la pandemia, rimarremo sempre in una situazione in cui il governo e i singoli si troveranno confrontati con l'alternativa fra economia e vita, salute. Quel che è certo è che qui si apre una forte contraddizione fra questa crisi e il liberismo: non sarà facile cambiare le ricette liberiste, ma nemmeno riproporre pari pari il liberismo di prima. Un'ultima nota sulle tesi di Agamben: questa crisi dimostra in realtà il contrario di quello che egli sostiene, poiché mette in luce l'estrema fragilità del potere e della società liberiste; viene da dire: altro che potere di eccezione!

I politici sono disorientati perché, in un mondo in cui quel che contano sono i piaceri, il consumo, le vacanze, ecc., per poter vendere tutte queste cose bisogna innanzitutto garantire ai cittadini la vita. È proprio il capitalismo neoliberale che ci ha resi così paurosi, così incapaci di sopportare la malattia e il limite, ora come se la caverà?

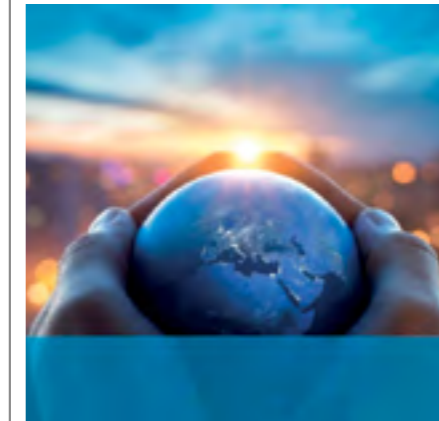
Faccio seguire a questo un po' di considerazioni più empiriche, diciamo storico-giornalistiche, ma anche schiettamente politiche.

Innanzitutto, sul fatto che, d'improvviso, la crisi del Corona ha fatto diventare tutti keynesiani: giornali, giornalisti, politici fanno a gara per rivalutare e osannare la sanità pubblica, di Stato, ecc., come se negli ultimi trent'anni proprio questi stessi personaggi non avessero attivamente collaborato a distruggere il keynesismo! Comunque, prendiamo atto di questa ulteriore contraddizione: tutti dicono



che ci vuole la sanità pubblica, quindi il welfare, e, per questo lato, il liberismo sembra crollare; sembra anche messo fortemente in discussione il privilegio della finanza sulla produzione - tutti hanno d'improvviso riscoperto l'economia reale ed è anche questo un bell'effetto filosofico: dopo l'ubriacatura per l'immateriale e la produzione ridotta al suo aspetto puramente intellettuale, abbiamo rimesso i piedi per terra e ci rendiamo conto che l'economia su cui si basa tutto è quella reale. Ma ci domandiamo: tutte queste prese di posizione porteranno a qualche effetto? Quali sono le proposte concrete per ridare peso all'economia reale e per limitare il potere della finanza? (La confusa discussione che sta avvenendo sull'uso del *Recovery Fund* europeo, priva di ogni dimensione progettuale anche a breve termine, sembrano confermare queste perplessità; solo la Germania della Merkel sembra essere un po' all'altezza della sfida).

Al di là di questo la domanda è: possono tornare per tutti il welfare e il keynesismo? Con la crisi ecologica evidentemente no, e qui si apre il gran rimosso di tutta questa situazione: tutti stanno toccando con mano che il modello neoliberale è insostenibile per cause sanitarie, che finalizzare la vita al consumo è assurdo, ma che la società dei consumi è arrivata al suo ultimo atto lo dice, a livello di movimenti di massa, solo Greta Thünberg con i suoi *Fridays for Future*. Con la ripresa già si intravede che per molti poteri forti il problema sarà di riavviare l'economia costi quel che costi e che i vincoli ecologici saranno visti come fumo negli occhi peggio di prima. Come portare avanti un discorso ecologico veramente non si capisce, anche se questa crisi ha offerto ad esso ulteriori conferme. Ma sarebbe anche da dire: come il discorso ecologico, per aver gambe



politiche, può articolarsi con quello delle disuguaglianze, all'interno dei paesi e fra i vari paesi? In questo momento storico il nesso fra questione ambientale e questione di classe, per usare questo vecchio termine, pare proprio il nodo più importante: voglio dire che appare evidente il nesso fra una nuova, possibile, cooperazione fra gli uomini e una nuova, altrettanto possibile e auspicabile, cooperazione con la natura.

È per riflettere un po' meglio su questo complesso intreccio di problemi che mi sembra opportuno, a questo punto, aprire una parentesi di riflessione storica e filosofica meno legata alle contingenze attuali, in modo da inserire il nostro presente in una prospettiva lunga, che ci permetta di orientarci meglio in esso.

Un approfondimento storico-filosofico: Maurice Merleau-Ponty, la freccia e il circolo

Comincerò raccontando un po' di storia – perché, come argomentavo più sopra, dobbiamo tornare alla storia non meno che alla natura.

Quindi, propongo un primo salto all'indietro, al 1989; con la caduta del Muro, è noto, finì un'epoca durata settant'anni, quella in cui il mondo capitalistico aveva di fronte un suo "altro" e questo "altro", sebbene criticabilissimo da tanti punti di vista, in *primis* da quello dei diritti umani, permetteva a chi stava al di qua della Cortina di Ferro di pensare che il capitalismo non era una necessità storica, un fenomeno naturale, ma una possibilità storica fra altre che erano costruibili e

disponibili. Da allora, avemmo il dominio di una potenza unica, di una razionalità unica e assolutamente indiscutibile. Due sono i libri che hanno segnato quest'epoca e che, in forma estrema, ma chiara, ne hanno delineato i contorni: *La fine della storia e l'ultimo uomo* di Francis Fukuyama⁷ e *La condizione postmoderna* di Jean-François Lyotard;⁸ il primo dichiarava, riprendendo la lezione di (un certo) Hegel, che la ragione era ormai del tutto dispiegata nel mondo ed aveva assunto le forme e le vesti della democrazia liberale statunitense; il secondo affermava che la modernità, con le sue prospettive emancipative, era finita, perché la struttura del capitalismo era del tutto mutata: la produzione di merci materiali sarebbe stata rapidamente sostituita da quella dei linguaggi e delle merci informatiche, il lavoro materiale stava scomparendo, sostituito dal lavoro computerizzato e intellettuale, il mondo intero era ormai ridotto a linguaggio e questo era il nuovo terreno su cui doveva confrontarsi la sinistra. Fu su queste basi che emerse, fra Stati Uniti e Inghilterra, la prospettiva della "terza via", teorizzata da Giddens e messa in pratica da Blair e da Clinton, prospettiva che liquidava il keynesismo e la socialdemocrazia classica e che allineava al neoliberismo anche i partiti tradizionali della sinistra.

Faccio subito notare che l'ecologia, la terra, il corpo non esistevano in queste prospettive. Qualcuno obietterà: ma oggi infatti nessuno parla più (a parte qualche accademico) – e ben prima dell'evento della pandemia – di fine della storia e di postmoderno: è vero, risponderai, ma alcuni dei presupposti di quelle concezioni – il predominio assoluto del linguaggio, la secondarietà del corpo, l'oblio del fatto che viviamo in un contesto naturale che dobbiamo rispettare, l'idea che si possa fare a meno del lavoro – continuano in realtà a determinare l'impostazione del dibattito politico e filosofico. Certamente, anche gli anni Ottanta e Novanta non erano stati così lineari e univoci come potrebbe sembrare dalla sintesi troppo stringata che ne ho dato: nel 1986 c'era già stato l'incidente della centrale di Chernobyl; dopo il 2000, è arrivata alla coscienza di tutti la crisi ecologica, il riscaldamento globale si è fatto

sempre più minaccioso, e poi abbiamo avuto la crisi economica del 2008, seguita, pochi anni dopo, dalla catastrofe di Fukushima (2011).

La situazione storica è dunque completamente mutata e la pandemia odierna è certo un evento di eccezionale gravità, ma si allinea a quei precedenti, nel dimostrare il carattere del tutto ideologico delle visioni postmoderne e facendo vedere che la natura non è affatto scomparsa: un virus, qualcosa che appartiene al mondo della vita, è stato in grado di fermare letteralmente la storia e la civiltà.

Al nostro tempo si adatta molto di più la parola d'ordine di un filosofo come Bruno Latour, che, già nel 2017, ha sollecitato la politica a *atterrare*⁹, volendo significare che terra ed ecologia sono diventati il primo punto dell'agenda politica.

È qui che vorrei inserire il riferimento al pensiero di Maurice Merleau-Ponty, il filosofo che, a mio parere, è più attuale oggi, nelle due crisi, ecologica e pandemica, che stiamo vivendo congiuntamente¹⁰.

E allora, faccio un secondo salto all'indietro, a sessant'anni fa e più, a quando, fra il 1956 e il 1960, Merleau-Ponty cominciò a tenere i suoi corsi sulla natura; erano anni caratterizzati da una situazione storica contraddittoria:

per un lato ci trovavamo nel cuore dei cosiddetti Trenta Gloriosi, culmine del processo di industrializzazione e mondializzazione cominciato, in Inghilterra, nel XVIII secolo: era l'epoca dell'energia atomica impiegata a scopi civili e pensata come grande soluzione dei problemi energetici posti dal nuovo grande decollo industriale; l'immaginario era dominato dallo Sputnik, da Gagarin e dalla corsa per lo spazio, che gli americani avrebbero vinto nel 1969, conquistando la Luna; vivevamo il mito dell'automobile, simbolo della società dei consumi, che per la prima volta estendeva il benessere e il tempo libero a vasti strati della popolazione. In questo quadro di enorme sviluppo economico e anche di speranze che confinavano nelle illusioni, l'URSS faceva ormai a gara a diventare a sua volta una società dei consumi, sullo stesso terreno degli USA: era la prospettiva della

convergenza dei due sistemi nel quadro della coesistenza pacifica. Ma questa era anche l'epoca della riduzione a zero dei problemi ecologici, dei danni più grandi inflitti all'ambiente, anche se a livello di coscienza e di studi l'ecologia fece alcuni primi grandi passi. E comunque c'erano, oltre a quella ambientale, anche molte altre contraddizioni: disuguaglianze che permanevano all'interno dei paesi e si allargavano fra di essi, conflitti di classe, ma soprattutto si delineava la crisi definitiva del colonialismo e arrivavano all'indipendenza molti, nuovi paesi non occidentali, quelli africani in testa.



Stretta fra un tumultuoso sviluppo economico e un'inarrestabile declino geopolitico, era l'Europa a essere il centro della crisi: nel 1956 ci furono gli eventi di Suez, colpo definitivo al colonialismo francese e inglese; era in pieno svolgimento la guerra di Algeria, che avrebbe dilaniato per molti anni la Francia. Il tramonto degli imperi coloniali europei si aggiungeva alla nuova situazione geopolitica delineatasi con la fine della seconda guerra mondiale nel determinare la definitiva perdita di centralità e anche di autonomia dell'Europa; ma da questo tramonto emergeva anche una specie di terza via fra capitalismo e comunismo, fra USA e URSS: si chiamò allora il blocco del Terzo Mondo ed ebbe una certa importanza nel costituire lo sfondo storico dell'epoca, nell'aprire prospettive nuove, anche dal punto di vista del rapporto uomo-natura. Infine, dobbiamo ricordare che in quel '56 anche il comunismo era in grande difficoltà, poiché l'insurrezione ungherese, repressa nel sangue dai carri armati di Krushev,

determinò una crisi del blocco sovietico che, alla lunga, si rivelò irreversibile.

Un corso che Merleau-Ponty tenne nel 1958-9¹¹ delinea una diagnosi originale e interessante del momento storico che il filosofo stava vivendo, nel pieno della guerra d'Algeria.

Dopo aver ricostruito la crisi novecentesca della razionalità politica (ma non solo), a partire dalla rivoluzione bolscevica e dal fascismo, egli concentra il discorso sulla crisi più specifica dell'Europa, che viene collegata a quella dei paesi sottosviluppati¹²:

[V]i è una questione all'ordine del giorno che, per quanto sia differente da quella alla quale pensava in primo luogo Marx (rivoluzione in paesi sviluppati), manifesta nondimeno [la] crisi della "razionalità" occidentale, [è] quella della sorte dei paesi sottosviluppati .

Si pensava che il modello della rivoluzione proletaria si potesse estendere dall'Occidente ai paesi di nuova indipendenza; in realtà, la rivoluzione è in crisi in entrambi, ed è in crisi anche l'idea teleologica secondo cui il modello occidentale sarebbe quello in cui dovrebbe convergere unilinearmente la storia di tutti i popoli:

Quel che è in questione dietro i fatti eclatanti: possibilità per l'Europa di creare una civiltà mondiale. Ci si accorge che quel che noi pensavamo essere [la] legge delle cose (tutti i popoli promessi al nostro divenire - etnocentrismo: in ritardo sulla stessa strada. Anche Marx: questi problemi risolti per estensione alle colonie delle nozioni del proletariato o classe universale) è in realtà privilegio storico contingente. La contestazione di tale privilegio scuote la coscienza che esso aveva di essere nell'ordine delle cose. La rivendicazione dello sviluppo fa sì che noi sentiamo la politica dell'intelletto come qualcosa che non è di diritto ma soltanto di fatto¹³.

La crisi dell'etnocentrismo è tuttavia vista da Merleau-Ponty anche come un'occasione positiva; noi europei ci rendiamo conto del carattere storico, finito, contingente della

nostra civiltà, ma ciò può anche portare alla creazione di una civiltà diversa:

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. Questa presa di coscienza può comportare decadenza (per cancellazione o per lotta di pura forza) oppure essere occasione di rinascita¹⁴.

Scoperta di una sedimentazione come *Stiftung* storica: con questa complessa e ricca concettualità fenomenologica Merleau-Ponty ci sta dicendo che l'Europa scopre che i suoi valori sono una costruzione storica e contingente, che, così come è stata edificata, può perire, ma può anche essere rinnovata, dando luogo a una nuova civiltà. Il nucleo di tale nuova civiltà dovrà consistere proprio in un nuovo rapporto con la natura, che non sia quello della razionalità strumentale occidentale, poiché la crisi della razionalità politica è altrettanto "crisi della razionalità nei nostri rapporti con la natura"¹⁵; oltre "la logica del mondo della tecnica che riduce l'essere all'alternativa e all'antinomia dell'in sé puro oggetto e dell'artefatto" (che è il modo con cui Merleau-Ponty designa la ragione strumentale), potremmo avere una

riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una natura-per-noi come *suolo* di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve rimettere la cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso¹⁶.

Alla coscienza della crisi geopolitica dell'Occidente e, più in particolare, dell'Europa, Merleau-Ponty, con straordinaria preveggenza, collegava dunque quella della crisi ecologica, nella forma della critica al prometeismo, alla riduzione della terra a oggetto che è tipica della tecnica moderna. Questa diagnosi non era frutto di una riflessione improvvisata, ma veniva dopo i lunghi anni in cui l'autore aveva sviluppato un ricerca sul concetto di natura: si può dire che in tali corsi Merleau-Ponty aveva lanciato la sua parola d'ordine "Bisogna atterrare" sessant'anni prima di Bruno Latour e con molta più profondità filosofica e politica¹⁷: nonostante che il problema di una crisi ecologica fosse ben lontano dall'orizzonte dei dibattiti dell'epoca, le basi speculative di un discorso ecologico articolato su fondamenti fenomenologici erano molto chiaramente delineate. Nella prospettiva di Merleau-Ponty, il comunismo non è che un'altra versione del rapporto prometeico con la natura che è cominciato col capitalismo a fine '700; il problema dell'uguaglianza fra gli uomini rimane fondamentale, ma non è disgiungibile da quello, ancora più fondamentale, del partenariato, della pari dignità fra l'uomo, gli animali (importante tema odierno di cui Merleau-Ponty era già consapevole) e l'ambiente, il suolo, la Terra; una nuova politica deve dunque far perno sui concetti di natura, Terra e corpo.



Alla fine degli anni cinquanta, come ho detto prima, stava già cominciando il boom e la posizione di Merleau-Ponty rimase molto isolata; oggi, in piena crisi ecologica, appare molto attuale. Ma lo è soprattutto per la qualità dei concetti che propone, cioè per gli specifici concetti di natura e corpo che egli elabora e anche per il significato che dà alla crisi del colonialismo – anche questo è molto attuale. Cercherò adesso di spiegare meglio tutto questo.

• *Il concetto di natura.* Oggi tutti parlano di natura e ecologia, ma in modo confuso; o l'ecologia viene ridotta semplicemente a un elemento secondario nell'ambito di un modello che continua a dare il primato alla produzione e al profitto; oppure si parla di natura e ecologia come recupero di una natura originaria, mitica, pura – non è solo nell'ambientalismo fondamentalista o estremista che si trova questo equivoco. L'importanza del concetto di natura di cui parlava Merleau-Ponty risiede proprio in questo: esso permette di far uscire da questi equivoci, e innanzitutto da quello di una natura originaria. La natura di cui egli parla è *limite, resto, terrestrità, radicamento*; significa cioè che non possiamo illuderci che possiamo costruire tutto, che l'uomo possa rifare tutto dal nulla; esiste un fondo che dobbiamo rispettare, ma non si tratta di rinunciare ad essere attivi, a costruire, si tratta piuttosto di costruire altrimenti, in un modo che conservi i presupposti della nostra vita, cioè l'ambiente entro cui viviamo – che può e deve essere trasformato, ma a certe condizioni, entro certi limiti. Qui la lezione di Merleau-Ponty si sposa con quella di Gregory Bateson, che, in alcune opere di grandissimo rilievo sia scientifico che filosofico¹⁸, ha proposto l'idea che alla freccia, cioè alla razionalità lineare, alla ragione strumentale tipicamente occidentale, dobbiamo affiancare il circolo¹⁹, una razionalità circolare, fondata sul feedback, sistemica: poiché la vita, l'essere vivente, come ci insegnano le scienze biologiche e la migliore filosofia del XX secolo, non si spiegano con il determinismo della causa e dell'effetto univoci e lineari, ma sono altrettanto *autoriferimento, retroazione, feedback, rapporto circolare e di rinvio reciproco* fra essere vivente e ambiente.

La natura, in questa prospettiva non è altro che un insieme di presupposti ambientali in cui ci dobbiamo inserire attivamente, in cui dobbiamo agire; che è come dire: non si tratta di negare l'industria, si tratta di farne una differente.

• *Tecnica e corpo.* La crisi ecologica in cui ci troviamo immersi dovrebbe convincerci dell'illusorietà della prospettiva postmoderna e della sua unilaterale fiducia nella tecnologia: non è vero che i telefonini e i computer e i robot possano sostituire la vita. Anche la nostra esperienza ultima di confinamento, in cui i mezzi tecnologici si sono rivelati così importanti, va valutata attentamente: i nostri contatti via Skype, certo, ci hanno salvato, ma solo per farci sentire quanto ci mancano i contatti veri, corporei. Più in generale: non è vero che il lavoro come contatto reale con gli altri e con la materia possa finire e, anche sul piano fattuale, non è nemmeno finito²⁰; in quanto esseri viventi la nostra stessa vita è una continua elaborazione dell'ambiente, è lavoro.

La tecnica, se correttamente impiegata e pensata, non è una negazione dell'idea di limite, ne è anzi un'elaborazione. A questo proposito voglio riportare un passo di Merleau-Ponty a proposito del rapporto che un suonatore di organo ha con il suo strumento:

È noto che uno strumentista esperto è capace di servirsi di un organo che non conosce e che ha le tastiere più o meno numerose e i registri disposti diversamente rispetto a quelli del suo strumento abituale. Gli basta un'ora di lavoro per essere in grado di eseguire il suo programma [...] *durante la breve prova che precede il concerto, egli non si comporta come chi vuole tracciare un piano [corsivo mio]*. Prende posto sul sedile, aziona i pedali, alza o abbassa i registri, misura lo strumento con il suo corpo, assimila le direzioni e le dimensioni, si *installa nell'organo come ci si installa in una casa [corsivo mio]*.²¹

Un passo che ci ricorda che arte e lavoro non sono disgiungibili e che, se il lavoro deve avere una componente estetica, l'arte a sua volta è lavoro come elaborazione del reale.

Quindi, se correttamente intesa, la tecnica non è affatto distruttiva rispetto all'ambiente: è uno dei modi per inserirsi in esso, rispettando l'esigenza di conservarne gli equilibri fondamentali.

Detto altrimenti: la Terra non può e non deve essere ridotta ad artificio, non può e non deve essere integralmente tecnologizzata²². Ma da questo ne consegue anche l'arretratezza di tutti i programmi politici della sinistra²³, che tutt'al più

soffermati, il nuovo confronto che si sta sviluppando soprattutto con la Cina ridà interesse alle pagine che Merleau-Ponty dedicò al tema del rapporto fra filosofia occidentale e filosofia cinese e giapponese nel 1956, in alcuni passaggi di una storia della filosofia da lui curata che riprese più tardi in *Segni*²⁴. Dopo aver lungamente riportato la posizione ultra occidentalista di Hegel sulla Cina, egli le contrapponeva quella del suo

ripropongono il keynesismo, tanto rilanciato dal Coronavirus (soprattutto a parole, per ora): oggi non sono riproponibili lo sviluppo illimitato né il progresso, a cui il keynesismo era così strettamente intrecciato; caso mai, il modello da proporre è quello in cui freccia e circolo convivono.

Da esso potrebbe nascere un nuovo patto con la Terra, che sarebbe comunque un patto tecnologico, poiché, come ho appena cercato di spiegare, la tecnologia non è necessariamente nemica della natura.

Infine, a proposito dell'affinità fra la situazione geopolitica della fine degli anni Cinquanta e quella nostra attuale, su cui sopra ci siamo

maestro Husserl: questi sembra all'inizio seguire i passi di Hegel e delineare il modello di una filosofia assoluta e conclusa, ma più tardi corregge nettamente il suo tiro:

Nei suoi ultimi anni Husserl diceva: «La filosofia come scienza rigorosa: il sogno è finito». Il filosofo non può più, in coscienza, valersi di un pensiero assolutamente radicale, né arrogarsi il possesso intellettuale del mondo e il rigore del concetto.

Il controllo di sé e di ogni cosa resta il suo compito, ma il filosofo non giunge mai ad adempierlo, poiché d'ora in poi deve

perseguirlo nel campo dei fenomeni di cui nessun a priori formale gli assicura in anticipo il dominio. Husserl l'aveva compreso: il nostro problema filosofico è di aprire il concetto senza distruggerlo²⁵.

E dopo aver ricordato che "lo sforzo di concepire, il rigore del concetto restano esemplari, anche se non esauriscono mai ciò che esiste" e che "è l'Occidente ad avere inventato i mezzi teorici e la pratica di una presa di coscienza, ad avere aperto il cammino della verità", Merleau-Ponty osservava come questo non significa una sua compiutezza e autonomia, ma, al contrario, gli impone la necessità di rivedere la sua eredità a confronto con tutte le altre:

Poiché, come diceva Husserl, l'Occidente deve giustificare il suo valore di «entelechia storica» con nuove creazioni, e poiché è anch'esso una creazione storica (votata però al compito oneroso di comprendere le altre), il suo stesso destino è di riesaminare persino la sua idea della verità e del concetto, e tutte le istituzioni – scienza, capitalismo, e, se si vuole, complesso edipico – che, direttamente o indirettamente, sono imparentate con la sua filosofia. Non necessariamente per distruggerle, ma per fronteggiare la crisi che esse attraversano, per ritrovare la fonte da cui derivano e a cui hanno dovuto la loro lunga prosperità. Sotto questa prospettiva, le civiltà che non hanno il nostro apparato filosofico o economico riacquistano un valore di insegnamento²⁶.

Si tratta, come si vede, di un vasto programma filosofico e politico, secondo cui tutta una serie di prodotti essenziali della civiltà occidentale – la scienza, il capitalismo, la morale – dovranno essere rinnovati nel confronto con le civiltà non occidentali. Con delle parole che hanno un'attualità straordinaria, Merleau-Ponty apriva ancora una volta la strada a un discorso ecologico legato, in particolar modo, alla ripresa di tradizioni orientali:

Anche nelle dottrine che appaiono ribelli al concetto troveremmo – se potessimo

coglierle nel loro contesto storico e umano – una variante dei rapporti fra l'uomo e l'essere che ci illuminerebbe su noi stessi, e, per così dire, una universalità obliqua. Le filosofie dell'India e della Cina hanno cercato non tanto di dominare l'esistenza, quanto di essere l'eco o il risonatore del nostro rapporto con l'essere. Da esse la filosofia occidentale può imparare a ritrovare il rapporto con l'essere, l'opzione iniziale da cui è nata, a misurare le possibilità che ci siamo preclusi diventando «occidentali», e forse a riaprirle²⁷.

Come negli anni Cinquanta e Sessanta, anche nei nostri anni l'antropologia più avvertita sta percorrendo questa strada: basti pensare alla grande opera di Philippe Descola, *Oltre natura e cultura*²⁸, che fa vedere come la relazione dell'uomo occidentale con la natura e il concetto stesso di natura sono assai relativi e che molteplici altri modelli esistono nel mondo. Sulla linea dell'impostazione di Merleau-Ponty, l'opera di Descola dimostra che, ispirandosi alle culture altre, l'Occidente potrebbe creare un nuovo modo di coabitare con la natura, una nuova civiltà in cui il rispetto dell'ambiente, del mondo animale e di tutto ciò che non è umano, siano prioritari rispetto alla ricerca unilaterale dell'utile e del profitto. In questa visione, la questione dell'uguaglianza – un principio irrinunciabile della modernità che è un tesoro che l'Occidente ha saputo mettere a punto – rimarrebbe fondamentale, ma non sarebbe l'unico argomento dell'agenda politica: essa si configurerebbe solo come un aspetto di un problema più complessivo; il principio della reciprocità non dovrebbe valere solo fra gli umani, il dominio dell'uomo sull'uomo non potrebbe essere revocato o reso meno gravoso se non si revocasse anche il dominio sulla terra (e sugli animali); l'uguaglianza andrebbe vista insomma come una relazione triadica, uomo-uomo / uomo-Terra e queste due relazioni non dovrebbero essere pensate come disgiungibili.

• Note

¹ Una prima versione del presente saggio è apparsa sulla rivista on-line “Script riflessioni”, n. 25, Luglio 2020 (<https://www.script-pisa.it/note-sparse-su-coronavirus-filosofia-ecologia/>).

² Li si possono leggere nella rubrica che l'autore tiene sul sito della casa editrice Quodlibet (<https://www.quodlibet.it/una-voce-giorgio-agamben>).

³ Michele Serra, *Impariamo dalla paura e cambiamo vita*, in “La Repubblica”, 13 Marzo 2020; Rocco Ronchi, *Le virtù del virus*, in “Doppiozero”, rivista on-line, 8 Marzo 2020 (<https://www.doppiozero.com/materiali/le-virtu-del-virus>); Luigi Pellizzoni, *La sfida del Covid-19 alle scienze umane. Alcune piste di riflessione*, in “Le parole e le cose”, rivista on-line, 3 Aprile 2020 (<http://www.leparoleelecose.it/?p=38050>); Matteo Villa, *Dire, fare, pensare qualcosa di diverso: il Coronavirus come crisi ecologica*, in “Scienza & Pace Magazine”, rivista on-line del CISP (Università di Pisa), 7 Aprile 2020 (<http://magazine.cisp.unipi.it/dire-fare-pensare-qualcosa-di-diverso/>).

⁴ Per cui si veda, fra i molti testi che si potrebbero citare, M. Foucault, *L'ordine del discorso*, tr. it. Einaudi, Torino, 1972.

⁵ Cfr: il recente, bel saggio di W.R.Mead, *The End of the Wilsonian Era. Why Liberal Internationalism failed*, in “Foreign Affairs”, January-February 2021, edizione on-line (<https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2020-12-08/end-wilsonian-era>).

⁶ Lucio Caracciolo, *L'ora più chiara*, in “Limes”, n. 3, 2020, p. 7 e sgg.

⁷ Tr. it. Rizzoli, Milano, 1992.

⁸ Tr. it. Feltrinelli, Milano, 1981.

⁹ B. Latour, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.

¹⁰ Su tutti questi temi, e sulla necessità di mettere a punto un *paradigma ecologico* per pensare la nostra situazione storica attuale, mi permetto di rinviare a M. Iofrida, *Per una paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata, 2019.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, tr. it. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

¹² *Ivi*, pp. 8-9.

¹³ *Ivi*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 12.

¹⁷ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

¹⁸ Cfr: soprattutto G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Adelphi, Milano, 1980 e Id., *Mente e natura*, tr. it. Adelphi, Milano, 1984.

¹⁹ Alla lettera questa metafora, che corrisponde anche alla sostanza del pensiero di Gregory Bateson, è oggetto di un classico libro di uno dei massimi studiosi dell'evoluzionismo del Novecento, Stephen Jay Gould, di cui cfr. *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, tr. it. Feltrinelli, Milano, 1989.

²⁰ Dato che, come è noto, la produzione materiale è assai diminuita nei paesi avanzati non perché sia scomparsa, ma perché è stata delocalizzata, specialmente in Cina.

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 202.

²² Prima di Merleau-Ponty, questo tema è stato, come si sa, di Husserl; su di esso, e su molti altri concetti filosofici che ho toccato, cfr: il libro recente di Prisca Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano, 2019, che è ricco di spunti originali.

²³ Fatta esclusione per alcune formazioni verdi europee – non per i verdi italiani, che non sembrano ancora essersi rimessi dalla loro lunga crisi storica.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. Milano, net, 2003, p. 178 e sgg. (sezione “L'Oriente e la Filosofia”).

²⁵ *Ivi*, pp. 184-5.

²⁶ *Ivi*, p. 185.

²⁷ *Ivi*, p. 186.

²⁸ Tr. it. Seid Editori, Firenze, 2014.