

SAGGIO

Ripensare il rapporto uomo-mondo. Un contributo a partire dalla fenomenologia di Merleau-Ponty e dal post-umanesimo.

ALESSIO MARTINO

*Ricercatore indipendente***Abstract**

Lo scopo dell'elaborato è quello di rintracciare un incontro alternativo con il mondo rispetto a quello che è stato da sfondo per tutta l'epoca moderna e che oggi rivela le sue conseguenze negative nel problema ambientale. In un presente vissuto a partire da una condizione di crisi si reputa che questo nuovo inizio possa essere rinvenuto nel pensiero ontologico maturato da Merleau-Ponty nella fase più tarda della sua riflessione, formulato a partire dalle celebri analisi intorno al concetto di Natura e incentrato sull'idea di relazione. Muovendo da queste basi si propone di superare la tradizionale separazione ed estraneità tra i concetti di uomo, natura e tecnologia, proponendone invece una nuova alleanza quale prospettiva per delineare un futuro mosso da rinnovate premesse, volto alla ricerca e al mantenimento dell'equilibrio.

Parole chiave: natura, relazione, Merleau-Ponty, tecnologia, post-umanesimo

English version

The purpose of this paper is to identify an alternative encounter with the world, different from the background that has been present throughout modern times and which today reveals its negative consequences in the environmental problem. In a present lived from a condition of crisis, it is believed that this new beginning can be found in the ontological thought matured by Merleau-Ponty in the late phase of his reflection, formulated starting from the famous analyses around the concept of Nature and centered on the idea of relation. Moving from these bases, it is proposed to overcome the traditional separation and estrangement between the concepts of man, nature and technology, proposing instead a new alliance between them as a perspective to outline a future moved by renewed premises, aimed at seeking and maintaining balance.

Keywords: nature, relationship, Merleau-Ponty, technology, post-humanism

Introduzione

Ogni presente si mostra idilliaco e pacifico solo da una certa distanza, rivelando, una volta che ci si avvicini maggiormente, la sua intrinseca problematicità sottostante alla dinamica del cambiamento. Questo è vero per ogni epoca, eppure ci sembra che nessuna come quella contemporanea sia caratterizzata da un così profondo e permanente stato di crisi. A partire, infatti, dalle categorie politiche ai rapporti sociali e a quelli economici, il nostro presente sembra costringerci a navigare a vista, generando così spaesamento. Tra le sfide che ci si parano innanzi, però, quella ambientale è caratterizzata da una radicalità impareggiata tanto per la sua trasversalità rispetto a ogni società umana sul Pianeta quanto per la profondità del dubbio che essa insinua rispetto ai tradizionali rapporti intrattenuti con il mondo. Infatti, a essere in crisi è l'intera griglia teoretica che per secoli è stata lo sfondo, il *leitmotiv*, della modernità, sopra la quale, premessa per ogni comprensione e interpretazione del proprio stare nel mondo, si sono costruite teorie o ideologie, tutte volte nella promozione di un progetto che aveva come cuore la dignità umana. In senso ampio, non cioè restringendolo al Quattrocento italiano (Marchesini, 2002), questo può essere definito umanista per l'eccezionalità attribuita alla libertà umana, direttamente collegata alla razionalità. Entrambi questi aspetti miravano a un'opera di emancipazione dai vincoli naturali, che tanti benefici ha arrecato all'umanità, come la promozione di una medicina capace di livellare le disparità biologiche di partenza o dall'innovazione che ha permesso l'uscita dallo stato di povertà di milioni di individui. Oggi, però, si coglie l'insostenibilità pratica di questo progetto, l'impossibilità dunque di continuare ad acquisirlo come premessa teoretica per la propria relazione con il mondo.

Da decenni si è consapevoli dell'urgenza del problema e la scienza per questo ha fornito e continua a fornire descrizioni accurate dello stato di salute degli ecosistemi e dell'impatto che le nostre azioni hanno in senso globale sull'equilibrio ecologico, ma la tesi che qui si vuole sostenere è la necessità di un livello di indagine più radicale, relativo al modo stesso in cui abbiamo pensato i nostri rapporti con il mondo. In riferimento alla celebre distinzione tra ecologia superficiale e profonda (Naess, 1973) si può affermare che le analisi compiute dall'ecologia scientifica si assestino al primo livello, ricercando una gestione del

problema tramite i dati in possesso (Russo, 2010, pp. 166-170), ma che non questionino sul piano ontologico come il rapporto tra umano e natura è stato concepito. Se, infatti, sono le premesse moderne umaniste a essere in questione è da ripensare con senso nuovo l'incontro con l'Essere.

È necessario, dunque, rintracciare una via alternativa a quella moderna, capace di vedere non l'opposizione bensì la relazione che sussiste tra umano e naturale, facendo così cadere le tradizionali dicotomie tra cultura, storia, tecnologia e natura, ricomprendendovi le interconnessioni come originarie rispetto alle separazioni. Per fare questo ci si rivolge alla filosofia di Merleau-Ponty, fenomenologo di spicco del Ventesimo secolo, le cui riflessioni ci sorprendono oggi per la loro lungimiranza. Nella prima parte del contributo se ne rintraccia il percorso filosofico, facendo emergere le domande di fondo che fin dal principio hanno animato il ricercare di Merleau-Ponty, mentre nella seconda parte si prende in esame il pensiero ontologico dell'autore per come maturato nella sua riflessione tarda, interrotta prematuramente dalla morte improvvisa, ma feconda per le sue analisi rivoluzionarie intorno ai concetti di Natura e di Essere. Nella terza parte, infine, proseguendo il progetto di ricomposizione delle dicotomie tra l'umano e il naturale, si prende in esame la corrente del postumanesimo, prospettiva attraverso la quale porre in maniera alternativa una domanda intorno agli sviluppi tecnologici odierni così da fugare la facile quanto superficiale alternativa tra una tecnica vissuta come salvezza o, viceversa, quale causa dei mali dell'oggi.

1. Intuendo la relazione

Le riflessioni di Merleau-Ponty sono animate fin dal loro principio dalla volontà di sanare la frattura che la filosofia precedente aveva aperto tra il soggetto e il mondo, superando quel prometeismo della riflessione che si allontana e oppone alla natura e muovendosi oltre ogni dualismo (Scotti, 2022, p. 77). Questa intenzione teorica è di sfondo alle opere di esordio del filosofo, *La struttura del comportamento* e *Fenomenologia della Percezione*, che affrontano il medesimo problema adottando prospettive differenti. Nella prima Merleau-Ponty adotta un punto di vista esterno (Merleau-Ponty, 2019a, p. 18), cioè in terza persona, attraverso il quale osservare il comportamento dei viventi. Secondo una strategia

argomentativa propria del filosofo, dapprima si seguono i ragionamenti delle posizioni teoriche più rilevanti in merito, il materialismo e l'intellettualismo, ritrovando in entrambe un presupposto comune: il mondo viene concepito come una collezione di enti non relati tra loro, *partes extra partes*. A entrambe le scuole, complice il medesimo pre-giudizio, sfugge allora una descrizione adeguata del comportamento, concepito come mera reattività a stimoli o dispiegamento nel mondo di una coscienza pura. Esso, invece, viene descritto da Merleau-Ponty, grazie anche alla profonda influenza che la psicologia della Gestalt ha avuto sul filosofo, come né cosa né coscienza, bensì come proiezione esterna di un senso immanente all'organismo (Merleau-Ponty, 2019a, pp. 199-201). La totalità vivente, quindi, in relazione con il proprio ambiente deve essere concepita come una melodia che significa il semplice, evitando le astratte scissioni delle scuole precedenti.

La seconda opera fornisce l'orientamento filosofico necessario alla prima (Paci, 2000, pp. 28-29), adottando un punto di vista interno. In essa si vuole superare l'apparente opposizione tra materialismo e idealismo in merito all'atto percettivo, abbandonando l'idea di una composizione successiva di parti slegate. Il pregiudizio realista è superato grazie a una fenomenologia genetica, il cui scopo è quello di descrivere nel modo più adeguato possibile l'esperienza e non, invece, costituirla, mettendo in luce la dimensione pre-tetica, cioè precedente a quella della pura riflessione. La percezione diviene per Merleau-Ponty un campo all'interno del quale il mondo e il soggetto si incontrano: la cosa si trascende il soggetto, che non la possiede intellettualmente nella sua totalità, ma si offre sempre secondo una certa prospettiva, che è quella della relazione rispetto al soggetto, il quale si radica all'interno di questo campo relazionale, non potendone un sorvolo, grazie al corpo che il soggetto è, oggetto peculiare non aggirabile che permette lo stare nel mondo della soggettività (Scotti, 2015, pp. 49-52).

È però lo stesso Merleau-Ponty ad accorgersi della non sufficiente radicalità delle proprie analisi, che si intuiscono un'apertura relazionale con il mondo ma che si stagliano su uno sfondo ancora coscienzialista, derivato dalla filosofia del maestro Husserl. L'attività significativa, infatti, è attribuita a uno solo dei poli della relazione percettiva, quello intenzionale umano (Vanzago, 2012, pp. 149, 151;

Barbaras, 2014, p. 73), rendendo così la soluzione del cogito tacito, cioè l'attività significativa del corpo proprio precedente alla coscienza pura, impossibile (Merleau-Ponty, 2007, p. 188). La percezione e l'espressione significativa sono tra loro legate in modo non soddisfacente, suggerendo una specialità umana, facendo così crollare il progetto di ricucire i dualismi classici.

L'elezione di Merleau-Ponty alla prestigiosa cattedra del Collège de France nel 1953 coincide con l'inizio di un percorso di auto-ripensamento critico delle proprie tesi. Muovendo dapprima dal tema dell'espressione e poi da quello di istituzione (Vallier, 2005), il filosofo torna a riflettere intorno alla percezione, scavando con una radicalità nuova alla ricerca delle implicazioni ontologiche non viste in precedenza (Barbaras, 2000, p. 49-55). È attraverso questo percorso che Merleau-Ponty giunge al tema della Natura, attraverso il quale poter studiare il soggetto al suo stato nascente (Vanzago, 2020, pp. 48-49), oltre cioè il coscienzialismo secondo una nuova radicalità ontologica.

2. Per un'ontologia relazionale

Merleau-Ponty elesse la Natura a suo tema di ricerca nel 1956, anno a partire dal quale vi dedicò tre cicli di lezioni fino al 1960, consapevole di star compiendo una scelta inattuale rispetto agli interessi del proprio presente, impegnato invece a riflettere intorno alla possibilità del marxismo e alla filosofia della storia. Nel medesimo anno, infatti, il partito comunista sovietico aveva rivelato con forza la sua anima violenta, tanto con la crisi ungherese quanto con la denuncia di Kruscev dei crimini commessi dal predecessore Stalin. Il filosofo, anche a partire dal suo rapporto critico con il marxismo (Iofrida, 2019, p. 21), decide apparentemente di non affrontare i problemi del suo presente, ravvedendone le cause più lontano, in un mutamento dei rapporti tra l'uomo e l'Essere, rispetto alla cui tematizzazione la filosofia si trovava in ritardo. La crisi del presente storico, che si riverbera in generale nella crisi della filosofia, nasce dal dispiegarsi graduale dell'inattualità del concepire il rapporto dell'uomo con il mondo in termini di separazione tra il soggetto e l'oggetto, schema concettuale all'interno del quale anche la dialettica marxista si muove (Vanzago, 2012, p. 158). La crisi filosofica è inessenziale per Merleau-Ponty, a esserlo sono solo le categorie metafisiche classiche (Merleau-

Ponty, 2003, p. 7) mentre lo spirito interrogativo e dubitante rimane vigile, pronto a descrivere in modo radicale la nostra esperienza oltre astrazioni oramai invecchiate, rimanendo così fedeli allo spirito fenomenologico.

La Natura rappresenta il punto di inizio di questo ripensamento radicale. Essa è oggetto, questa l'interpretazione tradizionale, ma un oggetto peculiare agli occhi di Merleau-Ponty, in quanto la Natura non è meramente dispiegata di fronte al soggetto umano, ma rispetto a esso mantiene una parte resistente alle spiegazioni intenzionali (Toadvine, 2014, p. 11), non cioè totalizzabile dal pensiero, in quanto suolo per la riflessione stessa (Merleau-Ponty, 1996, p. 4). In questo senso la Natura è il non istituito, cioè la presenza di un senso, di cui il soggetto partecipa, ma che non è posto da un pensiero (*ibid.*): l'espressione e la percezione trovano così il loro legame, non nell'attività intenzionale di un soggetto, per quanto corporeo, ma nella auto-produzione di senso della Natura (Barbaras, 2000, p. 52).

Nel primo corso Merleau-Ponty ripercorre l'evoluzione del concetto all'interno della storia del pensiero, confrontandosi attivamente con gli autori, uno su tutti Descartes, nel quale pensiero rinviene l'ambivalente concezione della Natura, tanto oggetto naturato quanto presenza di un senso, che lascerà i suoi segni in tutta la riflessione successiva. Merleau-Ponty si impegna in uno stretto dialogo con Schelling, Bergson e Husserl per fare emergere questo secondo aspetto, generalmente eclissato nella modernità, del concetto di Natura. Rilevante, inoltre, il confronto con Whitehead e con i recenti risultati della fisica contemporanea intorno al tema della causalità, abbandonando la comune ingenuità teorica, che tanto tiene insieme il materialismo determinista quanto il vitalismo finalista, di una causa puntuale che motivi il processo naturale, che va delineato e compreso come una totalità, mostrando come l'alterità naturale riveli l'obsolescenza delle categorie tradizionali di pensiero, incentrate intorno alla nozione ontologica di sostanza. Acquisita tale consapevolezza teorica, Merleau-Ponty affronta nel secondo corso, secondo una strategia comune anche a *La struttura del comportamento*, il fenomeno vivente, dunque gli studi intorno all'animalità, attraverso una valutazione a partire dai recenti risultati della scienza biologica, che già rivelano l'inadeguatezza del modello tradizionale. I viventi, infatti, sono colti quali una melodia, secondo cioè un'identità temporale e globale aperta alla relazione con l'alterità, anche

ambientale, ponendo così in crisi la visione di un mondo oggettivo popolato da individualità mosse dal solo principio economico di sopravvivenza. Infine, nel terzo corso il tema riguarda il rapporto di continuità non gerarchico ma laterale tra l'animalità e l'umano (Merleau-Ponty, 1996, p. 384), rinvenendo le radici dell'espressione umana, dunque anche del pensiero, su un più profondo sfondo naturale di possibilità di senso. Chiude il corso la ricerca di una psicoanalisi non antropocentrica che rinvenga nella Natura una negatività sempre implicata per l'agire umano.

La Natura mette in luce il carattere intrinsecamente organizzato e significativo della rete dei viventi, colti nella relazione con il proprio ambiente e con gli altri secondo una struttura percettiva. Merleau-Ponty, infatti, non abbandona o rivoluziona nei corsi i temi di indagine precedenti, ma, come detto, vi torna con radicalità maggiore, traendone le intuizioni ontologiche di fondo: è la struttura stessa dei viventi a essere percettiva, cioè aperta all'alterità, in quanto presupposto per ogni azione è la propria visibilità, questo è chiaro nell'osservare fenomeni quali il mimetismo o le parate sessuali (Scotti, 2012, pp. 105-113). Attraverso queste analisi Merleau-Ponty riformula in modo innovativo le categorie del pensiero tradizionale, legato cioè al primato sostanziale dell'identità in quanto purezza, per trovare nel mondo naturale un nuovo rapporto secondo il quale l'alterità non è aliena all'identità, cioè al sé, bensì ne è costitutiva, precedendola ed essendone possibilità: l'Essere non come fronteggiamento ma come relazione (De Carlo, 2012, p. 28).

Lo studio sulla Natura non avrebbe rappresentato per Merleau-Ponty un tema a sé, non avrebbe cioè dovuto portare a una filosofia della Natura quale indagine separata sulla realtà (Barbaras, 2000, p. 48). Esso, invece, rappresenta per il filosofo una porta di accesso, complementare a quella della esperienza umana incarnata, al problema dell'Essere non oggettivo bensì grezzo, cioè relazionale. In filosofia, infatti, per Merleau-Ponty non esistono temi scissi, ma un unico grande tema, quello nel *nexus*, cioè del vincolo co-implicante tra uomo-Natura-Dio, secondo la terminologia metafisica tradizionale (Merleau-Ponty, 1996, p. 297). L'analisi ontologica merleau-pontiana mira a mettere in luce lo sfondo relazionale che è la condizione di possibilità affinché l'oggettivo si compia. In questo modo Merleau-

Ponty ripensa radicalmente l'incontro con l'Essere secondo la postura che i cambiamenti a lui contemporanei richiedevano e che per noi è così lungimirante.

Gli esiti di questa riflessione sono affidati a *Il visibile e l'invisibile*, opera purtroppo incompiuta a causa dell'improvvisa morte del filosofo, ma all'interno della quale è rintracciabile la direzione che il ripensamento ontologico di Merleau-Ponty aveva intrapreso. In essa si presenta il concetto centrale di 'carne', non ascrivibile a nessun termine metafisico tradizionale, bensì alla presocratica nozione di elemento (Merleau-Ponty, 2007, p. 156). Con questa, infatti, non si indica una realtà sostanziale, bensì quello sfondo relazionale che è deiscenza primordiale (Mancini, 2001, p. 304), cioè apertura di possibilità per le polarità ontologiche, facce del medesimo foglio. La carne è una dualità sempre in tensione tra la visibilità e l'invisibilità, termini attraverso i quali Merleau-Ponty riformula secondo una struttura ontologica percettiva le tradizionali dicotomie tra spirito-materia, soggetto-oggetto, corpo-anima. Tra i due esiste, infatti, uno scarto, una non coincidenza originaria, come l'esperienza delle due mani che si toccano rivela¹, che non ne permette una sintesi ma mantiene la relazione in tensione. La carne, infatti, è caratterizzata come 'chiasma', nozione attraverso la quale Merleau-Ponty pensa l'intreccio prima della singolarità, l'unità-nella-differenza che è fin dall'inizio apertura al mondo (Toadvine, 2009, p. 112). Posso, infatti, vedere in quanto posto nel mondo, aperto allo sguardo altrui, nel quale rivedo, prima oggetto della mia visione, il sorgere di un'attività che mi inchioda alla mia passività. La reversibilità è la verità ultima della carne (Merleau-Ponty, 2007, p. 170), cioè la co-implicazione tra il visibile e l'invisibile, non polarità scisse ma richiamantisi vicendevolmente. È possibilità del visibile l'espressione di un senso, l'invisibilità, cioè l'auto-organizzazione, del visibile e non al di là di esso.

¹ Questo esempio, di origine husserliana, ha da sempre suscitato interesse teorico per Merleau-Ponty, venendo citato già in *Fenomenologia della Percezione* (Merleau-Ponty, 2019b, p. 144). L'esperienza delle sensazioni doppie diviene centrale anche nel ripensamento ontologico compiuto dal filosofo, in cui l'esperienza tattile e quella visiva sono tra loro reversibili (Merleau-Ponty, 2007, p. 151), considerate esempio eminente della struttura stessa dell'Essere (Merleau-Ponty, 1996, p. 401). Nel saggio *L'occhio e lo spirito*, ultimo pubblicato in vita dal filosofo, si esprime questa co-implicazione del soggetto e del mondo (Merleau-Ponty, 1989, p. 19) proprio secondo questa struttura ontologica percettiva, per come anche rivelata dall'esperienza artistica.

L'ontologia relazionale sviluppata da Merleau-Ponty ha, dunque, il pregio di cogliere un cambiamento in atto nel suo presente, più radicale rispetto alle discussioni politiche o sociali in quanto a esse di sfondo. Tale cambiamento, infatti, per il filosofo investiva l'intero impianto attraverso il quale la modernità ha concepito il proprio rapporto con il mondo, secondo cioè un senso dicotomico, fondato sull'originaria distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo. La nozione di carne, invece, nella quale confluiscono le riflessioni compiute nei corsi intorno al concetto di Natura, è fondamentale per concepire premesse diverse, alternative rispetto a quelle del progetto umanista imperniato su griglie concettuali classiche. Lasciandosi alle spalle il concetto di sostanza, caratterizzato come identità a sé oltre ogni mutamento, Merleau-Ponty può ritrovare l'intreccio nell'Essere tra l'identità e l'alterità, articolazioni dello sfondo di possibilità che è la carne. Il sé umano non è, dunque, opposto all'alterità mondo, cioè alla Natura. Essa non è risorsa da sfruttare o ciclicità necessitante dalla quale emanciparsi, secondo il progetto umanista, bensì suolo della propria possibilità, alterità in sé implicata e rispetto alla quale mantenere un equilibrio che esclude ogni progetto di assoluta culturalizzazione (Iofrida, 2019, pp. 54-55). Dalle analisi merleau-pontiane, allora, è possibile rinvenire la profonda relazione tra il naturale e l'umano, trovando così i semi per una loro alleanza. Non è però trattato in modo esplicito dal filosofo il tema della tecnica², centrale per la sensibilità odierna intorno alla crisi ambientale. Per questa ragione ci si rivolge alla corrente postumana, la quale, seppur non si richiami a una parentela diretta con le analisi fenomenologiche svolte, si pone perfettamente in linea, almeno in certe sue declinazioni³, con la direzione tracciata da Merleau-Ponty, riuscendo, in questo modo, a integrare un ulteriore aspetto lasciato implicito nelle analisi precedenti, una rinnovata alleanza tra la cultura e la natura, la tecnologia e l'umano.

² I riferimenti a questo tema sono laterali (Merleau-Ponty, 2003, pp. 9-12), non acquisendo mai una centralità esplicita all'interno della riflessione del filosofo.

³ Ne rappresenta un esempio la volontà di Marchesini di formulare come fondamento per le proprie riflessioni un'ontologia relazionale, che non sia meramente performata dai poli della relazione, ma che rappresenti lo sfondo stesso di possibilità per essi, perfettamente in linea con le intuizioni merleau-pontiane (Marchesini, 2018).

3. Riflessioni postumane intorno alla tecnica

Le riflessioni intorno alla tecnica, che già nel secolo scorso ha goduto di rilevante attenzione, si fanno centrali oggi, tempo nel quale, con una velocità mai sperimentata in precedenza, i recenti sviluppi tecnologici stanno trasformando la società, le cui relazioni sono mediate da nuovi strumenti informativi. Non solo, la rivoluzione digitale ha aumentato la pervasività di questi strumenti nelle vite personali, mutando il nostro stesso stare al mondo. Infatti, il sé umano è stato investito da questa rivoluzione, sviluppando un'identità ibrida tra il virtuale e il reale, tanto che oramai è difficile poter tracciare un confine certo tra queste due dimensioni (Floridi, 2017, pp. 83-84). Insieme a ciò, i rapporti tra mondo naturale e tecnologia rivelano criticità concrete che conducono a un ambivalente atteggiamento nei confronti della seconda. Questa, infatti, da un lato viene guardata con sospetto, simbolo di una tracotanza che sta tagliando il ramo sul quale l'uomo è seduto, dall'altro essa si carica di una dimensione positiva, scommessa per una futura gestione della problematica ambientale (*ivi*, p. 237-249). Quindi, i rapporti tra l'umano, la natura e la tecnologia non sono scontati né pacifici, anzi la riflessione è portata a interrogarsi, innovando a tal fine anche il proprio apparato concettuale (Floridi, 2009, p. 54).

Una corrente culturale che ha riflettuto con sensibilità sul tema è quella postumanista, un arcipelago di posizioni tra loro anche eterogenee ma con un comune sfondo di credenze riguardo alle trasformazioni in atto (Grion, 2015, pp. 195-196), con particolare enfasi posta sulle così dette *GNR revolution*, cioè sull'incontro tra genetica, nanotecnologie e robotica (Grion, 2017, p. 285). A partire da questi sviluppi tecnologici, la riflessione postumanista annuncia la fine e il superamento del progetto umanista (Pepperell, 2003, pp. 1-11), inaugurando una trasformazione della specie umana per come fino a ora conosciuta, oltre cioè ai tradizionali limiti antropocentrici (*ivi*, pp. 177-178).

All'interno di questo arcipelago si vuole discutere la prospettiva proposta da Marchesini (2002, 2009), secondo la quale il postumanesimo si declina come un incontro ibridativo, facendo in questo modo emergere lo sfondo relazionale che sorregge l'individualità umana, non chiusa nella sua eccezionalità umanista bensì aperta all'incontro con l'alterità naturale e tecnologica. Da questa prospettiva è

possibile cogliere le affinità con il pensiero merleau-pontiano, muovendosi in una direzione che permetta di cogliere il concetto di tecnica, come anche quello di uomo e di natura, oltre la loro tradizionale disgiunzione, riconoscendone il vincolo e l'implicazione reciproca. Con il postumanesimo si annuncia la fine di un'idea di uomo, sostanzialistica sul piano ontologico, considerandone l'identità un processo di apertura, nel quale l'alterità smette di essere un altro-da-sé per divenire un altro-con-me (Marchesini, 2014, p. 17).

L'immagine che tradizionalmente si attribuisce alla tecnica è quella di uno strumento, inteso come stampella creata per sopperire a una mancanza biologica originaria dell'uomo. Questa credenza può essere già rintracciata nel mito platonico di Epimeteo e Prometeo, nel quale il primo, il fratello che vede in ritardo, nell'assegnazione delle qualità naturali ai viventi soddisfa ogni specie animale tranne quella umana. Per riequilibrarne lo svantaggio Prometeo, colui che vede in anticipo, farà dono della tecnica all'uomo, cioè appunto della facoltà di compensare la propria mancanza attraverso la creazione di strumenti. Dunque, la tecnica consiste in questa creazione, i cui prodotti sono neutrali ed esterni rispetto al suo creatore, valutati positivamente o meno sulla base del loro uso, da qui l'ambivalente atteggiamento nei confronti della tecnica oggi. Questa visione, sedimentata nel senso comune, poggia però su una premessa arbitraria: l'uomo non è manchevole biologicamente, non lo è mai stato, anzi da sempre è stato adattato al proprio ambiente, che modifica e riadatta attraverso lo strumento tecnologico (Marchesini, 2009, p. 78). Infatti, l'uomo, grazie a sue caratteristiche naturali quali la neotenia, la conseguente plasticità del cervello e la spiccata capacità di vivere in gruppi sociali, esternalizza le proprie funzioni cognitive tramite la creazione di artifici, riuscendo poi a ri-internalizzare in un secondo momento la nuova situazione creatasi, generando in questo modo un ambiente co-evolutivo all'interno del quale l'essere umano modifica e si adatta, si abitua cioè, imparando a esistere diversamente (Stiegler, 2023, p. 194, 216-218). Quindi, l'uomo non crea vestiti perché nudo o armi poiché sprovvisto di artigli, come il mito di Epimeteo suggerisce, ma, al contrario, solo al termine di un processo co-evolutivo con lo strumento tecnico può guardarsi alle spalle e domandarsi come faceva prima di esso a sopravvivere.

La tecnica non rappresenta un'alterità neutrale rispetto all'uomo, ma è espressione di una sua modalità pratica di esistenza che si struttura in un processo di delegazione e ri-interiorizzazione col mondo. Allora, essa non è una compensazione esterna per una nostra mancanza originaria, non è uno strumento in tal senso, bensì un dialogo intrattenuto con il mondo, un incontro trasformativo (Marchesini, 2014, p. 147), possibile grazie a certe peculiarità biologiche. L'uomo è la cristallizzazione di un processo relazionale, in cui l'identità non si dà se non in quanto implicazione di un'alterità. Seguendo una direzione in armonia con le analisi ontologiche merleau-pontiane è allora possibile integrare a esse questa prospettiva sullo strumento tecnologico, parte di un medesimo intreccio che tiene insieme la natura, l'uomo e la tecnologia.

Conclusioni

Mossi dalla situazione di crisi che il nostro presente vive di fronte alla problematica ambientale, abbiamo ricostruito il percorso filosofico che ha condotto Merleau-Ponty alla consapevolezza della necessità di una domanda radicale relativa ai rapporti tra l'uomo e l'Essere, alternativi rispetto alla formulazione metafisica tradizionale incentrata sulla dicotomia tra soggetto e oggetto. Già *in nuce* negli studi sul comportamento e sulla percezione, è solo con la problematizzazione del concetto di Natura che si assume la radicalità ontologica di questa domanda, che confluisce nelle riflessioni sulla carne e sull'Essere grezzo, dimensione nella quale la relazione si rivela originaria rispetto ai singoli relati. Da questo nuovo incontro con il mondo, non di fronteggiamento e nemmeno di sorvolo ma di co-implicazione, si propongono nuove premesse a partire dalle quali ri-impostare il problema, affinché non rimanga di mera gestione. Attraverso, infine, il confronto con la corrente postumana, attenta ai cambiamenti del presente e alle loro ricadute sulla futura identità umana, si è integrata l'analisi merleau-pontiana con una prospettiva a essa in armonia, permettendo così una discussione in termini relazionali anche del tema della tecnica, questione non laterale per l'oggi.

Ritrovare il legame che unisce l'uomo, la natura e la tecnologia è stato il fine di questo elaborato, costituendo però solo il punto di partenza per ulteriori considerazioni. Infatti, muovendo questo primo passo è possibile impostare la

questione ambientale sul terreno del limite, non vissuto come costrizione bensì come consapevolezza dell'equilibrio che ci lega al mondo, suolo dal quale traiamo le nostre possibilità. La Natura, così vissuta, non deve rappresentare né l'alterità oggettuale del pensiero dicotomico, né la meta per un irrazionale ritorno panico. Essa è lo sfondo di possibilità affinché un senso emerga, quello della rete dei viventi, le cui azioni si intrecciano e intersecano tra loro, reagendo e supportandosi a vicenda. Oggi viviamo uno squilibrio dettato dalle azioni umane, che stanno minando quel terreno selvaggio da cui esse stesse originano, si crede allora che l'assunzione di una premessa teoretica diversa possa indirizzare ad azioni differenti, dando forza nuova e consapevolezza ulteriore al pensiero ecologico.

Bibliografia

- Barbaras R. (2000). Merleau-Ponty et la nature, *Chiasmi International. Dalla Natura all'ontologia*, 2, Milano: Mimesis Edizioni, pp. 47-62. <https://doi.org/10.5840/chiasmi200029>
- Id. (2014). *Introduzione a una fenomenologia della vita*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- De Carlo S. (2012). *L'inflessione dello sguardo. L'ontologia indiretta di Maurice Merleau-Ponty attraverso l'interrogazione sulla natura*. Genova: il Melangolo.
- Floridi L. (a cura di) (2009). *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6_2
- Id. (2014). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Grion L. (2015). Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano, in L. Grion (a cura di), *Anthropologica. Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo*, Trieste: Edizioni Meudon, pp. 195-204.
- Id. (2017). Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena, *Acta Philosophica*, 26 (2), pp. 285-306. doi: 10.19272/201700702004.

- Iofrida M. (2019). *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet Studio.
- Mancini S. (2001). *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*. Milano: Associazione Culturale Mimesis.
- Marchesini R. (2002). *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2009). *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Id. (2014). *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*. Milano: Mimesis.
- Id. (2018). *Eco-ontologia. L'essere come relazione*. Bologna: Apeiron Editoria e Comunicazione S.r.l.
- Merleau-Ponty M. (1989). *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE.
- Id. (1996). *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2003). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-59 e 1960-61*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Id. (2007). *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Bompiani.
- Id. (2019a). *La struttura del comportamento*. Milano-Udine: Mimesis Edizioni.
- Id. (2019b). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Naess A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary, *Inquiry*, 16, pp. 95-100.
<https://doi.org/10.1080/00201747308601682>
- Paci E. (2000). Introduzione a "Elogio della filosofia", *Chiasmi International. Dalla Natura all'ontologia*, 2, pp. 19-34.
<https://doi.org/10.5840/chiasmi200024>
- Pepperell R. (2003). *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. Bristol: Intellect Books.
- Russo N. (2010). Ecologia e Tecnoscienza. Il governo dell'ambiente e la libertà, in O. Marzocca (a cura di), *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, Milano-Udine: Mimesis Edizioni, pp. 157-173.
- Scotti A. (2015). *Il mondo del silenzio. Natura e vita in Maurice Merleau-Ponty*. Pisa: Edizioni ETS.

- Ead. (2022). Per un'ecologia corporale. Rilievi merleau-pontiani nel pensiero ecologico, fra antropocene e crisi ambientale, *Chiasmi International. Antropocene e fenomenologia critica*, 24, pp. 71-87.
<https://doi.org/10.5840/chiasmi2022249>
- Stiegler B. (2023). *La tecnica e il tempo. Vol. 1. La colpa di Epimeteo*. Roma: Luiss University Press.
- Toadvine T. (2009). *Merleau-Ponty's philosophy of Nature*. Evanston: Northwestern University Press.
- Id. (2014). Tempo naturale e tempo immemorabile, in L. Vanzago (a cura di), *Discipline Filosofiche XXIV 2. Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, Macerata: Quodlibet, pp. 9-22.
- Vallier R. (2005). Institution: the significance of Merleau-Ponty's 1954 course at the Collège de France, *Chiasmi international. Figure e sfondi della carne*, 7, Milano: Mimesis International, pp. 281-303.
<https://doi.org/10.5840/chiasmi2005746>
- Vanzago L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Id. (2020). *Leggere "Il visibile e l'invisibile" di Merleau-Ponty*. Como-Pavia: Ibis.