

Contributi/8

Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità»

L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty

Gianluca De Fazio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/01/2020. Accettato il 17/06/2020.

**THE CHIASMUS OF NATURE AND THE TRANSCENDENTAL: "AN ORIGINARY DUPLICITY".
PHILOSOPHICAL ECOLOGY IN SCHELLING'S SYSTEM AND M. MERLEAU-PONTY'S ONTOLOGY**

Aim of the paper is to analyze the ecological entailments of the relationship between the Philosophy of Schelling and the Ontology of Merleau-Ponty. The paper starts from Merleau-Ponty's lectures at the Collège de France where Merleau-Ponty points out the union of subject and the object in the Descartes' Metaphysical Meditations: this is what Merleau-Ponty calls Chiasm. Then the paper shows the agreement of the concept of Chiasm to the Schelling's Naturphilosophie and the concept of Absolute as Becoming Bond. In the end, the paper argues that the Schelling's notion of Absolute and the Merleau-Ponty's concept of Chiasm lead to the problem of Statute of Philosophy conceived as a Transcendental Art.

L'affetto che è detto patema d'animo
è un'idea confusa mediante la quale
la mente afferma una forza d'esistere
del suo corpo [...] maggiore o minore
di quella che prima affermava
(B. Spinoza, *Ethica*, III, *Affectum Generalis Definitio*)

Introduzione

Che la questione ecologica sia attualmente uno dei temi più discussi non ha bisogno di particolari premesse. È all'ordine del giorno tanto nel dibattito politico quanto in quello scientifico e sono sempre più numerose le pubblicazioni

in merito¹. La stessa filosofia, nel senso più classico e accademico, sta ritrovando nuova linfa da tali dibattiti. Il rischio del discorso alla moda è certamente presente, tuttavia molti temi della filosofia classica riscoprono nuovi contesti teorici e nuove opportunità.

Il lavoro di Schelling, ad esempio, riscopre una nuova centralità², soprattutto se si tiene presente un aspetto filosofico peculiare della questione ecologica: essa trova il proprio spazio in quello lasciato vuoto dalla questione della storia³. Questo saggio non ha certamente la pretesa di restituire tali complessità, e se lo si è segnalato è perché l'ingresso di un classico come Schelling nel dibattito attuale (finanche *mainstream*) non è frutto di puro arbitrio. Uno dei padri del pensiero ecologico contemporaneo è stato M. Merleau-Ponty, quando al Collège de France, dall'A.A. 1956-'57 in poi, inizia i corsi sul concetto di Natura⁴. Sono gli anni della Guerra Fredda, di un certo modo di intendere e praticare tanto il pensiero dialettico quanto l'eredità hegeliana e la ripresa da parte di Merleau-Ponty di alcuni temi della *Naturphilosophie* rispetto ad aspetti imbalsamati della filosofia

¹ La bibliografia è molto ampia, riportiamo qui alcuni testi che restituiscono a nostro avviso la vasta complessità del panorama ecologico: A. Naess, *Introduzione all'ecologia*, tr. it. L. Valera, Pisa 2016; G. Dalla Casa, *L'ecologia profonda. Lineamenti per una nuova visione del mondo*, Milano-Udine 2011; G. Bateson, *Steps on ecology of mind*, Chicago 1972; F. Guattari, *Les trois ecologies*, Paris 1989; A. Gorz, *Écologica*, Paris 2008; T. Ingold, *Perception of the Environment*, London 2000; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris 2005; T. Toadvine, C. S. Brown (a cura di), *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, Albany 2003; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Macerata 2019; Id. (a cura di), *Ecologia, decrescita, dispositivo*, Modena 2018; U. Fadini, *Diventare corpo. Soggetti, ecologie, micropolitiche*, Verona 2015; T. Villani, *Ecologia politica. Nuove cartografie dei territori e potenza di vita*, Roma 2013; S. Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*, Milano-Udine 2015; E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore. André Gorz tra marxismo e decrescita*, Napoli 2017. Ci sia concesso il rimando a G. De Fazio, P. F. Lévano, I. Sorrentino, *Prontuario di Ecosofia. Bibliografie metastabili*, Macerata 2020.

² J.H. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and physiology from Stahl to Schelling*, Chicago 2018; J.M. Wirth, *Schelling's Practice of the Wild. Time, Art, Imagination*, Albany 2015; D. Whistler, *Schelling's Theory of Symbolic Language*, Oxford 2013.

³ «L'agire umano, come agire sulla natura e come agire intersoggettivo, ha ormai raggiunto un livello di autocoscienza che per un lato può dar luogo a una dialettica come quella hegeliana, che non lascia alla natura alcuna autonomia, ma che, per l'altro, può anche sboccare nella dialettica delle potenze di Schelling, che nel Novecento sarà ripresa, attraverso percorsi diversi, da Adorno e Merleau-Ponty» (M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 49).

⁴ Su Merleau-Ponty e l'ecologia: T. Toadvine, C. S. Brown (a cura di), *Eco-Phenomenology*, cit.; T. Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Evanston 2009; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit.; Id. *È ancora attuale il concetto di Natura di Merleau-Ponty?*, in *Emergenza ecologica, alienazione, lavoro*, a cura di M. Iofrida, Modena 2016, pp. 71-82; P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco. L'orizzonte ecologico dell'esperienza a partire da Merleau-Ponty*, Milano-Udine 2019; R. Boccali, *L'eco-logia del visibile. Merleau-Ponty teorico dell'immanenza trascendentale*, Milano-Udine 2011; G. De Fazio, P. F. Lévano, *Praktognosia. Ecosophical remarks on having a body*, «Revista Tempos e Espaços em Educação», XXVIII, 2019, pp. 15-32; L. Vanzago (a cura di), *Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, «Discipline Filosofiche», XXIV, 2, 2014.

della Storia⁵ ha molteplici implicazioni, non ultima quella di ritrovare un'altra razionalità⁶ lì dove si è ceduto il passo a un pensiero meramente irrazionale⁷.

Attraverso il tema della natura - e il pensiero di Schelling - Merleau-Ponty si proponeva di costruire un nuovo modo di pensare alla razionalità, all'umano e alla natura, tematiche che riemergono in maniera decisiva nell'attuale questione ecologica. Numerose sono le pubblicazioni che hanno evidenziato l'importanza della filosofia di Schelling per l'ontologia di Merleau-Ponty⁸. In questo saggio non riporteremo i luoghi testuali in cui, in modo più o meno evidente, Schelling è utilizzato da Merleau-Ponty. Al contrario, crediamo che, proprio grazie all'attuale dibattito ecologico, sia possibile azzardare qualche piccolo passo ulteriore abbozzando un percorso che incroci le concettualità care ai due autori evidenziando la portata critica e anti-dogmatica dell'ecologia filosofica.

Cos'è, infatti, l'ecologia se non la disciplina che studia le interazioni tra i viventi e tra questi e i loro ambienti? Se trasliamo tale definizione su un piano teoretico, l'ecologia filosofica si presenta come una filosofia relazionale, attualizzando, alle porte del nuovo millennio, le intuizioni che già furono di G. Semerari, anche grazie allo studio del rapporto tra Schelling e Merleau-Ponty⁹. Va letto in questa prospettiva, poi, il tentativo di una fondazione filosofica dell'ecologia, recentemente proposto da M. Iofrida, calibrata su un paradigma del corpo e della finitezza¹⁰. Che cos'è un corpo se non un intreccio variegato di relazioni? Un corpo irrelato è un non-senso: su questo, quasi tutte le correnti filosofiche contemporanee concordano. Proprio mediante la corporeità, Merleau-Ponty perviene al tema della natura, attraversando l'idea di finalità senza scopo che già Kant aveva teorizzato e che Schelling voleva «vivere e provare»¹¹.

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, tr. it. di D. Scarso, Milano-Udine 2008; J. Vuillerod, *Merleau-Ponty hégélien?*, «Chiasmi International», XIX, 2018, pp. 101-114.

⁶ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., pp. 73-97; G. De Fazio, *Il corpo come vinculum substantiale. Merleau-Ponty e l'idea di un'altra modernità*, in *Il Novecento e il prisma della modernità*, a cura di E. Bertò, F. Del Bianco e F. Nobili, Pisa 2019.

⁷ Tramite Schelling, Merleau-Ponty si pone in dialogo critico con G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it. di E. Arnaud, Torino 1959. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, tr. it. di M. Carbone, Milano 1996, p. 66, n. 37. Cfr. B. A. Smith, *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, London 2014, pp. 53-65.

⁸ Cfr. L. Vanzago, *Il principio barbaro. Merleau-Ponty lettore di Schelling*, «Giornale di Metafisica», XXV, 2003, pp. 95-108; M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty*, Modena 2007, pp. 157-171; D. Trigg, 'The indestructible, the barbaric principle: The Role of Schelling in Merleau-Ponty's Psychoanalysis', «Continental Philosophy Review», XLIX, 2016, pp. 203-221; J. M. Wirth, P. Burke (a cura di), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, Albany 2013; H. J. Silverman, *Is Merleau-Ponty Inside or Outside the History of Philosophy?*, in *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, a cura di F. Evans e L. Lawlor Albany 2000, pp. 131-143.

⁹ Cfr. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Milano 2009; Id., *Da Schelling a Merleau-Ponty. Studi sulla filosofia contemporanea*, Bologna, 1962.

¹⁰ Cfr. M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., pp. 52-56 e pp. 59-72.

¹¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 55: «Schelling parte da Kant: "Io ho voluto vivere e provare ciò che Kant, al limite del suo sobrio discorso, ha concepito come un sogno"». Merleau-Ponty si rifà esplicitamente a: K. Jaspers, *Schelling*, München 1955, pp. 318-319.

Cosa c'è, dunque, in comune tra l'ecologia, un pensiero del corpo e un sistema trascendentale? O, altrimenti detto, qual è il contributo che due autori classici come Schelling e Merleau-Ponty hanno ancora da dare oggi? L'ecologia, in quanto pensiero della finitezza e filosofia della relazione, può rimettere in discussione il dogmatismo della distinzione reale tra l'anima e il corpo che, nella prospettiva ecologica, assume la forma del dualismo tra una storia che è ben lungi dall'essere alla sua fine e una natura che è ben lungi dal costituire un inerme oggetto a disposizione della produzione umana¹². Il sistema di Schelling e l'ontologia di Merleau-Ponty si ritrovano ad essere utili fonti teoriche per ripensare il rapporto tra l'umano e la natura, restituendone, per dirla con il Kant delle quantità negative¹³, l'unione reale, una unità che non sia né una sintesi logica, né il punto estremo del processo storico, bensì un legame ambiguo e in costante divenire¹⁴. Per poter restituire alcuni aspetti di tale questione, senza pretese esaustive in tale sede, occorrerà ripartire da dove Merleau-Ponty si è fermato: da Descartes e dalle sue *Meditazioni*.

1. Il chiasma: un unico movimento a due fasi

Nel gennaio del 1959 Merleau-Ponty annota negli appunti per *Il visibile e l'invisibile* che Descartes ha avuto il merito di concepire l'Essere «come infinito - o per lo meno sullo sfondo dell'infinito. Ma i cartesiani l'hanno fatto veramente? [...] La loro nozione dell'infinito è positiva. [Si tratta] di un infinito positivo, di cui parlano come si parla di qualcosa, che essi dimostrano in sede di "filosofia oggettiva" - [...] Infinito cristallizzato»¹⁵. Il cartesianesimo viene qui considerato come un positivismo, centrato su un Essere tutto in atto, oggettivo, un *Ens Realissimum* dove vi sarebbe piena coincidenza, una cristallizzazione di essenza ed esistenza¹⁶.

Tuttavia, «i problemi formulati da Descartes non rendono necessariamente il senso della sua impresa, in quanto egli li ha [...] conquistati in un movimento di pensiero che dobbiamo comprendere: quello di delimitare ciò che è accessibile

¹² Cfr. S. Latouche, *Lavoro e decrescita: una doppia sfida*, in *Ecologia, decrescita, dispositivo*, cit., pp. 21-45; S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit.; Id., *La ragione ecologica. Saggi intorno all'etica dello spazio*, Modena, 2017; E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore*, cit. Cfr. P. Descola, *Par-delà Nature et Culture*, cit.; T. Ingold, *Perception of the Environment*, cit.

¹³ I. Kant, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in Id., *Scritti precritici*, tr. it. di P. Carabellese, Roma-Bari 1982, pp. 249-290.

¹⁴ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., pp. 245-381; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I, Paris 1970.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2009, p. 187. Questa nota di lavoro deve essere associata all'idea di Grande Razionalismo che l'autore descrive in Id., *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Milano, 2003, pp. 195-201; cfr. V. Fòti, *Expression, Alterity, and the Philosophy of Nature in Merleau-Ponty's Dialogue with the Rationalists*, «Chiasmi International», VII, 2010, pp. 279-291 e P. Gambazzi, *Monadi, pieghe e specchi. Sul leibnizianesimo di Merleau-Ponty e Deleuze*, «Chiasmi International», I, 1998, pp. 27-50.

¹⁶ Cfr. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 225 e Id., *Segni*, cit., pp. 294-318.

[...] all'intelletto puro»¹⁷. Occorre riprendere il gesto teorico di Descartes per sperimentarne le possibili implicazioni, emancipandolo dal positivismo e scoprire, nella sua stessa riflessione, una porosità dell'Infinito che tenga conto anche di un «Infinito negativo»¹⁸. È per comprendere il rapporto tra questi due infiniti, tra uno positivo e uno negativo, che nel 1961 Merleau-Ponty lavorerà al corso sull'ontologia cartesiana, dal quale vorremmo estrapolare alcune riflessioni.

Non si tratta di fare una storia della filosofia o di restituire l'autenticità del pensiero cartesiano¹⁹, ma di evidenziare quell'impensato che potrebbe essere utile a una nuova tematizzazione dell'ontologia²⁰. Non si tratta nemmeno di costruire una prova ontologica che confuti quella che Descartes offre nelle *Meditazioni*. Lavorare sull'ontologia cartesiana è centrale per Merleau-Ponty, dal momento che egli ritiene che il suo tempo si trovi ad affrontare i medesimi problemi di Descartes e che soltanto una volta esplicitati tali presupposti divenga possibile muoversi «in direzione di una nuova ontologia»²¹.

Che rapporto c'è allora con il tema del positivismo e dell'infinito? Positivistica è quella ontologia che ha per oggetto l'*Ens Realissimum*, l'Essere incondizionato, pura coincidenza dura come il cristallo: l'ontologia positivistica è quella della cosa in sé²². Al contrario, quella che Merleau-Ponty cerca di costruire ha per oggetto il divenire, le trasformazioni, i processi²³. In questo senso, l'infinito non pertiene alla sfera dell'essere ma a quella del divenire, inteso come il legame tra l'infinito positivo concepito dal cartesianesimo (che dunque non viene rinnegato) e l'infinito negativo, di cui Merleau-Ponty sottolinea la necessità teorica. Si tratta di pensare questa negatività, che non può essere ridotta alla negazione logica (pena una filosofia intellettualistica²⁴), ma dev'essere pensata in continuo circolo con la positività.

È in questo senso che devono essere letti i corsi sulla natura in rapporto con una filosofia della storia: se la storia è pensabile come un infinito positivo²⁵, non lo è in quanto opposta ad una finitudine naturale, bensì in virtù di una relazione fondata non su un rapporto di superamento, ma di inerenza circolare, di intreccio. Il positivo non è un Essere in sé, il negativo non è identificabile con un per-sé e l'intreccio non è una sintesi in-sé-per-sé. Nell'intreccio, il positivo e il

¹⁷ C. Lefort, *Prefazione*, in M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, ed. it. di M. Carbone, Milano 2003, p. XXXI.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit. p. 187. Sul ruolo di Descartes in Merleau-Ponty: E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris 2005.

¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 149.

²⁰ Cfr. A. Firenze, *Il corpo e l'impensato. Saggio su Merleau-Ponty*, Milano-Udine, 2011.

²¹ C. Lefort, *Prefazione*, cit., p. XXXIX. Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 151.

²² Cfr. A. Dufourcq, *Merleau-Ponty. Une ontologie de l'imaginaire*, Dordrecht 2012, p. 367.

²³ L. Vanzago, *La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne di Merleau-Ponty*, «Philosophy Kitchen», IV, 2016, pp. 47-54.

²⁴ Cfr. M. Iofrida, secondo il quale occorre «declinare l'ecologia come critica anti-intellettualista» (*Per un paradigma del corpo*, cit., p. 54.).

²⁵ S. Righetti, *Etica dello spazio*, cit., 169 ss.

negativo si confondono, vi è sopravanzamento (*empiétement*) dell'uno sull'altro, che finisce per renderli indiscernibili.

Tale confusione del positivo e del negativo non deve essere intesa come mera negazione del chiaro e del distinto, ma come fenomeno che evidenzia la portata ontologica della relazione. È qui che emerge l'ambivalenza del pensiero cartesiano. Nello stesso movimento con cui distingue le due sostanze, Descartes pone il problema della loro relazione: egli è tanto l'iniziatore di una distinzione tra l'in-sé (l'estensione, l'oggetto, il corpo) e il per-sé (il pensiero, l'anima, il soggetto), quanto il filosofo che per primo ha posto il problema del loro legame. Ecco il senso della ripresa del gesto cartesiano: ripensare la duplicità cartesiana in termini non dualistici.

Del resto, Descartes è un pensatore metodico, e un metodo rimanda alla processualità piuttosto che alla sistematizzazione²⁶ e, a ben vedere, la sua filosofia è un tragitto che dalla notte del dubbio «mette [...] capo al mondo, ma per vie assai traverse»²⁷. Metodo, dunque, inteso non come 'operazionismo', ma come «movimento, cammino e verità che è solo [...] nell'insieme»²⁸. Non si tratta di sistematizzare l'essere secondo l'ordine delle ragioni di contro alle illusioni di un genio maligno, ma del compito 'infinito' di instaurare «una luce intelligibile»²⁹, una istanza critica che permetta di orientarsi nel turbinio dell'«uomo sensuale»³⁰. Né si tratta di rischiarare, con il lume naturale, la notte di un Essere cristallizzato, ma di far risaltare «un rapporto ambiguo di luce e sentimento, dell'invisibile e del visibile, del positivo e del negativo. È questo rapporto o questa mescolanza che si dovrebbe cercare»³¹.

Ripartire da Descartes significa ripensare il rapporto tra positivo e negativo, tra soggettivo e oggettivo, non a partire dalla loro distinzione, ma dalla loro unione, «un rapporto centrale, operante ovunque»³² che nel positivismo radicato del pensiero cartesiano resta impensato. Far emergere una ontologia della relazione significa concentrarsi non sul Descartes dell'apoditticità del *cogito*, ma su quello della sesta meditazione, nella quale emerge «una fibra dell'Essere»³³, un intreccio e una mescolanza che sono l'Essere stesso. Occorre prestare attenzione filosofica a quel che accade «al di sotto dell'ordine delle ragioni, prima e dopo di esso»³⁴, non per reintegrarlo in quel medesimo ordine, ma per comprendere

²⁶ Cfr. P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 41-50.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 210.

²⁸ Ivi, p. 211.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Ivi, p. 212.

³³ *Ibid.*; cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it. di S. Landucci, Roma-Bari 2009 p. 133: «Io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso».

³⁴ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 213.

«il funzionamento naturale dell'uomo [...] nell'ambiguità»³⁵ per mezzo di un sapere mai pienamente dispiegato né concluso, ricerca interminabile «di una veridicità nel cuore delle cose», e non di un sapere ottenuto mediante una purificazione intellettuale che scinderebbe ontologicamente l'Essere in una ripartizione sostanziale del soggettivo e dell'oggettivo. Questa comprensione, che ha di mira «una unione sostanziale», «rifiuta la purificazione» perché sente che «c'è qualcosa dopo la serie delle ragioni»³⁶, un qualcosa che non è una cosa in sé, un *Ens Realissimum* ineffabile e inaccessibile, bensì la condizione del pensiero nella misura in cui il pensiero è condizione del qualcosa. È una formula che può apparire tautologica e che proveremo ora ad argomentare meglio.

Il rapporto della ragione con il qualcosa non deve essere concepito nei termini di un isomorfismo tra reale e razionale. Il qualcosa si sottrae sempre alla formalizzazione e per questo motivo viene ignorato dall'ontologia positivista: si presenta piuttosto come uno scarto, come l'ombra necessaria alla luce naturale della ragione³⁷. Si tratta di una relazione «obliqua e clandestina»³⁸, di non coincidenza, che fa emergere «un principio pluralistico [...] che garantisce differenziazione e integrazione, e permane attraverso le tappe successive»³⁹. È mediante questo principio pluralistico che il rapporto tra qualcosa e ragione non è isomorfo: esso si determina per differenza e integrazione e non per negazione e superamento.

Più che di isomorfismo, si tratta di individuazione. Il qualcosa e la ragione si individuano reciprocamente mediante una differenziazione – la ragione si differenzia dal qualcosa e il qualcosa si differenzia dalla ragione – che comporta allo stesso tempo una integrazione – né la ragione, né il qualcosa sono due sostanze (*res*). Si tratta così di una relazione di individuazione e non di una 'dialettica': la loro non è una unità sintetica, ma conflittuale, caratterizzata da uno scambio continuo tra qualcosa che permane e che fa attrito e qualcos'altro che si fa nelle pieghe di questa permanenza. È questa unità non cristallizzata che Merleau-Ponty tenta di concettualizzare nei termini di chiasma nella stesura de *Il visibile e l'invisibile*.

La genealogia del concetto di chiasma mostra il profondo e ambiguo cartesianesimo di Merleau-Ponty, ispirato alla sesta meditazione e che rende pensabile un campo ontologico nel quale appaiono, «mescolati, il 'soggetto' e l'oggetto', l'esistenza e l'essenza»⁴⁰. Immanente a questo campo, il lume

³⁵ *Ibid.* È opportuno sottolineare che – secondo Merleau-Ponty – l'uomo «è una idea storica e non una specie naturale» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano 2009, p. 239). Sulla distinzione tra spiegazione e comprensione, cfr. A. M. Iacono, *Il sogno di una copia. Del doppio, del dubbio, della malinconia*, Milano 2016, pp. 75-79.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 214.

³⁷ Quella che Saint-Aubert chiama la chiarezza della confusione, cfr. Id., *Le scénario cartésien*, cit., pp. 30-47.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, tr. it. di C. Sini, Milano 2008, p. 22.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 214.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147. Cfr. E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 23-52 e pp. 159-174.

naturale appare come «una luce che, rischiarando il resto, rimane alla sua origine nell'oscurità»⁴¹. L'ontologia rimanda a un campo di immanenza basato su una molteplicità di interazioni e relazioni, un vero e proprio legame originario che non è una sintesi di pacificazione, bensì un intreccio consustanziale all'oggetto e al soggetto⁴². È questo un punto importante: il legame non si situa alla fine di un conflitto tra un in-Sé e un per-Sé, né si tratta di un ipotetico stato naturale rispetto al quale la storia sarebbe una decadenza⁴³. Il legame è contemporaneo – anche se inattuale – a ciò che lega e il chiasma ha valenza ontogenetica, ovvero esprime una processualità ontologica che procede attraverso permanenze e trasformazioni, una «differenza senza contraddizione»⁴⁴, una kantiana opposizione reale⁴⁵.

Ecco l'ambivalenza del chiasma, non tematizzata dalle ontologie positivistiche: esso è contemporaneo a ciò che unisce ma è anche inattuale; è metamorfico nella misura in cui vi è una storicità, ma è resistente nella misura in cui qualcosa si oppone a questa storicità; è insieme attivo e passivo, fa ed è fatto da ciò che unisce⁴⁶. Il chiasma è una unità di forze più che di sostanze, unione reale di forze attive e passive che si intrecciano, un processo ontogenetico del soggetto e dell'oggetto, un rapporto pluralistico irriducibile al dualismo sostanziale: il chiasma è un «unico movimento nelle sue due fasi»⁴⁷.

Se il dualismo è scongiurato, occorre evitare l'errore opposto. Il principio pluralistico non deve essere interpretato nei termini di un monismo ontologico: l'unità non è l'Uno indipendente dal molteplice. Come intendere questo unico movimento a due fasi? Si è detto che la nuova ontologia è una concezione processuale della realtà. Un processo è indissociabile dalle fasi che lo mettono in atto e il loro rapporto non è, lo si è detto, quello dell'in-sé e del per-sé, ma neppure è concepibile nei termini di fondamento, riproponendo così il problema dell'*Ens Realissimum*, dove il fondamento sarebbe l'unica realtà ontologica indifferente alle fluttuazioni accidentali del fondato e quest'ultimo troverebbe fuori di sé il proprio fine così che l'unica relazione possibile sarebbe a senso unico, da un Essere perfetto verso minor gradi di perfezione. Nessun intreccio, nessun circolo, nessun *feedback* tra gli elementi così che quella che sembrava una immanenza pluralistica risulti essere un rapporto di trascendenza monistica.

Il fondamento romperebbe il circolo di relazioni oblique tra gli elementi, restaurando il positivismo ontologico, che l'idea di chiasma cerca di disinnescare, e tornando alla vecchia ontologia dell'*Ens Realissimum*. Al contrario, la nuova ontologia vuol rendere visibile questa inerenza circolare tra il processo e il

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 147.

⁴² Cfr. R. Boccali, *L'eco-logia del visibile*, cit., pp. 317-327.

⁴³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 7-9.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 152.

⁴⁵ Cfr. Ivi., p. 275: «Il chiasma [...] è l'idea che ogni percezione è sottesa da una contro-percezione (opposizione reale di Kant), è atto a due facce».

⁴⁶ Su tutti questi aspetti cfr. T. Toadvine, *Tempo naturale e natura immemoriale*, «Discipline filosofiche», XXIV, 2, 2014, pp. 9-22; M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., passim.; S. Menasé, *Passività et creation. Merleau-Ponty et l'art moderne*, Paris 2003.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 154.

processato, tra l'attivo e il passivo: il chiasma manifesta il circolo indissolubile tra questi elementi, è il segno (sensibile e sovrasensibile a un tempo) di una unità avversativa che non si può ignorare, pena lo scacco del ritorno alla vecchia ontologia. Non si comprende la nozione di chiasma senza questa inerenza circolare del processo e delle fasi, del mutevole e del costante, del legame, dunque, e di ciò che è legato⁴⁸.

Questo problema era già presente nei corsi sulla natura – che giocavano proprio sull'ambivalenza dell'ontologia cartesiana – declinato nei termini di una critica all'idea di natura naturante, partendo proprio dal pensiero di Schelling. Ed è su questa critica che occorre concentrarsi.

2. Il Legame Assoluto: un'originaria duplicità

Quando nell'A.A. 1956-57 analizza la concezione romantica della natura, Merleau-Ponty richiama uno dei passaggi più noti della Prima *Critica* kantiana: ponendo l'Essere incondizionato come necessità della ragione speculativa di fronte all'abisso dove «tutto sprofonda sotto di noi»⁴⁹, «Kant era stato [...] il primo a sollevarsi contro l'idea di naturante»⁵⁰. Entrare nel merito esula dalla portata di questo saggio, ma occorre sottolineare che qui emerge una caratteristica che offre la cifra dell'importanza di Schelling: l'ontologia che Merleau-Ponty cerca di formulare accoglie il divieto kantiano, ci sia concessa la parafrasi, di andare alla cosa in sé. Declinando l'incondizionato nei termini dell'*Ens Realissimum*⁵¹, Merleau-Ponty fa sua la critica all'argomento ontologico utilizzandola a proprio interesse: essa mostra che «c'è qualcosa prima dell'infinito positivo»⁵². Ritroviamo il tema del positivismo e l'argomento kantiano diventa un valido strumento per l'ontologia. Ecco quella che potremmo definire la scommessa di una ontologia 'post-kantiana': «Non c'è un incondizionato che appartenga all'ordine dell'Essere»⁵³. È qui che interviene la filosofia di Schelling⁵⁴: «Ciò

⁴⁸ Questa inerenza circolare esprime la portata ecologica della nozione di chiasma.

⁴⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura (1781 e 1787)*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, rivista da V. Mathieu, Roma-Bari 2007, p. 390.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 51.

⁵¹ Cosa che, del resto, fece anche Kant, cfr Id., *Critica della ragion pura*, cit., «Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio», pp. 381 ss.

⁵² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 51, c.n.; qualche riga dopo: «Malgrado l'aspetto mistico del testo [...], non c'è in Kant una teologia negativa: egli resta sul piano umano. Si limita a porre in me un non sapere, una lacuna, riguardo alla costituzione del mio sapere».

⁵³ Ivi, p. 52.

⁵⁴ Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, cit., p. 50: «per Schelling, interprete di Kant, il compito di una filosofia che, dopo la Critica, voglia permanere nel suo spirito, anche se ciò costi il sacrificio della sua lettera, è di far emergere le questioni inevitabilmente suscitate da Kant, trasformando l'assunto della Critica da gnoseologico, quale storicamente è, in ontologico».

che a Kant appariva come un abisso (*Abgrund*), diviene per [Schelling][...] un infinito d'esistenza e non più un infinito d'essenza»⁵⁵.

Avendo posto un infinito esistenziale, Schelling mostra «una dignità del finito positivo. Esso è qualcosa che l'infinito produce attraverso una scissione interna [...]. Il rapporto naturante-naturato non è più a senso unico [...]. Il naturato non è un effetto morto, e la natura non è un prodotto»⁵⁶. Invertendo di segno alcune considerazioni di K. Löwith, Merleau-Ponty evidenzia che la natura non è un in-Sé, ma «un doppio movimento di espansione e contrazione»⁵⁷. Schelling, mantenendo «una priorità dell'esistenza sull'essenza»⁵⁸, abbozza una ontologia che non cristallizza l'infinito e dove la «condizione deve essere posta come condizionata»⁵⁹. Per esplicitare questa doppia condizione, nei limiti di un articolo, vorremmo seguire alcune considerazioni di Schelling sul *Rapporto del reale e dell'ideale nella natura*.

La natura, anche e soprattutto per Schelling, non è un essere-in-sé, ma esprime «la eterna unità dell'infinito e del finito»⁶⁰. Una unità, tuttavia, problematica, dal momento che non può trattarsi di una relazione estrinseca, tale che l'infinito si aggiunga staticamente al finito, poiché, nel caso di una uscita-da-sé, l'infinito non sarebbe più tale; né, d'altro canto, è pensabile che la finitezza si aggiunga all'infinito. «Entrambi devono essere uniti da una necessità originaria e assoluta»⁶¹, afferma il filosofo tedesco. È tale necessità che Schelling chiama, almeno «finché non troveremo un altro modo di esprimerla, il legame assoluto, ossia la copula»⁶².

Già da queste primissime considerazioni emerge una caratteristica importante: il legame assoluto esprime l'infinitudine dell'infinito; l'idea, cioè, che l'infinito non costituisca l'attributo di un ente, né un semplice rapporto di negazione (onto)logica di un finito, bensì l'espressione di un assoluto copulativo inteso come «affermazione di se stesso»⁶³. In questo legame, finito e infinito non sono posti come antitetici: il finito è tale solo nella misura in cui, potremmo dire, vi è un infinito divenire del finito. È ciò che Schelling chiama il concreto⁶⁴, ovvero l'infinita inerenza del finito al legame. Ma come l'infinito, così il concreto

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., pp. 52-53.

⁵⁶ Ivi, p. 53., c.n. Merleau-Ponty appare qui in antitesi a J. Hyppolite, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, tr. it. di S. Palazzo, Milano 2017, p. 345: «La filosofia di Schelling [...] si mostra incapace di comprendere [...] come il finito possa derivare dall'infinito, come la differenza possa apparire in seno all'Assoluto».

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 53. Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, tr. it. di S. Venuti, Roma-Bari 1982, p. 152: «la natura [...] non sarebbe altro che un eterno espirare e ispirare». Cfr. M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, cit., pp. 162 ss.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 54.

⁵⁹ Ivi, p. 55.

⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, in Id., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, tr. it. di G. Preti, Firenze 1967, p. 68.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ivi, p. 69.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ In accordo al traduttore italiano manteniamo l'aggettivo sostantivato 'concreto' per tradurre il tedesco *das Verbundene*, letteralmente 'ciò che è legato insieme', cfr. *ibid.*, n. 1.

non può essere considerato un attributo poiché si creerebbe un dualismo tra una cosa (*res*) e il suo attributo e il legame si separerebbe da 'ciò che è legato' (*das Verbundene*) e si distruggerebbe. Il «legame e il concreto non costituiscono un doppio e diverso reale, bensì il medesimo»⁶⁵, tra loro c'è quello che i linguisti chiamano un rapporto espressivo, l'inseparabilità tra espressione ed espresso: la loro «non è una differenza reale, bensì puramente ideale»⁶⁶.

Identità del legame e del concreto, l'Assoluto è infinita affermazione di questa unità di inerenza: l'infinito infinitizza il finito creando infiniti finiti, essendo il legame continua produzione concreta di sé. È una unità che non è l'altro dei molti, ma immanente al molteplice: non un attributo, ma una modalità d'esistenza, una «unità nella molteplicità»⁶⁷. Se il legame è affermazione, esso afferma la totalità del molteplice, ossia l'infinita unità della finitudine: la molteplicità, nella sua inerenza infinita, è una totalità. Dall'unità alla totalità: la molteplicità non è un aggettivo, ma un sostantivo; il molteplice non è quantitativo ed empirico – se così fosse, l'infinito smetterebbe di essere un divenire e ricadrebbe nell'ordine dell'Essere, diverrebbe un attributo. In quanto sostantivo, il molteplice non è una totalità *partes extra partes*, sezioni finite giustapposte le une alle altre, ma, in quanto infinito divenire del finito, esprime l'inerenza del legame e del concreto, la loro implicazione reciproca: il «legame è l'unità della molteplicità [...], perciò la negazione della molteplicità per sé considerata»⁶⁸.

Il legame non è dunque una 'cosa' (*res*), ma una 'forza', potenza produttiva e non forma prodotta. Schelling parla di gravità, ovvero quella forza che apre il campo della finitudine: in quanto divenire-infinito del finito, la gravità istituisce un campo temporale. Ma il tempo non è la forma del legame, giacché, se fosse temporale, il legame si distruggerebbe, negando il molteplice anziché affermarlo. Il tempo è la modalità in cui si attua l'affermazione del concreto; esso è l'essenza concreta e in quanto tale è differente dal legame. Se è concesso esprimersi così, si tratta di una differenza ontologica tra il legame, che «è in sé eternità» e il concreto, che «è per sé durata»⁶⁹. Il tempo mostra una differenza senza contraddizione, il paradosso del legame: l'inerenza non è coincidenza, l'Assoluto è scarto tra il tempo concreto e l'eternità del legame «senza la quale un tempo non potrebbe mai scorrere»⁷⁰. Questa differenza fa sì che l'esistenza concreta possa essere compresa «solo dinamicamente»⁷¹; una dinamica, come abbiamo suggerito, espressiva, in quanto la «finitezza [...] del concreto, consiste nel fatto che [...] ora dura e poi va travolta dall'onnipotenza della copula»⁷².

L'effimero del concreto non è una sua svalutazione ontologica, non ritorna nel nulla giacché, in virtù dell'inerenza e della differenza, «la sua eternità [...]

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, p. 70.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ivi*, p. 71.

⁶⁹ *Ivi*, p. 72.

⁷⁰ *Ivi*, p. 73.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

appartiene al tutto»⁷³. La differenza ontologica, così, non è quella tra essere e ente, ma tra modi di esistenza, tra il modo del tempo e quello dell'eternità. Questa differenza è la dinamicità ontologica, senza la quale l'unità, perdendo la sua propria concretezza, sarebbe mera coincidenza, pura quiete e l'infinito un dogmatico infinito d'essenza, attributo e non processo. Il legame è affermazione, forza affermativa che smuove la quiete. È in questa forza affermativa che «la gravità [...] rende finite le cose, in quanto pone nel concreto l'unità»⁷⁴ esprimendo la differenza nella unità di «ciò che afferma con ciò che è affermato»⁷⁵. In questa forza affermativa si esprime «il momento soggettivo»⁷⁶ dell'Assoluto.

Ora, in virtù dell'inerenza, la concretezza non può essere indifferente all'eternità, pena un nuovo dualismo tra eterno e tempo e «se l'eterno deve essere posto come reale anche nel concreto, il legame, ossia ciò che afferma, deve essere a sua volta affermato»⁷⁷. Se la gravità afferma l'unità, occorre che la stessa affermazione sia unita, ossia completa. Se il molteplice non è una somma di individui *partes extra partes*, ma concretezza, serve un elemento che sia simultaneo alla forza affermativa così che, ovunque quest'ultima affermi assolutamente il molteplice, ne venga affermata anche l'unità assoluta del legame. Occorre una forza transindividuale che nell'affermazione della molteplicità ne affermi anche l'unità⁷⁸. Se la gravità è tempo, occorre trovare una modalità dello spazio: essa è la luce. Se la gravità è il momento della concretezza diveniente, la luce è quello della concretezza simultanea, *vinculum substantiale*⁷⁹ che afferma nell'intimo del molteplice l'unità assoluta⁸⁰, contrae il movimento infinito, fa attrito, fa germinare la quiete nel movimento, mentre la gravità germinava il movimento nella quiete. La luce eternizza il movimento infinito del finito, rompe la continua discontinuità temporale unendo, laddove illumina, le connessioni che affermano, nell'assoluta differenza, l'unità del legame. La luce attualizza il molteplice laddove la gravità tenta di dissiparlo.

Non bisogna ingannarsi di nuovo: «anche la luce, come la gravità, è [...] un'astrazione dell'unica intera essenza; non vediamo mai [...] operare da sé una di queste due: la vera essenza delle cose [...] è sempre l'identità di entrambe»⁸¹. L'identità del legame è dunque data dall'inerenza della luce e della gravità che,

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, p. 74.

⁷⁵ *Ivi*, p. 75

⁷⁶ *Ibid.* Su una lettura in chiave ecologica cfr. S. Righetti, *L'etica dello spazio*, cit., pp. 156-167.

⁷⁷ *Ibid.* Emerge la portata ecologica di Schelling che sta qui tematizzando un *feedback* tra il Naturato e il Naturante, centrale per comprendere l'ecologia come una filosofia relazionale.

⁷⁸ Sul transindividuale cfr. E. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, 2014. Ci sia concesso il rimando a G. De Fazio, *Corporeità e struttura. Per una dimensione trans-soggettiva in Merleau-Ponty*, in *Corpo, linguaggio e senso tra semiotica e filosofia*, AA.VV, Bologna 2016, pp. 23-56.

⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p. 77: «diciamo della luce che essa è la sostanza, [...] il fulgore vitale nel centro onnipresente della natura».

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*: «come essenza intima e come secondo principio del singolo, la luce dispiega l'eternità in essa presente e la porta a manifestarsi nel fenomeno».

⁸¹ *Ivi*, p. 78.

nella loro indiscernibilità, esprimono l'infinito divenire del finito mediante un infinito movimento e un infinito attrito. L'Assoluto è così composizione di una duplicità infinita: un infinito «come unità nella totalità» e un infinito «come totalità nell'unità». In ciascuno di questi infiniti - dice Schelling - è il legame eterno⁸², ossia nulla esiste se non in quanto inerenza all'Assoluto. Un Assoluto nel quale la produzione infinita non è data dall'emanazione di un *Ens Realissimum*, ma da quella che abbiamo chiamato la differenza ontologica nell'unione reale tra il legame e il concreto, ossia della natura, «essa sola veramente produttiva e creatrice»⁸³.

La natura, esprimendo l'inerenza dell'Assoluto, fa sì che esso non sia un fondamento, ma una processualità infinita: l'Assoluto riguarda il divenire (dunque l'esistenza) e non l'Essere (inteso qui come *Ens*). L'Assoluto è un processo che accelera e spinge, fa attrito e crea costantemente⁸⁴, ma è anche imperfetto, dato che l'identità del legame è non coincidenza, differenza ontologica creativa tra l'esistenza e l'essenza. L'imperfezione dell'Assoluto non è una mancanza: l'Assoluto è paradossale, ma non è contraddittorio e se mancasse di qualcosa non potrebbe affermarsi. Ma non è neppure una notte in cui tutte le vacche sono nere⁸⁵. L'imperfezione dell'Assoluto è «un'originaria duplicità»⁸⁶, un'oscura produzione infinita sempre esposta alla dissoluzione e nella quale, di quando in quando, è possibile accendere dei focolai luminosi⁸⁷. L'Assoluto è dunque una produzione infinita, fragilità ontologica profonda che «ci parla solo nella misura [in cui] facciamo il silenzio in noi stessi»⁸⁸.

3. Rendere visibile l'Assoluto: soggettività e arte trascendentale

Nell'idea di legame assoluto emerge la rilevanza teoretica di Schelling per una ecologia pensata come una filosofia della relazione e della finitezza. Con

⁸² *Ibid.*

⁸³ Ivi, p. 80.

⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 82: «È la stessa unità che tutto contiene e tutto prevede, che regola secondo l'idea del tutto i movimenti della natura universale e i mutamenti, sia quelli lenti e continui che quelli violenti e repentini; e riconduce continuamente tutto nel circolo eterno».

⁸⁵ Il riferimento è ovviamente la Prefazione di G. W. F. Hegel, *Fenomenologia della Spirito, I vol.*, tr. it. di E. De Negri, Firenze 1973, p. 13. Per il nostro argomento, cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., pp. 63-65 e 68-75 e X. Tillet, *Attualità di Schelling*, Milano 1974, pp. 141-161 e 163-180. Cfr. altresì A. Koyré, *Hegel à Jena*, in Id., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961, pp. 147-189.

⁸⁶ F. W. J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. di M. Losacco, rivista da G. Semerari, Bari 1965, p. 43.

⁸⁷ Mutuiamo l'immagine da M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, tr. it. di P. Caruso, Milano 2004, p. 22: «Piuttosto che un mondo intellegibile, esistono fulcri sfavillanti separati da zone di notte». Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 211: «'Notte' del dubbio, ipotesi nihil esse, che scopre immediatamente lume naturale, ciò che è. [...] Se la filosofia di Descartes è questo, instaurazione di una luce intellegibile contro l'uomo sensuale [...] essa deve contenere [...] un rapporto ambiguo di luce e sentimento, dell'invisibile e del visibile, del positivo e del negativo». Cfr. *supra*, n. 19.

⁸⁸ F. W. J. Schelling, *Il rapporto del reale e dell'ideale nella Natura*, cit., p. 87.

Schelling si può concepire la finitudine come il tramite per cui si esplica l'infinito e non un momento da superare verso la sintesi in-sé-per-sé. Egli permette di rovesciare l'ontologia positivista sullo sfondo di una unità naturale che non è assimilabile ad una sostanza (*res*).

L'interpretazione del chiasma come legame assoluto offre all'ecologia un radicamento nella tradizione filosofica moderna, mostrandone alcune caratteristiche che le permetterebbero di svincolarsi dalle – pur sempre importanti – urgenze dell'attualità, grazie a un importante apparato concettuale. La filosofia di Schelling permette di tematizzare in maniera sistematica, e non solo valoriale⁸⁹, l'assunto dell'ecologia: «la natura non è un oggetto»⁹⁰. Non potrà essere un pensiero positivista⁹¹ a restituire le complessità ecologiche, ma, come scrive Merleau-Ponty, una «filosofia [...] incessantemente impegnata in un circolo. [In quanto l]a circolarità del sapere ci pone non già di fronte all'Assoluto, ma al centro di esso. L'Assoluto non è solamente l'Assoluto, ma il movimento [...] tra il finito e l'infinito»⁹².

Pensato così, l'Assoluto mostra tutta la sua portata ecologica. Una «relazione in cui due termini permangono nella loro alterità, una sintesi senza concetto»⁹³, espressione di «una vita all'interno della natura»⁹⁴ che non è la figura mitica del buon selvaggio, ma l'ancoraggio di ogni produzione umana, il suo innesto nel processo infinito che lo avvolge e lo supera: «Schelling raggiunge [...] quei pensatori del Rinascimento [...] per i quali l'uomo è un microcosmo [...] e non, come in Kant, una libertà vuota, un'antiphysis»⁹⁵. Nella dialettica imbalsamata tra una necessità naturale (in-sé) e una libertà umana (per-sé), la filosofia di Schelling mostra una «qualche dose di creatività»⁹⁶ intermedia. Alla dicotomia dell'in-sè e del per-sé, Schelling e con lui Merleau-Ponty offrono all'ecologia «il carattere non sostanziale, ma dinamico e relazionale»⁹⁷ della natura e una «fenomenologia dell'Essere pre-riflessivo»⁹⁸, vera e propria eco-fenomenologia.

Queste tematiche chiamano in causa lo statuto stesso della filosofia. Sviscerare in tutte le sue implicazioni tali questioni è compito improbo per il presente articolo. Vorremmo però mostrare come, con una concezione

⁸⁹ Cfr. E. Leonardi, *Lavoro, Natura, Valore*, cit.

⁹⁰ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 45.

⁹¹ Si intende per positivismo ciò che si è inteso in tutto il saggio: quella ontologia che pone al centro l'idea di un *Ens Realissimum* infinito, facendo della natura un essere-in-sé e dell'Infinito un attributo di un Essere perfetto.

⁹² M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 68, c.n.

⁹³ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 115.

⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 68.

⁹⁵ Ivi, p. 63. È molto probabile che l'obiettivo polemico sia L. Brunschvicg, per il quale «l'umanismo è radicale. Tutto è costruito e dato nello stesso tempo. Non esiste più lo scarto kantiano [...] tra la teoria e la pratica, la Natura e la Libertà», Ivi., p. 38. Cfr. E. Saint-Aubert, *Le scénario cartésien*, cit., pp. 60 ss.

⁹⁶ M. Iofrida, *Per un paradigma del corpo*, cit., p. 110.

⁹⁷ Ivi, p. 117.

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 59.

processuale dell'Assoluto, sia ecologicamente importante porre le basi per una filosofia capace di rendere visibile, senza cristallizzarlo, il dinamismo ontologico.

Tali considerazioni erano analoghe al lavoro di Merleau-Ponty degli anni dei corsi sulla natura, ai quali si affiancarono, negli A.A. 1958-59 e 1960-61, quelli sulla possibilità della filosofia. Abbiamo già avuto modo di commentare alcuni passaggi su Descartes. Qui vogliamo segnalare alcuni aspetti generali di questi corsi, concepiti come complementari a quelli sulla natura, dando la sensazione, se non la certezza, che tematica della natura e statuto della filosofia fossero inscindibili. Se in quelli sulla natura gli interlocutori sono, per un lato, la filosofia 'razionalista' (dal cartesianesimo fino al neo-kantismo e alla fenomenologia), per l'altro le scienze naturali (fisica, etologia, cibernetica), nei corsi sulla filosofia – oltre a un dialogo con Heidegger – a dover essere segnalata è la centralità dell'arte, soprattutto della pittura e della letteratura.

Merleau-Ponty si iscrive nella scia husserliana della crisi del pensiero europeo, rifiutandone però una lettura nichilistica. È vero che egli riconosce una decadenza della filosofia, ma ai suoi occhi essa «è inessenziale; è quella propria di una certa maniera di filosofare (secondo sostanza, soggetto-oggetto, causalità). La filosofia troverà aiuto in poesia, rinascerà e reinterpretterà così il suo passato di metafisica»⁹⁹.

La tematica dell'arte non è certo nuova nel pensiero merleau-pontyano¹⁰⁰. All'indomani della *Fenomenologia della percezione*, uscì uno dei suoi saggi più noti, *Il dubbio di Cézanne*¹⁰¹, nel quale si esprimeva l'idea che «la creazione artistica apra a un dispiegamento visibile di ciò che resta, altrove ed altrimenti, invisibile»¹⁰². Questa idea ritorna anche al Collège de France: contro l'ipotesi moderna del quadro «che suscita "rappresentazione" illusoria: sostituto del mondo»¹⁰³, Merleau-Ponty sottolinea il lavoro della pittura novecentesca che ha dispensato «il quadro dalla funzione di somiglianza per permettergli di esercitare la funzione di espressione»¹⁰⁴ e così mettere «in crisi quella concezione di opera [...] che poneva il quadro come rappresentazione fedele»¹⁰⁵. Oltre a Cézanne, l'attenzione del filosofo si concentra su Paul Klee, il quale ha fatto della

⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 7; cfr. *ivi.*, p. 164. Cfr. *Id.*, *La Natura*, cit., p. 67: «Schelling non crede che la filosofia debba aspettarsi tutto da se stessa senza affidarsi a nessun'altra esperienza, religiosa o artistica. [...] L'accesso all'Assoluto da parte della filosofia non è dunque l'unico. Ci sono delle esperienze che insegnano qualcosa alla filosofia, il che non significa che questa debba perdere la sua autonomia».

¹⁰⁰ Sull'estetica di Merleau-Ponty la bibliografia è sterminata. Ci limitiamo a suggerire alcuni testi importanti per il nostro argomento: S. Ménasé, *Passivité et création*, cit.; M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano 1990; M. Arici, *Avventure dell'espressione. La pittura, la musica e la nuova ontologia di Merleau-Ponty*, Roma 2008.

¹⁰¹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, cit., pp. 27-44.

¹⁰² P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., p. 107.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 19.

¹⁰⁴ *Ivi.*, p. 23.

¹⁰⁵ P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., p. 108. Si tratta di una concezione che ha dato alla «parola immagine [...] una cattiva fama perché si è creduto sconsideratamente che un disegno fosse un ricalco, una copia, una seconda cosa, e che l'immagine mentale fosse

figurazione una delle cifre principali del suo lavoro¹⁰⁶. In quest'idea, come si legge in *L'occhio e lo spirito*, Merleau-Ponty rileva la peculiarità dell'arte pittorica: essa «non evoca niente [...]. Fa tutt'altra cosa, quasi il contrario: dona esistenza visibile a ciò che la visione profana crede invisibile»¹⁰⁷.

La visione profana è quella 'positivistica', che non vede altro se non dei dati visuali pienamente dispiegati, senza profondità, aggregato *partes extra partes*; è quella del *Kosmotheoros*, visione di sorvolo, senza implicazioni con il mondo, quest'ultimo ridotto a oggetto d'uso e di analisi. La pittura offre alla filosofia la possibilità di ripensare il proprio lume naturale: non più occhio incorporeo senza luogo¹⁰⁸, ma una visibilità situata nel cuore delle cose, in gioco con il mondo. È questa circolarità del soggetto e del mondo, dell'idea e della carne, dell'anima e del corpo che, come avrebbe detto Klee, l'arte rende visibile, permettendo alla filosofia di posizionarsi all'origine impalpabile delle sensazioni¹⁰⁹, dove le cose prendono forma: il pittore dipinge per nascere¹¹⁰.

Vi è una portata gnoseologica importante. La pittura, non più rappresentazione, non per questo perde ancoraggio col reale – «L'astratto è ancora il mondo»¹¹¹. Essa mostra la nostra inerenza, il chiasma che lega l'artista all'Essere. Con l'arte avviene il rovesciamento della dottrina copernicana¹¹². La correlazione soggetto-mondo non è più mediata solo dall'intelligenza – l'accesso dello scienziato, che non viene comunque rifiutato –, ma anche dalla sensibilità e dall'immaginazione che sono quelli dell'artista. Il principio correlazionale della fenomenologia si amplia offrendo un modello di conoscenza che non è più (solo) rappresentativo, ma pragmatico. La conoscenza non è solo la sussunzione del molteplice sotto i concetti, ma rimanda a un'architettura trascendentale nella quale, oltre all'opera dell'intelligenza, intervengono in maniera attiva la sensibilità e l'immaginazione. Si tratta di una filosofia trascendentale che rende visibile la genesi dell'Essere.

Arte, natura e scienza come i tre corni della fenomenologia merleau-pontyana, uniti non da una sintesi intellettuale-dialettica, ma da «un *logos* delle linee, delle luci, dei colori, dei rilievi, delle masse, una presentazione aconcettuale dell'Essere universale»¹¹³. Vi è un *telos* che non appartiene all'ordine della natura, ma ad un *facere* umano, una teleologia che richiede la nostra azione, la nostra arte; un *telos* che non è lo scopo univoco di un processo, ma l'intreccio di

un disegno di questo genere nel nostro bazar privato» (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1989, p. 21).

¹⁰⁶ P. Klee, *Teoria della a e della figurazione I*, tr. it. di F. Saba Sardi, Milano-Udine 2001, pp. 17 ss.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 23.

¹⁰⁸ Cfr. A. M. Iacono, *Storie di mondi intermedi*, Pisa 2016, pp. 41-51.

¹⁰⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 154.

¹¹⁰ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., p. 26.

¹¹¹ M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia?*, cit., p. 25.

¹¹² Cfr. E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, «Aut-Aut», 245, 1991, pp. 3-18. Per una lettura ecologica, P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 83-122.

¹¹³ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, cit., pp. 50-51, c.n.

molteplici finalità senza scopo che richiedono «una forza che lott[i] contro una certa contingenza delle cose per ricondurle all'ordine»¹¹⁴. È questo conflitto che la filosofia deve rendere visibile, un gioco immanente al chiasma tra soggetto ed oggetto, al legame assoluto dell'infinito col finito.

Dove filosofia della natura, arte e scienza divengono indiscernibili, riaffiora il lavoro di Schelling: Merleau-Ponty si richiama esplicitamente alle riflessioni del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Ci sia concesso di attraversare il testo al fine di esplicitare, per quanto possibile, quanto detto finora.

Merleau-Ponty riprende l'affermazione di Schelling per la quale la natura «è finalistica, senza essere finalisticamente spiegabile»¹¹⁵, anzi «non si tratta affatto di spiegarla [...]. Bisogna 'viverla e provarla'»¹¹⁶. La conoscenza della natura è un'esigenza pratica, prima che teoretica: che non sia spiegabile da un punto di vista teleologico è indice del fatto che la dimensione pratica non rimandi ad un dover-essere, bensì all'urgenza etica di risposta alle incombenze della 'situazione', una risposta al processo diveniente infinito, un intuirsi nella finitudine come «un infinito divenire»¹¹⁷. La condizione soggettiva non è sostanziale, ma ha una costituzione fluida che si attualizza solo nella misura in cui vi è dell'attrito – essa è come la scintilla di «un'operazione in cui vi sono due attività opposte»¹¹⁸, una inerenza naturale tra l'attività diveniente e la passività che ostacola questo processo. Quella soggettiva è così una condizione esistenziale nella quale non si dà una pacificazione se non temporanea; non vi sono sintesi a titolo ultimo, ma una continua esplosività, un'apertura costante, conflitto inesauribile. Merleau-Ponty diceva che l'originario è esplosivo¹¹⁹ e ciò vale anche per Schelling per il quale l'originario «è la lotta delle opposte direzioni nell'Io, l'identità è quel che ne risulta»¹²⁰. Effetto di una lotta originaria, questa identità non è l'unità sintetica degli opposti, ma un'identità avversativa, non-differenza, indiscernibilità dell'attivo e del passivo. Identità fluente e diveniente che esprime «il conflitto [infinito] di quelle due attività»¹²¹.

Nell'interstizio di queste due direzioni della lotta originaria, emerge una soggettività: emergenza che non la svincola dalla lotta, ma anzi la rende identica al conflitto stesso. Soggettivo è dunque un modo (quasi in senso spinoziano) di articolazione della lotta. È in questa articolazione modale del processo naturale che si crea la necessità pratica del sapere, la necessità di una soggettività allo stato nascente di resistere alla dissipazione del divenire. Il sapere soggettivo diventa un vero e proprio atto di resistenza, ragion pratica dell'esistenza che è «realmente-

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 12.

¹¹⁵ F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 18; cfr. M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 56.

¹¹⁶ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., p. 56.

¹¹⁷ F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 55.

¹¹⁸ Ivi, p. 61 (traduzione leggermente modificata).

¹¹⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 142; Id., *È possibile oggi la filosofia?*, cit., pp. 9 ss.

¹²⁰ F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 64.

¹²¹ *Ibid.*

opposta»¹²² al conflitto naturale. In questa opposizione reale si situa il doppio vincolo tra ragione e natura, l'inerenza assoluta per la quale «il sapere è [...] produttivo»¹²³. Si tratta di una produzione a due fasi: il sapere, inizialmente, germina nella sensibilità, nel caotico vortice del molteplice in divenire; questa sensibilità però non è una zavorra, né l'inganno di un genio maligno, bensì è intrecciata alla forza propulsiva della produzione naturale e tutta «la realtà della conoscenza si attacca alla sensazione»¹²⁴.

Tuttavia, la sola sensibilità sarebbe insufficiente: essa non resisterebbe al fluire infinito se non ci fosse un atto di ripresa di questa passività che, senza superarla, la rendesse capace di opporsi e fare resistenza. Serve un modo che, con la sensibilità, sia capace di creare un soggetto finito, cambiando di segno la passività: serve la quantità negativa della passività. Occorre che il senziente si intuisca come tale mediante un'operazione di limitazione della passività della sensazione¹²⁵. Tale operazione crea una prima opposizione, una finitudine inconscia e in quanto tale non ancora soggettiva a pieno titolo, un aggancio atto a rilanciare l'operatività: è una percezione senza soggetto dalla quale, tuttavia, emerge un senziente, un germe di soggettività, di intuizione. Più la finitudine inconscia sarà capace di resistere al divenire, più l'attrito acquisterà in intensità; maggiore è l'intensità dell'attrito, maggiore diventa la percezione, fino a raggiungere il punto estremo intuibile dove la percezione diventa sensazione. È questa forza intensiva a diventare l'oggetto di una filosofia trascendentale, perché è proprio per questo aumento di intensità che, rovesciando di segno la passività, si genera un'intelligenza, ovvero la capacità di intuire coscientemente il caotico divenire e tentare di porvi attivamente – cioè 'con coscienza' – qualche rimedio atto a evitare la dissoluzione nel caos indistinto. La filosofia trascendentale, dice Schelling, non deve spiegare l'autocoscienza¹²⁶, ma «la guarda nel suo divenire, e la fa [...] nascere davanti ai suoi occhi [...] come condizione universale del sapere»¹²⁷.

Il sapere è legato alla capacità soggettiva di intuire con intelligenza la natura, un'intuizione produttiva capace di opporsi realmente al divenire. Lo scopo dell'intelligenza non è dunque determinato nella sua essenza, ma vincolato alle condizioni esistenziali nelle quali essa viene a configurarsi. La produzione intelligente non è, così, teleologica in sé, sebbene essa resti finalisticamente orientata alla produzione di qualcosa che faccia attrito. L'atto di creazione dell'intelligenza è il rovesciamento in una forza attiva di quella che era una forza puramente passiva; l'intelligenza è come uno stordimento che, partendo dalla percezione inconscia, finisce col diventare una potenza consapevole. Si tratta di

¹²² F. W. J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 73.

¹²³ Ivi, p. 80.

¹²⁴ *Ibid.* La citazione prosegue: «una filosofia, che non possa spiegare la sensazione, è già per questo fallita».

¹²⁵ Cfr. Ivi., pp. 84-85.

¹²⁶ Ivi, p. 26.

¹²⁷ Ivi, p. 90.

un'individuazione, una peculiare articolazione di un processo di soggettivazione trascendentale che determina la genesi di una coscienza che, nelle sue operazioni, non si smarca mai da una passività dalla quale ricava la forza di resistere all'infinito, una passività che non è la mera ricettività, ma un'articolazione inconscia del legame con tutto ciò che non è coscienza.

La soggettivazione è l'«identità del conscio e dell'inconscio»¹²⁸ e la dimensione pratica della filosofia trascendentale è di 'rendere visibile' tale identità, tale individuazione che non può essere cristallizzata in un individuo atomico o in una identità puramente logica – pena lo scacco dogmatico. Perché ciò non avvenga, è opportuno che tra la natura e il trascendentale non manchi l'inerenza, non vi sia salto. La sensibilità passiva e l'intelligenza creativa non possono essere separate, devono sopravvivere l'una sull'altra, intrecciarsi, contaminarsi. L'intelligenza da sola non sarebbe capace di vedere il legame naturale; l'intuizione soltanto non potrebbe durare a lungo contro la dissipazione. Serve un organo di questa intuizione intellettuale, un terzo elemento capace di muoversi nell'oscurità della natura e allo stesso tempo di estrarre qualcosa di utile all'intelligenza, delle 'immagini' chiare, anche se confuse, di ciò che è distinto nell'oscurità. Tra la sensibilità e l'intelligenza serve un anello intermedio capace di rendere possibile l'impossibile¹²⁹, «l'unico elemento per mezzo di cui siamo capaci di pensare e di comprendere anche il contraddittorio – la forza immaginativa»¹³⁰. L'immaginazione, kantianamente, è capace tanto di lavorare per l'intelligenza quanto di aggirarsi con destrezza nell'oscurità¹³¹, nel cuore dell'ambiguità naturale che «racchiude il principio generale dell'armonia prestabilita tra il conscio e l'inconscio»¹³². Anello intermedio tra la sensibilità e l'intelligenza, l'immaginazione è la capacità soggettiva di agire all'interno di «un'oscura incognita potenza»¹³³.

Sensibilità, immaginazione e intelligenza formano l'architettura trascendentale della soggettività, che non è una sostanza-per-sé, ma un gioco nel cuore dell'Assoluto e, più che allo scienziato cartesiano, è simile all'artista: se il primo ha di mira solo il chiaro e distinto, quest'ultimo «per quanto sia pieno di intenzionalità, [...] si trov[a] sotto l'influsso di una forza, che [...] lo costringe ad esprimere o a descrivere cose che egli stesso non penetra interamente, e la cui significazione è infinita»¹³⁴. L'arte trascendentale è duplice, «è dovuta all'opera di

¹²⁸ Ivi, p. 285.

¹²⁹ Ivi, p. 288.

¹³⁰ Ivi, p. 300.

¹³¹ Cfr. C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Venezia 2003, pp. 245-266.

¹³² W.J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 288.

¹³³ *Ibid.* Ci sia concesso l'inciso: l'intuizione intellettuale rimanderebbe, più che all'intelletto intuitivo, al gioco delle facoltà della *Urteilkraft* e alla schematizzazione senza concetto. Cfr. X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, pp. 13-37, 53-70 e 175-191; cfr. altresì C. La Rocca, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 250-253.

¹³⁴ Ivi, p. 290.

due attività affatto diverse tra loro»¹³⁵, una cosciente e una inconscia, una attiva e una passiva.

Tuttavia, il rapporto tra arte e scienza non è di antagonismo, ancora una volta si tratta di opposizione reale: la scienza non è fuori dall'Assoluto, non nega la sensibilità e l'immaginazione. Occorre riscoprire nel pensiero chiaro e distinto il legame con l'oscurità e la confusione naturale che dà senso alla luminosità dell'intelligenza. Certo, arte e scienza hanno scopi differenti¹³⁶, ma ciò non significa che le idee chiare e distinte siano autosufficienti. Esse sono intrecciate con la natura, che non è l'oggetto della scienza, ma il suo 'spazio-di-gioco' (*Spielraum*)¹³⁷. L'immaginazione e la sensibilità sono ingredienti fondamentali della scienza e in questo senso «si può dire che l'arte sia il modello della scienza»¹³⁸: costruzioni coscienti che rendono attive le facoltà soggettive, senza spezzare il circolo con la passività naturale che ne fa da sfondo.

Così l'arte trascendentale rende visibile l'assunto ecologico che la natura non è l'oggetto di un sapere specifico: si tratta, invece, del processo infinito col quale la soggettività trascendentale è in un chiasma continuo. La natura si presenta come ciò che di inatteso capita nell'esistenza, l'oscura avversità nella quale si gioca l'avventura delle soggettività finite catturate, nell'infinito tentativo di resistere al divenire, in quell'originaria duplicità che ne caratterizza la fragilità esistenziale. Questa avventura è, nel chiasma di natura e trascendentale,

l'odissea dello spirito, il quale [...] cercando se stesso, fugge se stesso; [...] si mostra attraverso il mondo sensibile solo come il senso attraverso le parole, solo come, attraverso una nebbia sottile, quella terra della fantasia, alla quale miriamo¹³⁹.

Gianluca De Fazio
Università di Bologna
✉ gianlucadefazio1984@gmail.com

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Cfr. Ivi, p. 296.

¹³⁷ Cfr. P. Amoroso, *Pensiero terrestre e spazio di gioco*, cit., pp. 127-167; e P. Amoroso, G. De Fazio, *Dall'arca Terra allo Spielraum. Natura, corpo, spontaneità*, «Chiasmi International», XIX, 2018, pp. 327-344.

¹³⁸ W.J. Schelling, *Il sistema dell'idealismo trascendentale*, cit., p. 296.

¹³⁹ Ivi, p. 301.