

Introduzione

1. *Considerazioni preliminari*

Questo Quaderno di «dianoia» è dedicato al tema dell'ecologia, declinato in senso critico e con un'insistenza sul nesso fra geografia e filosofia. Perché, innanzitutto, parlare di "ecologia critica"? La specificazione mi sembra necessaria nel momento in cui, già ormai da un ventennio, il termine è diventato così usato e abusato da essere ormai un'etichetta vaga, con cui si designano idee e movimenti eterogenei e talvolta profondamente confliggenti. Nel determinare il termine con l'aggettivo "critica", si intende rivendicare che l'ecologia va intesa come un insieme di discipline che convergono nell'evidenziare come la crisi ambientale e, più in generale, il deteriorarsi, da molti punti di vista, delle condizioni della nostra Terra impongano non qualche aggiustamento marginale e parziale del nostro modo di produrre e di vivere, ma un suo radicale ripensamento: un salto di civiltà. In particolare, il senso che è qui dato all'ecologia deriva dalla constatazione che l'epoca della modernizzazione, cominciata col nostro Rinascimento e culminata nella prima e nella seconda Rivoluzione Industriale, si è chiusa definitivamente. La prospettiva di un avanzamento infinito nel dominio della natura e la connessa idea che il modo di produzione industriale sarebbe stato capace di garantire benessere e progresso si è inceppata fin dalla fine dei Trenta Gloriosi (1945-1975): i limiti posti dalla terra e dalla natura, la possibilità che l'umanità possa abitarle e convivere con esse impongono un cambiamento radicale del modo di produzione, o, piuttosto, mettono in questione la centralità stessa che nell'idea di modernità riveste un concetto prometeico come quello di produzione.

Due conseguenze discendono subito da questa impostazione: innanzitutto, l'ecologia di cui qui si parla, pur essendo profondamente legata alla ricerca scientifica, non è la semplice riproposizione dei risultati di quest'ultima, ma una coerente riformulazione di essi in una concezione siste-

matica e interdisciplinare in cui un ruolo essenziale hanno innanzitutto la riflessione filosofica, ma anche quella sociologica, economica, politologica, senza dimenticare il ruolo essenziale della stessa letteratura. Un tassello fondamentale, in questo quadro, è dato dalla geografia, che sempre più si sta rivelando l'interlocutrice fondamentale della filosofia: se in Francia già con Vidal de La Blache e poi con Lucien Febvre la disciplina geografica si è liberata dal letto di Procuste del positivismo e si è integrata con la riflessione filosofica, negli ultimi trent'anni abbiamo assistito, a livello internazionale, a una sua trasformazione profonda, che l'ha fatta incontrare sia con la filosofia, e in particolare con la fenomenologia, che con la storia¹, che a sua volta è diventata, già nel XX secolo, a partire dalla scuola delle «Annales», *disciplina dello spazio* altrettanto che del tempo.

Se questa, in termini assai sintetici, è la visione della questione ecologica che ha orientato la costruzione di questo *Quaderno*, è opportuno anche dar conto di una circostanza che pure ad esso è legata. Tale visione è stata quella che ha ispirato il gruppo di ricerca delle *Officine Filosofiche*, del Dipartimento di Filosofia di Bologna, dal cui cantiere, direttamente o indirettamente, provengono diversi dei saggi che lo compongono. In più di dieci anni di attività le *Officine* hanno avuto nella questione di un'ecologia critica uno dei loro oggetti di studio più importanti: questo *Quaderno* (e ne esprimiamo viva gratitudine alla Direzione di «Dianoia», che ha voluto offrirci questa possibilità) è anche un modo per offrire al pubblico una scelta significativa dei saggi che, lungo gli anni, sono stati dedicati dal gruppo a tale tema, riproponendoli alla discussione in un momento in cui esso è, nonostante le apparenze delle agende politiche, di ancor più bruciante attualità.

Un'osservazione generale sui saggi che vengono qui pubblicati: non deve stupire se i primi due sono dedicati a Maurice Merleau-Ponty e altri sono a lui ispirati: tutto il per-

¹ A conferma di questo fatto, su cui ci si sofferma ampiamente in diversi saggi contenuti nel *Quaderno*, ricorderò solo, a titolo di esempio, l'opera di Augustin Berque, ampiamente approfondita più sotto.

corso del filosofo francese, e, più in particolare, i suoi corsi sulla natura², forniscono degli strumenti essenziali per inquadrare le problematiche ecologiche a cui sopra accennavo. Dato che, in particolare, è il concetto di natura, con i possibili scivolamenti verso essenzialismo o romanticismi dell'originario, che ha bisogno oggi di un attento ripensamento, è dunque opportuno soffermarsi adeguatamente sulla riformulazione che ce ne ha dato Merleau-Ponty.

2. *Il concetto di natura di Merleau-Ponty*

Non è facile chiarire perché, a partire dal 1956, nel pieno dei *Trenta Gloriosi*, dell'epoca del più sfrenato artificialismo e culturalismo che abbia conosciuto la storia occidentale, Merleau-Ponty dedichi dei corsi al tema della natura³. Volendo dare una risposta semplice (e quindi, inevitabilmente, un po' semplicistica) a tale questione, essa dovrebbe essere: perché è entrato in crisi il suo rapporto col marxismo. È la crisi del progetto umanistico socialista, la crisi dell'idea che esista una classe universale, come quella operaia, che possa farsi soggetto della storia, che possa ergersi a padrona di se stessa e della natura, a essere all'origine della centralità che il concetto di natura ha nella riflessione dei suoi ultimi anni. Detto ancora altrimenti: è la crisi del progetto rivoluzionario, dell'idea di rivoluzione come momento in cui l'umanità giunge alla consapevolezza di se stessa e alla definitiva uscita dalla natura, che impone un radicale passaggio di paradigma, una ridiscussione dell'idea stessa di storia e di storicismo, e una ripresa di un qualche tipo di naturalismo⁴. Insi-

² Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Seuil, Paris 1995, trad. it. a cura di Mauro Carbone, *La natura*, Raffaello Cortina editore, Milano 1996.

³ Su questo tema, ormai largamente studiato, mi limito ad alcune indicazioni bibliografiche essenziali: Renaud Barbaras, *Merleau-Ponty and Nature*, «Research in Phenomenology», 31 (2001), pp. 22-43; Ted Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press, Evanston (Ill.) 2009; e il numero monografico di «Discipline Filosofiche», 34 (2014) 2, dal titolo *Merleau-Ponty and the Natural Sciences*, a cura di Luca Vanzago.

⁴ Notiamo anche che, su questo punto del rapporto fra storia e natura, di un ritorno della natura nella storia, il filosofo francese anticipa un saggio di Dipesh Chakrabarty come le *Quattro tesi*: Dipesh Chakrabarty, *The Climate of Hi-*

sto su questo assunto perché esso costituisce una prima, parziale risposta al quesito sull'attualità del concetto di natura di Merleau-Ponty. Per un lato, infatti, questa crisi dell'idea di rivoluzione ci interroga ancora oggi, nel nostro presente: è quello che, ancora più radicalmente che al tempo di Merleau-Ponty, già da molti anni stiamo vivendo; per l'altro, è quello che rende il naturalismo di Merleau-Ponty assai diverso da quello dei nostri giorni: infatti, la crisi ecologica a noi arriva direttamente, attraverso la nostra esperienza quotidiana, e non indirettamente, attraverso la crisi dell'idea di rivoluzione.

La discussione che Merleau-Ponty fa di alcuni passaggi di Marx e di Lukács nel corso sulla Natura del 1956 è, dal punto di vista delle cose che sto dicendo, emblematica:

Nel pensiero marxista c'è un equivoco a proposito della nozione di Natura. Da un lato, con i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx concepisce ogni prospettiva rivoluzionaria come un ritorno alla Natura; ma, dall'altro, parla di un dominio della Natura da parte dell'uomo. La resistenza della Natura non appare mai come un fatto essenziale. Nel marxismo non c'è "un mondo naturale che esista come Natura". Solo una modificazione dei rapporti interumani è in grado di fornire una soluzione. La condizione necessaria e sufficiente per il dominio dell'uomo sulla Natura consiste in una trasformazione della natura umana. La natura dell'uomo, a cui è necessario ritornare, è il contrario di ciò che si intende per Natura⁵.

La presa di posizione è molto chiara: il concetto di natura si costruisce in perfetta antitesi a quello di Marx. Per quest'ultimo la natura appare – come per il capitalismo – un oggetto che non offre resistenza al dominio umano; la natura non ha attività propria, non ha una sua autonomia. L'u-

story: Four Theses (2009), trad. it. in *Clima, storia e capitale*, a cura di Matteo De Giuli, Nicolò Porcelluzzi, Nottetempo, Milano 2021, pp. 49-96.

⁵ Merleau-Ponty, *La natura*, p. 74. Su queste e altre critiche a Marx Merleau-Ponty torna anche nelle ultime lezioni del corso del 1961 *Filosofia e non-filosofia dopo Hegel* (cioè fino alla vigilia della sua morte), dedicate proprio al filosofo di Treviri: cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Seuil, Paris 1996, trad. it. di Mauro Carbone, in *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Bompiani, Milano 1995, pp. 177-209.

nica natura che Marx vede è quella dell'uomo: essa, in origine, non era alienata e a tale stato di non alienazione si tratta di tornare, il che significa approdare a un divenire puro, all'umanità come prassi e lavoro, a ciò che, cioè, per eccellenza, è la negazione della natura. Nel passo immediatamente successivo, coinvolgendo Hegel e Schelling, Merleau-Ponty parla di Gnosi marxista:

Quest'equivoco deriva dal fatto che Marx vuole fondare il divenire di ogni cosa su qualcosa di diverso dall'Idea hegeliana: lo fonda dunque sulla Natura. Il problema è però che egli fa un cattivo uso dell'idea di Natura. Invece di concepirla, con Schelling, come peso e inerzia, la concepisce secondo il modello stesso dell'Idea hegeliana, come un Destino inesorabile. Di qui la Gnosi marxista: la creazione rivoluzionaria si trova sostenuta, nelle cose della Natura, da una storia prestabilita. Questa razionalizzazione è profondamente irrazionalistica. Tutto ciò che si dice a proposito della Gnosi schellinghiana, lo si può dire anche di quella marxista, che deve definire il divenire dell'uomo, il quale è appunto la negatività della Natura. Con Schelling, conviene non fare della storia umana un'emanazione della Natura, si deve invece trovare nella Natura un'inerzia, un orizzonte sul quale si stacca l'uomo⁶.

Schelling è contrapposto a Marx perché, a differenza di quest'ultimo, conferisce alla natura un'autonomia dalla produttività umana; tale autonomia si configura per Merleau-Ponty, comunque, non come l'attributo di una sostanzialità positiva, ma come qualcosa di essenzialmente negativo: la natura è ciò che resiste irriducibilmente all'azione umana, un *resto*, è un fondo insondabile in cui l'attività umana si radica, senza mai poterlo completamente attingere.

Dunque, la contrapposizione a Marx, l'opposizione all'idea marxiana di una civiltà del lavoro, la critica dell'esperienza sovietica sono legate inestricabilmente alla ripresa, da parte di Merleau-Ponty, dell'idea di natura.

Chiarito questo stretto legame fra ecologia e discorso politico sulla crisi del mondo sovietico, indubbiamente è altrettanto importante tener conto del fatto che la ripresa del concetto di natura da parte del filosofo francese rispon-

⁶ Merleau-Ponty, *La natura*, p. 75.

de a uno sviluppo interno del suo pensiero: per la precisione, esso sorge a ridosso e in nesso con la problematica della *Stiftung* o dell'*istituzione*: il tema della natura deriva anche dal ripensamento non storicistico della storia, dall'individuazione in essa di un momento di «presente eterno», di un momento verticale che incrocia quello orizzontale, di un momento spaziale, geografico e terrestre irriducibile a quello temporale del divenire. Ripercorriamo brevemente questo sviluppo del suo pensiero.

È poco dopo la rottura con Sartre e la presa d'atto del fallimento della rivoluzione sovietica che Merleau-Ponty inizia a approfondire la tematica dell'*istituzione*, a cui dedica un corso dallo stesso titolo, *L'institution*, a cui ne associa un altro, *La passivité*, che è altrettanto fondamentale per quello che stiamo discutendo⁷. In entrambi i corsi, il problema è quello della storia, rivista attraverso un'interpretazione originale della tematica strutturalistica, che stava allora cominciando a svilupparsi: il concetto di storia viene ripensato sulla base di quel che Saussure e Lévi-Strauss hanno messo in evidenza per quel che riguarda la prassi collettiva, cioè le istituzioni. La prassi collettiva, sociale non è prassi cosciente e deliberata, o meglio, non è solo prassi cosciente e deliberata, ma si articola su dei nodi che sono in gran parte inconsci; il *facere* degli uomini, per esprimerci in termini vichiani, è tutt'altro che interamente devoluto alla loro libertà, volontà e razionalità; se ha una razionalità, essa è del tutto differente da quella della ragione hegeliana. Merleau-Ponty fa leva su un concetto, quello di *Stiftung*, elaborato sulla base di alcuni testi husserliani, ma che egli collega in modo personale alla questione del rinnovamento della cultura⁸: la *Stiftung* implica che il gesto creatore rinvii sempre a uno sfondo di pas-

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003, trad. it. a cura di Giovanni Fava e Riccardo Valenti, *L'istituzione, la passività. Corso al Collège de France (1954-5)*, Mimesis, Milano 2023.

⁸ Fra i molti passaggi che a proposito di questo concetto si potrebbero citare, si veda quello del saggio *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, trad. it. a cura di Andrea Bonomi, *Segni*, Net, Milano 2003, p. 86.

sività e di non costituito a cui esso attinge, con cui si collega e che rinnova; chi crea il nuovo *istituisce* con questo stesso gesto una tradizione, che nello stesso tempo *trova*: il che è come dire che continua, innovandolo, un solco già scavato. In questo modo, la tematica dell'istituzione e della passività porta allo scoperto un nocciolo di natura all'interno stesso, o meglio, al fondo della cultura. Il punto essenziale della posizione di Merleau-Ponty è comunque che il mondo della cultura si eleva su un momento naturale che non è mai completamente culturalizzato: ogni cultura, nel momento in cui si rinnova, riesce a riattingere questa falda di esperienza preculturale; ora, non possiamo non pensare che questa falda sia per Merleau-Ponty quella della nostra esperienza corporea: è attraverso il corpo e la sua apprensione orizzontale del mondo che siamo in grado di rinnovare volta a volta i nostri costrutti culturali. Tale insieme assai complesso di concetti viene svolto in alcune pagine del corso *La filosofia oggi*, del 1958-9⁹; tenuto negli ultimi anni cinquanta, questo corso è tutto saturo dell'atmosfera e dei temi che permeeranno poi, ancora di più, gli anni sessanta: la bomba atomica e la guerra atomica, lo sviluppo straordinario della tecnica e i miti di artificialismo che esso mette in moto, l'emergere dei paesi del Terzo mondo. Il primo passo che riporterò riguarda quest'ultimo fenomeno storico:

Scoperta di una "sedimentazione", – il nostro etnocentrismo, il nostro universalismo come credenza ingenua, proiezione della nostra storia che pensavamo fosse una legge del mondo, – presa di coscienza di tale sedimentazione come *Stiftung* storica, cioè a un tempo del suo valore e di ciò che la mette in dubbio. Questa presa di coscienza può [comportare] decadenza (per cancellazione o per lotta di pura forza), oppure essere occasione di rinascita¹⁰.

⁹ Lo si può leggere in Maurice Merleau-Ponty, *Notes des cours 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996, trad. it. di Mauro Carbone, *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 1-143.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

Emerge in modo lampante da questo passo che un altro motivo politico che induce Merleau-Ponty alla ripresa del concetto di natura è quello che all'epoca si chiamava Terzomondismo. Il '56 era stato anche l'anno di Suez, cioè della crisi definitiva del colonialismo anglo-francese; alla fine degli anni cinquanta la Francia si trova in mezzo fra la sconfitta di Dien-Bien-Phu e la rivolta algerina, molte nazioni africane si affacciano all'indipendenza: quell'Europa, che sta diventando così ricca e che è alla vigilia del grande *boom* della società dei consumi, è nello stesso tempo confrontata ad una fortissima crisi di identità, stretta com'è fra il tramonto del mondo coloniale e la morsa in cui si trova presa fra Usa e Urss. Anche a questo orizzonte storico complesso risponde la proposta dell'idea di natura, che non a caso ha nel sapere antropologico di Mauss e di Lévi-Strauss un punto di riferimento altrettanto essenziale di quello delle ricerche biologiche e etologiche dell'epoca. L'idea di Merleau-Ponty è quella di un rinnovamento della cultura occidentale sulla base della sua parzialità, in seguito al confronto con il Terzo Mondo.

Il secondo passo, che segue immediatamente quello che ho appena citato, riguarda direttamente la questione della natura, dall'angolatura della questione della bomba atomica:

2) Crisi della razionalità nei nostri rapporti con la Natura; Logica dell'evoluzione tecnica; La bomba – l'energia atomica.

Messa in evidenza 1/ di energie che non sono nel[lo] quadro del mondo, ma che lo condizionano e che potrebbero distruggerlo; 2/ di energie ottenute per disintegrazione: l'essere vero è esplosivo, l'essere assennato è alla superficie di questo vulcano¹¹.

Questo modo di arrivare all'idea di natura attraverso la bomba atomica non ci è molto familiare, anche se potrebbe e dovrebbe ancora esserlo; invece, all'epoca in cui Merleau-Ponty redigeva questo passo, era corrente. Non pensiamo spesso, oggi, al fatto che la tragica esperienza della bomba atomica è stata anch'essa una scoperta di una natura altra, irriducibile, rischiosa per l'uomo: insomma, proprio

¹¹ *Ibidem*.

l'esperienza in cui più si è espresso il prometeismo occidentale può servire per metterlo in discussione. È precisamente in questo senso che Merleau-Ponty legge questa (tragica) realizzazione tecnologica.

Ora è proprio da qui che, in un passo successivo – l'ultimo che riporterò – egli parte per riproporre il suo discorso sul rapporto natura-cultura:

Ma quella che è una situazione di crisi per il nostro pensiero [tutti i fenomeni di cui si parlava nei passi precedenti] potrebbe essere punto di partenza per un approfondimento: le energie che fuoriescono dal quadro del mondo costituito svelano la contingenza. Ma questa presa di coscienza di un *Boden*, di una sedimentazione, potrebbe essere riscoperta della Natura (a condizione che non si concepisca tale Natura così come la descrive la scienza oggettivistica e come causa universale in sé), riscoperta di una Natura-per-noi come *suolo* di tutta la nostra cultura, in cui si radica in particolare la nostra attività creatrice che dunque non è incondizionata, che deve mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso. È la logica del mondo della tecnica che riduce l'essere all'alternativa e all'antinomia dell'in sé puro oggetto e dell'artefatto¹².

Quindi, Merleau-Ponty pensa che i fenomeni di crisi che stiamo vivendo, a partire dalla bomba atonica, possono essere interpretati come la conferma che la natura non è un in sé, un oggetto indipendente da noi, come vorrebbe la tradizione postcartesiana, ma nemmeno qualcosa di idealisticamente riducibile al per sé: è un'alterità che mantiene la sua autonomia rispetto al per-sé, al soggetto e alla cultura. Soggetto e cultura debbono mantenere l'alterità della natura che, se confusa o del tutto asservita alla nostra cultura, manifesta comunque la sua irriducibilità e condanna all'isterilimento la civiltà che non la rispetta. L'unica strada alternativa dunque è quella che altrove Merleau-Ponty chiama surriflessione: essere coscienti della nostra attività e produttività e nello stesso tempo dell'alterità e produttività della natura (è quel che significa l'inciso: «mantenere [la] cultura a contatto dell'essere grezzo, che deve confrontarla con esso»). A

¹² *Ibidem*, pp. 11-2.

questo stesso proposito, il filosofo parla di *un suolo* in cui la nostra attività si radica in quella della natura: cosa è, concretamente, questo suolo? Mi pare che si debba rispondere che si tratta, anche in questo caso, della modalità in cui il nostro corpo si rapporta al mondo ad esso circostante, della percezione che è apertura al mondo inerendo ad esso; una modalità che non riduce il mondo a oggetto, ma che si pone come il *recto* attivo di un *verso* passivo (o viceversa). Questa risorsa corporea, questo appello a un nuovo congiungimento con la natura è, come avevamo già avuto modo di constatare, più la risposta a un pericolo di inaridimento della civiltà che una reazione di fronte a un'emergenza ambientale, ecologica. Non mi pare che però questo tolga molto all'attualità della proposta di Merleau-Ponty, che prospetta un'idea di natura come *inerenza* – non l'idea che esista una qualche natura vergine da recuperare o rispettare, ma l'idea che noi facciamo parte di un essere che non si riduce ai limiti del nostro attivismo; e che la cultura è sì azione, ma azione che presuppone appunto un'inerenza, un'appartenenza che alla nostra azione non si riduce, una passività (il modello di questa azione, come è noto, è per Merleau-Ponty la visione, in cui al momento attivo si affianca un momento di silenziosa contemplazione). Ed è chiaro qui che il discorso si apre qui anche al tema di una "nuova tecnica", convergendo così con un aspetto fondamentale della riflessione francofortese.

Cosa, dunque, è attuale, a mio parere, nelle posizioni di Merleau-Ponty? Innanzitutto, il modo assolutamente originale in cui viene delineato il rapporto natura/cultura, un modo che porta in realtà, se condotto fino in fondo alle sue conseguenze, alla conclusione che quei due concetti e la loro netta distinzione devono essere superati. La natura di cui il filosofo ci parla non è una sostanza, ma un *suolo* con cui non abbiamo una relazione prometeica di oggettivazione, ma una relazione di *inerenza*: *Stiftung* diventa allora il termine che si sostituisce a quel momento unilateralmente attivo che è caratteristico del tradizionale concetto di cultura; e la *Stiftung* è appunto un allaccio inestricabile di attività e passività, di dare e ricevere, in stretta corrispondenza

col tema del chiasma che, nell'ultimo Merleau-Ponty prende il posto della relazione soggetto/oggetto. In questo modo di ripensare il nesso fra natura e cultura, il primo termine non è un (semplice) oggetto a disposizione del soggetto, ma un *elemento* in cui egli bagna costantemente – che mantiene la sua alterità e irriducibilità. Al paradigma culturalista del linguaggio, che ha dominato la seconda metà del XX secolo, la visione di Merleau-Ponty invita a sostituire *un paradigma del corpo e del biologico*, in cui i termini “corpo” e “biologico” non vanno intesi nel senso oggettuale e positivistico che hanno nella tradizione occidentale, ma nel senso più largo dei temi del *suolo* e dell'*istituzione*. A questo paradigma possono riallacciarsi sia la lezione di antropologi, pur tra loro così diversi, come Tim Ingold¹³, che quella di un geografo e fenomenologo, che si riallaccia esplicitamente alla lezione di Merleau-Ponty, come Augustine Berque¹⁴: comune è il loro rifiuto del paradigma linguistico e del postmoderno e la proposta di un rapporto di irriducibilità del corporeo, del biologico, della Terra al culturale e al linguistico.

3. *Struttura di questo quaderno*

Sulla base di queste premesse, il lettore avrà chiare le scelte che hanno indirizzato l'organizzazione dei saggi di questo Quaderno: in particolare, l'ecologia critica che qui si propone ha un nesso essenziale con il concetto di natura che ci siamo sforzati di delineare ed è questo il filo conduttore dei saggi che il lettore troverà qui di seguito, che lo dipanano poi in direzioni diverse e secondo molteplici punti di vista. I primi due – quello del già citato geografo e fenomenologo Augustin Berque e quello di Cathérine Larrère – sono dedicati a Merleau-Ponty: Berque ne utilizza le categorie per costruire il suo concetto di *mesologia*, che negli ultimi anni rappresenta il punto di arrivo del suo ripensamento del rapporto

¹³ Cfr. soprattutto Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London-New York 2000.

¹⁴ Di cui si veda specialmente, per il suo rilievo filosofico, Augustine Berque, *Ecumene. Introduction à l'études des milieux humains*, Belin, Paris 2001.

fra natura e cultura; Larrère, per parte sua, fa un'ampia analisi del concetto di natura lungo tutto l'arco della produzione intellettuale di Merleau-Ponty, evidenziandone l'attualità anche attraverso il confronto con le etiche ambientali di matrice anglosassone. Seguono quattro saggi inediti di giovani studiosi (Alice Giarolo, Riccardo Ferracci, Olmo Nicoletti e Giovanni De Leo) che approfondiscono la tematica ecologica seguendo il filo, rispettivamente, del pensiero di Berque, di Bernard Stiegler, di Walter Benjamin e di Jacques Derrida. Il resto del quaderno è costituito da saggi tratti da vari volumi pubblicati dalle *Officine Filosofiche*: il lettore troverà innanzitutto due interviste, curate rispettivamente da Ivano Gorzanelli e da Prisca Amoroso, a Tim Ingold, l'antropologo già citato, le cui ricerche investono profondamente la questione ecologica, e a Ted Toadvine, eminente studioso del concetto di natura di Merleau-Ponty; segue una conversazione di Igor Pelgreffi con l'autorevole matematico e filosofo Alessandro Sarti, il centro delle cui ricerche è costituito dal concetto di eterogenesi differenziale: nell'elaborarlo, Sarti, che si ispira a Deleuze e Guattari, ma anche a Merleau-Ponty, fa leva sulle matematiche postriemanniane per dar conto della natura morfogenetica e metamorfica del vivente. Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio approfondiscono poi il tema del gioco in Merleau-Ponty dal punto di vista ecologico e del ripensamento di una nuova soggettività.

Chiudono il volume due saggi di due fondatori del gruppo di ricerca di *Officine*: quello di Stefano Righetti, che propone di pensare il concetto di natura non come risorsa da sfruttare per la produzione, come vuole il modello occidentale, ma come un limite, materiale e biologico, da rispettare; e quello di Ubaldo Fadini, che indaga su una nuova forma di organizzazione del lavoro come il *coworking*, evidenziandone l'ambiguità fra possibile risorsa per una produzione ecologica e nuovo e più potente strumento della sussunzione del lavoro sotto il capitale.

Nota bibliografica e ringraziamenti

I saggi di Augustin Berque e Catherine Larrère sono usciti in precedenza in «Divus Thomas» (2020) 1, rispettivamente pp. 39-56 e pp. 57-91 (si ringrazia il Direttore, prof. Marco Salvioli OP, per averne gentilmente permesso la ripubblicazione); l'intervista a Tim Ingold a cura di Ivano Gorzanelli, con relativa *Nota introduttiva*, è uscita nel volume n. 2 di *Officine Filosofiche, Ecologia esistenza lavoro*, Mucchi, Modena 2015, pp. 19-29; l'intervista a Ted Toadvine, a cura di Prisca Amoroso, con relativa *Nota introduttiva*, è uscita nel volume n. 3 di *Officine Filosofiche, Emergenza ecologica alienazione lavoro*, Mucchi, Modena 2016, pp. 107-19, così come i saggi di Stefano Righetti, *La natura come "limite" nell'evoluzione tecnica* (pp. 57-69), di Ubaldo Fadini, *Lavoro micropolitico. Trame di esistenza e di autonomia nella società della conoscenza* (pp. 45-55) e di Prisca Amoroso e Gianluca De Fazio, *Etica e gioco: per una soggettività ecologica nella filosofia di Merleau-Ponty* (pp. 83-91); la conversazione di Igor Pelgreffi con Alessandro Sarti è uscita nel volume n. 5 di *Officine Filosofiche, Scienza tecnica capitalismo. Una prospettiva ecologica*, Mucchi, Modena 2020, pp. 129-43. I saggi di Alice Giarolo, Riccardo Ferracci, Olmo Nicoletti e Giovanni De Leo sono inediti. Un sentito ringraziamento al dott. Olmo Nicoletti per il suo prezioso aiuto nella messa a norma del volume.

MANLIO IOFRIDA