



**Ontologie**  
Realtà delle cose e cose della realtà



# Ontologie

## Realtà delle cose e cose della realtà

- 7  
**Durezza della realtà, durata dell'ontologia**  
Claudio Tarditi  
Editoriale
- 13  
**Realtà come emergenza**  
Maurizio Ferraris
- 19  
**Fenomenologia trascendentale e ontologia universale**  
Francesca Dell'Orto
- 31  
**Husserl: per una definizione del trascendentale e delle sue implicazioni ontologiche**  
Mario Autieri
- 47  
**La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty**  
Luca Vanzago
- 55  
**La carne e il tatto nel *De Anima* di Aristotele. Un'interpretazione fenomenologica**  
Diego D'Angelo
- 69  
**Il *pluralismo esistenziale* di Étienne Souriau. Breve introduzione alla filosofia dei modi di esistenza**  
Filippo Domenicali
- 85  
**Un mondo di esperienza neutra**  
Giacomo Foglietta
- 99  
**Hermeneutics or Mathematics? Two Ways of Thinking Plurality Today.**  
Gert-Jan van der Heiden
- 113  
**Ontologie neofreghiane: le origini e gli sviluppi più recenti**  
Michele Lubrano
- 127  
**Pseudo-designazioni ed entità immaginarie in G. Ryle**  
Gabriele Paudice
- 139  
**Idealismo e realismo secondo l'ontologia del *Tractatus logico-philosophicus***  
Alfonso Di Prospero

# La negatività naturale. Riflessioni sull'ontologia della carne nella filosofia di Merleau-Ponty

Luca Vanzago

In this paper I intend to demonstrate how Merleau-Ponty develops in his late thought an insightful account of reality. In opposition to the ontological primacy Husserl and Heidegger bestow to man, Merleau-Ponty's late perspective is based on a dynamic ontology, namely on a philosophical understanding of the strict relation between nature and consciousness. With this respect, Merleau-Ponty approaches the problem of negativity, in order to explain the differences within reality without adopting an Hegelian account of dialectic and, on the other hand, avoiding a merely empirical view of contingency.

## 1. Introduzione

Pur nella loro incompiutezza e frammentarietà a tratti esasperante, le analisi condotte da Merleau-Ponty negli anni precedenti la sua prematura scomparsa sono importanti per delineare una prospettiva ontologica innovativa, fondata da un lato su di una concezione dinamica e indeterministica del reale, e dall'altro su di una comprensione filosofica della natura come suolo della coscienza, che consenta alla fenomenologia di superare il primato antropologico in definitiva ancora presente sia in Husserl che in Heidegger, in direzione di un pensiero dell'essere a un tempo più concreto e più generale. Per sostanziare tale approccio Merleau-Ponty è tornato a più riprese sul problema della negatività, vera questione cruciale della propria filosofia sin dai primi scritti. In effetti per Merleau-Ponty la questione della negatività si pone come problema teorico decisivo per comprendere le differenze all'interno della realtà senza risolverle in una teleologia già da sempre realizzata da un principio sottratto a ogni divenire contingente, ma al contempo senza disperderle in mere molteplicità irrelate e ingenuamente empiriche. Erede di Hegel non meno che di Husserl e Heidegger, Merleau-Ponty ha condotto una serrata lotta per non abbandonare il pensiero dialettico nel momento in cui esso si stava trasformando in un nuovo dogma. Gli esiti della sua riflessione sono provvisori a causa della brutale interruzione, ma la pubblicazione di quasi tutti i corsi di lezione tenuti al Collège de France, cui presto dovrebbero aggiungersi quelli, fondamentali, dedicati alla dialettica, consente oggi di avere una comprensione migliore dell'itinerario compiuto e della direzione intrapresa. Un itinerario che mostra una notevole continuità, anche se non estrinseca e mai cercata come fine in sé, ma al contrario sempre ripresentantesi in fisionomie ogni volta diverse. Discutere del concetto di negatività e del suo ruolo nel pensiero di Merleau-Ponty significa allora ripercorrere, anche se molto rapidamente, questo tragitto, per coglierne le motivazioni iniziali e gli esiti conclusivi, ma soprattutto per comprenderne il senso filosofico ancora attuale, se non forse addirittura più stringente nella nostra epoca, segnata dalla naturalizzazione del pensiero e dell'essere.

## 2. La questione della forma umana

Già nel suo primo libro, *La struttura del comportamento* (1963), Merleau-Ponty pone il problema di come comprendere la realtà umana in termini di una forma peculiare di comportamento che, pur appartenendo alla natura, se ne distacca per dei tratti rilevanti. La natura di cui qui Merleau-Ponty tratta è compresa in termini di strutture viventi articolate secondo un principio di complessità crescente, rispetto a cui la forma umana rappresenta sia uno sviluppo sia però anche uno scarto. Si tratta perciò di poter dar conto sia degli elementi di continuità che di quelli di rottura che caratterizzano le relazioni tra le forme viventi "inferiori" e quella umana, evitando al contempo di presupporre proprio tale "superiorità", almeno come dogma ingenuo. Si deve dunque poter dar conto della realtà esperienziale umana come esito non predeterminato e pertanto contingente di un processo che la precede e la supporta senza presupporla. Il che implica cercare nella natura stessa un principio intrinseco di intelligibilità che non sia antropomorfo ma al contempo consenta di comprendere la stessa presenza dell'umanità intesa come capacità di comprensione che dà conto di questo stesso principio. Come si può vedere, si tratta di una sfida teorica particolarmente sottile e diffici-

le, cui Merleau-Ponty non ha smesso di lavorare nemmeno quando è parso allontanarsene maggiormente. <sup>1</sup>

In *La struttura del comportamento* la questione è ulteriormente complicata dal fatto che Merleau-Ponty pone la questione entro due problematiche diverse anche se interconnesse: per un verso infatti si tratta appunto di dar conto di quella che oggi si chiamerebbe la “emergenza” (nel senso dell’emergentismo) della forma umana di comportamento all’interno di una natura che la consente senza prevederla né tanto meno produrla in modo necessitato; per altro verso, però, si tratta anche di dar conto del concetto stesso di “forma di comportamento”, e qui entra in gioco in modo esemplare un approccio relazionistico, già segnato dalla meditazione sull’opera di von Uexküll, sui cui poi Merleau-Ponty avrà modo di tornare più ampiamente nei corsi al Collège dedicati al concetto di natura. In altre parole, il concetto di “forma” vivente non è da intendersi nei termini della biologia evuzionistica almeno per il fatto che la relazione tra organismo e ambiente è determinata dalla peculiarità del tipo di organismo in oggetto e quindi l’ambiente non è pensabile in modo astratto e per così dire “geometrico.” La nozione introdotta da von Uexküll di *Umwelt*, su cui già Heidegger, come è noto, aveva lavorato nel corso friburghese del 1929-30 dedicato ai *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1992), mostra tutta la sua importanza nel segnare la consapevolezza che, a rigore, non esiste né un mondo in sé e neppure un organismo autonomo, che poi si troverebbero a interagire, quanto piuttosto l’interazione stessa che produce (almeno dal punto di vista filogenetico) l’evoluzione delle diverse forme viventi ma al contempo anche la trasformazione degli ambienti: un concetto che oggi la biologia accetta tranquillamente e che viene recepito (sebbene in maniera più riduzionistica e in definitiva impoverente) anche dalla neuro-filosofia. <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Non potendo qui provare tale affermazione in modo circostanziato devo rimandare a Vanzago (2012) per una articolata illustrazione.

<sup>2</sup> Si veda ad es. Churchland (2014), in particolare il secondo capitolo.

L’emergenza della forma propriamente umana di vita e di comportamento rappresenta tuttavia un evento peculiare all’interno della storia della natura, in quanto con essa è questa stessa struttura ad accedere alla propria “verità.” Con l’essere umano infatti si dà la possibilità di comprendere la relazionalità essenziale tra organismo e ambiente, grazie al fatto che l’essere umano si svincola dalla contingenza, senza peraltro superarla definitivamente accedendo a una condizione di necessità, e la conosce in quanto tale. Ciò a sua volta è reso possibile dal fatto che gli esseri umani hanno una relazione stabile col proprio corpo, ossia non soltanto “sono” corpi viventi, ma “hanno” un corpo come struttura invariante di possibilità che permane identica al variare di queste. È grazie a tale struttura invariante che gli esseri umani sono soggetti di esperienza e quindi possono istituire col mondo una interazione non più legata a – sia pure sempre più complessi – fenomeni pratici, ma piuttosto al mondo “in quanto tale”, cioè determinato nel modo da Heidegger (ma già da Husserl prima di lui) individuato come essenziale per comprendere la struttura della verità. Ciò che più conta, tuttavia, è che per Merleau-Ponty il mondo “in quanto tale” non è assoluto, ma comunque condizionato dalla relazionalità peculiare che si instaura con l’emergenza della forma umana di esperienza.

Secondo tale descrizione dunque, si può dire che il soggetto si dà a se stesso e contemporaneamente dà a se stesso un mondo stabile. Il punto però è che tale configurazione non è affatto il punto di partenza, ma semmai quello di

arrivo di una ontologia che parta dalla questione di come comprendere la possibilità stessa di produrre un criterio di intelligibilità dell'esperienza entro una cornice non anti-naturalistica. Merleau-Ponty fa qui già valere il suo principio generale per cui l'esperienza è sempre incarnata e quindi ciò che si può variamente chiamare coscienza, mente, o soggettività, pur avendo una struttura che è ancora (per quanto da chiarire) trascendentale, nondimeno ha anche una "natura."

È il problema della naturalità del trascendentale che propriamente va indagato, e per farlo Merleau-Ponty sceglie la via della fenomenologia della percezione, che quindi non si occupa di una questione settoriale, per quanto importante, della ricerca fenomenologica, quanto piuttosto della via d'accesso alla comprensione ontologica della realtà esperienziale. La peculiarità della prospettiva adottata da Merleau-Ponty rispetto al tema della natura consiste nel fatto che per lui la natura non rappresenta un settore specifico dell'indagine filosofica, ma in modo molto più radicale (e anacronistico per l'epoca, come Merleau-Ponty non manca di notare, mentre oggi la situazione si è ribaltata) il problema fondamentale da cui partire per comprendere la realtà nella sua radicale contingenza. Processo e contingenza, apertura e indeterminazione, temporalità e fatticità, sono cioè aspetti che caratterizzano la natura e non soltanto la soggettività umana, come invece per Heidegger. In questo senso la condizione umana non costituisce un'eccezione ma una generalizzazione rispetto alla configurazione degli enti naturali. Ciò vale certamente per gli esseri viventi, ma certe pagine delle lezioni al Collège dedicate alla natura fisica, ispirate a una ricezione delle tesi di A.N. Whitehead, fanno pensare che per Merleau-Ponty sia legittimo estendere anche a quel livello tale approccio relazionistico e processuale in quanto segnato dalla contingenza radicale (Merleau-Ponty, 1996, pp. 167-182).

### 3. L'evenemenzialità dell'essere

La problematica così delineata richiede nondimeno di essere esaminata da un punto di vista più strettamente categoriale. In un saggio del 1951, *L'uomo e l'avversità*, poi ripubblicato in *Segni* (1960), Merleau-Ponty nota che la contingenza che caratterizza l'umanità è radicale in quanto è contingenza conosciuta, consapevole, esperita ed espressa (Merleau-Ponty, 1960, pp. 313-314). Questo anche se in realtà il pensiero classico la sottovaluta o addirittura la tradisce nel suo cercare il fondamento immutabile della realtà mutevole. Né spiegazione causale né comprensione finalistica della realtà umana tuttavia riescono a fare i conti adeguatamente con la contingenza, perché si fondano su di una illusione retrospettiva che consente di postulare un principio (sia esso una *archè* o un *telos*) dell'essenza dell'umanità che sono pensabili solo in quanto si considera l'essere umano come un divenuto e non come diveniente. L'interesse di questa analisi risiede nel fatto che già a questa data Merleau-Ponty delinea chiaramente la prospettiva ontologica poi articolata nelle lezioni al Collège e schizzata nell'incompiuta opera ora nota come *Il visibile e l'invisibile* (1964). Si tratta cioè di comprendere la relatività e la finitudine dell'essere operando sul suo tratto categoriale fondamentale: l'accadere (Merleau-Ponty, 1960, pp. 315-317). Come cogliere l'accadere senza risolverlo nell'accaduto? Come far posto all'evento senza reificarlo? Questa è la problematica che Merleau-Ponty elabora, al di sotto di certe particolari formulazioni che egli adotta in connessione con la sua provenienza husserliana e in generale fenomenologica, le quali richiedono un paziente lavoro di rielaborazione (altri avrebbero poi magari parlato di decostruzione) dei capisaldi teorici dei suoi



maestri. L'influenza del secondo Heidegger si fa più sensibile, ma in realtà l'ispirazione di Merleau-Ponty è profondamente differente, nel suo mantenere costantemente il contatto con le scienze e con l'ontologia della natura: cosa che, nel suo primo e programmatico corso al Collège dedicato al mondo sensibile e al mondo dell'espressione, egli rimprovera a Heidegger stesso e agli heideggeriani di non aver fatto (Merleau-Ponty, 2011, pp. 4-5).

La prospettiva de *La struttura del comportamento* (filtrata dalla immane ricerca sulla percezione condotta dalla *Fenomenologia della percezione*, 1945), viene così sviluppata e radicalizzata. La progressiva apertura alla realtà, che si articola e sviluppa con le forme viventi, diventa con l'uomo contingenza radicale in quanto è conosciuta come tale. Apertura e contingenza non sono cioè opposte ma al contrario correlative. L'unica differenza tra l'animale e l'uomo consiste da questo punto di vista nel fatto che l'indeterminazione e la processualità eventuale, che agiscono negli esseri viventi, producono anche il proprio stesso manifestarsi in quel peculiare essere vivente che è l'uomo. L'umanità va pensata come manifestazione della natura nella sua indeterminatezza che diventa auto-manifestazione di questa stessa indeterminatezza, ed è in forza di questo che l'uomo possiede il *logos*.

Non c'è dubbio che anche per Merleau-Ponty vi sia una discontinuità qualitativa tra l'uomo e l'animale, ma tale discontinuità va pensata in termini di transizione e slittamento di un piano che si è già manifestato anche nelle forme viventi stesse. La differenza è già in natura e solo in quanto tale può poi divenire manifesta. Pertanto la negatività non va addossata esclusivamente all'uomo in quanto animale simbolico, ma va compresa nel suo stesso divenire all'interno dell'essere, inteso come natura.

Il "divenir cosciente" della contingenza non implica pertanto una trasformazione della contingenza in necessità, ma piuttosto il suo acquisire una dimensione ulteriore che non la muta e però non la lascia neppure immutata. Il manifestarsi della contingenza, il suo divenir-saputo, è a sua volta contingente. Può dissiparsi e perdersi, proprio in quanto non accade necessariamente. Per questo il suo stesso manifestarsi va ricominciato sempre di nuovo, e soltanto a questo patto si può parlare di contingenza trascendentale.

Per dar conto di questa concezione trascendentale (a suo modo) della contingenza, è allora necessario interpretare l'umanità come il "luogo" in cui la contingenza perviene alla propria auto-manifestazione. Non sorprende in questo senso che Merleau-Ponty faccia spesso ricorso, nell'affrontare tale questione, allo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*. Il problema come si pone a Merleau-Ponty è quello di pensare un Assoluto che necessita delle proprie parziali manifestazioni al fine di essere Assoluto. Merleau-Ponty rifiuta in questo contesto la soluzione hegeliana di una riconciliazione finale del processo delle manifestazioni nell'attingimento dell'Assoluto, visto come totalizzazione dei momenti conflittuali in cui l'Assoluto stesso si manifesterebbe ogni volta in modi opposti. Opposizione e riconciliazione finale sono quindi gli aspetti di questa peculiare dialettica che Merleau-Ponty abbandona in favore di un pensiero dello "scarto" (*écart*) e della co-implicazione (*ineinander*). Sottesa alla scelta di questi termini vi è una profonda meditazione sulla relazionalità dell'essere, volta a un tempo a comprenderne la dinamicità (che soltanto un pensiero dialettico può preservare) e però anche la incompiutezza radicale, secondo la lezione heideggeriana della finitudine della temporalità, non però soltanto dell'Esserci (*Zeitlichkeit*), ma dell'Essere (*Temporalität*). Temporalità finita dell'Essere che a sua volta viene



sottratta alla sua ineffabilità apofatica, alla quale in definitiva il pensiero heideggeriano dello Ereignis si condanna, e riconsegnata a un pensiero della naturalità dell'essere in chiave ovviamente non naturalistica.

Merleau-Ponty non rigetta né la nozione stessa di opposizione tra manifestazioni, in quanto a suo avviso è solo tramite il conflitto che la struttura di interconnessione propria dell'Essere può apparire, né l'idea che l'opposizione sia superabile entro il conflitto. Egli piuttosto contesta della concezione hegeliana due aspetti: uno connesso alla natura del conflitto, e l'altro al suo significato. Ad avviso di Merleau-Ponty, il conflitto è pensato da Hegel, quanto meno nella *Fenomenologia dello Spirito*, in termini di coscienza, che per Hegel è sempre coscienza umana. In effetti la *Scienza della Logica* rivede tale determinazione, ma Merleau-Ponty non la discute mai. Quel che è certo è che per Merleau-Ponty la negatività risiede nell'Essere e che l'Essere è natura. L'articolazione hegeliana della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* dunque dovrebbe essere rivista ponendo la natura come livello fondamentale. Mai Merleau-Ponty avrebbe potuto sottoscrivere l'affermazione hegeliana per cui la logica è il pensiero di dio prima della creazione. Sebbene ciò significhi, in Hegel, la comprensione del ruolo della possibilità in quanto precedente l'attuazione o attualità, in questa tesi Merleau-Ponty vede comunque una riproposizione del pensiero del divenire a partire dal divenuto che egli cerca di abbandonare.

È in questo senso che Merleau-Ponty sottolinea la presenza della trasformazione dialettica nella natura stessa. Da questo punto di vista la natura secondo Merleau-Ponty dunque non è mera esteriorità inerte, ma al contrario dinamicità intrinseca. Non si tratta certamente di una prospettiva empiristica, ma al contrario di una radicalizzazione dell'idea dell'essere come divenire e trasformazione, pensandola nella sua effettualità concreta e non (soltanto) nella sua configurazione concettuale. Qui si pone pertanto la questione teorica cruciale per Merleau-Ponty: come mantenere la consapevolezza della determinazione dell'essere nel pensiero, ponendo al contempo la correlativa determinazione del pensiero a partire dall'essere. Il senso filosofico-speculativo della nozione di reversibilità, quale viene delineato, anche se non articolato in modo compiuto, in *Il visibile e l'invisibile*, consiste allora nello stabilirne il significato ontologico e non soltanto fenomenologico.

Merleau-Ponty cerca dunque il modo adeguato di pensare l'equivalenza tra essere e divenire. Tale problematica motiva l'avvicinamento al pensiero dello Heidegger successivo a *Essere e tempo*, e in particolare il suo apprezzamento per la meditazione heideggeriana sul *wesen* verbale. Di tale meditazione Merleau-Ponty riprende in particolare l'accento posto sulla infigurabilità dell'Essere e il suo manifestarsi dinamico come gioco di non-nascondimento che nasconde se stesso. L'ente si manifesta proprio nel venire alla non-latenza che è a un tempo occultamento e rivelazione. Egli legge la struttura heideggeriana di gioco di non-nascondimento e svelatezza alla luce della propria meditazione sulle strutture percettive, e può quindi ricondurre ciò che per Heidegger è una determinazione ontologica generale a una peculiare lettura della manifestatività, ricollocata in un alveo fenomenologico più ortodosso. Si può discutere della legittimità di tale operazione dal punto di vista del pensiero di Heidegger, ma resta l'indubbio interesse per una operazione che traspone meditazioni raffinate ma rarefatte, e generalmente lontane da qualunque tipo di preoccupazione per la concezione filosofica della natura, proprio in un contesto che invece punta a riproporre tale problema, consentendo così al contempo allo sguardo filosofico di non subire l'egemonia delle scienze em-

piriche facendosene semplice ancella quando non serva.

La questione finale che Merleau-Ponty cerca di porre è dunque, come una ipotesi di titolo per l'opera poi restata incompiuta dimostra (Merleau-Ponty, 1984, p. 23), quella di pensare l'origine della verità, intendendo con questa formula non una mera ed ingenua ricostruzione genetica a partire da qualche ipotesi più o meno speculativa sul posto dell'uomo nella natura, ma al contrario un modo non condizionato dalle soluzioni tradizionali per riuscire a cogliere il senso dell'essere nel suo mostrarsi e accadere, e accadere a un ente peculiare qual è l'uomo, pensato come luogo dell'accadere della verità dell'essere non in termini di fondamento ma di contingenza radicale. Solo intesa così la verità può essere tale, cioè in termini di apertura (nel senso heideggeriano del termine) dell'essere nel doppio senso del genitivo.

## Bibliografia

- Merleau-Ponty, M. (2009). *La struttura del comportamento*. Milano: Bompiani.
- Vanzago, L. (2012). *Merleau-Ponty*. Roma: Carocci.
- Heidegger, M. (1992). *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*. Genova: Il Melangolo.
- Churchland, P. (2014). *L'io come cervello*. Milano: Cortina.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *La natura*. Milano: Cortina.
- Id. (1960). *Segni*. Milano: Il Saggiatore.
- Id. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Losanna: Metis Presses.
- Id. (1984). *La prosa del mondo*. Roma: Editori Riuniti.

Philosophy Kitchen  
Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino  
Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino  
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498  
redazione@philosophykitchen.com  
ISSN: 2385-1945

[www.philosophykitchen.com](http://www.philosophykitchen.com)

**Redazione**

Giovanni Leghissa — Direttore  
Claudio Tarditi  
Alberto Giustiniano  
Veronica Cavedagna  
Carlo Molinar Min  
Nicolò Triacca  
Giulio Piatti  
Mauro Balestreri

**Collaboratori**

Lidia Malcotti  
Samuel Re

**Progetto grafico**

Gabriele Fumero

**Comitato Scientifico**

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

