



## Focus

**Citation:** N. Perullo, M. Iofrida, G. Fava (2020) Focus su *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente* di Nicola Perullo. *Aisthesis* 13(1): 181-192. doi: 10.13128/Aisthesis-11805

**Copyright:** © 2020 N. Perullo, M. Iofrida, G. Fava. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

**Nicola Perullo, Manlio Iofrida, Giovanni Fava**  
*Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente* di Nicola Perullo, Mimesis, Milano-Udine 2020.

NICOLA PERULLO

### LA PROPOSTA DI UN'ESTETICA ECOLOGICA

I. Alla base del progetto di *Estetica ecologica* c'è innanzitutto un aspetto procedurale che, però, si basa su motivazioni filosofiche e epistemologiche e che con esse si intreccia costantemente, risultando dunque essenziale. È ciò che viene in parte descritto nei primi due saggi del libro, *Conoscenza ecologica e percezione estetica* e *Linee, piedi, tempo, labirinto. Per un'estetica ecologica*, e che vorrei innanzitutto riassumere qui, in modo parzialmente diverso. Si potrebbe dire che lo spunto che dà l'avvio a tale aspetto procedurale/filosofico è quella concezione, da me raccolta ed elaborata, per mia formazione accademica, dal secondo Wittgenstein ma anche da Dewey (non solo *Arte come esperienza*, ma anche il Dewey logico e filosofo dell'educazione), da Merleau-Ponty e, più recentemente, dalle teorie della mente estesa (in particolare da Alva Noë), secondo la quale i concetti, tutti i concetti, "sono" in quanto sono creati, crescono e si evolvono, con, e nella, *prassi* umana. Ovviamente, ciò vale anche per i concetti di mente, mondo, sensazione, percezione, pensiero etc. Non si tratta, ovviamente (i nomi che ho ricordato finora dovrebbero bastare a fugare ogni fraintendimento), di relativismo né di contestualismo, tanto meno di storicismo; ciò che emerge da questa concezione è, piuttosto, un radicale *relazionismo*. Il relazionismo, nella versione che ne propongo, vede la realtà – tanto quella "naturale" che quella "sociale" – come esito di incontri e di movimenti, di scambi, di oscillazioni e di risonanze. Questo relazionismo è il cuore della nozione di *corrispondenza*, centrale nel libro; corrispondenza non come relazione ilomorfica, come adeguazione tra intelletto e mondo ma, appunto, come gioco tra agire e patire, tra domande e risposte.

Nella mia proposta, prendere sul serio questa idea significa passare a un ordine di discorso che si trasferisce dalla logica formale a una logica non trascendentale ma, piuttosto, *ecologica*. Nello specifico di un discorso estetico, quindi, segue che il “sentire/pensare”, il “percepire” di un corpo vivente sono eventi che accadono e che si sviluppano *con e nella* prassi. Una prassi comprende tanto gli aspetti linguistici che prelinguistici (nel libro si insiste molto, peraltro, sul valore della conoscenza e dell’espressività non verbale, che non è però “tacita” e implicita, come spesso si dice, ma tanto rumorosa ed esplicita quanto quella verbale). Tale convinzione e tale atteggiamento producono, *ipso facto*, un dissolvimento dell’opposizione natura/cultura. Infatti, se ogni concetto, così come ogni entità del mondo, non solo esiste, ma *accade nella prassi* – nel libro si utilizza il termine di “esperienza”, per simpatia con il vocabolario di Dewey e di Ingold ma anche per tenere lo spettro più ampio rispetto a quello, solitamente più determinato e specifico, di prassi – allora questo significherà che non è dunque più “naturale” di quanto non sia “culturale” perché tutto emerge, cresce, si sviluppa e decade.

Cosa vuol dire allora, nel concreto di una ricerca che si vuole di ordine estetico, procedere secondo tale logica ecologica? Innanzitutto, significa che *questo stesso* processo di ricerca – quindi la stessa estetica ecologica che si descrive, si propone e si scrive – è sempre situato ed in evoluzione, in senso morfogenetico e olistico. In altri termini: non è possibile, per rigore logico presupposto dalla concezione sopra richiamata, procedere isolando elementi e frammentando parti da analizzare singolarmente. Si passa quindi da un’analisi degli elementi a un’*analisi delle unità* (un termine che viene ancora da Dewey ma anche da Vygotsky). Questo ha alcune conseguenze, che sono presentate nel corso dei capitoli del libro ma che si dichiarano soprattutto nei primi due. Le riassumo:

a) ogni processo di osservazione, descrizione e analisi è anche, *ipso facto*, un processo di auto-osservazione e auto-descrizione – ecco il tema della “conoscenza partecipativa” richiamato fin nel primo capitolo, nel senso che l’osservatore è

immerso nell’*environment* che (lo) osserva, in un rapporto di (asimmetrica) mutualità;

b) l’estetica ecologica non ha un “oggetto” tematico quale che sia, proprio perché risulta impossibile, a rigore, isolare oggetti tematici. Passare dall’analisi degli elementi (quella propria della “teoria dei mattoni”, la *Building Blocks Theory*) all’analisi dell’unità significa, in altri termini, passare dalla percezione di oggetti alla percezione di processi, alla sensibilizzazione per una percezione *con* l’esperienza, una percezione immersa nel flusso di cui partecipa. A questo punto, la mia proposta incontra, riprende ed elabora la nozione di *meshwork* avanzata da Tim Ingold. Percepire ecologicamente significa percepire processi, i quali possono essere descritti come fasci di linee che formano annodature; ogni percepire è un’annodatura, cioè un fascio di relazioni costituenti e costitutive di ogni sentire/pensare. Questa estetica ecologica pone la relazione – intesa come intreccio di linee, laddove questa linealogia esprime l’ontologia fluida del *meshwork* – quale “principio fondamentale della coerenza” (Ingold), in un mondo inteso non come contenitore di oggetti ma come ciò che accade; un mondo in cui le cose hanno continuamente origine attraverso processi di crescita e di movimento.

Tale intreccio è tanto ciò che si percepisce, osservando/descrivendo/giudicando, sia lo sfondo nel quale si è immersi, l’*environment* in cui la percezione nasce, cresce ed evolve. Anche la tradizionale compartimentazione del sapere non sfugge a tale realtà. Per questo, tale approccio ecologico dissolve ogni rigido confine, ogni *distinzione* rigida tra ontologia, epistemologia ed estetica. Nel libro, per chiarire questo punto, utilizzo “distinzione” in senso ontologico forte (qualcosa di dato all’inizio, in un presunto ordine classificatorio); “differenziazione”, invece, per riferirmi alla continua produzione di interstizi *funzionali e posizionali*, che sono appunto tutte le differenze prodotte in seno alla corrente dell’esperienza, della prassi e della vita; differenze pienamente legittime e utili rispetto a progetti ed esigenze specifiche ma non giustificabili come distinzioni a priori, secondo la logica ecologica che il libro propone. L’estetica

ecologica opera in un mondo di relazioni, non in un mondo di oggetti; non perché gli oggetti siano nella mente dei soggetti, ma perché tanto gli oggetti che i soggetti non “sono” semplicemente, ma *vivono*. Se la vita è movimento (un movimento a cui riporta anche, seguendo l’etimologia che rimanda al ritmo della respirazione - inspiro/espriro/pausa - l’*aisthesis* originaria), allora la vita è relazione. E così ogni concetto e idea che si crea con e nella prassi.

c) Una diversa concezione del “valore” e della validità del percepire, quel che nell’estetica moderna classica è il tema del giudizio, tema ancora oggi molto dibattuto e messo in discussione anche da proposte estetiche recentissime. Nell’estetica ecologica proposta da questo libro, la questione viene proposta attraverso due nozioni chiave: quella, che ho già ricordato, di *corrispondenza* e quella di *saggezza*. L’estetica è sempre ecologica, per i presupposti chiariti; ma è *compiutamente* ecologica, cioè consapevolmente tale, se si orienta a un approccio che ho chiamato “percepire saggio, vivere corrispondente” e che, nel libro, emerge con la rielaborazione del tema dell’aptico.

II. Il titolo originale con cui avevo immaginato questo libro era, in effetti, *Dell’aptico*. A questo si è rinunciato per ragioni editoriali, ma è evidente che, almeno sotto il profilo quantitativo, la percezione aptica è il soggetto principale di questa ricerca. Essa viene discussa direttamente nel terzo e nel quarto saggio del libro (*Dal tatto all’aptico. Un altro approccio all’autentico e L’aptico come tempo, temperatura e alimento*) ma è presente lungo tutto il testo.

Il termine “aptico” ha una lunga storia, ma è soprattutto a partire dalla fine del XIX secolo che viene proposto in modo peculiare, cioè non come mero equivalente o generico sinonimo del senso del tatto ma, anzi, come un’alternativa che consente di superarne alcune aporie. Questa nozione è stata usata, in significati e in contesti diversi, soprattutto da psicologi, designer, tecnici informatici ma anche da filosofi (da Weber a Révész fino a Gibson e Giuliana Bruno). L’estetica, in particolare, inizia ad occuparsi dell’aptico all’inizio del XX

secolo, in riferimento all’arte e soprattutto sulla scia di Riegl, che lo utilizza per evidenziare, da un lato, che c’è un vedere tattile e ravvicinato, dall’altro, che il tatto non è limitato alla mano. Attualmente, le applicazioni dell’aptico – campo di studi in grande espansione – riguardano soprattutto la tecnologia digitale, il rapporto uomo/computer, la robotica in vari ambiti (dalle protesi mediche ai giochi), le teorie mediali e l’antropologia.

C’è però anche una storia più direttamente filosofica a cui si può far rimontare lo spettro semantico del termine “aptico”, che in questo libro viene discussa soprattutto nel terzo capitolo, attraverso alcuni autori (Deleuze e Guattari da un lato, Derrida e Nancy dall’altro, ma anche Carolyn Korsmeyer, Jullien, Glissant e, naturalmente, Ingold). Ciò che è stato sopra chiarito nei termini di un’ontologia fluida, implicativa e relazionale – quella che alcuni (come la filosofa Lisa Heldke) hanno chiamato *with-y ontology* – assume, nell’estetica ecologica proposta da questo libro, la “definizione” di atteggiamento aptico o di percezione aptica. Questo atteggiamento, trans-sensoriale, unificato e processuale, a differenza di quello che possiamo chiamare, per contrasto esplicitivo, modo ottico o percezione ottica, non *intenziona* gli oggetti ma *attenziona* il flusso dell’esperienza di cui la percezione è parte. L’aptico è una modalità di sentire/pensare che chiede una certa postura, una certa disposizione ma che non chiede di fare nulla di speciale. L’estetica ecologica qui proposta non è un’estetica dell’eccezionale ma, potremmo dire riprendendo un filone che nel libro è anche esplicitamente richiamato (con i lavori di Yuriko Saito e di Arnold Berleant), del quotidiano. Si tratta di sentire/pensare il quotidiano in modo *diverso*, il che significa: percependone la vita che vi scorre attraverso. Da qui, la questione del tempo come temperatura, affrontata nel quarto capitolo: se l’estetica è sensibilità e percezione, essa è sempre temporale, quindi temperata. Per questo, dico che essa è sempre – che lo sappia o no – ecologica.

Ora, è importante chiarire che l’esperienza dell’aptico come percepire *con* non è più “vera” della conoscenza ottica. Se intendiamo la verità come una corrispondenza tra la realtà e la sua

descrizione, infatti, secondo la logica ecologica che sorregge tutto questo progetto, ottico e aptico sono due aspetti dello stesso fluire, percepito in due momenti distinti: quello del suo procedere “come tale” e quello della continua produzione, nel medesimo processo, di differenze che si cristallizzano, provvisoriamente, come “posizioni” e come identità, come “oggetti”. Si tratta, perciò di aprirsi alla potenzialità di un sentire/pensare aperto e dis-posto, fluido e flessibile, dove si è *consapevoli* di tale relazionalità radicale. È un punto centrale del libro, ed è discusso attraverso la questione dell'autenticità e della qualità, nel terzo, nel quarto ma anche nel quinto capitolo. Nel quinto, *Il gusto non è un senso ma un compito*, per esempio, cerco di chiarire che il gusto aptico consiste nella consapevolezza dell'autenticità di ogni esperienza, non perché esso colga l'autenticità degli oggetti e delle loro caratteristiche ma perché queste emergono e si creano lungo il continuo flusso della poetica della relazione impura e meticciasca. L'aptico, così, non esprime affatto una metafisica del contatto puntuale e immediato con *qualcosa*, non è strumento dell'epifania di un presunto, permanente e stabile autentico da riconoscere; ma è una disposizione allo scorrimento lungo l'esperienza nella quale si è parte, insieme subita ed agita, della co-creazione del mondo. La percezione aptica è allo stesso tempo attiva e passiva, quindi: non è più vitalistica di quanto non sia remissiva ed esposta.

Ho trovato, nelle risorse dell'aptico così inteso, una via che consente di esprimere e di praticare l'idea secondo cui l'estetica non sia *sapere di* ma *sapere con*, e quindi un sentire/pensare, all'unisono il mondo e se stessi. Per questo, l'estetica ecologica qui proposta risuona tanto con le teorie occidentali della conoscenza ecologica e sistemica quanto con l'atteggiamento non dualistico proprio del pensiero orientale, che nel libro è richiamato più volte come contrappunto delle idee suggerite (nel testo c'è la presenza esplicita di Zolla e anche quella di un maestro francese di tantrismo kashmiro, Eric Baret).

**III.** La percezione aptica non è solo implicata ma anche impegnata, ovvero chiama in causa il

ricorso continuo alla questione della responsabilità. Il percepire aptico è un impegno ed un compito perché, a differenza dell'ottico, *fa la verità* della qualità – il valore di qualcosa – nell'incontro. La qualità è una relazione, cui si giunge non con la mera applicazione di una regola pregressa ma attraverso il suo continuo, al contempo provvisorio, costituirsi e farsi valore comune. In questo paradigma, a ogni passo, per dirlo con Wittgenstein, si reclama una nuova decisione. Il modello ottico, per contro, pone l'oggetto di fronte a sé, studiandolo e valutandolo come se esso non avesse possibilità di parola. Ciò non significa giustificare ogni incontro; significa invece che il non apprezzamento, il disgusto o il rifiuto emergono in base a motivi che non sono predicibili, che le qualità non si danno a priori, che l'esperienza è sempre unica e singolare, processuale e sottoposta a un numero potenzialmente illimitato di variazioni e di differenze. A partire da questa considerazione, emerge un altro aspetto del libro, che è trattato nei due saggi finali (*Per una dietetica della cura: sul mangiare animali* e *Educarsi senza istruzioni: l'estetica ecologica come “imparare a imparare”*) e che mi pare centrale. Esso è racchiuso nelle parole *saggezza, cura ed educazione*.

Se questa estetica ecologica, in definitiva, ha un'ambizione, essa consiste nel suggerire e nel promuovere un modo di vivere, riportando la filosofia alla sua dimensione di *scuola* nel significato originario del termine. Una *scuola di vita* che non ha alcuna pretesa di dottrina, un'educazione che è assolutamente povera di contenuti pedagogici e di istruzioni, suggerendo, al contrario, che sia proprio nella specificità dell'esperienza che si attraversa, nella situazione, che si producono di volta in volta quelle possibilità e potenzialità da seguire. L'estetica ecologica qui proposta, come procede da una logica e da una conoscenza ecologiche, così corrisponde a una *diet-etica situazionale*, che non si basa su principi prestabiliti. Nel sesto capitolo l'argomento è sviluppato attraverso una critica al vegetarianismo ontologico e assoluto, mentre nel settimo, più in generale, si propone una concezione dell'educazione che intende dismettere il modello vigente, basato sull'istruzione come tra-

smissione di conoscenza prestabilita in cui s'in-cunea un certo modo di intendere il rapporto maestro-allievo, a favore di un'educazione estetica che muove dai presupposti ecologici e aptici già affrontati; un'educazione cioè basata su cura, attenzione, esposizione e ascolto, al fine di affinare il sentire/pensare all'apprendimento costante e infinito attraverso il fare esperienza col mondo. Questo si intende con "imparare a imparare". Si tratta di una libertà non legata all'approccio tipicamente individualistico proprio dell'idea del soggetto isolato; ma di una libertà dentro il flusso, una libertà come continua emancipazione e "messa in comune" (nel capitolo sono presenti anche eco di Rancière e di Paulo Freire) che, a sua volta, richiama quella responsabilità nata dalla consapevolezza dell'interdipendenza: ciò che ho azzardato a chiamare *corrispondenza risonante*. Da questo punto di vista, l'estetica ecologica cerca a sua volta di corrispondere alla globale e crescente insoddisfazione nei confronti dell'impalcatura teorica e socio-politica tipica di diversi temi della modernità occidentale; un'impalcatura che chiede una profonda revisione se non una rifondazione completa, in coerenza con la logica ecologica da cui siamo partiti, che non è mai una logica distruttiva.

MANLIO IOFRIDA

SU *ESTETICA ECOLOGICA*: PARADIGMA  
ECOLOGICO E LOGOS GRECO-LATINO

I. Nell'itinerario di Nicola Perullo, ormai lungo e costellato di molti e impegnativi lavori, quello presente rappresenta insieme una sintesi e un nuovo slancio in avanti, una nuova tappa del suo itinerario intellettuale: essa può essere dunque compresa solo a partire da quell'itinerario, e a sua volta getta una nuova luce su di esso. Innanzitutto, mi dedicherò dunque a una sintetica ricostruzione del suo lavoro precedente.

La formazione e i primi lavori di Perullo vanno sotto l'egida di tre nomi: Gargani, Wittgenstein e Derrida. Negli anni Novanta, quando tale formazione è avvenuta, solo il nome di Gargani poteva autorizzare una associazione – che per Nicola

fu da subito una penetrazione profonda, non una mera giustapposizione – fra Wittgenstein e Derrida, che altrimenti rimandavano a tradizioni filosofiche fra loro inconciliabili. Dal maestro genovese-pisano Nicola ha mutuato innanzitutto la postura esistenzialistica nel senso di una filosofia del concreto (dando al termine il suo significato specificamente wahliano): tale postura, nonché escludere, sottende un'esigenza stretta di rigore e un'apertura (solo in questo senso) alla filosofia analitica. Come quello di Gargani, il Wittgenstein di Nicola è soprattutto quello delle *Ricerche*, segnato da una tematica pragmatistica; Derrida inseriva nel suo orizzonte problematico le questioni più autenticamente metafisiche della filosofia, ma nel suo stile decostruttivo; in questo senso, a Perullo (ed è questo il senso dell'utilizzo di questo filosofo nel suo lavoro più importante di carattere decostruttivo, quello su Vico, cfr. Perullo [2002]) interessa il Derrida dell'aporeticità, dell'impossibilità dell'uscita dalla metafisica, del margine come luogo in cui si può tentare qualche (inesorabilmente votata alla sconfitta) fuga verso un "esterno": è soprattutto la compresenza degli opposti nelle anfibolie che anima la rilettura in stile derridiano che Perullo opera di diversi momenti della storia della filosofia.

Rispetto a questo solido impianto di partenza, il successivo approdo alla questione del cibo, che è anche l'approdo al continente dell'estetica, significa già un notevole spostamento di baricentro: la filosofia del concreto diventa una filosofia del corpo e del sensibile; il misurarsi con le problematiche legate a un'estetica del cibo comporta un maggior avvicinamento alla ricerca scientifica, alla fenomenologia e a quello che non si dovrebbe esitare a definire un vero e proprio materialismo. Se la fenomenologia va soprattutto sotto il nome di Merleau-Ponty, la questione del materialismo va valutata in tutto il suo peso: esso va inteso in un senso rigorosamente fenomenologico e potrebbe anche definirsi un *sensualismo* – la rivalutazione di un senso come l'olfatto, ad esempio, va proprio in questa direzione – ma va vista anche come un momento di rottura con la centralità del pensiero di Derrida nella posizione precedente. In questo

senso, bisogna tener conto che Perullo appartiene alla generazione cresciuta negli anni Novanta: una generazione “difficile”, *hantée* dalla questione del postmoderno e della riduzione del mondo a immagine, linguaggio e simulacro, terremotata dalla caduta del Muro di Berlino, per la quale Derrida fu una delle poche ancore di salvezza per chi volesse sfuggire alle derive verso gli “immateriali”, i tecnogismi, le fini della storia e della filosofia... L'approdo all'estetica del cibo non ha rappresentato per Nicola un abbandono totale della lezione di Derrida, ma certo ha significato una presa di distanza da certe movenze postmoderne (certo proprie più del derridismo che di Derrida) e la presa di consapevolezza che l'ingresso nel nuovo secolo richiedeva nuovi strumenti con cui rinnovare e arricchire quella lezione. Gusto, corpo, fenomenologia, materialismo dei sensi non significavano rinnegare Derrida, ma implicavano che l'istanza del concreto, presente fin dall'inizio, assumesse una maggior centralità. Ma bisogna anche insistere su un'altra angolatura: le istanze, ben presenti nella filosofia di Derrida, volte a una critica della filosofia tradizionale – il Derrida delle pagine pari e dispari con due testi di autori differenti (Derrida [1981]) o quello di *Timpano*, il saggio che apre *Margini della filosofia* (Derrida [1997]) – venivano reinterpretate come una critica al sapere occidentale e al suo vizio di idealismo, che aveva sempre relegato la questione del gusto e del cibo a questione secondaria; cibo e gusto diventavano un modo per proporre quel rinnovamento profondo, integrale del pensiero filosofico che tanta parte della riflessione novecentesca aveva tentato di mettere in atto: si trattava, attraverso quei nuovi temi, di aprire la filosofia alla non filosofia, per dir la cosa nei termini di Merleau-Ponty. Per questa via, molte ricerche di carattere scientifico – fisiologia, neurofisiologia, ad esempio Gibson – entravano a far parte del discorso di Nicola; e acquistava maggior peso la componente pragmatistica, che confluiva nella nuova valorizzazione dell'esperienza concreta e puntuale.

II. È su questa strada che questo ultimo libro segna una nuova tappa e una nuova rottura: per-

ché torna ad essere un libro di filosofia generale; perché lo fa nel segno dell'ecologia (un tema già presente, ma assai più implicito nel lavoro di Nicola finora); perché porta avanti un discorso di rinnovamento integrale del discorso filosofico – è una nuova tappa nella dialettica fra filosofia e non filosofia che l'autore sviluppa.

Innanzitutto l'ecologia. È chiaro che l'approdo a questo tema costituisce una forte novità, perché Perullo decide ora di collegare la sua riflessione a una questione storico-politica attuale e trova un nesso fra il proprio percorso e quella che potremmo definire *la problematica della terra* che egli individua come orizzonte problematico comune alla filosofia e alla politica oggi (anche se, giustamente, Perullo avverte di non confondere la propria ecologia filosofica con quella politica).

Poi, *un'estetica ecologica*, che rappresenta un allargamento e una generalizzazione della questione del cibo a problema filosofico e teoretico generale.

Qual è il centro di tale estetica ecologica e quindi dell'ecologia proposta da Perullo? Si tratta della categoria dell'*aptico*. Non si tratta del tattile, ma, caso mai, del modo in cui questa categoria è stata rielaborata e ampliata da Aloïs Riegl; in realtà, però, bisogna qui far riferimento al nuovo personaggio che ha assunto centralità nella cassetta degli attrezzi di Perullo, cioè a Tim Ingold (a cui non a caso il libro è dedicato); e non solo e non tanto all'Ingold de *The perception of the Environment* (Ingold [2000]), quanto a quello, più recente, di *Making* (Ingold [2013]) e *The Life of Lines* (Ingold [2015]). In questa prospettiva l'*aptico* assume il significato del concetto più generale di esperienza, di un nuovo modo di caratterizzare il rapporto soggetto/oggetto, che si attua non secondo la separazione dualistica, ma attraverso la mescolanza, il reciproco sconfinamento, il *meshwork*.

È ancora da sottolineare come sia l'*aptico* a strutturare il concetto di ecologia di Perullo, che si basa su questo specifico rapporto di *co-costruzione col mondo e con l'ambiente*, grazie al quale non esistono entità separate né fra loro né dal soggetto percipiente, ma esiste un fitto intreccio relazionale,

all'interno del quale quel che conta è *l'incontro* che volta a volta si attua fra soggetto e oggetto. Tale incontro significa la passività del soggetto, il suo essere soggetto a eventi esterni, da lui altri, da lui incontrollabili, ma significa anche la sua attività: non esiste mondo all'infuori della prassi del soggetto, del suo attivo ricercare un incontro con ciò che lo circonda. Questa prassi – il rinvio al pragmatismo e a Dewey è esplicito – non ha il significato di un attivismo unilaterale: per poter incontrare l'altro (oggetto o soggetto che sia) devo certo agire, ma in questa prassi è implicito quello che Gibson chiamava, con riferimento agli organi di senso, *l'attunement*, che implica anche la dimensione dell'ascolto, della pazienza e dell'attesa.

L'aptico è per Perullo la base per un discorso ecologico anche perché si contrappone (anche se, fedele a Derrida, Perullo sa bene che non si tratta di ricadere in antitesi duali, polari), in quanto globale, relazionale e dinamico, al discorsivo e al logico, al logos occidentale come pratica della separazione, del meccanico e della staticità; in questa prospettiva sistemica ecologica anche il capitalismo, come logica del dominio attraverso l'isolamento, è criticato da Perullo (cfr. ad es. Perullo [2020]: 33). La natura non è l'oggetto a disposizione dell'uomo che, a partire da Robinson Crusoe, ha caratterizzato l'esperienza e la prassi della società borghese: irriducibile alla dimensione dell'oggetto, essa è un'alterità inesauribile (in questo senso Perullo è ben lontano dall'idea di una fine della natura che è esplicita e implicita in tanta filosofia contemporanea, da Heidegger al *posthuman*); essa, soprattutto, nella visione dell'autore, è *incontro*, dimensione istantanea che può essere colta solo volta per volta e sempre diversamente – questa è un'altra sfumatura semantica dell'aptico che è essenziale sottolineare. E qui, dietro a Ingold, non si può notare come spunti e anzi campeggi la lezione di Bergson – un Bergson ripulito di tutti i suoi intimismi, ma, insomma, che attraverso questa riattualizzazione ci si presenta di nuovo inconfondibilmente come Bergson.

Anche la dimensione dell'autentico, oltre quella della natura, viene quindi riabilitata da Perullo: come la natura, l'autenticità (qui la lezione di Gar-

gani, insieme a quella fenomenologica, è inconfondibile) non è un ritorno all'origine, non è l'idoleggiamento di una qualche verginità: è nell'istante dell'incontro e della relazione che noi *facciamo, creiamo* un autentico che pure non viene dal nulla, ma, per dirla con Nietzsche, *diventa quello che è*. È in occasione di questa trattazione del tema dell'autentico che la presa di distanza di Perullo da Derrida, che abbiamo visto provenire da lontano, si precisa e approfondisce. Come era prevedibile, è uno dei testi più problematici del filosofo francese ad essere convocato a questo proposito: quel *Le toucher* (Nancy, [2000]) dove più chiara è la distanza di Derrida da Merleau-Ponty, la sua profonda incomprensione dell'ontologia del secondo, accusata di intuizionismo e panteismo. Perullo è molto chiaro: in questo punto Derrida rimane «dentro il paradigma filosofico occidentale e specificamente moderno la cui architrave è il dualismo» (Perullo [2020]: 68); e quindi «[...] a differenza di Derrida, crediamo che la decostruzione teorica di un pensiero dell'intuizione immediata non elimini affatto la possibilità di un sentire/pensare che sappia *vivere in modo corrispondente a un esperire autentico*. Non si tratta di fusione, ma di corrispondenza» (Perullo [2020]: 70). Insomma, criticare l'intuizione non è eliminare l'esigenza di mantenere un rapporto con l'autentico, il naturale, il selvaggio (sull'autentico come esperienza del tutto, del grado zero, dell'insieme del possibile, in nesso all'idea merleau-pontyana di una natura sempre al primo giorno cfr. anche Perullo [2020]: 72).

Attraverso la categoria dell'aptico, vengono quindi ripensati alcuni snodi essenziali della nostra contemporaneità, come il rapporto con l'animalità, il problema di una nuova politica, la questione dell'educazione e il libro si presenta a tutti gli effetti come l'organica proposta di un nuovo paradigma filosofico.

Termino qui la parte analitica del mio discorso e vengo a qualche osservazione di carattere più apertamente valutativo e critico.

**III.** Dal punto di vista di un paradigma ecologico, a me pare che il discorso di Perullo converga con l'idea dell'inerenza, tipica della fenomenologia

di Merleau-Ponty (in proposito mi permetto di rimandare al mio *Per un paradigma del corpo. Una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Iofrida [2019]): il paradigma aptico non è né un attualismo gentiliano né un pragmatismo in senso deteriore; la sottolineatura dell'istante (ripeto che questo momento temporale è fondamentale per capire la prospettiva dell'autore) nulla toglie al fatto che la prassi del soggetto debba *aprirsi* a un'alterità irriducibile: una dimensione della passività e del limite è dunque sottesa al discorso di Perullo ed è ciò che conta per un discorso autenticamente ecologico. Su qualche altro punto, esplicherò invece non dei dissensi veri e propri (salvo che su uno), ma una sensibilità diversa, che nulla toglie alla sostanziale convergenza con la sua posizione.

Si tratta innanzitutto delle questioni del logos, dell'istituzione e della storia, questioni che sono naturalmente fra loro legate. Qual è il rapporto del paradigma aptico con quello occidentale del logos? So bene che Nicola, conformemente alla lezione di Derrida, non postula né esclusioni né contrapposizioni; in proposito numerosi sono i passi che si potrebbero citare; mi limito a questo, che mi sembra il più significativo: «Certo, la rappresentazione concettuale non si può abolire; non appena sorge un pensiero, anch'essa compare. Tuttavia, la si può vivere secondo approcci diversi, e anche parzialmente aggirarla, disponendosi nei confronti della corrente e del fluire presente in modo più o meno aperto, più o meno attento. Questo è ciò che suggerisce la percezione estetica corrispondente alla conoscenza ecologica. Da un lato, dunque, essa è quasi rappresentazionale appoggiandosi alle necessità espressive del linguaggio concettuale, anche solo per indicare una via di aggiramento (come stiamo facendo in questo stesso momento, scrivendo e leggendo). Dall'altro, proprio per questo, essa sottrae continuamente potenza al dominio del linguaggio e dei concetti, ribadendo continuamente la loro produzione funzionale dentro il flusso dell'istante presente che viene attraversato vivendo, cioè nell'esperienza» (Perullo [2020]: 32-33). Tuttavia, il problema di un'articolazione fra i due paradigmi sussiste e non può essere risolto senza un approfondi-

mento analitico attento. Il momento logico inteso come separazione, come dualismo soggetto/oggetto è certo da rifiutare: ma, una volta chiarito che tale separazione e dualismo sono un mito, non si dovrebbe parlare piuttosto di una trasformazione e riconfigurazione del logos che di una sua sostituzione integrale con un paradigma dell'immersione e del *meshwork*? In altri termini: il logos, il concetto non possono essere trasformati (magari anche attraverso il ricorso via via a un paradigma aptico)? Perché pongo questa esigenza? Perché a me pare che il momento della trasparenza, della separazione, della coscienza critica – il momento tipicamente greco-latino della filosofia come *presa di coscienza*, come riflessione e autoriflessione – sono un contributo della filosofia occidentale a cui difficilmente si può rinunciare; la filosofia occidentale deve “curare” il suo dualismo, allargarsi, trasformarsi, deve rendere il suo logos più ospitale: ma in quale medium può svolgersi quel momento della presa di coscienza che è condizione della messa a punto di ogni paradigma alternativo? Voglio dire: se non ci fosse il medium di lucidità e trasparenza *relative* di cui siamo debitori alla Grecia e a Roma, come farebbero Ingold e Perullo a mettere a fuoco il paradigma aptico? Anche il linguaggio rigorosamente e lucidamente argomentativo di Nicola non è figlio della tradizione greco-romana a cui vuole contrapporsi? Poiché egli non segue la strada di Bataille, e nemmeno di Heidegger: l'invito (pienamente già nello spirito di quello che egli dice ripetutamente, come sopra ho documentato) è allora ad approfondire ulteriormente l'articolazione del suo paradigma aptico con quello “logico” o occidentale; che è come dire, per converso, a concepire quest'ultimo in una versione più larga e tollerante, che non si riveli esclusiva del precedente. Che tutto questo sia nella scia della dialettica del riflesso e dell'irriflesso dell'ultimo Merleau-Ponty, ovvero di quella che questi definisce *iper-dialettica*, mi sembra ovvio; ma appunto, si trattava di un programma di lavoro incompiuto: credo che il discorso di Perullo possa essere utile proprio per portar avanti, su nuove basi, quel programma. Credo anche che l'ultimo Foucault, quello del commento al testo kantiano sull'Illuminismo, con



la sua insistenza sulla critica e sul gioco fra eterno e divenire, vada nello stesso senso.

Vengo allora alle questioni dell'istituzione e della storia: la temporalità di Nicola, lo si è visto, è quella dell'istante *e a questo, in un certo senso, non c'è nulla da obiettare*. Ma non dobbiamo porci il problema di dar conto anche di concetti come istituzione e storia? Scontato che il momento della discontinuità è assolutamente fondamentale, che ne facciamo della continuità, della ripetizione? La continuità è da intendersi solo nel senso della linearità occidentale o esiste una continuità orizzontale, della coesistenza, invece che della successione, che inflette spazialmente il tempo e che però, più che farci negare il concetto di storia, ci induce a una sua riconfigurazione? Si noti che si tratta ancora dell'istante e del presente, solo che si tratta di riscoprirne, non una profondità, ma quelli che possiamo chiamare dei contorni, una lateralità. Per esplicitare la cosa con un esempio: nel mio presente e a partire dal mio presente io riscopro delle falde di passato, mi trovo a ridar vita a un *istituto* a cui certo do un nuovo senso, ma che pure è un presupposto (il parallelo col concetto di natura e di autentico è lampante). In campo artistico ci si può riferire a come Morandi riprenda Masaccio e Piero della Francesca o a come Bacon riattivi la lezione di Velázquez; in campo storico, possiamo pensare a come il Rinascimento ha riattivato la tradizione antica o, sulla scia di Hegel e di Marx, a come la Rivoluzione francese riattivasse alcuni aspetti della tradizione romana. In linea generale, tutto ciò può infine riportarsi a un autore molto caro a Nicola, cioè a Vico: che ne è dei *ricorsi* vichiani? Dell'istanza di ripresa-rinnovamento che Vico ha sentito come fondamentale nella storia? Che ne è del gioco fra eterno e divenire che accomunano le concezioni di Vico, Merleau-Ponty e Foucault? Dell'idea che l'istante si apre a una prospettiva di infinita ripetizione e ripresa, così come, per altro verso, esso è (cosa che abbiamo visto esser ben presente a Perullo) *un qualcosa di sempre di nuovo*?

Insomma, la domanda a Nicola è: che ne è del *sedimentato* nella prospettiva dell'aptico, che è nello stesso tempo un domandare: che ne del futuro e del nuovo? Verso il logos, verso la storia, verso

la *Stiftung* (l'istituzione) mi piacerebbe che il paradigma dell'aptico operasse un lavoro di approfondimento e anche di inclusione – con l'ovvia conseguenza della trasformazione di quei concetti nella nuova prospettiva.

Un ultimo punto, strettamente connesso ai precedenti, ma con ricadute politiche immediate anche più importanti riguarda la questione dell'autonomia e dell'eteronomia, in sostanza il problema della libertà e dell'illuminismo (in senso kantiano) come raggiungimento della maggior età. Perullo lo affronta nell'ultimo capitolo, dedicato al problema educativo e al rapporto maestro-allievo. Dopo aver criticato la nozione di autonomia in campo pedagogico in quanto essa prediligerebbe l'idea di isolabilità della vita – in sostanza, in quanto rimanderebbe a un paradigma meccanicistico e robinsoniano – Perullo afferma decisamente che «bisogna destituire di merito e valore assoluti l'idea di autonomia» (Perullo [2020]: 154) e prosegue affermando: «[...] l'esistenza è sempre eteronoma [...] Se tutto è interdipendente, "libertà" non è espressione di autonomia ma di condivisione e compartecipazione a una comunità di destino» (Perullo [2020]: 155). Alle sacrosante affermazioni secondo cui la vita va pensata come «una relazione originariamente partecipata e intrecciata» seguono altre che vanno meno da sé: «[...] il senso di libertà, allora, non si caratterizzerà più tanto come agire individuale e volontà personale quanto, piuttosto, come la consapevolezza stessa del movimento della vita nel suo complesso»; la proposta è allora di configurare «un tipo di "libertà ecologica" che è prima, o oltre, la distinzione tra libertà e necessità» (Perullo [2020]: *ibid.*), mettendo capo a un dispossessamento di sé. Condivido certamente l'idea di Perullo secondo cui un paradigma ecologico imponga anche la riformulazione del concetto di libertà, così legato alla vicenda moderna e a un modello di rapporto con la natura in cui quest'ultima è ridotta a mero oggetto (in proposito mi permetto di rimandare a quello che dico in proposito in Iofrida [2019]: 239 e ss.); non mi spingerei però fino al punto di affermare un primato assoluto dell'eteronomia e una destituzione dell'autonomia: mi sembrerebbe più oppor-

tuno parlare di gioco fra autonomia e eteronomia. Il primato della relazione sull'isolamento robinsoniano non deve significare che ci si butti dalla parte del comunitarismo; e più che di identificazione spinoziana di libertà e necessità io parlerei di una *passività* che deve essere l'altro lato dell'attività, o di libertà che agisce *all'interno e grazie ai suoi vincoli* e non contro di essi. Non si tratta, in questo caso, di sfumature semantiche, ma di problemi politici fondamentali: che ne è dell'individuo, della sua irriducibilità e dei suoi diritti all'interno del nuovo paradigma ecologico? Il primato della relazione non significa che venga meno quel momento dell'autonomia individuale che è emerso, storicamente e sistematicamente, con la Rivoluzione francese: piuttosto, deve essere pensata una comunità basata sulla relazione che, proprio per questo, non può configurare l'assorbimento dell'individuo nella totalità – una terza via fra individualismo e totalitarismo comunitario che, in fondo, è un percorso aperto dalla tradizione esistenzialistica nelle sue correnti più diverse. Ma anche il Foucault dell'*Illuminismo* e gli Adorno e Horkheimer della *Dialettica dell'illuminismo* su questo punto sono univoci: non si può trattare di regredire rispetto all'Illuminismo né rispetto ai valori dell'Occidente, si tratta solo di trovarne un significato più ampio, che li sottragga alla logica del dominio. In fondo, le perplessità sul rapporto logos-apticità che prima sollevavo convergono e si acuiscono in questo ultimo punto: il problema di come articolare il nuovo paradigma ecologico con quello della ragione greco-latina e della tradizione greco-latina (e quindi, anche, con la questione della storia) è, come dimostra anche questo libro di Nicola Perullo, il compito filosofico e politico più urgente che abbiamo davanti.

#### Riferimenti Bibliografici:

- Derrida, J., 1981: *Glas*, Denoël/Gonthier, Paris.
- Derrida, J., 1997: *Margini della filosofia*, Iofrida, M., trad. it., Einaudi, Torino.
- Ingold, T., 2000: *The perception of the Environment*. Routledge, London.
- Ingold, T., 2013: *Making*. Routledge, London.
- Ingold, T., 2015: *The life of Lines*. Routledge, London.
- Iofrida, M., 2019: *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. QuodLibet Studio, Macerata.
- Nancy, J.L., 2000: *Le toucher*. Galilée, Paris.
- Perullo, N., 2002: *Bestie e bestioni. Il problema dell'animale in Vico*. Guida, Napoli.
- Perullo, N., 2020: *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*. Mimesis, Milano-Udine.

GIOVANNI FAVA

#### ESTETICA ECOLOGICA ED ECOLOGIA

Sono molti i problemi sollevati dal saggio *Estetica ecologica: Percepire saggio, vivere corrispondente*, pubblicato recentemente per Mimesis (2020) da Nicola Perullo. I lavori di Perullo occupano un posto centrale all'interno delle più recenti discussioni filosofiche intorno alla filosofia del cibo, all'etica dell'alimentazione e all'ecologia. Questo suo ultimo contributo si rivela di grande interesse, giacché inquadra e sviluppa problemi che erano stati centrali nel corso della ricerca precedente di Perullo entro una prospettiva che si aggancia a una tradizione di studi recente e ancora nuova, ovvero quella dell'estetica ambientale.

A questo proposito, un primo punto che meriterebbe di essere sviluppato, proprio a partire dalla prospettiva elaborata da Perullo, è la relazione che intercorre tra l'estetica ecologica e l'ecologia vera e propria. Certo, dal punto di vista del percepire saggio, vivere corrispondente, ossia dal punto di vista di quel tipo di esperienza ecologica che Perullo chiama "aptica", e che costituisce il cardine teorico dell'intero saggio, non è pensabile un uomo che sia separato dal suo ambiente, costituendo essi, uomo e ambiente, l'incrocio, il chiasma, l'intreccio di due correnti processuali in sé non isolabili. L'ipotesi di Perullo è che ogni cesura, teorica o pratica che sia, tra soggetto e oggetto tolga consistenza all'esperienza percettiva che ci lega al mondo. Per dirla con G. Simondon, quello di Perullo è cioè un "realismo delle relazioni", che

reinterpreta l'esperienza percettiva non attraverso gli estremi che la compongono, ma insistendo sulla relazionalità intrinseca a essi. Tuttavia, proprio a partire da questo punto, la proposta di Perullo sembra potersi ricondurre, sia negli intenti sia nei fondamenti teorici, a quella di almeno due pensatori tanto fondamentali nella storia dell'ecologia quanto poco studiati: Aldo Leopold e Arne Næss.

Senza che ci si attardi ora nell'esposizione del pensiero di Leopold e di Næss, e senza nemmeno sostenere che l'estetica ecologica possa assimilarsi a una forma più o meno implicita di *deep ecology* (cosa che, a ben vedere, smonterebbe l'intera proposta di Perullo), ci si può limitare a suggerire un'analogia di fondo tra il percepire saggio, vivere corrispondente e la formula che così bene sintetizza il pensiero di Leopold e che dà il titolo all'edizione italiana della sua opera più importante: «pensare come una montagna» (Leopold [1949]). A ben vedere, infatti, anche nella prospettiva di Leopold, l'ecologia ha poco o niente a che fare con l'ambientalismo e si presenta piuttosto come un'"estetica della conservazione", termine, quest'ultimo, da intendersi nel senso di un'esperienza percettiva olistica. Ed è questa la coscienza ecologica di cui discute Leopold: un'educazione alla percezione, un impegno alla formazione del sentire in correlazione coll'ambiente. Secondo Leopold esiste un senso della natura come esiste un senso artistico o un senso dell'umorismo e, di qui, un *gusto* per la *wilderness*, che va esercitato come un'arte, un'arte di vedere, ascoltare e toccare la natura – apticamente, si direbbe con Perullo. Proprio per questo: «pensare come una montagna equivale quindi ad importare nelle pratiche quotidiane il punto di vista olistico, o sistemico, dell'ecologia scientifica e quindi a rivestirla di una dimensione etica: sapere contemplare significa immediatamente sapere imporsi delle regole, dei limiti ma anche delle forme positive di interazione con l'ambiente» (Leopold [1949]: 10).

Il pensiero corre subito a Spinoza, o meglio, allo Spinoza di Næss – Næss che intitola proprio una delle sue più importanti raccolte di saggi *The Ecology of Wisdom* (2008). In effetti, è proprio attraverso Spinoza che quest'ultimo ripensa in

chiave "ecologica" quello che nell'*Etica* era il terzo genere di conoscenza, e la filosofia spinoziana più in generale, interpretandola nel senso di una tensione del soggetto tutta rivolta all'acquisizione della consapevolezza profonda dell'interconnessione, per dirla in termini gestaltici, di figura e sfondo, di sé e altro, della rete che connette e unisce insieme gli elementi che la compongono. Si tratta, anche nel caso di Næss, di un'educazione alla percezione che mira alla costruzione di un soggetto consapevole e saggio. Convieni, a questo proposito, citare un passo tratto dal saggio di Næss menzionato in precedenza: «In the ecosophy I feel at home with, a fundamental norm can be formulated using one word, "self-realization!" The nearest term in the terminology of the *Ethics*, to persevere in one's self, can be interpreted in the direction of "express one's self" [...]. The self can be said to comprise that with which one identifies. The identification may be superficial or deep, the scope of identification narrow or broad. The person, I suggest, who is "all-round" mature cannot avoid identifying with every living being – seeing himself or herself in every being. If the two persons are Anne and Tom Taylor, clearly they do not see Anne and Tom in every being. There is something they see in themselves and in any other being. What something? It is tempting to mention one particular metaphysical theory specifying the x. I refer to the Bhagavad Gita's announcement: "Those who are equipped with yoga look on all with an impartial eye, seeing Atman (the Self) in all beings and all beings in Atman"» (Næss [2008]: 248-249).

E questo non è, in fondo, lo stesso di quanto sostenuto da Perullo, che sovente si richiama al pensiero orientale, così vicino alla prospettiva di Næss? La saggezza, come suggerito dal suo testo, è proprio quest'educazione ad una percezione che possa corrispondere alla processualità dell'incontro, che si faccia essa stessa incontro, nel senso di apertura consapevole e disponibile ad accogliere la singolarità dell'esperienza.

Allora, se ciò è vero, così come Perullo propone nel sesto capitolo del testo, dedicato al gusto e all'alimentazione carnivora, di sostituire a una *dietetica della scelta* una *dietetica della cura* - ovvero,

di nuovo seguendo il paradigma aptico, un'educazione al gusto occasionata dalla singolarità dell'esperienza percettiva - allo stesso modo si potrebbe sviluppare in direzione di una "saggezza ecologica" tutta la sua proposta estetica. In che modo ciò potrebbe sostituire o ampliare un'etica ambientalista che, come nota Perullo nelle prime pagine del libro, ricade inevitabilmente nel dualismo? In che modo, poi, rendere quest'etica operativa?

Queste sono solo alcune delle questioni ricavabili da un testo assai ricco, e che perciò merita una discussione più approfondita di quella svolta pocanzi. Tuttavia, a mio parere, è proprio questo il punto più urgente sul quale riflettere, e ciò sia per ragioni storiche sia più squisitamente filosofiche. Queste domande, infatti, sollevano il problema che mi sembra centrale per qualsiasi filosofia che voglia confrontarsi seriamente con gli attuali problemi generati dalla crisi ecologica: in che modo deve porsi la filosofia nei confronti dell'ecologia?

*Riferimenti bibliografici:*

- Næss, A., 2008: *Spinoza and the Deep Ecology Movement*, in Drengson, A., Devall, B., (ed.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Næss*, Counterpoint, Berkeley.
- Leopold, A., 1949: *Pensare come una montagna. A Sand County Almanac* trad. it. di A. Roveda, Piano B edizioni, Prato, 2019.