

# DAL PUNTO DI VISTA DEL NATURALISMO

## Su natura e cultura a partire dall'antropologia di Philippe Descola

Giovanni FAVA

(Università di Bologna)

**Abstract:** The conceptual dichotomy between nature and culture has been the main focus of the works by the French anthropologist Philippe Descola. Some relevant observations can be drawn starting from his monographic inquiry *La Nature domestique*, dedicated to Achuar's ecology, and ending with his most recent essays, especially *Par-delà nature et culture*. In fact, Descola has developed both an extremely interesting theoretical position in the domain of cultural anthropology and relevant theses from a philosophical point of view. The aim of this paper is to explore and critically discuss some of the contents of his major works. Following Descola, the concept of "nature" has to be analysed as a distinctive feature of what Descola calls "naturalism": a particular human disposition of constructing a world while composing its relations to human and non-humans. According to Descola, every disposition, included naturalism, corresponds to an "ontology", a particular way of relating human to humans and human to non-humans. After discussing the philosophical basis which constitutes Descola's argument, the paper will try to clarify how Descola's proposal could be developed in order to overpass the dichotomy between nature and culture while restricting its epistemological domain. To conclude, in light of the above, the paper will discuss possible epistemological ecological political implications inspired by Descola's work, with a particular focus on his most recent publications.

**Keywords:** nature, culture, naturalism, ontology, anthropology

### 1. Oltre la "socializzazione della natura"

Le conclusioni con le quali Descola termina la sua prima opera, *La Nature domestique*, fungono da punto di partenza per tutta la sua riflessione successiva, e rappresentano l'accesso privilegiato alle tesi che cercheremo di esporre più oltre<sup>1</sup>. Il

---

<sup>1</sup> Per un'esposizione che privilegi, a differenza nostra, i contenuti più propriamente antropologici dei lavori di Descola si può vedere: Alessandro MANCUSO, *Antropologia, "svolta ontologica", politica*, in

lavoro sul campo di Descola<sup>2</sup>, svoltosi tra il 1976 e il 1978 e supervisionato da Lévi-Strauss, consiste in uno studio sistematico di ecologia culturale, ovvero in un'indagine concernente le particolari modalità di relazione con l'ambiente intrattenute dagli indiani Achuar nei loro territori d'insediamento, corrispondenti all'area del bacino amazzonico compresa tra Ecuador e Perù. L'ecologia Achuar, ossia l'insieme delle relazioni intrattenute dagli umani con ciò che Descola ancora definiva "natura", veniva considerata, seguendo Mauss, alla stregua di un "fatto sociale totale", ossia «synthétisant des éléments techniques, économiques et religieux, selon un mode de combinaison dont la structure profonde était isomorphe aux autres structures régissant la totalité sociale»<sup>3</sup>.

Senza soffermarci sui dettagli del lavoro di Descola, è sufficiente rilevare che l'interesse etnografico suscitato dagli Achuar derivasse dal fatto che questi ultimi, come molte altre popolazioni insediate nell'area del bacino amazzonico, sembravano non conoscere una distinzione netta tra l'ambito della natura e l'ambito della cultura. Gli Achuar, così come rilevava Descola, estendono cioè le categorie sociali al di là dell'umano, includendo in esse elementi classificati, in un'ottica occidentale, come naturali. Ciascun abitato, ciascuna casa, è pensata dagli Achuar come un «centre singulier et autonome»<sup>4</sup> nel quale è messo in scena in modo permanente un rapporto col mondo naturale. L'animale vi rappresenta un "consanguineo" o "parente" dell'uomo, le piante coltivate sono "figlie" delle donne dedite alla cura del perimetro esterno dell'abitato. È esemplare a questo proposito come gli Achuar concepiscano la relazione che sussiste fra giardino e foresta, tra ciò che si vorrebbe selvaggio e ciò che invece si vorrebbe domestico, essendo piuttosto questo un'estensione di quello.

Loin d'être un univers incontrôlé de spontanéité végétale, la forêt est perçue comme une plantation surhumain dont la logique obéit à d'autres règles que celles qui gouvernent la vie du jardin. Cette spectaculaire réduction du fouillis sylvestre à l'ordre horticole indique assez que le rapport de la nature à la culture se donne moins à voir comme une césure

---

"Archivio Antropologico Mediterraneo online", n. 18, v. 2, anno 2016, pp. 97-132; e anche Francesco REMOTTI, *Philippe Descola: strutturalismo e ontologia*, in "Iride", n. 3, v. 79, anno 2016, pp. 649-660.

<sup>2</sup> Il resoconto del lavoro sul campo, oltre che nel già citato *La nature domestique*, si trova esposto secondo i criteri di quella che in Francia va sotto il nome di "seconda monografia" in Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Plon, Parigi 1993.

<sup>3</sup> Philippe DESCOLA, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Éd. de la maison des sciences de l'homme, Parigi 1986, p. 4.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 398.

que comme un continuum. La progression concentrique qui conduit de la demeure à la forêt n'apparaît pas comme une traversée progressive vers la sauvagerie, dès lors que peuvent s'établir avec les êtres de la jungle ces rapports de sociabilité dont la maison fournit ordinairement le cadre.<sup>5</sup>

Queste poche prove etnografiche sono sufficienti a mostrare che, presso gli Achuar, non si trova un'antinomia tra due mondi chiusi e irriducibilmente opposti: il mondo culturale della società umana e il mondo naturale di quella animale<sup>6</sup>. La natura si presenta come un recinto allargato del perimetro domestico, anzi, essa è domestica, ossia un prolungamento dei rapporti sociali che si configurano in seno all'area abitativa. Ciò, come detto, coinvolge tutta la sfera del non umano, animali, piante, esseri invisibili.

Ora, questo fatto, già noto agli antropologi negli anni del lavoro sul campo di Descola, era oggetto, a detta di quest'ultimo, d'interpretazioni perlopiù riduzionistiche. L'"imbarazzo" provocato dall'apparente «scandalo logico»<sup>7</sup> (*logical scandal*) che consiste nell'attribuzione da parte di umani di forme di socialità estese a non umani ha generato una molteplicità di strategie interpretative<sup>8</sup>. Tali strategie risolvono il problema in tre diverse maniere: o appellandosi ad un uso metaforico del lessico attinente alla socializzazione della natura per cui l'estensione della parentela al regno animale sarebbe solo una colorita metafora, o, come proponeva Lévy-Bruhl, mettendo in evidenza l'inesistenza nella cosiddetta "mentalità primitiva" del principio logico di non contraddizione, il che renderebbe possibile identificazioni tra umani e non umani<sup>9</sup>, o, ancora, interpretandole come una tendenza propria a tutto il genere umano ad investire di qualità umane l'ambiente naturale. Tendenza, quest'ultima, progressivamente inibita in occidente dallo sviluppo della scienza moderna, che a essa avrebbe sostituito l'uso della spiegazione razionale dei fenomeni.

Nei tre casi ora riassunti, la socializzazione della natura è interpretata come un tentativo non del tutto riuscito di oggettivarla, e nel farlo, aggiunge Descola, «shrouding it under a symbolic veil weaved by mystical minds incapable of dissociating what pertains to humanity and what pertains to beings and phenomena that exist apart from

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 399.

<sup>7</sup> Philippe DESCOLA, *Human natures*, in "Social Anthropology", n. 2, v. 17, anno 2009, p. 146.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Flammarion, Parigi 2010.

the human will and action»<sup>10</sup>. Secondo Descola, tutti e tre i modelli esplicativi sopra ricordati sottendono una doppia premessa implicita. La prima consiste nel ritenere che la natura che i “nativi” tentano malamente di oggettivare (in forma metaforica, mistica o prescientifica) sia equivalente alla *nostra natura*, «that one that sciences have delineated and the laws of which they strive to uncover»<sup>11</sup>. La seconda, diretta conseguenza della precedente, è che la divisione tra natura e cultura funga da modello in funzione del quale leggere gli altri sistemi culturali. Questo dualismo tra natura e cultura ha come riflesso due diverse tesi epistemologiche di più ampia portata, ciascuna delle quali gravita attorno all’uno o all’altro dei due poli. La prima, che Descola chiama “naturalista”, si basa sul presupposto che la cultura, essendo il prodotto di un processo di adattamento biologico ed ecologico alla natura, dev’essere spiegata esclusivamente attraverso il modello delle scienze naturali. La seconda, “culturalista”, vede nella cultura un ordine di realtà totalmente distinto dalla natura, e che intrattiene con esso solo relazioni di tipo contingente. Mentre la prima, riconducendo ad un fondo comune, la natura, le diverse manifestazioni culturali, tenterà di descrivere le leggi universali attraverso cui questa deriva da quella, la seconda, al contrario, si occuperà di relativizzare ciascuna cultura dotandola di una propria specifica autonomia. Nell’uno e nell’altro caso, l’assunto che fonda l’interpretazione è basato «upon the belief that everybody everywhere necessarily sees the world as carved out along the same dividing line [tra natura e cultura]»<sup>12</sup>.

Descola stesso, ne *La nature domestique*, non sfugge a questo dualismo epistemologico, e ricorre ad una soluzione del problema, si direbbe, lévi-straussiana. Descola, in effetti, riprende e rovescia la spiegazione classificatoria del totemismo proposta da Lévi-Strauss nella sua opera del ‘62<sup>13</sup>. Rifiutando una lettura del totemismo in termini funzionalistici, evoluzionistici e psicologistici, Lévi-Strauss muoveva dall’opposizione tra “serie naturali” (specie animali e vegetali) e “serie culturali” (gruppi umani) per mostrare come il totemismo non fosse definibile in termini di relazione tra un individuo e un gruppo (cultura) e un animale o vegetale (natura), ma per

---

<sup>10</sup> DESCOLA, *Human natures*, p. 148.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Claude LEVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui*, PUF, Parigi 1962, tr. it. D. Montaldi, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.

«*l'omologia interna*»<sup>14</sup> esistente tra gli scarti differenziali separanti specie culturali da un lato e specie naturali dall'altro. Ciò che si rassomiglia all'interno di un sistema naturale, così come all'interno di un sistema culturale, sono le differenze fra gli elementi che li compongono. Questi scarti differenziali fungono da base per correlare i due estremi del rapporto. Come lo stesso Descola ha notato, per Lévi-Strauss il totemismo consiste in un dispositivo classificatorio universale, che impiega la natura come un «gabarit»<sup>15</sup> per organizzare le differenze e le discontinuità sociali. In ugual maniera, Descola interpreta i fenomeni di socializzazione della natura studiati presso gli Achuar invertendo i termini della classificazione totemica: «non par l'usage de catégories naturelles pour conceptualiser des catégories sociales, mais au contraire l'usage de catégories sociales – en l'occurrence, la consanguinité et l'affinité – pour penser le rapport aux objets naturels»<sup>16</sup>.

Questa, dunque, la posizione di Descola che conclude *La nature domestique*. La natura è pensata come un «omologo» a «un type de rapport entre les hommes»<sup>17</sup> che, di conseguenza, implica una riorganizzazione totale della rappresentazione tanto del dominio naturale, quanto del sistema sociale che ad esso è correlato. Descola chiama questo sistema di oggettivazione della natura «sistema animistico»<sup>18</sup>, rovesciamento simmetrico di ciò che per Lévi-Strauss era il sistema totemico. Mentre la logica della classificazione totemica «makes use of empirically observable discontinuities, between natural species to organize, conceptually, a segmentary order delimiting social units»<sup>19</sup>, invertendo i termini del rapporto si ottiene un tipo alternativo di logica classificatoria, per l'appunto, animistica. Anche l'animismo, cioè, può essere studiato come un sistema particolare di oggettivazione della natura<sup>20</sup>.

Descola privilegiava quindi, all'interno di un quadro esplicitamente lévi-straussiano, la strategia di analisi antropologica che più sopra abbiamo chiamato “culturalista”. Su un fondo materiale comune l'intelletto stabilisce continuità e discontinuità in virtù delle differenze tra gli enti in esso presenti. Ora, ciò che importa è la direzione presa da

---

<sup>14</sup> Philippe DESCOLA, *La composition des mondes*, Flammarion, Parigi 2014, p. 87. Corsivo nel testo.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 404.

<sup>18</sup> Philippe DESCOLA, *Societies of nature and the nature of society*, in (a cura di) A. KUPER, *Conceptualizing Society*, Routledge, Londra 1992, p. 114.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

Descola proprio a partire da questa sua prima teorizzazione. Se, infatti, facendo dell'animismo un sistema classificatorio, Descola riaffermava la contrapposizione metodologica tra i due poli monistici di naturalismo e culturalismo, si prospettava però una terza via percorribile che, in qualche modo, mandava in cortocircuito il dualismo ancora sotteso alle altre due. Si trattava cioè non solo di relativizzare il concetto di natura, o cercarne i corrispettivi all'interno di altre culture, ma, più radicalmente, sospendere il giudizio<sup>21</sup> sull'opposizione stessa tra natura e cultura per lasciare emergere le modalità attraverso le quali gli esseri umani instaurano relazioni sia con umani sia con non-umani.

If you suppress this grandiose background of nature, without for that denying the existence of that portion of the world which it has received the mission to represent, the motives of the foreground become rearranged in a new landscape wherein nature and society, humans and non-humans, individuals and collectives do not appear before us as distributed between substances, processes, and representations, but as the instituted expressions of relations between multiple entities whose ontological status and degree of agency vary according to the positions they occupy one regarding the other.<sup>22</sup>

Questa tesi, punto di svolta del lavoro di Descola, apre alla possibilità di leggere in termini "ontologici", attinenti cioè alla composizione reale del mondo, ciò che altrimenti sarebbe apparso un derivato culturale di una natura universale<sup>23</sup>. Era

---

<sup>21</sup> Sul fatto che questa operazione, che è poi quella attuata da Descola, abbia i connotati della sospensione del giudizio husserliana, cfr. Frédéric KECK, *Le point de vue de l'animisme: À propos de "Par-delà nature et culture" de Philippe Descola*, in "Esprit", n. 327, v. 8, anno 2006, p. 31.

<sup>22</sup> DESCOLA, *Human natures*, p. 150.

<sup>23</sup> Quest'ultima tesi è il centro del lavoro dell'antropologo brasiliano Eduardo Viveiros de Castro. In una serie di studi etnologici dedicati alle popolazioni amerindie residenti nell'area del bacino amazzonico, Viveiros, rifacendosi all'idea di prospettivismo elaborata da Deleuze ne *La piega*, aveva suggerito di considerare come veri e propri sistemi metafisici queste concezioni del mondo, sistemi da lui chiamati "metafisiche cannibali". In essi, la posizione dei concetti di natura e cultura è rovesciata rispetto al modo tipicamente occidentale di concepirli. Tutti gli esistenti (animali e non) sono "persone". A questo fondo comune, definibile secondo Viveiros come "culturale", corrisponde una molteplicità di punti di vista. La differenza tra ciascun punto di vista è generata dal corpo. A partire da un'unità culturale di tipo personalistico, il corpo è come una veste carnale che differenzia quella che altrimenti sarebbe una prospettiva unica sul mondo, generando una molteplicità di nature, ciascuna associabile al punto di vista che accede ad essa. Detto in altri termini: vi è un solo punto di vista, quello della "persona", ma ogni prospettiva è qualitativamente separata dalle altre in virtù del corpo che la genera. Entro la prospettiva multinaturalista delineata da Viveiros, ad un'unità culturale corrispondono una molteplicità di nature. Ciò significa che, la natura, o meglio, le nature, non sono

necessario, cioè, evitare di ricadere in ciò che si potrebbe chiamare, parafrasando Nietzsche, “il pregiudizio degli etnologi”, ossia tradurre la cultura osservata entro le categorie dell’osservatore<sup>24</sup>.

## 2. Dalla classificazione all’ontologia

Per comprendere tutte le implicazioni filosofiche contenute nelle tesi di *Par-delà nature et culture*, che ora ci apprestiamo ad analizzare, è necessario fare una premessa. Liberandosi della griglia classificatoria totemica e animistica di matrice lévi-straussiana, Descola fondava il suo progetto consistente nell’elaborazione di una “grammatica delle ontologie” su una mutata concezione sia dello statuto del soggetto, sia dello statuto dell’oggetto.

Se l’antropologia culturale ha sempre, implicitamente, ammesso l’ipotesi di una distinzione inerente all’oggetto tra qualità primarie e qualità secondarie, per cui,

---

sguardi diversi, prospettive diverse gettate sulla stessa realtà, ma, piuttosto, realtà diverse guardate dalla stessa prospettiva, quella, per l’appunto, della “persona”. Quest’ultimo punto è importante per il nostro saggio, poiché Descola stesso dichiara che la sua riconsiderazione dell’animismo in termini ontologici è scaturita proprio dal confronto con e dalle critiche mossegli da Viveiros. Per l’idea deleuziana di prospettivismo utilizzata da Viveiros cfr.: Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Minuit, Parigi 1988, tr. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 32; per quanto riguarda Viveiros, l’articolo che ha inaugurato questo tipo di ricerche è: Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, in “Mana”, n. 2, v. 2, anno 1996, pp. 115-144; cfr. anche Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Cosmological Pespectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Hau Masterclass Series, Manchester 2012, tr. it. R. Brigati e V. Gamberi, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019; la nozione di “metafisica cannibale”, invece, si trova in Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphisiques cannibale. Lignes d’anthropologie post-structurale*, PUF, Parigi 2009, tr. it. M. Galzigna e Laura Liberale, *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona 2017, p. 43; il riferimento di Descola al confronto, per lui cruciale, con Viveiros è in DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 204.

<sup>24</sup> Philippe DESCOLA, *L’écologie des autres. L’anthropologie et la question de la nature*, Quæ, Versalilles 2011, p. 56. La questione dell’etnocentrismo ha trovato critici autorevoli in numerosi interpreti moderni e contemporanei, antropologi e sociologi da Durkheim a Lévi-Strauss. A questo proposito rimane fondamentale il testo di Jaulin ROBERT, *La paix blanche. Introduction à l’ethnocide*, Éd. du Seuil, Parigi 1970, nel quale si mostra come il misconoscimento etnocentrico dello statuto dell’alterità abbia condotto l’umanità bianca, a distruggere o colonizzare, sotto la forma di un’impresa di pacificazione, intere altre culture. Cfr. anche Cyrile LEMIEUX, *Faut-il en finir avec le comparatisme?*, in “L’Homme”, n. 229, v. 1, anno 2019, pp.169-184, articolo nel quale, dando legittimità alle pretese universalistiche dell’antropologia culturale, si difende una forma moderata di comparativismo, a condizione di una sua depurazione dalle ricadute etnocentriche.

attraverso le prime, è consentito un accesso universale al mondo, mentre tramite le seconde, si ottiene la relativizzazione “culturale” di un fondo duro di realtà<sup>25</sup>, allora mettendo in discussione tale presupposto è possibile elaborare una nuova redistribuzione concettuale del binomio tra natura e cultura.

«The material and immaterial objects of our environment do not stand in the heavens of eternal ideas [...], nor are they mere social constructs giving shape and meaning to a raw material; they are just clusters of qualities some of which we detect, some of which we ignore»<sup>26</sup>. Come sostenuto da Descola, «there is no such thing as a “thing”»<sup>27</sup>, ossia una porzione precostituita di mondo disponibile ad interpretazioni culturali. Per usare un esempio di Descola, ciò che vede di una quercia un etnobotanico non è ciò che di essa vede un cacciatore Achuar<sup>28</sup>. Il primo dovrà occuparsi di una classificazione scientifica dell'albero, mentre il secondo ne intratterrà, come abbiamo visto, un rapporto in precedenza definito “sociale”. Le conseguenze possibili sono due. La prima, tipicamente “naturalista”, consiste nel ritenere che il modo di percepire una quercia, che sia dell'etnobotanico o dell'Achuar, *rappresenti* un oggetto comune a entrambi, fornendo così di un peso ontologico maggiore la cosa percepita a discapito del percipiente. La seconda, che è quella che Descola predilige, invece, taglia qualsiasi riferimento ad una cosa in sé, seppur inconoscibile, per donare sostanzialità al modo in cui la si rappresenta<sup>29</sup>.

Questa rinnovata concezione dell'oggetto apre all'antropologia una possibilità di analisi di radicale originalità. Essa, difatti, «remet en cause l'unité de l'espèce humaine en termes de *processus* cognitifs»<sup>30</sup>. Se l'oggetto si riduce alle qualità che di esso il soggetto percepisce e stabilizza, allora la presenza di un'ipotetica cosa in sé naturale dalla quale dovrebbe staccarsi la rappresentazione culturale viene a cadere. Non c'è un mondo allo stato grezzo che attende di essere rappresentato; ma, piuttosto, qualità

---

<sup>25</sup> Philippe DESCOLA, *Modes of being and forms of predication*, in “HAU: Journal of Ethnographic Theory”, n. 1, v. 4, anno 2014, p. 272.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 273.

<sup>27</sup> Philippe DESCOLA, *The difficult art of composing world (and of replying to objections)*, in “HAU. Journal of Ethnographic Theory”, n. 3, v. 4, anno 2014, p. 433.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 433-434.

<sup>30</sup> Philippe DESCOLA, *Cognition, perception et mondiation*, in “Cahiers philosophiques”, n. 2, v. 127, anno 2011, p. 98.



e relazioni che possono essere attualizzate o meno a seconda della maniera di rispondere a determinate «choix ontologiques élémentaires»<sup>31</sup>.

Il processo di «stabilizzazione»<sup>32</sup> di quanto il soggetto percepisce nel proprio ambiente, è chiamato da Descola «mondiazione»<sup>33</sup> (*worlding*). È necessario non confondere tale processo con ciò che altre volte si è chiamato “visione del mondo”. Quest’ultimo concetto va evitato per lo stesso motivo per cui vanno evitate le ricadute naturaliste, o culturaliste, nell’analisi antropologica; esso, infatti, «suppose qu’il y a un seul monde, une seule nature, un seul système d’objets, dont chaque culture aurait une perception particulière»<sup>34</sup>. Invece, insistendo sull’attualizzazione operata del processo cognitivo delle qualità sensoriali, Descola può conferire rilevanza ontologica a ciascun mondo scaturito da tale attualizzazione. Non esiste una natura che sia una totalità autosufficiente, in attesa di essere rappresentata da una molteplicità di punti di vista differenti, ma piuttosto una pluralità di processi di mondiazione che danno luogo a mondi in senso proprio «saturé de sens et fourmillant de causalités multiples, qui chevauche sur ses marges d’autre mondes du meme genre qui ont été actualisés d’autre manières par d’autres actants. C’est ce chevauchement qui rend l’ethnologie possible»<sup>35</sup>.

Questo, dunque, *a parte obiecti*. Ma, d’altro canto, per quanto riguarda il soggetto, o i soggetti percipienti, ci si dovrà domandare se le *modalità* di sistematizzazione delle qualità percepite dell’oggetto, ossia, come abbiamo detto, di mondiazione, siano di numero finito o infinito. Qualora fossero infinite, evidentemente, si manderebbe in cortocircuito la possibilità epistemologica di una disciplina come l’antropologia culturale, trovandosi quest’ultima costretta nell’impresa di associare ad ogni soggetto, o gruppo di soggetti, una particolare modalità di composizione del mondo. Se invece si riconoscesse nel processo di sistematizzazione delle qualità sensibili un numero finito di combinazioni possibili, si aprirebbe una strada del tutto nuova e inesplorata. Attraverso una ripresa di alcune delle intuizioni centrali dello strutturalismo lévi-straussiano, e, insieme, attingendo al concetto husserliano di “antepredicativo”, Descola, nelle pagine dell’opera che ora introduciamo, *Par-delà nature et culture*, si

---

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Philippe DESCOLA, *Modes of being and forms of predication*, p. 272.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 238.

<sup>35</sup> *Ibid.*

propone proprio questo: stabilire le forme elementari di composizione del mondo che sottendono al processo di mondiazione.

L'apporto teorico tratto dallo strutturalismo che più ha influito sul lavoro di Descola è individuato da quest'ultimo nell'intuizione di Lévi-Strauss secondo la quale «la pensée humaine s'exerce en permanence dans les registres du continu et du discret, et prend appui sur l'observation du monde pour construire des systèmes symboliques qui sont marqués par la dialectique de ces deux pôles»<sup>36</sup>. Le qualità percepite dell'oggetto, come abbiamo visto, sono organizzate dal pensiero seguendo l'ordine del continuo e del discontinuo. Si tratta di una modalità precipua dell'«esprit humain»<sup>37</sup> di disporre, associandolo in maniera continua e discontinua un contenuto d'intuizione. Ed è qui che Descola introduce il concetto husserliano di antepredicativo. Se la struttura del pensiero umano, il modo in cui opera, consiste, si è detto, nell'imporre continuità e discontinuità, il contenuto attraverso il quale tale processo avviene è ciò che Descola riconosce comune a tutto il genere umano, ossia, con le sue parole, un'"interiorità" e una "fisicalità". A partire da quella che Descola chiama "esperienza antepredicativa" il pensiero umano apprende e ripartisce, in maniera regolata, continuità e discontinuità offerte all'intuizione attraverso l'osservazione e la pratica del suo ambiente<sup>38</sup>. Ciò significa, secondo Descola, che un «soggetto trascendentale»<sup>39</sup> immerso nel mondo, totalmente privo di conoscenza di esso, «can only avail itself of its body and intentionality to distinguish between self and nonself»<sup>40</sup>. L'antepredicativo husserliano funge da base per l'operare del pensiero. I due elementi, che Descola chiama

<sup>36</sup> DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 213.

<sup>37</sup> DESCOLA, *Cognition, perception et mondiation*, p.101.

<sup>38</sup> Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005, pp. 209-210.

<sup>39</sup> DESCOLA, *The difficult art of composing worlds*, p. 437.

<sup>40</sup> L'astrazione dell'ambiente dall'ambito antepredicativo potrebbe essere motivo di critica. Descola stesso ne è consapevole, e rimarca a più riprese che la distinzione tra "fisicalità" e "corporalità", non debba essere intesa come una ricaduta nel dualismo natura/cultura. Secondo Descola è proprio il richiamarsi al concetto husserliano di antepredicativo a difende la sua operazione dalle critiche di naturalismo. Difatti, non si tratta di estendere universalmente due categorie filosofiche tipicamente occidentali, ma, piuttosto, in conformità col metodo trasformativo lévi-straussiano, individuare un elemento invariante di carattere universale (nel lessico di Descola una "matrice ontologica") attraverso il quale elaborare le possibili combinazioni. Per una critica al lavoro di Descola che discuta il concetto di antepredicativo, cfr. Bruce KAPFERER, *Back to the future: Descola's neostructuralism*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", n. 3, v. 4, anno 2014, pp. 389-400. Per il concetto di "matrice ontologica" e la risposta di Descola alle accuse di eurocentrismo, cfr. DESCOLA, *The difficult art of composing worlds*, pp. 437-438, e anche DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, pp. 212-213.

“intenzionalità” e “fisicalità” rappresentano, in questo senso, la sola esperienza precategoriale di un ipotetico soggetto trascendentale<sup>41</sup>.

Cette conscience étant formée à partir des seules ressources m'appartenant en propre lorsque je fais abstraction du monde et de tout ce qu'il signifie pour moi, à savoir mon corps et mon intentionnalité. C'est donc une expérience de pensée, si l'on veut, et menée par un sujet abstrait dont il est indifférent de savoir s'il a jamais existé, mais qui produit des effets tout à fait concrets puisqu'elle permet de comprendre comment il est possible de spécifier des objets indéterminés en leur imputant ou en leur déniaut une “intériorité” et une “physicalité” analogues à celles que nous nous attribuons à nous-même.<sup>42</sup>

L'idea che la persona sia composta di una parte di fisicalità e di un'altra d'interiorità, e che questa concezione derivi da un'intuizione antepredicativa che precede qualsivoglia elaborazione categoriale – ebbene, quest'idea, sostiene Descola, non rappresenta solo una tesi filosofica, ma è suffragata anche da prove empiriche. L'ipotesi che l'esperienza antepredicativa di un elemento di fisicalità e di un elemento d'interiorità troverebbe vaste conferme sia in campo etnografico sia psicologico<sup>43</sup>. Inoltre, l'analisi linguistica conferma l'universalità di questa distinzione: «on ne trouve nulle part une conception de la personne ordinaire vivante qui serait fondée sur la seule intériorité – disons une âme sans corps – ou sur la seule physicalité – un corps sans âme»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Questa era anche l'idea di Marcel Mauss. Cfr.: Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Parigi 1950, tr. it. F. Zannino, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965, p. 353.

<sup>42</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, pp. 210-211. Stando ai termini di Descola, esiste un'omologia strutturale fra l'idea di un soggetto trascendentale e il suo modo di lavorare, il quale richiede un certo grado di astrazione dal mondo (come previsto nel passaggio dal periodo dell'analisi dei dati alla teorizzazione vera e propria; cfr. <https://www.franceinter.fr/environnement/les-entretiens-confines-avec-philippe-descola-inventer-de-nouveaux-modeles-de-vie>, la sua intervista a France Inter in periodo di quarantena COVID-19) al fine di effettuare un esercizio di pensiero, ovvero elaborare un sistema di spiegazione antropologico. Attraverso un simile esercizio, diviene possibile trascendere i limiti fisici e intenzionali a favore dello sviluppo della disciplina antropologica. In questo senso, un'eventuale ipotesi di ricerca consisterebbe proprio nel considerare l'intero *Par-delà nature et culture* come «une expérience de pensée».

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 213-219.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 217. A proposito della distinzione fra anima e corpo vale quanto detto nella nota n. 40. Potrebbe infatti sembrare che, anche in questo caso, la coppia concettuale natura/cultura non venga superata, ma si trovi semplicemente mutuata a favore dell'opposizione tra anima e corpo. Descola, per evitare una simile critica, si richiama agli studi di linguistica svolti da É. Benveniste, i quali mettono in evidenza come «l'universalité de la perception du soi comme une entité discrète et autonome se

A partire da quest'esperienza antepredicativa il pensiero agisce, come abbiamo visto, distribuendo continuità e discontinuità tra sé e il mondo, tra sé e quelli che, nella citazione precedente, Descola ha chiamato “objets indéterminés”. Ciò significa che l'elemento invariante attraverso il quale “l'esprit” opera è proprio il contenuto dell'esperienza antepredicativa, ossia la distinzione tra interiorità e fisicalità. La conseguenza della tesi di Descola è logica. Difatti, le combinazioni possibili tra questi due elementi, distribuite dal pensiero umano, come si è visto, nella maniera particolare che Descola gli attribuisce (ossia quella di operare “sul registro del continuo e del discontinuo”), non sono infinite, ma finite, essendo finiti – soltanto due – gli elementi che ne stanno alla base.

A questo punto si tratterà, in una maniera molto vicina a quanto Lévi-Strauss enunciava in un articolo sul concetto di struttura in etnologia<sup>45</sup>, di elaborare una “grammatica” elementare delle forme di distribuzione di continuità e discontinuità derivate dall'esperienza antepredicativa. Va specificato che per Descola l'espressione più corretta per parlare «des différentes formes de composition du monde, c'est à dire de l'architecture de continuité et de discontinuité entre les êtres [...], est “mode d'identification”»<sup>46</sup>. La modalità<sup>47</sup> «plus générale» attraverso la quale il pensiero istituisce continuità e discontinuità tra sé e degli esistenti è identificandosi (o non identificandosi) ad essi. Si tratta di un meccanismo di mediazione anteriore ed esteriore

---

vérifie en premier lieu à partir d'indices linguistiques, à savoir la présence dans toutes les langues de formes ou d'affixes pronominaux du type “je” et “tu”, lesquels ne peuvent renvoyer à rien d'autre qu'à la personne énonçant un discours contenant l'instance linguistique “je” et, symétriquement, à l'interlocuteur auquel l'énoncé “tu” est adressé». Cfr. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 213. Queste analisi relative alle coppie soggetto/oggetto e anima/corpo meriterebbero di essere confrontate con degli approcci d'antropologia linguistica che ne chiarirebbero i referenti, mettendole alla prova dell'uso della parola nelle situazioni quotidiane d'interlocuzione da parte dei parlanti. Un approccio trasformativo al quale Descola saprà essere sensibile, che mette in luce come sia possibile, de-specificare (“dé-spécifier”) la forma di un fatto culturale dai confini della cultura stessa, cfr. Emmanuel DÉSVEAUX, Michel DE FORNEL, *From Ojibwa to Dakota: Toward a Typology of Semantic Transformations in American Indian Languages*, in “Anthropological Linguistics”, n. 2, v. 51, anno 2009, pp. 95-129.

<sup>45</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Parigi 1964, tr. it. P. Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015, pp. 235-268, e in particolare p. 265.

<sup>46</sup> Philippe DESCOLA, *La composition des monde*, p. 236.

<sup>47</sup> Descola usa il termine “schema”, e concepisce, avvicinandosi a lavori recenti nel campo della psicologia cognitiva, il modo d'identificazione come uno “schema della pratica”. Cfr. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 204.

sul piano logico a qualsiasi relazione determinata con un *alter*<sup>48</sup>. È a questo punto, dunque, che possiamo riagganciarci a quanto esposto più sopra in relazione alla concezione dell'oggetto proposta da Descola. L'oggetto resta indeterminato per il soggetto, ossia acquista il suo statuto ontologico elementare, soltanto nel processo d'identificazione o differenziazione che il soggetto istituisce con esso. Attraverso questo «meccanismo di *discriminazione ontologica*»<sup>49</sup>, gli oggetti, a seconda che siano posti dal soggetto in continuità o in discontinuità con le sue interiorità e fisicità, acquistano uno statuto particolare. Una citazione tratta da un articolo di Descola aiuterà a comprendere quanto stiamo cercando di spiegare:

the identification based on the combination of interiority and physicality are quite limited: when confronted with an *alter*, whether human or non-human, I can either surmise that this objects possesses elements of physicality and interiority analogous to mine; or that his interiority and his physicality are entirely distinct from mine; or that we have similar interiorities and different physical embodiments; or that our interiorities are discontinuous and our physicalities continuous.<sup>50</sup>

Come si vede, i modi di identificazione che istituiscono continuità e discontinuità tra soggetto e oggetto sono limitati dagli elementi basilari di cui l'esperienza antepredicativa si compone. Si tratta, fondamentalmente, di quattro possibili combinazioni, quattro possibili modalità di identificarsi o meno all'oggetto – umano o non umano che sia. Sono delle modalità di «schématiser l'expérience»<sup>51</sup>, e, di conseguenza, di strutturare la pratica e la percezione del mondo. Ad ognuna di queste modalità, che, lo ripetiamo, consistono in un processo di determinazione dell'oggetto tramite l'istituzione di un rapporto di continuità o discontinuità con esso, Descola dà il nome, molto problematico, di «ontologie»<sup>52</sup>. Come scrive Descola, «une ontologie [...] c'est

---

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>50</sup> DESCOLA, *Human natures*, p. 150.

<sup>51</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 293.

<sup>52</sup> Bisognerebbe discutere, a questo punto, il problema della vicinanza o meno di Descola alla corrente antropologica identificata con la cosiddetta «svolta ontologica». Il tema è troppo ampio per essere qui trattato. Vorremmo però insistere sul fatto che per Descola il concetto di «ontologia» non è un sinonimo di «cultura». Descola sostiene di fare un uso «militante» del concetto di ontologia per sottolineare come la sua ricerca si ponga ad un livello più elementare rispetto alla mera analisi della cultura. La cultura, cioè, è un derivato particolare di un'ontologia, che Descola comprende, come vedremo, in ciò che chiama «cosmologia». Su quest'ultimo punto cfr. DESCOLA, *La composition des*

simplement le résultat institué d'un mode d'identification, la forme particulière, repérable dans des discours et des images, que prend à telle out elle époque et dans telle ou telle région du monde l'un des quatre régimes de continuité et discontinuité»<sup>53</sup>. Ogni ontologia rappresenta un «système des propriétés des existants»<sup>54</sup>, una particolare formula di mondiazione ossia di stabilizzazione delle qualità dell'oggetto, a partire dalla quale sia la pratica sia la percezione del mondo sono strutturate.

In questo modo, si apre per Descola la possibilità di derivare, con uno schema trasformativo d'impronta chiaramente lévi-straussiana<sup>55</sup>, dai modi d'identificazione le quattro ontologie che risultano dalla combinazione degli elementi di interiorità e fisicalità propri ad ognuna di esse. A seconda che l'interiorità o la fisicalità siano poste in continuità o discontinuità con l'oggetto, si avrà: 1) animismo, ossia una continuità di interiorità tra umani e non umani e una discontinuità di fisicalità tra umani e non umani; in maniera simmetricamente rovesciata, 2) il naturalismo, che postula una continuità di fisicalità tra umani e non umani, ma una discontinuità d'interiorità; 3) l'analogismo, nel quale la discontinuità tra umani e non umani è estesa sia all'interiorità

---

*mondes*, p. 241. L'uso del concetto di ontologia quale sinonimo di cultura lo si trova originariamente in Alfred I. HALLOWELL, *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in (a cura di) Stanley Diamond, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960. Un'interpretazione che fraintende, identificando ontologia e cultura, la proposta di Descola è David C. POSTHUMUS, *Hallowell, Descola, Ontology, and Phenomenology* in ID., *All My Relatives*, University of Nebraska Press, Lincoln 2018. A sostegno della nostra posizione, che predilige la tesi di una sostanziale estraneità di Descola dai teorici della svolta ontologica, si possono vedere i seguenti passaggi tratti dalle opere di Descola: Philippe DESCOLA, *All too human (still): a comment on Eduardo Kohn's "How forests think"*, in "Hau: Journal of Ethnographic Theory", n. 4, v. 2, anno 2014, pp. 268-272; DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 237 e seguenti. Il testo che rappresenta il manifesto dei teorici della svolta ontologica è Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL, *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, Londra 2006. Sempre a questo proposito, oltre ad un'ampia disamina dello stato dell'arte, in Céline BORELLE, *Sortir du débat ontologique. Éléments pour une sociologie pragmatique des interactions entre humains et êtres artificiels intelligents*, in "Réseaux", n. 212, v. 6, anno 2018, pp. 207-232, si trova una proposta di programma per quanto riguarda l'utilizzo in sociologia delle questioni attinenti all'ontologia degli esseri non umani, con particolare attenzione ai problemi sollevati dallo statuto dell'intelligenza artificiale.

<sup>53</sup> DESCOLA, *La composition du mondes*, p. 237.

<sup>54</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 220.

<sup>55</sup> Cfr. Philippe DESCOLA, *L'arbre et la grille. Remarques sur la notion de transformation dans l'anthropologie structurale*, in (a cura di) Pierre GUENANCIA e Jean-Pierre SYLVESTRE, *Claude Lévi-Strauss et ses contemporaines*, PUF, Parigi 2012, pp. 181-194. Su questo anche DESCOLA, *La composition des mondes*, pp. 228-231.

sia alla fisicalità; e infine 4) il totemismo, che invece si configura come un'ontologia all'interno della quale sussiste, all'opposto dell'analogismo, una continuità tra interiorità e fisicalità tra umani e non umani.

### 3. Verso il dualismo natura/cultura

Ci concentreremo solo su due delle ontologie analizzate da Descola, ovvero l'animismo e il naturalismo, poiché, rappresentando i due lati simmetrici di uno stesso rapporto, dall'analisi comparativa di esse risulterà più chiaro quanto andiamo dicendo.

Grazie a questa griglia di lettura, anche fenomeni apparentemente illogici come quelli descritti più sopra assumono ora tutto un altro significato. Se Descola alla fine di *La Nature Domestique* era costretto a rifarsi ad un'analisi classificatoria del “sistema animistico”, riammettendo, seppur mediata da una ridistribuzione concettuale, la distinzione tra natura e cultura, ora diviene possibile leggere l'animismo in termini ontologici, ossia come composizione del mondo, dei rapporti tra umani e non umani, derivante da un modo d'identificazione. Al modello di una “natura domestica”, ossia di una natura pensata a partire dalle e integrata nelle relazioni che strutturano la cultura, l'ambito sociale, in *Par-delà nature et culture* Descola oppone un'ontologia la cui caratteristica consiste nell'«imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur»<sup>56</sup>. La continuità a livello dell'interiorità s'incrocia, producendo differenze, ad una discontinuità corporale: «le fond commun de l'intériorité prend sa source dans le répertoire des dispositions observables chez les humains, tandis que la discontinuité des physicalités prend pour modèle l'étonnante diversité des corps animaux»<sup>57</sup>.

La posizione simmetrica, ma invertita, all'ontologia animista è occupata, secondo Descola, dal “naturalismo”, ossia la particolare ontologia propria dell'occidente a partire dalla modernità<sup>58</sup>. Mentre l'animismo si caratterizza per una composizione in termini di continuità d'interiorità e discontinuità corporale, l'ontologia naturalista:

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 242.

<sup>58</sup> Secondo Descola, l'ontologia naturalista, caratterizzandosi attraverso la separazione tra natura e cultura, è la cifra caratteristica della modernità. D'ora in poi useremo il termine “modernità”, conformemente alle tesi di Descola, per designare la specifica ontologia naturalista così come si è configurata in Occidente. Cfr. *Ivi*, p. 154, p. 425 e seguenti, p. 481; DESCOLA, *Human natures*, p. 148; per una critica a Latour sull'idea di modernità, cfr. DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 297.

Inverse la formule de l'animisme, d'une part en articulant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités, d'autre part en reversant le sens de leur inclusion hiérarchique, les lois universelles de la matière et de la vie servant au naturalisme de paradigme pour conceptualiser la place et le rôle dévolus à la diversité des expressions culturelles de l'humanité.<sup>59</sup>

All'interno dell'ontologia naturalista ciò che differenzia gli umani tra loro e dai non umani sono gli attributi intellettuali: la soggettività, la coscienza riflessiva, il linguaggio. Come nota Descola, infatti, dopo Cartesio, ma soprattutto dopo Darwin, i moderni non hanno mai smesso di riconoscere che la componente fisica dell'essere umano lo situa all'interno di un continuo materiale del quale allo stesso tempo esso sarebbe l'eccezione. Ed è questa l'ambivalenza costitutiva del naturalismo, il quale «n'a cessé de voir en l'animal tantôt le plus petit commun dénominateur d'une figure universelle de l'humanité, tantôt le contre-exemple parfait permettant de caractériser la spécificité de celle-ci»<sup>60</sup>. Sia all'interno di una prospettiva gradualista e continuista, che sottolinea la continuità, ad esempio, tra le facoltà mentali o fisiche di talune specie animali e dell'uomo, sia all'interno di una prospettiva discontinuista, che, invece, pone una cesura netta tra l'uomo e l'animale, il naturalismo utilizza il non umano per derivare, per contrasto, la superiorità intellettuale dell'umano. Anche nei tentativi di discipline come l'etologia o la sociobiologia di riconoscere tracce di "cultura" nel regno animale o forme primitive di capacità intellettuali, non si ritrova la tesi secondo cui i non umani possiedono una vera e propria interiorità<sup>61</sup>.

Secondo Descola, dunque, sarebbe l'opzione discontinuista, che cioè mette in secondo piano la continuità fisica con l'animale per porre l'accento sull'eccezionalità degli attributi interiori attraverso i quali l'uomo si distingue dai non umani, ad essere prevalsa in occidente<sup>62</sup>. In questo senso, come abbiamo visto in una citazione precedente, il naturalismo, rappresentando il rovescio simmetrico dell'animismo, utilizza le leggi universali della materia per concettualizzare le differenze che intercorrono tra gruppi umani (le differenze di "cultura") e tra umani e non umani. La differenza tra una "natura" universale, che lega in una continuità più o meno graduale umani e non umani, e una molteplicità di "culture", frutto della discontinuità

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 303.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 324.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 312.



intellettuale che differenzia l'umano dal non umano, è il prodotto concettuale specifico di questa ontologia. Il binomio natura e cultura è quindi ricondotto da Descola all'interno di una particolare modalità di composizione del mondo; il naturalismo.

Nell'economia generale del discorso di *Par-delà nature et culture*, la teorizzazione in chiave ontologica del naturalismo è preceduta da una vasta e accurata ricognizione etnografica che funge, si direbbe, da *pars destruens* a quanto proposto da Descola nelle pagine centrali dell'opera. Tutta la prima parte del testo dimostra infatti, attraverso un'analisi comparativa, come i concetti di natura e cultura, incluse le rispettive declinazioni semantiche, non siano applicabili ad un cospicuo numero di popolazioni extraeuropee. Questo giro lungo etnografico confluisce in una disamina storica concernente, in maniera più specifica, non solo l'evoluzione del concetto di natura nella tradizione filosofica e scientifica occidentali, ma anche le modalità particolari attraverso le quali l'ontologia naturalista è venuta a sovrapporsi ad un'ontologia analogista, propria dell'Europa non moderna<sup>63</sup>. Le intuizioni elementari che caratterizzano il naturalismo (l'uomo è insieme un'eccezione all'interno del continuo corporale che lo lega agli animali) si sono istituite e stabilizzate, per molteplici ragioni, a partire da un momento preciso della storia<sup>64</sup>. In questo senso, l'operazione di Descola non consiste tanto in una genealogia del concetto di natura, ma, invece, di un'indagine intorno alle svolte storiche che, lungo il corso della modernità, hanno contribuito a forgiare una particolare cosmologia<sup>65</sup>.

Secondo Descola, l'ontologia naturalista ha progressivamente sostituito un'ontologia analogista a partire dalla Rivoluzione Scientifica. Rifacendosi agli studi sulla prospettiva di Panofsky, Descola sostiene che l'invenzione di nuovi dispositivi tecnici di sottomissione del reale alla vista avrebbe messo le basi per pensare un modello inedito di rapporto dell'uomo al mondo. La fisica cartesiana, autonomizzando la dimensione

---

<sup>63</sup> Secondo Descola, è possibile non solo che più ontologie si sovrappongano all'interno di uno stesso periodo storico, ma anche che un'ontologia ne sostituisca un'altra. Così, seguendo il Foucault de *Le parole e le cose*, Descola arriva a sostenere che l'ontologia naturalista propria della modernità avrebbe progressivamente scalzato un'ontologia analogista premoderna ad essa preesistente. Non possiamo soffermarci su questa pur cruciale questione, che, tra le altre cose, apre al problema del divenire storico. Rimandiamo a DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 296.

<sup>64</sup> DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 296.

<sup>65</sup> DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 237-239. Una cosmologia è la forma di distribuzione nello spazio e i generi di relazioni che uniscono le componenti di un'ontologia, ossia, detto in altri termini, il livello superiore all'ontologia da un punto di vista dell'articolazione delle sue componenti.

dell'estensione, si farà portavoce di questa nuova visione della realtà, che oggettiva la natura nella sua materialità, separandola da un intelletto in grado di coglierla. La *phýsis*, in questo senso, che già Aristotele pensava come campo autonomo del reale, veniva così meccanicizzata per poter, come voleva Galilei, essere decifrata alla stregua di un libro. Questo processo, origine della cosmologia moderna, nel quale sono inestricabilmente mescolati fattori di tipo estetico, tecnologico, scientifico, avrebbe dato vita alla visione della natura come «domain ontologique autonome, comme champ d'ênquete et d'expérience scientifique, comme objet à exploiter et à améliorer»<sup>66</sup>. Come riflesso di questa evoluzione, la nozione di cultura è venuta progressivamente a configurarsi come la capacità di «maîtriser les contraintes naturelles et les déterminations instinctives»<sup>67</sup>. Senza volerne ora ripercorrere la genealogia, è sufficiente dire come per Descola, la sistematizzazione definitiva del dualismo di natura e cultura trovi il suo compimento con la separazione delle cosiddette “scienze della natura” e “scienze dello spirito”. Raccogliendo l'eredità sviluppata in seno alle scuole sociologiche inglesi e francesi, le quali pensano la cultura come “invariante” e “unica” dietro alla molteplicità delle sue manifestazioni singolari, è Heinrich Rickert a sancire in maniera radicale nella sua opera del 1899 (*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*) la divisione tra questi due ambiti epistemologici:

en distinguant entre des objets dénués de sens dont l'existence est déterminée par des lois générales, et des objets que nous appréhendons dans leur singularité en vertu de la valeur contingente qui leur est attachée, Rickert met à mal les fondements du dualisme ontologique: à peu près toute réalité peut être appréhendée sous l'un ou l'autre de ses aspects, selon qu'elle est prise dans sa factualité brute et opiniâtre, ou bien du point de vue des désirs et usages dont l'ont investie ceux qui l'ont produit ou l'ont conservée intentionnellement. Mais une telle clarification se paie d'une séparation épistémologique implacable entre deux champs d'investigation et deux modes de connaissance désormais parfaitement hétérogènes.<sup>68</sup>

L'antropologia ha attinto a questa distinzione per potersi costruire, appunto, come scienza della cultura:

l'autonomie que l'anthropologie revendique au sein de la cité savante est ainsi fondée sur la croyance que toutes les sociétés constituent des compromis entre la Nature et la Culture

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 147.

[...]. La dualité du monde est devenue le défi originel et original auquel cette science a tenté de répondre [...] afin de réduire l'écart entre les deux ordres de réalité qu'elle avait trouvés dans son berceau.<sup>69</sup>

Possiamo così ricollegarci all'inizio di questo saggio, quando abbiamo introdotto le due strategie interpretative (naturalista e culturalista) sulle quali deve ricadere qualsiasi tentativo di spiegare un fenomeno "culturale" che presupponga la distinzione tra natura e cultura. Natura e cultura vengono in questo modo fissate nella loro reciproca estraneità ontologica ed epistemologica. Tutti i tentativi di trovare una mediazione tra i due termini finiscono inevitabilmente per privilegiare uno o l'altro dei due lati del rapporto. Come ci eravamo proposti di mostrare, dunque, natura e cultura non sono concetti da relativizzare ma, piuttosto, derivati di una particolare modalità dell'uomo di costituire i rapporti tra sé e gli altri uomini e tra sé e il mondo. Derivati che, all'interno di una più vasta cornice cosmologica, definiscono le relazioni che legano l'uomo al mondo. L'ontologia naturalista, pertanto, non solo genera l'idea che esista una natura, autonoma, ossia rispondente a leggi estranee alla volontà umana; ma implica anche, per riflesso, una controparte alla natura, a «world of artifice and free-will»<sup>70</sup>, ossia, per l'appunto, la cultura.

#### 4. Per un'ecologia delle relazioni

In quest'ultima parte del saggio, vorremmo soffermarci brevemente sulle implicazioni epistemologiche che derivano dalla lettura in termini ontologici proposta da Descola del naturalismo.

Abbiamo visto che l'idea centrale di *Par-delà nature et culture* è che il concetto di "natura", come opposto a quello di "cultura", rappresenta il frutto di una specifica modalità di "mondiazione", ossia l'articolazione di un modo d'identificazione che instaura tra l'essere umano e gli altri esistenti una continuità di fisicalità e una discontinuità di interiorità. Ma, se ciò è vero, è chiaro che l'antropologia non possa più pretendere di definire il suo oggetto (la cultura, o le culture) «comme ce système de médiation avec la Nature que l'humanité a su inventer, un attribut distinctif d'*Homo sapiens* où interviennent l'habilité technique, le langage, l'activité symbolique et la capacité de s'organiser dans des collectivités en partie affranchies des continuités

---

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>70</sup> DESCOLA, *Human natures*, p. 153.

biologique»<sup>71</sup>, poiché, così operando, ricadrebbe nel dualismo che essa cerca di fuggire. La conseguenza di ciò, oltretutto, starebbe nel misconoscere l'autonomia ontologica di ciascun modo d'identificazione, per privilegiare un tipo d'analisi in grado di riportare ai termini classificatori propri dell'etnografo quello che Malinowski chiamava "il punto di vista dei nativi". Appostandosi sulla critica di «telle ou telle notion de répertoire sociologique»<sup>72</sup>, l'antropologia rimarrebbe mero lavoro interpretativo.

Secondo Descola, invece, è necessario «remonter vers un niveau plus profond d'élaboration du monde commune»<sup>73</sup>, ossia, come abbiamo visto, al livello che precede, in termini sia logici sia cronologici, la produzione di forme particolari di associazione collettiva, concezioni del soggetto, teorie dell'azione. Ciò significa non solo disfarsi dei concetti di "relativismo" e "universalismo" (riflessi epistemologici del dualismo tra natura e cultura), ma anche e soprattutto impiegarsi in un vero e proprio «travail de refondation»<sup>74</sup> della disciplina, di una rielaborazione totale del suo assetto epistemologico. Procedendo in questa maniera, tutti i concetti che risultano da un'ipostatizzazione del dualismo tra natura e cultura dovranno essere abbandonati. Un esempio potrà chiarire quanto stiamo dicendo. Impiegando il concetto di "società", come Descola aveva fatto nei suoi primi lavori, si connota già in maniera "naturalistica" l'oggetto di studio. «Une société, c'est un regroupement d'humains qui se donnent des conventions, qui partagent des valeurs et qui par définition exclut les non-humains»<sup>75</sup>. Questa nozione, cristallizzatasi nelle scienze sociali a partire dalla seconda metà del XIX secolo<sup>76</sup>, è priva di senso all'interno di un'ontologia animistica. Invece, rintracciando le modalità attraverso le quali gli umani sistematizzano determinate caratteristiche dell'oggetto:

le chercheur ne considère plus les "sociétés" comme des réalités déjà constituées - ainsi qu'il est d'usage dans les sciences sociales; il cherche plutôt à comprendre comment s'instaurent des collectifs singuliers, dont certains, parce qu'ils sont parvenus à instituer

---

<sup>71</sup> DESCOLA, *L'écologie des autres*, p. 36.

<sup>72</sup> Philippe DESCOLA, *De la Nature universelle aux natures singulières: quelles leçons pour l'analyse des cultures*, in (a cura di) ID., *Les natures en question*, Odile Jacob, Parigi 2018, p. 128.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>75</sup> Philippe DESCOLA, *Une écologie des relations*, CNRS Éditions, Parigi 2019, p. 51-52.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 52.

les non-humains de toute puissance d’agir politique, se présentent désormais comme des “sociétés”.<sup>77</sup>

Anche la “società”, con tutto ciò che questo concetto designa, è il prodotto particolare di un’ontologia, e non, piuttosto, un universale astratto. A questo punto, diventa necessario abbandonare l’idea che le società siano delle realtà *sui generis* calate entro un ambiente al quale dovrebbero adattarsi, da trasformare, al fine di acquisire un’identità e un destino storico. Come scrive Descola:

or c’est le modèle qui domine encore la représentation de l’action politique. Il faut donc imposer l’idée que les humains ne sont pas des démiurges ingénieux qui se réalisent par le travail et la transformation de la nature en ressources, mais que ce qui est premier, ce sont des environnements fragiles où coexistent des humains et des non-humains, et dans lesquels la vie épanouie des premiers est en très grande partie dépendent des interactions avec les seconds. Autrement dit, l’unité d’appréhension de la vie politique, à mon sens, ne devrait plus être la société, la nation, cela ne devrait plus être un territoire délimité par des frontières étatiques ou tribales. Il faut substituer à ce modèle issu des théories classiques de la souveraineté un tissu d’écosystèmes, de milieux de vie, qui sont à la fois urbains et ruraux, interdépendants et en partie autonomes. Et dans ces espaces, des interactions complexes impliquant des échanges d’énergie, d’information, se produisent, qui doivent être menées au mieux, de façon à ce que la perpétuation de la vie des humains passe aussi par une meilleure prise en compte de leurs échanges avec les non-humains.<sup>78</sup>

Lo stesso vale per quanto riguarda la natura. La separazione concettuale tra natura e cultura, infatti, «a conduit à ne pas concevoir le milieu environnante comme un enjeu véritablement social, autrement que comme un gisement de ressources à allouer, à s’approprier, à mettre en valeur»<sup>79</sup>. L’autonomia della natura e, come riflesso, l’autonomizzazione della cultura, rende legittimo, all’interno dell’ontologia naturalista, lo sfruttamento dell’ambiente quale puro mezzo per l’uomo. Basta rilevare, sostiene Descola, come le cose esteriori a noi, le piante, gli animali, le rocce, il clima stesso, in virtù della discontinuità interiore che le differenzia dall’essere umano, siano state per lungo tempo escluse dalla sfera del diritto.

---

<sup>77</sup> DESCOLA, *De la Nature universelle aux natures singulières*, p.128. Ed è per questo che Descola, al termine “società” preferisce quello più neutro di “collettivo”. Esso rappresenta «la forme sous laquelle se présentent à nous les diverses sortes d’associations conventionnelles d’humains et de non-humains dont l’histoire humaine du monde nous livre des échos». *Ivi*, p.130.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 323.

<sup>79</sup> DESCOLA, *La composition des mondes*, p. 321.

Questa nozione di “natura”, secondo Descola, «a fait son temps». E l’obiettivo, che non è solo disciplinare, ma anche politico, che si affaccia al futuro più prossimo consiste nel «penser sans elle afin d’imaginer des institutions qui permettraient de réaliser le couplage des humains et des non-humains»<sup>80</sup>. Il dualismo tra natura e cultura, difatti, non è in grado di rendere ragione dei problemi prodotti, ad esempio, dalla crisi ambientale, separando in maniera netta l’uomo dal suo ambiente. «Où s’arrête la nature, où commence la culture dans le réchauffement climatique, dans la diminution de la couche d’ozone, dans la production de cellules spécialisées à partir de cellules totipotentes ?»<sup>81</sup>. Non si tratta soltanto di constatare come, all’alba della modernità, lungi dall’aver separato il dominio della natura da quello della cultura, l’uomo abbia continuato a produrre ibridi, per usare il lessico di Bruno Latour. Non si tratta di ciò, quanto piuttosto di creare una nuova disciplina, una «science encore à venir»<sup>82</sup>, la quale permetta di «accéder à l’intelligibilité des structures de toutes sortes qui organisent les relations au monde et à autrui»<sup>83</sup>. Una scienza che riformuli le nozioni classiche dell’antropologia, nozioni come quelle di società, cultura, natura, capace di integrare quest’ultimo concetto all’interno di un nuovo campo analitico, attraverso il quale il naturalismo dei moderni, lontano dal costituire il metro in base al quale giudicare culture lontane nello spazio e nel tempo, non sia altro che una delle espressioni possibili degli schemi più generali che governano l’oggettivazione del mondo e degli altri. Questo il compito precipuo che Descola prospetta all’antropologia nel futuro più prossimo: tracciare le frontiere ontologiche, chiarificare le regole di composizione dei mondi e elaborare una tipologia delle loro possibili combinazioni<sup>84</sup>. La scienza a venire della quale Descola abbozza un ipotetico programma, dovrà quindi configurarsi come un’ecologia delle relazioni, che, sostituito al concetto di “natura” quello di “non-umani” sia in grado di pensare la complessità delle interazioni che avvengono tra non solo all’interno, ma anche all’incrocio di diverse cosmologie.

Proprio intorno a quest’ultima questione, gli ultimi lavori di Descola aprono allora importanti possibilità di elaborazione teorica. Come sostiene Descola, difatti, quello del rapporto degli umani alla natura (o, più correttamente, ai non umani) è il problema

---

<sup>80</sup> *Ivi*, 321-322

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>82</sup> DESCOLA, *Les natures en question*, p. 129.

<sup>83</sup> DESCOLA, *L’écologie des autres*, p. 81

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 83.

più cruciale nel secolo presente<sup>85</sup>. La crisi ecologica alla quale l'umanità deve confrontarsi chiede un nuovo modello di elaborazione teorica, un nuovo paradigma, com'è stato definito<sup>86</sup>, che sappia far fronte alla crisi di senso generata dall'*impasse* teorica prodotta dal naturalismo.

Par ailleurs, pour faire face à l'urgence de la transformation climatique, il nous faut apprendre et propager l'idée encore neuve que notre destinée ne se résume pas à un face-à-face plus ou moins hostile entre l'homme et la nature médiatisé par la technique, ainsi que la tradition moderne a voulu nous le faire croire, mais qu'elle est tout entière dépendante des milliards d'actions et de rétroactions par lesquelles nous engendrons au quotidien les conditions environnementales nous permettant d'habiter la Terre. Une meilleure appréhension de ces processus [...] nous rendrait plus attentifs à la myriade de connexions vitales qui nous relie aux non-humains organiques et abiotiques. Toute la question est de savoir s'il est encore temps de rendre cette idée acceptable.<sup>87</sup>

Ciò che permette l'antropologia, ripensata dal punto di vista epistemologico, e integrata all'interno di una scienza più generale, non è la mera "sostituzione" di un'ontologia, ad esempio quella naturalista, ad un'altra<sup>88</sup>; ciò che essa permette, invece, è la coscienza sia del fatto che esistono altre maniere possibili di abitare il mondo, sia che l'avvenire non è il prolungamento lineare del presente, essendo quest'ultimo carico di potenzialità inaudite «dont nous devons imaginer la réalisation afin d'édifier au plus tôt une véritable maison commune, avant que l'ancienne ne s'écroule sous l'effet de la dévastation désinvolte auquel certains humains l'ont soumise»<sup>89</sup>.

Descola è esplicito sulla responsabilità<sup>90</sup> "naturalista" della creazione di ciò che è stato chiamato Antropocene e degli effetti sul cambiamento ambientale, ormai ben conosciuti, che da esso risultano. Quest'ultimo è un problema troppo ampio e troppo complesso per essere affrontato in questo saggio. Ciò che importa tuttavia, è sottolineare come le tesi di Descola meritino di essere approfondite e discusse proprio

---

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>86</sup> Manlio IOFRIDA, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

<sup>87</sup> Philippe DESCOLA, *Humain, trop humain*, in "Esprit", n. 420, v. 12, anno 2015, pp. 8-15.

<sup>88</sup> Descola parla, senza approfondire, della possibilità di un "nuovo analogismo". Cfr. DESCOLA, *La composition des mondes*, pp. 301-304.

<sup>89</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>90</sup> DESCOLA, *Humain, trop humain*, pp. 14-15.

per la loro capacità di reimpostare e rileggere in maniera nuova i problemi posti dalla contemporaneità e, nel farlo, superare categorie concettuali rivelatesi infeconde.

### Nota bibliografica

Céline BORELLE, *Sortir du débat ontologique. Éléments pour une sociologie pragmatique des interactions entre humains et êtres artificiels intelligents*, in “Réseaux”, n. 212, v. 6, anno 2018, pp. 207-232.

Gilles DELEUZE, *Le pli: Leibniz et le Baroque*, Minuit, Parigi 1988, tr. it. D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990.

Philippe DESCOLA, *All too human (still): a comment on Eduardo Kohn’s “How forests think”*, pp. 268-272 in “Hau: Journal of Ethnographic Theory”, n. 4, v. 2, anno 2014, pp. 267-273.

Philippe DESCOLA, *Cognition, perception et mondiation*, in « Cahiers philosophiques », n. 2, v. 127, anno 2011, pp. 97-104.

Philippe DESCOLA, *De la Nature universelle aux natures singulières: quelles leçons pour l’analyse des cultures*, in (a cura di) ID., *Les natures en question*, Odile Jacob, Parigi 2018, pp. 121-136.

Philippe DESCOLA, *La composition des mondes*, Flammarion, Parigi 2014.

Philippe DESCOLA, *L’écologie des autres. L’anthropologie et la question de la nature*, Quæ, Versailles 2011.

Philippe DESCOLA, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l’écologie des Achuar*, Éd. de la maison des sciences de l’homme, Parigi 1986.

Philippe DESCOLA, *L’arbre et la grille. Remarques sur la notion de transformation dans l’anthropologie structurale*, in (a cura di) Pierre GUENANCIA, Jean-Pierre SYLVESTRE, *Claude Lévi-Strauss et ses contemporaines*, PUF, Parigi 2012.

Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, haute Amazonie*, Plon, Parigi 1993.



- Philippe DESCOLA, *Human natures*, in “Social Anthropology”, n. 2, v. 17, anno 2009, pp. 145-157.
- Philippe DESCOLA, *Humain, trop humain*, in “Esprit”, n. 420, v. 12, Dicembre 2015, pp. 8-15.
- Philippe DESCOLA, *Modes of being and forms of predication*, in “Hau: Journal of Ethnographic Theory”, n. 1, v. 4, anno 2014, pp.271-280.
- Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005.
- Philippe DESCOLA, *Societies of nature and the nature of society*, in (a cura) di Adam KUPER, *Conceptualizing Society*, Routledge, Londra 1992.
- Philippe DESCOLA, *The difficult art of composing world (and of replying to objections)*, in “HAU: Journal of Ethnographic Theory”, n.3, v. 4, anno 2014, pp. 431-443.
- Philippe DESCOLA, *Une écologie des relations*, CNRS Éditions, Parigi 2019.
- Emmanuel DÉSVEAUX, Michel DE FORNEL, *From Ojibwa to Dakota: Toward a Typology of Semantic Transformations in American Indian Languages*, in “Anthropological Linguistics”, n. 2, v. 51, anno 2009, pp. 95-129.
- Alfred I. HALLOWELL, *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in (a cura di) Stanley Diamond, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, New York 1960.
- Bruce KAPFERER, *Back to the future: Descola’s neostructuralism*, in “Hau: Journal of Ethnographic Theory”, n. 3, v. 4, anno 2014, pp. 389-400.
- Frédéric KECK, *Le point de vue de l’animisme: À propos de “Par-delà nature et culture” de Philippe Descola*, in “Esprit”, n. 327, v. 8, anno 2006, pp. 30-43.
- Cyrile LEMIEUX, *Faut-il en finir avec le comparatisme?*, in “L’Homme”, n. 229, v. 1, anno 2019, pp.169-184.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Parigi 1964, tr. it. Paolo Caruso, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

- Claude LEVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui*, PUF, Parigi 1962, tr. it. Danilo Montaldi, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.
- Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Flammarion, Parigi 2010.
- Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL, *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, Londra 2006.
- Manlio IOFRIDA, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell’ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Alessandro MANCUSO, *Antropologia, “svolta ontologica”, politica*, in “Archivio Antropologico Mediterraneo online”, n. 18, v. 2, anno 2016, pp. 97-132.
- Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Parigi 1950, tr. it. Franco Zannino, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965.
- David C. POSTHUMUS, *Hallowell, Descola, Ontology, and Phenomenology in ID., All My Relatives*, University of Nebraska Press, Lincoln 2018.
- Francesco REMOTTI, Philippe Descola: *Strutturalismo e ontologia*, in “Iride”, n. 3, v. 79, anno 2016, pp. 649-660.
- Jaulin ROBERT, *La paix blanche. Introduction à l’ethnocide*, Éd. du Seuil, Parigi 1970.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Cosmological Pespectivism in Amazonia and Elsewhere. Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, February-March 1998*, Hau Masterclass Series, Manchester 2012, tr. it. R. Brigati, V. Gamberi, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphisiques cannibale. Lignes d’anthropologie post-structurale*, PUF, Parigi 2009, tr. it. M. Galzigna e Laura Liberale, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*, in “Mana”, n. 2, v. 2, anno 1996, pp. 115-144.

## Sitografia

Camille Crosnier: “Les entretiens confinés avec Philippe Descola: "Inventer de nouveaux modèles de vie", France Inter, 04-05-2020 (Consultato in data 06/05/2020), <https://www.franceinter.fr/environnement/les-entretiens-confinés-avec-philippe-descola-inventer-de-nouveaux-modeles-de-vie>