

COME ORIENTARSI NEL PENSIERO SELVAGGIO?

Appunti per una ecologia della ragion pratica e una svolta etnografica in ontologia

Gianluca DE FAZIO

(Università di Bologna)

Il filosofo come pensatore selvaggio.

Eduardo Viveiros De Castro, *Metafisiche Cannibali*

1. Rovesciare la rivoluzione copernicana: una svolta etno-ontologica

Una delle grandi sfide del pensiero ecologico contemporaneo è quello di uscire dai dualismi manichei che si sono sedimentati nel corso della modernità: sovranità statale/diritto naturale; estensione/pensiero; libertà/necessità sono alcuni dei più canonici, e spesso equivocati, dualismi del pensiero moderno che potremmo semplificare in una più generale opposizione tra Natura e Cultura. La sfida, però, non è semplicemente quella di scoprire la struttura narrativa immanente a questi dualismi per “risolverli” in *giochi linguistici*, soppiantandoli con l'*univoca* grande narrazione della fine delle grandi narrazioni, quanto piuttosto quella di pensare l'*equivocità* e l'*imperfezione* che caratterizzano ogni pratica di Senso¹. È in questa prospettiva, pur restituita in maniera sommaria, che l'ecologia filosofica incontra favorevolmente alcune piste della *ontological turn* in antropologia². Entrambe le piste condividono un assunto di partenza non secondario: l'ubriacatura post-moderna del riduzionismo linguistico non permette di rendere conto in maniera complessa le sfide che il presente pone al pensiero filosofico e antropologico. L'operazione di E. Viveiros de Castro, che potrebbe far storcere il naso (non ingiustamente, del resto) ai puristi della filosofia, risulta tuttavia molto

¹ Cfr. Adalgidas GREIMAS, *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 2004.

² Cfr. Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI (a cura di), *La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2018. Essenziale Stefania CONSIGLIERE, *Antropo-logiche*, Colibrì, Milano 2014.

stimolante. L'idea di una svolta ontologica del discorso antropologico permette di sviluppare l'ipotesi di una "etnografia filosofica" (nel senso in cui si dice "antropologia filosofica").

Il rapporto tra antropologia e filosofia è molto complesso e non ci interessa qui discutere dei pur importanti problemi epistemologici che si generano nell'intersezione tra le due discipline, quanto invece rilevare alcune concordanze. La filosofia, specie quella di matrice "francese", ha avuto un grande bacino di ricezione proprio nei dipartimenti oltreoceano di antropologia sociale e culturale. Al netto delle complessità esegetiche (la convivenza trans-disciplinare richiede un certo margine di tolleranza delle imprecisioni), si tratta di un esperimento teorico del quale, ancora oggi, non si sono misurate a pieno le potenzialità. In particolare è su un tema che l'antropologia della *ontological turn* può essere stimolante: quello della *noologia*, ossia dell'immagine del pensiero che un certo "sistema" filosofico utilizza, tematizza o, in senso lato, restituisce *formalmente*.

Se si sfogliano le *Metafisiche cannibali* dell'antropologo brasiliano si può leggere: «L'idea profonda di Lévi-Strauss di un *pensiero selvaggio* deve essere intesa come progetto di una diversa *immagine del pensiero* e non di una diversa *immagine del selvaggio*»³. Il rimando è al noto saggio *Le pensée sauvage* del 1962. Viveiros è convinto che su questo piano sia possibile *ibridare* etnografia e filosofia. Riprendendo il gesto di Lévi-Strauss di una *noologia selvaggia*, egli si impegna in un dialogo serrato con la filosofia e, *via* Deleuze, ricostruisce un vero e proprio «lignaggio [per] uno strutturalismo minore [...] che non girerebbe in modo così ossessivo intorno a Kant»⁴. L'operazione potrebbe, per un verso, apparire ovvia - non è Kant il filosofo della "rivoluzione copernicana" che fonda ogni possibile ontologia sull'Uomo Trascendentale, ossia "bianco", "occidentale" e "cosmopolita"?; per un altro, tuttavia, le obiezioni esegetiche potrebbero essere molte: non è sempre la stessa rivoluzione copernicana a offrire una "svolta antropologica" alla filosofia? Non è forse kantiana quell'antropologia che si preoccupa di definire "materialmente" l'uomo non in base alla sua "partecipazione" a una forma pura, bensì attraverso le pratiche *materiali*, ossia attraverso una antropologia *da un punto di vista pragmatico*? Con queste complessità esegetiche in mente, continuiamo a leggere: «Diciamolo con circospezione e con senso dell'orientamento: non si tratta infatti di [...] abbandonare un'antropologia kantiana per cadere tra le braccia di una "antropologia cartesiana" [...]; non si tratta di sostituire al kantismo senza soggetto trascendentale

³ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona 2017, p. 64.

⁴ *Ivi*, p. 151.

[quello di Lévi-Strauss, n.d.r.] un “kantismo” con soggetto empirico, ricorrendo a un innatismo cognitivo»⁵, una *naturalizzazione* dell’umano. Di cosa si tratterebbe allora?

In gioco c’è, pare, lo statuto stesso dell’antropologia, della sua *dimensione pratica* in quanto situata nella zona d’ombra tra le scienze della natura e le scienze dello spirito (né teoretica, né pratica bensì, come suggerisce lo stesso Kant, *pragmatica*⁶). P. Descola scrisse che la missione dell’antropologia è quella di «rendere intelligibile il modo in cui degli organismi di tipo particolare s’inseriscono nel mondo, ne acquisiscono un’interpretazione stabile e contribuiscono a modificarlo»⁷. Si tratta quindi di *tradurre* da un sistema di riferimento semio-culturale “nativo” a un sistema semio-culturale dell’etnografo, tradurre un sistema *pragmatico* (di usi, costumi e pratiche) in un altro sistema pragmatico:

Oggi, dire che la traduzione culturale è il compito distintivo dell’antropologia, è un luogo comune. Il problema consiste forse nel sapere cosa sia esattamente [...] una traduzione e come una tale operazione si realizzi. È qui che le cose si complicano [...]: in antropologia la comparazione serve alla traduzione e non viceversa. L’antropologia confronta per tradurre, non per spiegare, giustificare, generalizzare [...], dire ciò che è ovvio, e via di seguito. E se tradurre è sempre tradire [...], una traduzione degna di questo nome [...] è quella che tradisce la lingua d’arrivo e non la lingua di partenza. La buona traduzione riesce a far sì che i concetti di una lingua straniera deformino e sovvertano il dispositivo concettuale del traduttore⁸.

La traduzione etnografica ha lo scopo di *deformare* e *sovvertire* i dispositivi concettuali di chi “pratica l’analisi”. Una traduzione riesce quando “sporca” l’assiomatica concettuale dell’antropologo. È su questo piano che si gioca uno statuto dell’antropologia: la *metamorfosi* delle assiomatiche culturali di partenza. Prendendo a prestito un’espressione di Husserl⁹, si tratta di *rovesciare la dottrina copernicana nella corrente cosmovisione*, rovesciare il postulato etnocentrico dell’antropologia pragmatica kantiana, ossia *metamorfizzare* l’assiomatica trascendentale di una ontologia *calibrata* su di una *Ragion pura*. Si tratta di questioni molto complesse, con molte sfaccettature e che richiederebbero ben altri studi e approfondimenti. Qui ci limitiamo solo a rilevare che rovesciare il postulato etnocentrico (europeo e bianco) della rivoluzione copernicana non significa cercare un’assiomatica in cui l’etnocentrismo svanirebbe. Non si tratta

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. Paolo MAGNANARO, *L’antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp.11-73.

⁷ Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021, pp. 7-8.

⁸ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali.*, cit., p. 72.

⁹ Edmund HUSSERL, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell’interpretazione della corrente visione del mondo*, “Aut-Aut”, vol. 245, 1991, pp. 3-18.

cioè di essere più “cosmopoliti” di Kant. Si tratta invece di far uscire dai propri cardini¹⁰ l’idea dell’Uomo trascendentale come *noumeno*, far funzionare in maniera “differente” quella macchina semantica che, partendo dall’Uomo noumenico, ritorna *pragmaticamente* a esso attraverso l’immagine “universalmente materiale” del *Weltbürger* o “uomo copernicano”¹¹ come “fenomeno” della libertà. Non è del resto sul piano pratico che si situa l’ontologia kantiana? Ecco dunque un senso possibile di “svolta” ontologica: dal piano “formale” al piano “materiale”, una ontologia “materialista” di contro a quella “formalista” della *linguistic turn*.

Il lettore con minime conoscenze filosofiche si renderà conto delle nostre semplificazioni, ma capirà anche che il nostro intento non è certo esegetico quanto di abbozzare una “etno-ontologia”. Il punto che vogliamo sottolineare è che una svolta ontologica in antropologia ha senso se e solo se si diviene capaci di una svolta etnografica in ontologia. Ciò implica però che è pur sempre una semantica “post-kantiana” quella nella quale ci si muove. Anzi, è l’ontologia stessa post-kantiana a richiedere di essere rovesciata. È dunque necessaria qualche considerazione, per quanto superficiale e tutt’altro che esaustiva, su ontologia pratica e antropologia pragmatica.

2. Etnocentrismo in prospettiva cosmopolitica

Si potrebbero sollevare alcune perplessità quando gli antropologi parlano di “ontologia dei moderni”, al punto paradossale che si potrebbe essere tentati di dire che, se è vero quel che ne dicono, allora *non siamo mai stati moderni*¹². Si sovrapporrebbe in maniera frettolosa una ontologia *teologico-dogmatica* come quella di Descartes e quella *critico-antropologica* (quantunque *luterana*) di Kant. Pur banalizzando, e senza pretese esegetiche, si potrebbe opporre a questa idea *monolitica* della modernità il fatto che l’ontologia *sostanziale* (quindi teoretica) serva a Descartes per operare una fondazione epistemologica della certezza. Ciò che a Descartes serve per “fondare” la *distinzione formale* tra le sostanze (a partire dalla quale, egli in effetti *sviluppa* un sistema etico¹³), serve a Kant per evidenziare l’interesse *essenzialmente* pratico della ragione¹⁴, una

¹⁰ Gilles DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

¹¹ Antonio BANFI, *L’uomo copernicano*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

¹² Bruno LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, Eléuthera, Milano 2009.

¹³ Cfr. Reinhard LAUTH, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini, Milano 2000, pp. 317-351.

¹⁴ La ragion pratica non può essere «subordinata alla ragione speculativa [...] perché ogni interesse [...] è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell’uso pratico», Immanuel KANT, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Roma-Bari 1997, p. 267.

ontologia *pratica* svincolata da ogni interesse teoretico. Senza dubbio è possibile tracciare continuità tra i due sistemi filosofici, ma sovrapporli in una univoca “ontologia moderna” è quanto meno semplificante. Tuttavia, si commetterebbe un grave errore a pretendere da un etnografo una accuratezza esegetica della filosofia: non è sul piano della correttezza disciplinare che può avvenire lo sporcarsi delle due discipline. Proviamo qui a offrire un piano di incontro possibile.

L’ontologia “moderna”, abbiamo accennato, ha almeno due funzioni: una teoretica e una pratica. La filosofia kantiana, rivoluzionando l’ontologia in senso pratico, offre una “ipotesi antropologica” innovativa. L’uomo “materiale” non si determina più, come in Descartes, nei termini di *unione reale* delle due sostanze¹⁵, bensì in quelli di un “gioco delle facoltà”: si tratta di una antropologia pragmatica dell’uomo materiale come *fenomeno* della libertà. Si potrebbe senz’altro obiettare a questa nostra semplificazione che l’antropologia kantiana, quantunque *pragmatica*, suppone pur sempre l’Uomo *formale* (o *noumenico*) come *Endzweck*, ossia come scopo finale rispetto al quale ogni agire “retto” si deve conformare. La centralità dell’*Endzweck* per Kant è senz’altro attestata, tra l’altro, anche dalla conclusione della terza *Critica* dedicata alla *metodologia del giudizio teleologico*¹⁶. Ci limitiamo qui a rilevare come l’ontologia pratico-formale dell’Uomo *noumenico* determini una *ontologia pragmatica* dell’uomo *fenomenico*. Nella loro esperienza *materiale* del mondo (possiamo dire noi oggi: nel modo di abitare la terra), gli uomini *reali* si trovano sempre in un ambito *misto*, un *intermondo* tra il piano sensibile-materiale e il piano sovrasensibile-formale in cui sono le condotte “concrete” - intendendo qui gli usi della *vita pratica* - a determinare le “invarianze antropologiche”, mentre la *critica* delle facoltà - la filosofia trascendentale - serve a e permette di *orientarsi* nel modo in cui gli umani abitano il mondo sensibile: il *pensiero*¹⁷.

Il pensiero è, da un *punto di vista trascendentale*, una forma pura (*Ich*), ma dal *punto di vista pragmatico* un *esercizio*¹⁸. Può sembrare paradossale, ma volendo trovare un “nobile lignaggio” al prospettivismo *antropologico* ecco in Kant un precursore. Il punto è che se Kant è “prospettivista” sul piano antropologico, non lo è su quello *ontologico*. Ma ciò è anche comprensibile se si considera che per Kant l’esistenza, come è noto, non è un predicato. Essa è senz’altro un “piano di immanenza” nel quale il filosofo

¹⁵ «[I]o non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e [...] mescolato, in modo da comporre un’unità con esso», René DESCARTES, *Meditazioni metafisiche* (1641), Laterza, Roma-Bari 2009, p. 133.

¹⁶ Cfr. Marco SGARBI, *Aristotele nella Methodenlehre Der Teleologischen Urteilskraft*, “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, vol. 100, n. 2/3, 2008, pp. 283-307.

¹⁷ Cfr. Immanuel KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), Adelphi, Milano 1996.

¹⁸ Cfr. Michel FOUCAULT, *Introduzione all’“Antropologia di Kant”*, in Immanuel KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1800), Einaudi, Torino 2010, pp. 9-94.

“antropologico” può “cambiare” la sua prospettiva di analisi - dal trascendentale al pragmatico e viceversa -, ma essa stessa non è definibile entro i decreti formali dell’intelletto né, dunque, tramite un giudizio (che rispetto all’esistenza è al più riflettente, sicuramente non determinante). L’antropologia pragmatica kantiana non mette in discussione l’ontologia pratica che la sottende. Ecco un’urgenza della *ontological turn* che riassumiamo così: non è sufficiente l’antropologia, serve anche una ontologia *dal punto vista pragmatico*. Può sembrare paradossale, ma dal punto di vista etnografico, l’ontologia kantiana - *critico-pratica* - e quella cartesiana - *dogmatico-teoretica* - convergono nella *fallacia naturalistica*¹⁹.

Centrali qui le parole di Descola: «il naturalismo [è] definibile come una continuità della fisicità delle entità del mondo e una discontinuità delle loro interiorità»²⁰. Sul piano esistenziale *tutti i fenomeni* naturali sono determinati da *leggi universali della natura*, anche quelli della *libertà*²¹. Sebbene la ragione sia costretta, per la *critica del giudizio*, a postulare l’ambito dei *Naturzweck*, questo resta solo “ipotetico”, una “necessità” del giudizio non della natura. La continuità “naturale” (il cielo stellato) è rotta dalla discontinuità “morale” (la legge dentro di me). Questa discontinuità “interna” è, potremmo dire, la «cosa meglio distribuita» e la sola «per cui siamo uomini e ci distinguiamo dalle bestie»²².

I postulati dell’ontologia kantiana impediscono di dare una dimensione “pratica” alla natura²³. Certo, si dovrà sottolineare sempre la scoperta di Kant della finalità *interna*, ossia di un *marginale di autonomia* della natura vivente rispetto al giudizio teleologico. Ma ciò conduce Kant a pensare - anche qui è tutto più complesso di quanto riportiamo - che la “natura non meccanica” (vivente) intrattiene con noi “solo” un rapporto *estetico*. Ora, se noi intratteniamo un rapporto con la natura sempre “mediato”, vi è cioè una separazione umano/natura (almeno su un piano formale), ciò

¹⁹ È doveroso sottolineare come la nozione kantiana di natura, specie nella fase matura della sua opera, sia estremamente complessa e variegata e l’accusa di “naturalismo” ne cela molte possibilità “teoriche”, utili anche a una ecologia filosofica. Cfr. Manlio IOFRIDA, *Per un paradigma del copro: una rifondazione filosofica dell’ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.

²⁰ DESCOLA, *op. cit.*, p. 202.

²¹ «Quale che sia [...] il concetto che ci si fa della *libertà del volere*, i *fenomeni* di questa libertà, le azioni umani, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali delle natura», Immanuel KANT, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesi, Milano-Udine 2015, p. 49.

²² Renée DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere Filosofiche*, I, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 291-292. L’etnocentrismo «è come il buon senso [...]: è la cosa meglio distribuita al mondo», VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 37.

²³ «La teleologia fisica ci spinge, è vero, a cercare una teologia, ma non può produrne alcuna», KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 567. *La congiunzione di teoretica ed etica* lo impegnerà fino alla fine, cfr. Immanuel KANT, *Opus Postumum*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp.337-361.

significa che i selvaggi non sono esseri “solo” naturali, ma umani a tutti gli effetti²⁴. Umani proprio come noi, ossia sono anch’essi esseri capaci di agire conformemente a scopi. Dunque anche verso i selvaggi vale l’imperativo categorico che impone di *considerarli sempre come scopi e mai mezzi*. Essi vanno giudicati dal *punto di vista pragmatico*, perché sul piano *formale* anch’essi sono, qualora ben educati, possibili agenti morali. Il punto è che non c’è *differenza ontologica* tra il “borghese e il selvaggio”²⁵. Bisognerebbe ora aprire un ulteriore campo d’analisi, perché qui entra in gioco la storia, concetto chiave del tardo pensiero kantiano. Ci permettiamo di semplificare: essa ci dà la speranza che a un certo punto anche i “popoli incivili” entrino finalmente nel consorzio universale *cosmopolitico*²⁶. Le etiche selvagge - parafrasando - sarebbero “moral primitive”, destinate prima o poi a *uscire dallo stato di minorità*. Un selvaggio, per quanto “animaleschi” possano essere i suoi costumi, è comunque appartenente alla specie (*Gattung*) umana, e non rientra tra i *Naturzweck*. In questo senso, una *etnologia ontologica* sarebbe una *contradictio in terminis*.

L’uomo “fenomenico” è senza dubbio empiricamente differente (esistono molteplici culture umane sul piano empirico) e in questo senso qualsiasi concezione “antropologica” non può che svilupparsi in una prospettiva *cosmopolitica*, ossia l’unione di queste differenze empiriche nella sintesi materiale del diritto cosmopolitico. Tuttavia, l’uomo *noumenico* è identico *formalmente*: il borghese e il selvaggio appartengono alla *Gattung* universale, entrambi condividono la *facoltà formale* di agire conformemente a scopi, dunque di conformarsi - mediante un atto di volontà aggiungiamo noi - al Soggetto Trascendentale. Possiamo schematizzare così: all’identità trascendentale dell’Uomo come *Endzweck* corrisponde l’*univocità* naturale dell’umano come specie²⁷. L’ontologia pratica si esplica mediante una antropologia *pragmatica* intrecciata, però, con la supposta *identità universale* e inequivoca della Natura (umana e non). Questo

²⁴ Si tratta di un punto delicato dell’esegesi kantiana, cfr. Immanuel KANT, *Determinazione del concetto di razza umana* (1785) e il rifiuto di partire da «una completa selvatichezza» della natura umana nell’*Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786) entrambi in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 87-102 e pp. 103-117.

²⁵ Cfr. Alfonso M. IACONO, *Il borghese e il selvaggio*, ETS, Pisa 2003.

²⁶ Kant nutre «la speranza che alla fine, dopo alcuni rivolgimenti nella riorganizzazione, si realizzerà ciò che la natura ha come suo sommo intento, ovvero una universale *condizione cosmopolitica*, il grembo in cui vengano sviluppate tutte le disposizioni originarie della specie umana», KANT, *Idea per una storia universale*, cit., p. 83.

²⁷ Cfr. la *caratteristica della specie*, KANT, *Antropologia*, cit., pp. 338-352. «È proprio perché prende molto facilmente il nativo per un altro *soggetto* che l’antropologo non riesce a vederlo come un soggetto *altro*, come la figura di un *Altri* che, prima d’essere soggetto o oggetto, è l’espressione di un mondo possibile», Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Il nativo relativo*, in BRIGATI, GAMBERI (a cura di), *Metamorfosi*, cit., p. 113.

pensiero *inequivoco* della natura è ciò che, per Descola²⁸ e Viveiros²⁹, definisce il *regime ontologico* della modernità: molte culture, una sola natura (quantunque siamo costretti a postulare dei *fini della natura*). La ragion pratica comporta una naturalizzazione, «quel processo che ci fa accettare il mondo così com'è, mostrandolo nell'immutevolezza della sua ovvietà»³⁰.

Rileviamo un assunto importante: si commette un errore grossolano quando si interpreta la *rivoluzione copernicana* come una cosmovisione antropocentrica. Essa è, piuttosto, *etnocentrica*, ossia calibrata su una ontologia certamente pratica, ma pur sempre “dogmatica” antropologicamente: il modello *pratico* di Uomo è quello europeo, bianco, libero, padrone di sé e *cittadino del mondo*, ossia quella *pragmatica abitativa del mondo* che risponde ai criteri “giuridici” dell'Europa occidentale. Non si tratta di giudicare severamente la cosmovisione kantiana³¹, ma di chiedersi: come si relaziona l'etnocentrismo cosmopolita con quelle pratiche abitative (“non-moderne” o meno che siano) che o non vi si riconoscono o semplicemente non hanno alcun interesse a lasciarsi integrare nella prospettiva *cosmopolitica*? Detto altrimenti, è possibile pensare una *ragion pratica* al di fuori di una ontologia del *Weltbürger*? È possibile una noologia che, pur non rifiutando la dimensione pratico-ontologica, sia capace di cogliere la *molteplicità* di modi differenti di abitare il mondo umano? Scoperto l'etnocentrismo del *Weltbürger*, siamo

²⁸ DESCOLA, *op. cit.*, pp. 201-232.

²⁹ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 91-141.

³⁰ Alfonso M. IACONO, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 86.

³¹ Non si tratta di “giudicare” l'etnocentrismo occidentale, ma di comprendere quest'ultimo come fenomeno intrinseco dell'analisi etnografica. A questo riguardo, VIVEIROS (*Metafisiche cannibali*, cit., p. 37) riporta le parole di Claude LÉVI-STRAUSS (*Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, p. 12) Riportiamo una citazione più corposa: «Nelle Grandi Antille, pochi anni dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli spedivano commissioni di inchiesta per stabilire se gli indigeni fossero o no dotati di un'anima, questi ultimi si occupavano di immergere i prigionieri bianchi sott'acqua per verificare, con una sorveglianza prolungata, se il loro cadavere fosse o meno soggetto a putrefazione. Questo aneddoto barocco e tragico a un tempo esemplifica bene il paradosso del relativismo culturale (che ritroveremo altrove in altre forme): proprio nella misura in cui pretendiamo di stabilire una discriminazione fra le culture e fra i costumi ci identifichiamo nel modo più completo con quelle che cerchiamo di negare. Contestando l'umanità di coloro che appaiono i più “selvaggi” o “barbari” fra i suoi rappresentanti, non facciamo altro che assumere un loro atteggiamento tipico. Il barbaro è anzitutto l'uomo che crede nella barbarie». Intervistato da G. CHARBONNIER, Claude LÉVI-STRAUSS (*Primitivi e civilizzati*, Rusconi, Milano 1997, p. 27): «non possiamo allo stesso tempo tentare di conoscere una società vivendone all'interno e cercare di classificarla dall'esterno in rapporto ad altre società».

condannati alla *dissoluzione*³² e *morte*³³ dell'Uomo, a un *post-umano* disincantato³⁴? Rispondere a queste domande esula dalle nostre intenzioni, e forse anche dalle questioni sollevate da Viveiros. E tuttavia, proprio il suo lavoro teorico permette di svolgere alcune considerazioni conclusive, sebbene non certo esaustive.

3. Noologia selvaggia, ontologie equivoche

Secondo Kant, qualora venisse meno l'Uomo in quanto *Endzweck* «tutta la creazione sarebbe un semplice deserto, vano e senza scopo finale»³⁵. La terra non sarebbe più il *suolo* per quella grande *polis* nella quale - questo è l'auspicio kantiano - gli uomini, nella materialità dei loro *affari*, condividerebbero la pace perpetua del diritto cosmopolita nella quale sviluppare a pieno le facoltà della specie. Con la morte e il dissolvimento dell'Uomo (di Dio e della Storia, possiamo aggiungere), la terra sarebbe un grande spazio liscio, luogo ameno e selvaggio senza un univoco orientamento. Una *blue murble*³⁶, un grande masso alla deriva nell'infinità universale in cui gli uomini sono sempre più simili alle belve, uno stato di minorità “naturale” ove non vi sarebbe più spazio per il “pensiero addomesticato”. In un tale spazio liscio, in cui le facoltà umane non hanno più territori definiti, come orientarsi nel pensiero *selvaggio*? Ecco *di ritorno* lo stato di natura, nel quale ogni uomo è lupo per l'altro uomo, *homo homini lupus*. Un unico violento stato di natura senza Dio, molteplicità di lupi guidati solo dalle proprie pulsioni e più nessuna “cultura”³⁷. L'etnocentrismo di una siffatta concezione - per quanto la si sia semplificata molto - è chiaro. Questa non è l'unica pista percorribile quando si scopre che l'Uomo trascendentale, moderno, copernicano non è più quello *scopo* «che non ne richiede alcun altro come condizione della sua possibilità»³⁸. *Esiste ancora un mondo a venire?*³⁹, possiamo chiederci quando l'immagine dell'Uomo si dissolve lasciando emergere uno spazio liscio, perdendo un orientamento univoco e privilegiato.

³² Claude LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Saggiatore, Milano 2015, p. 257: «crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costituire l'uomo, ma nel dissolverlo»

³³ Michel FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2013.

³⁴ Stefania CONSIGLIERE, *Favole del reincanto*, DeriveApprodi, Roma 2020.

³⁵ Immanuel KANT, *Critica del giudizio* (1790), Laterza, Roma-Bari 1997, p. 571.

³⁶ Cfr. Marco CIARDI, *Terra. Storia di un'idea*, Laterza, Bari-Roma 2013.

³⁷ «La natura procede con l'uomo dispoticamente. Gli uomini si distruggono l'un l'altro, come i lupi [...]. La natura non bada alle cure, alle attenzioni di cui hanno bisogno», KANT, *Opus Postumum*, cit., p. 341.

³⁸ KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 553.

³⁹ Cfr. Déborah DANOWSKI, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Napoli 2017.

È probabilmente grazie alla liscia vastità del *deserto trascendentale* come piano *equivoco* di immanenza che riescono a divenire sempre più visibili altri mondi, altre “culture”, altri modi di abitare la terra irriducibili, per massima o principio, all’*Endzweck*. Nell’ordine del nostro argomento ciò vuol dire che altre *ontologie* (pratiche) sono possibili. Si tratta di modi di abitare che presentano una peculiare condizione: sono sì senza uno scopo finale, ma ciò significa solo che esse non sono “scopi in sé”, piuttosto dei “fini a sé”, delle *finalità senza scopo*, se intendiamo con finalità ciò che ne dice M. Merleau-Ponty: l’idea «di una forza che lotta contro una certa contingenza delle cose per ricondurle all’ordine»⁴⁰, un modo, dunque, di *abitare il deserto*. Con lo svanire dell’Uomo copernicano, appare il ridimensionamento di un’ontologia calibrata sul *Weltbürger* e un *sorprendente ritorno alle cose*⁴¹. Di fatto, la *morte dell’Uomo* non ha solo oltrepassato la linea del *nichilismo* radicale⁴², ha anche attestato i limiti della narrazione etnocentrata per la quale “l’uomo moderno” diviene signore della Terra: «L’ontologia è venuta alla ribalta proprio nel momento in cui i fondamenti ontologici della nostra civiltà - e l’indiscussa supremazia culturale dei popoli che l’hanno fondata - si stanno apparentemente sbriciolando»⁴³.

Lungi dall’abbandonare gli uomini in una empiria inerte, vana e senza scopo, la dissoluzione dell’*Endzweck* ha di fatto avviato un processo di dissipazione entropica delle vecchie architettoniche trascendentali, lasciando emergere dai detriti la *consistenza ontologica* dei tanti Altri che popolano questo deserto trascendentale. I successori dell’Uomo copernicano hanno scoperto che l’Altro non è una tappa intermedia nel divenire dello Spirito, ma esprime ciò che è *oltre natura e cultura*: né cielo stellato né forma pura della sintesi, “doppia negazione” che non afferma, *sintesi disgiuntiva*⁴⁴. Nella sua *differenza ontologica*, l’Altro non è un’appendice del *Weltbürger*, ma «*espressione di un mondo possibile*»⁴⁵. Che il *deserto trascendentale* divenga sempre più inabitabile da una prospettiva cosmopolita è certo comprensibile, ma ciò non significa che esso sia vano o espressione del “Nulla”: all’orizzonte si profilano molteplici finalità senza scopo che tutto sommato rendono quanto meno sensato non cedere alla *disperazione nichilistica* della narrazione

⁴⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *La natura*, Cortina, Milano 1996, p. 12.

⁴¹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 27-34. Cfr. Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL (eds), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, New York 2007. L’introduzione italiana dei curatori è disponibile in BRIGATI, GAMBERI (a cura di), *Metamorfosi*, cit., pp. 191-224.

⁴² Ernst JÜNGER, Martin HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.

⁴³ Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Chi ha paura del lupo ontologico?*, in BRIGATI, GAMBERI (a cura di), *Metamorfosi*, cit., p. 285.

⁴⁴ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 95 ss.

⁴⁵ VIVEIROS DE CASTRO, *Chi ha paura del lupo ontologico?*, cit., p. 290.

della *fine di tutte le cose*⁴⁶ e rispondere, almeno in via ipotetica (ecco l'auspicio post-kantiano), alla domanda che ci eravamo posti: *esiste un mondo a venire?* Forse sì.

Emerge qui la centralità dell'antropologia. Probabilmente “svoltando ontologicamente”, essa muta il suo “senso d'essere”, oppure forse si ricalibra su ciò che è sempre stata: connettere il mondo sensibile del *consueto* con il mondo sovrasensibile dell'alterità radicale. Quale che sia il postulato teorico, il «giro ontologico della vite epistemologica»⁴⁷ ha senza dubbio degli *interessi pratici*: «Il ruolo dell'antropologia [...] non è di spiegare il mondo dell'altro, ma piuttosto di moltiplicare il nostro mondo [...], non cercare di attualizzare le possibilità immanenti del pensiero degli altri, ma sforzarsi di mantenerle indefinitamente come possibili»⁴⁸. Non si tratta cioè di conoscere gli Altri, ma di trasformare noi stessi: facendo il verso all'*XI tesi su Feuerbach*, non si tratta di interpretare diversamente il variegato mondo dell'umano, ma di trasformarlo. La cartografia antropologica è un tipo di *praxis*, e quello antropologico non è (solo) un problema teorico-epistemologico, ma pratico-ontologico.

Vi avevamo già accennato all'inizio di questo contributo. Nel sapere antropologico non si tratta di «spiegare, giustificare, generalizzare, interpretare, contestualizzare, dire ciò che è ovvio»⁴⁹, ma di *tradurre* pragmatiche abitative in altre pragmatiche abitative, fare da *connettore* da una cosmovisione a un'altra, da una ontologia *selvaggia* a... un'altra ontologia *selvaggia*, per quanto moderna possa essere! Selvaggi, barbari, civilizzati sono tutti *nativi relativi* di quel deserto trascendentale che, noi, «uomini dell'età moderna»⁵⁰, chiamiamo Terra. La funzione dell'etnografo diventa, una volta caduto il *mito* del *Weltbürger*, quella di *creare nuove alleanze*⁵¹. Si tratta allora non di trovare l'orientamento univoco del pensiero (*dal* pensiero selvaggio *a* quello civilizzato) ma di abitare la profonda equivocità della traduzione.

L'etnografia è «un movimento di equivocità controllata»⁵² che implica uno “sciamanesimo trasversale”⁵³ dell'etnografo (e con lui del filosofo), una «pratica dell'immanenza»⁵⁴ in opera sul crinale tra ciò che è *sensibilmente* dato (le differenze ontologiche delle nature dell'Altro, il *multinaturalismo*) e ciò che è sovrasensibile (l'unità

⁴⁶ Immanuel KANT, *La fine di tutte le cose*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006.

⁴⁷ VIVEIROS DE CASTRO *Chi ha paura del lupo ontologico?*, cit., p. 288.

⁴⁸ *Ivi*, p. 290.

⁴⁹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 72.

⁵⁰ HUSSERL, *op. cit.*, p. 4.

⁵¹ Cfr. VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., pp. 105-117 e in generale tutta la terza parte del volume.

⁵² *Ivi*, p. 72.

⁵³ *Ivi*, pp. 132-139.

⁵⁴ *Ivi*, p. 138.

trascendentale dello spazio liscio che si abita)⁵⁵. L'antropologo-sciamano guida gli scambi tra i punti di vista⁵⁶, filosofo-artista della moltiplicazione prospettica⁵⁷. A differenza dell'univocità del naturalismo, che è «un dare per scontata la nostra posizione nel mondo»⁵⁸, l'equivocità è «il modo di comunicazione per eccellenza tra differenti posizioni prospettiche»⁵⁹, la dimensione stessa di uno scambio che non è mai “immediato” ma sempre in prima istanza “tradotto” (di qui l'illusione prospettica della *linguistic turn*).

L'antropologia ontologica si basa dunque sulla capacità di gestire, abitare, lavorare l'equivocità della traduzione che, ricordiamolo, significa in primo luogo *tradire* le “macchine semiotiche” di arrivo, le pragmatiche di vita della “cultura” dell'antropologo. L'equivocità non è il sonno dogmatico della ragione né una “patologia della comunicazione”, ma il piano di immanenza dei molteplici mondi possibili, è la «categoria propriamente trascendentale»⁶⁰ di una *noologia* selvaggia che costringe il pensiero “addomesticato” a rivedere le sue relazioni tra *teoretico* e *pratico*, riscoprire un primato “pratico” della conoscenza, che non è quello della “libertà della volontà”, bensì la potenza “sciamanica” della connessione tra mondi. Attenzione, però, a non interpretare tutto ciò in chiave “metaforica”. Non stiamo qui sostenendo che un filosofo o uno scienziato occidentale è *come se fosse* uno sciamano, ma che il problema dell'antropologo-filosofo è *analogo* a quello dello sciamano: creare uno spazio di comunicazione tra sensibile e sovrasensibile. Non metafora, dunque, ma una “vertigine dell'analogia”⁶¹ nel cuore stesso della modernità “civile”. Non si tratta di contestare gli assiomi, le metodologie, e le strutture d'analisi della disciplina antropologica - questi sono problema di pertinenza dell'*expertise* -, ma di constatare che vi può essere traduzione solo se “si prende sul serio”⁶² l'oggetto epistemologico, ossia se si coglie la consistenza semantica delle strutture *altre*, l'esser mondo delle cosmogonie altre. Vogliamo dire che fare antropologia (e accettata la cooperazione transdisciplinare, *fare filosofia*) significa «installarsi nello spazio dell'equivoco e abitarlo [...] per aprire e allargare lo spazio che non si immaginava potesse esistere tra i “linguaggi” in contatto»⁶³.

⁵⁵ Gli sciamani «svolgono il ruolo di diplomatici cosmopoliti» (*ivi*, p. 132).

⁵⁶ *Ivi*, p. 133.

⁵⁷ VIVEIROS DE CASTRO, *Il nativo relativo*, cit., pp. 112-113.

⁵⁸ IACONO, *Autonomia, potere, minorità*, cit., p. 86.

⁵⁹ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 72.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 74.

⁶¹ Cfr. DESCOLA, *op. cit.*, pp. 233-266.

⁶² Cfr. VIVEIROS DE CASTRO, *Il nativo relativo*, cit., pp. 127-132.

⁶³ VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 74.

Solo abitando l'equivocità fondamentale del deserto trascendentale diviene possibile creare e sperimentare un senso nuovo e inatteso⁶⁴ che proprio (e forse solo) la dissoluzione dell'Uomo (di Dio e della Storia) rende manifesta, a patto però di non cedere alla tentazione nichilistica del *Grand Hotel "Abgrund"*⁶⁵. A partire da una prospettiva ecologica⁶⁶ dell'abitare il deserto, il quale non è vacuità e nullità ma crocevia di relazioni e metamorfosi, si può pensare ad una ragion pratica all'altezza della morte dell'Uomo. A patto, però, di essere in grado di *svoltare etnograficamente* e contemplare, nella nostra ontologia da un punto di vista pragmatico, «quelli che Kant escludeva dalle vie della nuova Critica»⁶⁷.

Nota Bibliografica

Antonio BANFI, *L'uomo copernicano*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Roberto BRIGATI, Valentina GAMBERI (a cura di), *La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2018.

Marco CIARDI, *Terra. Storia di un'idea*, Laterza, Bari-Roma 2013.

Stefania CONSIGLIERE, *Antropo-logiche*, Colibrì, Milano 2014.

Stefania CONSIGLIERE, *Favole del reincanto*, DeriveApprodi, Roma 2020.

Déborah DANOWSKI, Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Napoli 2017.

Gilles DELEUZE, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

Gilles DELEUZE, Félix GUTTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002.

Renée DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere Filosofiche*, I, Laterza, Roma-Bari 2009.

Renée DESCARTES, *Meditazioni metafisiche* (1641), Laterza, Roma-Bari 2009.

⁶⁴ Cfr. Ubaldo FADINI, *Il senso inatteso*, ombre corte, Verona 2018.

⁶⁵ Cfr. György LUKÁCS, *Grand Hotel "Abisso"*, in E. Traverso, *Dialettica dell'irrazionalismo*, ombre corte, Verona 2022, pp. 89-130.

⁶⁶ Cfr. Tim INGOLD, *Abitare o costruire: come uomini e animali fanno del mondo la propria casa*, in *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma 2001, pp. 111-139.

⁶⁷ Gilles DELEUZE, Félix GUTTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, p. 103.

- Philippe DESCOLA, *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano 2021
- Ubaldo FADINI, *Il senso inatteso*, ombre corte, Verona 2018.
- Michel FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2013.
- Adalgidas GREIMAS, *Dell'imperfezione*, Sellerio, Palermo 2004
- Amiria HENARE, Martin HOLBRAAD, Sari WASTELL (eds), *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*, Routledge, New York 2007.
- Edmund HUSSERL, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, "Aut-Aut", vol. 245, 1991, pp. 3-18
- Alfonso M. IACONO, *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Alfonso M. IACONO, *Il borghese e il selvaggio*, ETS, Pisa 2003.
- Tim INGOLD, *Abitare o costruire: come uomini e animali fanno del mondo la propria casa*, in ID., *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma 2001.
- Manlio IOFRIDA, *Per un paradigma del copro: una rifondazione filosofica dell'ecologia*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Ernst JÜNGER, Martin HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1989.
- Immanuel KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), Adelphi, Milano 1996.
- Immanuel KANT, *Critica della ragion pratica* (1788), Laterza, Roma-Bari 1997.
- Immanuel KANT, *Critica del giudizio* (1790), Laterza, Roma-Bari 1997.
- Immanuel KANT, *Opus Postumum*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- Immanuel KANT, *La fine di tutte le cose*, Bollati-Boringhieri, Torino 2006.
- Immanuel KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1800), Einaudi, Torino 2010.
- Immanuel KANT, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesi, Milano-Udine 2015.
- Immanuel KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2018.

- Bruno LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, Eléuthera, Milano 2009.
- Reinhard LAUTH, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini, Milano 2000.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Primitivi e civilizzati*. Intervista a cura di G. Charbonnier, Rusconi, Milano 1997.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Saggiatore, Milano 2015.
- György LUKÁCS, *Grand Hotel "Abisso"*, in E. Traverso, *Dialettica dell'irrazionalismo*, ombre corte, Verona 2022, pp. 89-130.
- Paolo MAGNANARO, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983.
- Maurice MERLEAU-PONTY, *La natura*, Cortina, Milano 1996.
- Marco SGARBI, *Aristotele nella Methodenlehre Der Teleologischen Urteilskraft*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", vol. 100, n. 2/3, 2008, pp. 283-307.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, ombre corte, Verona 2017.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2018.
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Il nativo relativo*, in BRIGATI, GAMBERI (a cura di), *Metamorfosi*, cit..
- Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, *Chi ha paura del lupo ontologico?*, in BRIGATI, GAMBERI (a cura di), *Metamorfosi*, cit..