

## ***Dal monismo della ragione alla molteplicità dei modi percettivi.***

### ***Un contributo antropologico alla critica della ragione creativa***

di ALESSIA SOLERIO

Nel suo significato più generale, la razionalità è l'adeguamento dei mezzi agli scopi e la ragione, di conseguenza, è la facoltà che permette di individuare e perseguire il mezzo adeguato allo scopo prefissato. Qualora si identifichi il *fine* in una conoscenza che sia oggettiva e universale, in una rappresentazione della natura valida in ogni tempo e in ogni dove, il *mezzo* idoneo per conseguire il fine prescelto si configura come metodo di oggettivazione razionale dell'esperienza. Questo semplice e per molti aspetti ammirevole posizionamento dell'umano dinanzi al tema della conoscenza slitta in quello che chiamiamo *monismo della ragione*: la postura esistenziale che asseconda l'idea di una ragione unica e monolitica, globalizzata, trascendentale. Se la ragione è *una*, essa acquisisce il potere di eclissare come irrazionale quanto cade al di fuori del suo fascio di luce. Di conseguenza, finisce per funzionare come un dispositivo poliziesco, che esercita un controllo normativo sugli usi innovativi del pensiero o una repressione del diverso, del non integrabile al sistema. Così, all'interno dell'Occidente, le forme minoritarie della conoscenza, l'analogia, le metafore e il sapere incorporato, gli oggetti cappelluti, finiscono nell'inventario degli impensabili della modernità; all'esterno, le conoscenze e le tecniche di cui testimonia l'antropologia emergono come arcaiche superstizioni e gli invisibili che animano queste pratiche non possono essere ammessi come esistenti.

L'epistemologia, che studia i fondamenti della conoscenza scientifica, legittima e radicalizza l'opposizione tra il razionale e l'irrazionale, istituendo la famosa distinzione tra contesto della scoperta e contesto della giustificazione: nel primo, assieme alle contingenze storiche e alle inclinazioni personali del soggetto conoscitivo, rientra tutta la parte pratica e creativa del metodo sperimentale, dall'invenzione di ipotesi significative al follore onirico e traumatico della teorizzazione; nel secondo, si condensano le ragioni *a posteriori* che consolidano e fortificano le conoscenze acquisite, mediante la ricostruzione logica della struttura concettuale e della verifica delle teorie – per questa via, la Ragione tende ad essere identificata con la logica, intesa come procedura di controllo del pensiero, secondo una mossa reiterata nei secoli che rimanda in origine a Parmenide e all'istituzione del primo universo del rigore.

Data l'abitudine al ragionamento dicotomico, a un orecchio epistemologico l'espressione "ragione creativa" suona immediatamente come un ossimoro. La possibilità di ipo-

tizzare una razionalità intrinseca all'atto creativo è soffocata sul nascere dall'esigenza di separare categoricamente il razionale dall'irrazionale, il metodo preciso dalla scoperta avventata, le conoscenze consolidate dalle impressioni estetiche soggettive, la logica dall'euristica. *L'episteme* è la conoscenza fondata che si contrappone alla *doxa*, l'opinione mutevole; *epi istemi* significa "stare sopra", tenersi saldi a una verità stabile, ed è in contrasto, ad esempio, con *l'ex stasi*, l'"uscire fuori", l'estasi velata di irrazionalità e tecnica di impalpabili conoscenze sciamaniche. Ogni atto creativo è per definizione estatico, in quanto permette la fuoriuscita dall'orizzonte di ragione condiviso e la proiezione in un *altro* mondo, in un orizzonte di senso fino ad ora inimmaginabile. Di qui, la dialettica tra il movimento di trasgressione che anima ogni atto creativo e la vocazione alla repressione e al controllo, al riassorbimento del diverso, che governa la reazione della ragione dinanzi a ogni uso atipico e produzione anti-conformista del pensiero. Quel che rende la ragione incompatibile con la creatività è il suo monismo, vale a dire la sua vocazione egemonica e il suo volersi porre fin dal principio come universale: «ogni creazione è singolare e il concetto come creazione propriamente filosofica è sempre una singolarità. Il primo principio della filosofia è che gli Universali non spiegano niente, ma devono invece essere spiegati»<sup>1</sup>.

La chiusura e il rifiuto del pensiero moderno dinanzi all'alterità, le reiterate squalifiche dei modi assoggettati della conoscenza e l'incapacità di restituire una sincera dignità a quanto è irriducibile al nostro modo di stare al mondo e di pensarlo, la furia distruttiva nei confronti di ciò che non è integrabile, denotano una flaccida debolezza creativa. Se il pensiero moderno è incapace di pensare l'incommensurabile in modo educato, vale a dire senza drastiche vivisezioni e integrazioni riduttive entro gli schemi concettuali consolidati, senza peccare di etnocentrismo, allora esso non è in grado di rispondere in modo creativo allo scandalo veicolato dal differente, dal radicalmente altro, e si priva della possibilità di reinventarsi, di creare nuovi codici in funzione dell'esperienza dell'alterità.

Non è mio interesse avviare un'argomentazione limpida e pulita per mostrare l'intima razionalità dell'atto creativo, per dimostrare che anche la creatività è razionale, che anche la creazione ha le sue ragioni; poiché ciò significherebbe adeguarmi a un ordine discorsivo che non incarna – quello del *monismo della ragione*. Il mio interesse è al contrario scardinare il condizionamento inconscio che ci impone di pensare le cose in un certo modo, con l'esclusione inevitabile di una molteplicità di alternative. Che cosa succede quando i principi di razionalità si fossilizzano?

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 2002, p. XIII.

## 1. Dalla logica all'antropologia: due modi di rapportarsi al differente

La riflessione che vorrei portare muove dalla suggestione di Deleuze: «dopotutto un filosofo non inventa solamente nozioni, ma forse, e soprattutto, modi di percepire»<sup>2</sup>. La mia intenzione è analizzare le relazioni tra le forme concettuali e i modi della percezione, mostrando come la costruzione creativa di forme nuove abbia degli effetti sul modo di percepire e di abitare se stessi e il mondo. La via che vorrei seguire non è però diretta e lineare, ma regressiva e comparativa. Essa richiede, innanzitutto, una regressione archeologica dal piano concettuale a quello metaforico, originario, per risalire dalle nevrosi concettuali, che ingabbiano il pensiero entro forme ripetitive e stereotipate, al trauma gnoseologico che ne ha decretato la fissazione: *l'identificazione della razionalità con una ragione di tipo logico*. In seconda battuta, attraverseremo un'esperienza di spaesamento antropologico, mediante la comparazione tra le forme di vita del naturalismo occidentale e del prospettivismo amerindio, mettendo a fuoco le angosce esistenziali che minacciano i due modi di stare al mondo, ossia il solipsismo e il cannibalismo, nel tentativo di mostrare le modulazioni che l'umano subisce al livello percettivo più elementare, quando si trova immerso in un differente modo di esistenza.

Il filo conduttore del nostro labirinto sarà offerto dal tema della percezione il quale, secondo Whitehead, è intimamente connesso al problema del potere: «il problema della percezione e il problema del potere sono un unico e medesimo problema, almeno fino a che la percezione è ridotta a semplice prensione delle entità reali»<sup>3</sup>, ossia delle cose reali ultime di cui si ritiene sia fatto il mondo. Uno degli ingredienti principali del sostanzialismo, che nell'indicare il sostrato ultimo della realtà permea tanto l'antica nozione di sostanza, quanto il concetto moderno di natura, è il potere. Il potere delle nostre astrazioni risiede nella dinamica che costringe a percepire il mondo nei termini di quelle stesse astrazioni; ma, avvertirebbe Whitehead, qui inciampiamo nella *fallacia della concretezza mal posta*, nell'abitudine a confondere l'astratto con il concreto, attribuendo ai nostri concetti una modalità di esistenza che codesti non hanno: la concretezza mal posta è un astrarre dal tempo, un oscurare la realtà concreta, vissuta e intrinsecamente temporale con la fitta nebbia della semantica, atta a promuovere la nitida illusione di un eterno presente ontologico<sup>4</sup>.

In termini antropopietici, il potere che abita il percepire rimanda al processo di costruzione dell'umano secondo forme compatibili con la sua cultura di appartenenza: le conoscenze ereditate e le verità accolte come orizzonte imprescindibile del pensiero o, forse, la metaforica che esse sottendono e che ne piega l'interpretazione, condizionano le osservazioni più elementari secondo modalità culturalmente specifiche. L'ontologia, direbbe Melandri, retroagisce ciclicamente sulla fenomenologia, per cui nell'esperienza viviamo come esistenti solo quelle entità che il nostro sistema di pensiero riconosce come

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2013, p. 43.

<sup>3</sup> A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, trad. it. di N. Bosco, Milano, Bompiani, 1965, p. 146.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 51.

tali; in modo ancora più invisibile e disarmante, riconosciamo come esistenti solo quelle entità che rispettano il principio logico di identità elementare – entità isolate le une dalle altre, che si rapportano solo mediante relazioni estrinseche, tali da non alterarne l'essenza sostanziale – e che rispondono a una grammatizzazione dell'esistente a base sostantivale – le cose che esistono possono essere indicate con un nome che le denoti univocamente.

Nella sua sottile relazione con le dinamiche gnoseologiche di potere, il problema della percezione sarà posto in termini simondoniani, come problema di individuazione: in che modo percepiamo oggetti dotati di una propria consistente individualità, separati gli uni dagli altri, piuttosto che un continuum confuso di sensazioni, un miscuglio di colori senza confini certi? In che modo hanno origine le forme? In questo modo ci distanzieremo da una stagnante tradizione analitica, che traduce il tema della percezione in un problema di tipo semantico, concettualizzandola come una fonte conoscitiva più o meno affidabile, che testimonia l'esistenza di una realtà esteriore, la cui consistenza sostanziale è indipendente dall'atto percettivo stesso, quindi dal soggetto percipiente. Declinandosi in base al dualismo tra soggetto e oggetto, alla trattazione analitica della percezione rimane preclusa la possibilità di problematizzare il fatto che siamo educati a percepire il mondo in un certo modo culturalmente specifico.

Nella zona crepuscolare che giace sotto la dicotomia soggetto/oggetto, la dinamica del potere rimanda a una matrice unitaria, a una poetica condivisa e a una parallela operazione genealogica che promuove una ben precisa grammatizzazione dell'esistente, per cui il soggetto e l'oggetto atomisticamente intesi sono i costrutti ultimi che derivano da una ben precisa frantumazione semiologica dell'esperienza. Vedremo come entro la nostra cultura, la particella grammaticale che assolve il ruolo ontologico è il sostantivo, e come sia implicita alla logica del nome la tendenza a legittimare dualismi di natura categorica. Ma il movimento genealogico che promuove tanto l'esteriorizzazione del reale quanto la percezione di sé della presenza può anche essere sorretta da modalità di uso dei segni non sostantivali – ad esempio, da una semiologia pronominale, come nel caso del prospettivismo amerindio, oppure aggettivale, come nel caso del pensiero analogico. Connettere il tema ontologico a quello del potere conduce ben più lontano, quindi, dal desiderio di ammettere come esistenti entità non riconosciute come tali dal nostro sistema di pensiero; significa riconoscere che l'ontologico può essere grammatizzato secondo modalità semiologiche irriducibili le une alle altre, a seconda di quale elemento grammaticale assuma la prevalenza tematica sugli altri, facendosi portavoce dell'esistente.

Tenteremo quindi di rispondere alla domanda di Simondon, che pone il problema della percezione come problema di individuazione, riformulando una questione analoga per il prospettivismo: in che modo le popolazioni amerindie percepiscono corpi dotati di umanità anche laddove noi percepiamo oggetti inanimati o meccanismi animali? Quello che metterò sul tavolo sarà un'antropopoesi dei modi percettivi: in che modo veniamo costruiti per percepire noi stessi e il mondo in un modo preconstituito e conforme alla no-

stra cultura di appartenenza? Il pensiero di sottofondo, come raccolto nella suggestione di Deleuze, suggerisce che una trasformazione effettivamente creativa giunga a modificare il soggetto nelle sue modalità percettive fondamentali e, attraverso queste, il suo stesso mondo.

Il lato antropologico della problematica ha più che altro una valenza metodologica: serve a mettere a fuoco quei tratti che tendono a farsi invisibili rimanendo all'interno del proprio punto di vista specifico, rivelando le chiusure concettuali che impediscono il dispiegarsi di risposte creative. Lo scandalo antropologico veicolato dal radicalmente altro è lo strumento più potente a nostra disposizione per mettere a fuoco i caratteri non tematizzati del nostro stesso mondo. Come afferra Feyerabend:

Come possiamo esaminare qualcosa che stiamo usando continuamente? Come possiamo analizzare i termini nei quali esprimiamo di solito le nostre osservazioni più semplici e dirette, e riportarne in luce i presupposti? In che modo possiamo scoprire il tipo di mondo che presupponiamo, dati i nostri modi di procedere abituali?

La risposta è chiara: non possiamo scoprirlo dall'*interno*. Abbiamo bisogno di un modello di critica *esterno*, abbiamo bisogno di un insieme di assunti alternativi o, dal momento che questi assunti saranno del tutto generali, di costruire, per dir così, un intero mondo alternativo, *abbiamo bisogno di un mondo di sogno al fine di scoprire i caratteri del mondo reale in cui pensiamo di vivere* (e che in realtà potrebbe essere solo un altro mondo di sogno)<sup>5</sup>.

Lo scavo archeologico nel sostrato metaforico del pensiero da cui partirà la nostra esplorazione ci permetterà di instaurare un quadro generale del modo di esistenza che caratterizza la nostra forma di umanità, mostrando come i principi della logica si incarnino nei soggetti, influenzandone la propensione conoscitiva e la condotta economica. L'archeologia risale i dualismi del pensiero moderno per rinvenirne la matrice originaria, relativizzando la legittimità ontologica di ogni distinzione categorica. Nel nostro caso, regrediremo a monte del dualismo tra soggetto e oggetto, tra cultura e natura, fino alla metaforica sottesa dalla loro bipartizione. La logica classica costituisce la poetica di sottofondo tanto della *logica della conoscenza*, veicolo del principio di individuazione degli oggetti, quanto della *logica del mercato*, veicolo, al contrario, dei dispositivi di disindividuazione dei soggetti. Ne ricaveremo una costellazione esistenziale, che incarniamo nella misura in cui le verità veicolate dal sapere scientifico e le norme di condotta sociali, alimentate dall'ideale logico di razionalità, esercitano la loro azione antropopietica sulla nostra forma di umanità, producendo un umano del tutto compatibile con l'economia capitalista e con la cosmovisione scientifica. La cultura logico-scientifica come dispositivo antropopietico promuove nell'umano la forma più compatibile al sistema e meglio integrabile all'economia di mercato e riproduce la metafisica inconscia del consu-

---

<sup>5</sup> P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 28.

mismo contemporaneo. Il nostro intento politico-conoscitivo, la nostra resistenza dinanzi agli universi del rigore, sarà finalizzata a produrre un indebolimento del principio di individuazione degli oggetti e un conseguente rafforzamento delle possibilità di individuazione dei soggetti.

### *1.1. Il portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico: una metafora assoluta*

L'identificazione della ragione con la logica non costituisce necessariamente una premessa cosciente della modernità ma, forse, una sua tendenza inespressa e per lo più agitata, che si esprime primariamente nella vocazione a ridurre il diverso ai termini dello stesso, al fine di integrarlo al sistema – sia esso politico o conoscitivo. L'idea che il pensiero possa essere governato dalle leggi della logica è quanto mai arcaica, superata; ma la metaforica di sottofondo presupposta dalla logica classica continua a esercitare un condizionamento anonimo e non tematizzato sul modo di pensare, condizionamento che, rimanendo al di sotto della soglia di consapevolezza e immune da ogni teorizzazione, può solo essere mostrato ed esperito a partire dalla *pratica del pensiero*.

Secondo Deleuze, il pensare è un esercizio pericoloso in quanto: «non si pensa senza diventare altro, qualcosa che non pensa, una bestia, un vegetale, una molecola, una particella, che ritornano sul pensiero e lo rilanciano»<sup>6</sup>; il pensare coinvolge dei mezzi poco razionali e poco confessabili, come i sogni, l'ebbrezza, le estasi, la cadute psicopatologiche, gli eccessi, per cui «pensare significa sempre seguire una linea magica»<sup>7</sup>. La pratica del pensiero non può essere identificata con le sue produzioni, con la creazione di concetti, ma risuona anche di un'eco pre-concettuale e prefilosofica «nel senso di una comprensione non concettuale a cui i concetti stessi rinviano»<sup>8</sup>; essa rimanda al *piano di immanenza*, che costituisce il non-pensato del pensiero, il deserto invisibile su cui si distribuiscono i concetti.

Si direbbe che il piano di immanenza sia contemporaneamente ciò che deve essere pensato e ciò che non può essere pensato. Esso sarebbe dunque il non-pensato nel pensiero ... la parte più intima del pensiero e al tempo stesso il suo fuori assoluto ... Forse è il gesto supremo della filosofia: non tanto pensare IL piano di immanenza, quanto mostrare che esso è là, non pensato in ogni piano, pensarlo come il fuori e il dentro del pensiero, il fuori non esterno o il dentro non interno<sup>9</sup>.

Il piano di immanenza sfugge ai confini del concettuale e del pensiero cosciente e appartiene, probabilmente, al suo inesauribile sostrato metaforico, in quanto racchiude «gli

<sup>6</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.

<sup>7</sup> Ivi, p. 32.

<sup>8</sup> Ivi, p. 27.

<sup>9</sup> Ivi, p. 48.

orizzonti di senso della storia, entro cui i concetti subiscono le proprie modificazioni»<sup>10</sup>. In tal senso, ci riferiamo alla poetica del pensiero come a una «sfera catalizzatoria, alla quale il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario»<sup>11</sup>.

Può essere utile a questo punto introdurre il (pre)concettuale di “metafora assoluta” attraverso il quale Hans Blumenberg sviluppa la propria metaforologia, lo scavo archeologico atto a recuperare le immagini che portano a galla gli orizzonti di senso su cui si muove il pensiero moderno, come se fossero degli indizi o delle chiavi di lettura che consentono un accesso interpretativo al piano di immanenza. Le metafore assolute sono immagini trasduttive, ossia attraversano gli ambiti che la riflessione cosciente pone come categoricamente separati, rimandando alla matrice originaria di cui si nutre il pensiero; inderivabili per traslazione dai modi letterali del linguaggio e portatrici di verità pragmatiche in quanto incorporate nel comportamento, le metafore assolute «stanno in corrispondenza con quegli interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta, la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi *a porli*, bensì li troviamo già *posti* nella costituzione stessa dell’esistenza»<sup>12</sup>. La loro storia è più radicale di quella dei concetti che si dispiegano sulla superficie cosciente del pensiero; è, in altri termini, un’archeologia «del “non pensato”, ma che come tale ha tuttavia “agito”, sebbene in modo inconsapevole o addirittura rimosso subito dopo il primo albeggiare della coscienza»<sup>13</sup>. Abitiamo le metafore assolute che stanno lì, intangibili e inesprese, al di fuori della nostra vita, come un che di animale.

Prima di indicare le modalità con cui la logica e l’antropologia praticano il rapporto con l’alterità, occorre dunque sondare in che senso la metaforica sottesa dalla logica classica influenzi il nostro modo di stare al mondo, tanto sul versante politico, quanto su quello conoscitivo, come se una medesima presupposizione di razionalità pervadesse per intero il nostro modo di esistenza culturalmente specifico. Con il termine “logica” intenderemo, assieme a Melandri, «non già una figura della logica storicamente determinata (sebbene poi vi coincida abbastanza), ma un modo-di-pensiero che tanto *formalmente* quanto *trascendentalmente* dipende dall’impiego (del tutto storico) di certi postulati»<sup>14</sup>. Questi postulati o principi caratteristici a cui accenna Melandri, anche se suscettibili di formulazione astratta, sono in un certo senso incorporati, poiché vengono introiettati mediante il processo di costruzione dell’umano, fornendoci una forma di umanità e un accesso al reale compatibile con la nostra cultura di appartenenza. Quindi, attraverso l’individuazione di una metafora assoluta, quella del *portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico*, tenteremo di raggiungere il piano di immanenza del

<sup>10</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it. di M. V. Serra Hansberg, Bologna, il Mulino, 1969, pp. 8-9.

<sup>11</sup> Ivi, p. 7.

<sup>12</sup> Ivi, p. 23.

<sup>13</sup> E. Melandri, “Per una filosofia della metafora”, in H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. XIV.

<sup>14</sup> E. Melandri, *L’analogia, la proporzione, la simmetria*, Milano, Isedi, 1974, p. 99.

pensiero occidentale, per mostrare la matrice unitaria su cui si spezzano tutte le partizioni concettuali assecondate dalla nostra tradizione di pensiero – soggetto e oggetto, natura e cultura, conoscenza e credenza e così via. La metafora assoluta non va intesa come un concetto, ma come una sorta di archetipo culturale che racchiude le tendenze conoscitive e comportamentali inconscie di una forma specifica di umanità; essa «non ha alcun bisogno di fare la sua apparizione nella sfera d’espressione linguistica; ma un complesso di enunciazioni si ordina di colpo a unità di senso, se si può, ipoteticamente, trarne alla luce l’immagine metaforica di guida, dalla quale queste enunciazioni possono essere “desunte”»<sup>15</sup>. In tal senso, la metafora proposta racchiude il senso complessivo delle enunciazioni della modernità.

Dall’immagine del portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico si dispiegheranno due logiche pressoché omologhe, enantiomorfe, ossia simmetriche rispetto a un centro, costituito dalla logica classica. Per comodità, indicheremo queste due logiche come *logica o poetica della conoscenza* e *logica o poetica del mercato* – chiaramente, il senso delle espressioni che scegliamo di utilizzare è fluttuante, metaforico, polisemico e senza pretese di univocità; il loro significato subirà inevitabili variazioni a seconda del contesto di inserimento.

Lasciando per il momento in sospeso il movimento antropopoietico, proveremo a misurare le proiezioni dei principi logici sul piano onto-epistemologico e su quello in senso lato sociale (economico, etico, politico), attraverso una sorta di inventario sintomatologico<sup>16</sup>. Da un lato, il *feedback normativo* della logica si esprime nel valore che attribuiamo al sapere e all’esistente, influenzando gli standard di razionalità del pensiero e cristallizzando un principio di individuazione degli oggetti atomistico, elementare; dall’altro, essa tende a promuovere un certo tipo di relazioni sociali e di forme di soggettività conformi alla normatività pratica del neoliberismo, ossia a promuovere una dis-individuazione dei soggetti, mediante la scissione dei legami che li tengono in vita. Da questo scavo emergerà, come non pensato del pensiero, il medesimo sottofondo semiologico, un modo di usare e intendere i segni regolato dalla logica del sostantivo. In entrambi i casi, la ragione logica e neoliberista esprime la propria tendenza egemonica e totalizzante:

Siamo di fronte a una ragione globale nel duplice senso del termine: una ragione che di colpo diventa valida su scala mondiale e una ragione che, lungi dal limitarsi alla sfera economica, tende a totalizzare, cioè a «fare mondo», con un proprio specifico potere di integrazione di tutte le dimensioni dell’esistente. La ragione del mondo è anche, contemporaneamente, una «ragione-mondo»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 17.

<sup>16</sup> Cfr. P. Vignola, *L’attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013.

<sup>17</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, trad. it. di R. Antonucci e M. Lapenna, Roma, DeriveApprodi, 2013, p. 8.

## 1.2. Sintomatologia del pensiero logico: una costellazione esistenziale

Negli ultimi anni si sta diffondendo l'idea che l'uomo contemporaneo stia vivendo una *mutazione antropologica* che lo renderebbe, sotto il profilo esistenziale, irriducibile alla precedente forma di umanità. Nel concetto di mutazione è quindi implicito il senso di una trasformazione radicale. Recalcati parla, ad esempio, di una mutazione antropologica promossa dal discorso del capitalista, inteso come il discorso dell'anti-amore e della distruzione dei legami. Nell'epoca iper-moderna, l'imperativo al consumo sfrenato e il venir meno della dialettica Legge-desiderio, la produzione incessante di sentimenti di mancanza e di insoddisfazione, rendono impossibile l'esperienza dell'inconscio come esperienza della *verità*, della *differenza* e dell'*indistruttibilità del desiderio*, per cui: «l'uomo della clinica del vuoto appare come un uomo senza inconscio»<sup>18</sup>. Dardot e Laval, a loro volta, insistono sull'irriducibilità del nuovo soggetto neoliberalista imprenditoriale al soggetto calcolatore e produttivo del liberalismo utilitarista, per spiegare come un'inedita logica normativa abbia potuto imporsi sulle società occidentali: «la razionalità neoliberalista spinge l'io a mutare per rinforzarsi e sopravvivere nella competizione»<sup>19</sup>. Forse però, al di sotto della mutazione antropologica che caratterizza l'umano della contemporaneità, non è necessariamente in gioco un processo di trasformazione dei principi fondativi d'occidente quanto, piuttosto, un loro irrigidimento, una calcificazione che rende impossibile qualsiasi rapporto cortese con l'alterità: la fossilizzazione dei principi di razionalità imposti come unici promotori del progresso scientifico e dello sviluppo economico indicata nell'espressione *monismo della ragione*.

Il primo principio che caratterizza il pensiero di tipo logico è il *principio di bivalenza* secondo il quale «ogni stato-di-cose è univocamente esistente o inesistente; ogni proposizione è del tutto vera o del tutto falsa»<sup>20</sup>. Sul piano epistemologico, il principio si esprime nella disgiunzione esclusiva tra il vero e il falso, tra conoscenza e superstizione; su quello ontologico, analogamente, nella disgiunzione esclusiva tra ciò che esiste e ciò che non esiste. In entrambi i casi, il principio di bivalenza procede per *opposizioni di contraddittorietà*: dato il "bianco", il complemento per contraddittorietà è "non-bianco". L'opposizione è monovalente, in quanto verte sul medesimo termine di riferimento, e la simmetria che si genera è rigida e dicotomica, in quanto oppone sempre l'essere al non-essere e non ammette mai una terza possibilità: «tolto l'ambito di spettanza del nostro referente, tutto il resto del mondo ci appare allora "non-bianco" all'infinito»<sup>21</sup>.

Il principio di bivalenza presuppone una semiologia sostantivale, ossia un modo di usare e intendere i segni sottomesso alle regole della "logica del sostantivo": «un leone è sempre in tutto e per tutto un leone; ogni leone è in questo caso "sempre la stessa cosa";

<sup>18</sup> M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure di una nuova clinica psicoanalitica*, Milano, Raffaello Cortina, 2015, p. 12.

<sup>19</sup> P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, cit., p. 424.

<sup>20</sup> E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 116.

<sup>21</sup> Ivi, p. 102.

nessun leone è un non-leone. Qui non vige che il chiaro sì o il no, l'“essere” o il “non essere”»<sup>22</sup>. Secondo il filologo Bruno Snell, che ha ricondotto la nascita del pensiero scientifico e del pensiero logico nella Grecia antica al prevalere, nell'uso del linguaggio, delle forme enunciative sostantivali rispetto ai modi del verbo e dell'aggettivo,

la scienza naturale può sorgere soltanto quando il mondo fisico venga nettamente diviso da quello incorporeo, quando si stabilisca una distinzione fra ciò che è mosso e ciò che muove, fra materia e forma, fra cosa e proprietà. Queste distinzioni si stabiliscono soltanto se la realtà immateriale può essere designata in modo chiaro e appropriato: e la forma linguistica adeguata è la sostantivazione delle forme verbali e aggettivali<sup>23</sup>.

Nel processo di sostantivazione, gioca un ruolo chiave l'articolo determinativo, poiché permette di trasformare aggettivi e verbi in sostantivi che sono irriducibili ai semplici nomi comuni, in quanto travalicano il loro ambito di referenza, limitato a singoli oggetti presenti nella realtà esterna e materiale, per indicare gli astratti, ossia gli oggetti del pensiero: l'articolo dà una determinazione all'immateriale ponendolo come oggetto universale, ossia come concetto.

Declinando ogni opposizione nei termini di una contraddittorietà, il principio di bivalenza tende a governare l'uso di ogni distinzione, traducendola e paralizzandola nella forma del dualismo categorico, ossia in una bipartizione che non ammette gradazione alcuna, o ibridazioni intermedie, tra i due poli della dicotomia: la cultura viene quindi intesa come non-natura, secondo uno schema dicotomico al cui interno gli ibridi latouriani non trovano alcuna cittadinanza; l'oggetto come il non-soggetto, per cui ci preoccupiamo di depurare i nostri percetti dall'inquinamento soggettivo, al fine di percepire il mondo come esso è realmente – oggettivo, neutrale, indipendente dal percipiente; e così via.

La logica della conoscenza si sviluppa quindi in funzione di una grammatizzazione dell'esistente a base sostantivale, che carica il peso ontologico sul sostantivo, per cui le cose che esistono possono essere indicate mediante un nome, che le denoti in modo univoco: «la logica riconosce solo la bipartizione, secondo la quale un *quid* determinato “è” o “non è”: *tertium non datur*»<sup>24</sup>. La semiologia sostantivale è il veicolo privilegiato della metafisica del sostanzialismo, dell'idea di un essere sostanziale che si oppone categoricamente al non essere.

Entro questo orizzonte semiologico gli aggettivi, che non si riferiscono a sostanze, ma ad attributi di sostanze, perdono di pregnanza ontologica. La logica d'uso degli aggettivi ammette la dimensione della gradualità, del conflitto, della proporzionalità inversa tra i due poli ideali della dicotomia, al cui interno si distribuiscono tutti i casi concreti e intermedi, dimensione che manca invece alla logica del nome; se alla gradualità fosse attribui-

<sup>22</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero scientifico*, trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi, 2002, p. 274.

<sup>23</sup> Ivi, p. 318.

<sup>24</sup> Ivi, p. 270.

ta una valenza ontologica per la nostra forma di vita, come avviene nella concezione intensionale dell'esistente propria del pensiero analogico, ai vari dualismi che permeano il mondo moderno andrebbero sostituite le rispettive continuità: tra natura e cultura, tra mente e corpo, tra psiche e cultura, tra soggetto e oggetto.

Sul piano socio-politico, la medesima tendenza si riscontra nel processo di stigmatizzazione del diverso e nell'uso degli stereotipi, attraverso i quali la promozione di etichette sociali viene ad assumere una valenza ontologica di tipo sostantivale, come a voler indicare la natura incontrovertibile dei soggetti o la loro essenza sostanziale: ad esempio, le etichette di "deviante", "malato", "tossicodipendente", "clandestino" e così via, in opposizione all'individuo "normale", accolte secondo una declinazione essenzialistica che trascina lo stigmatizzato in un destino ineludibile.

La semiologia sostantivale proietta sul piano ontologico un principio di individuazione degli oggetti molto potente, poiché siamo legittimati ad ammettere l'esistenza o non-esistenza nell'ottica della bipartizione nominale; inversamente, sul piano esistenziale, la medesima semiologia proietta un principio di individuazione dei soggetti molto debole, ai limiti della loro dis-individuazione. L'estensione della razionalità del mercato a tutte le sfere dell'esistenza produce una mercificazione delle relazioni sociali le quali, al pari degli scambi estrinseci tra i prodotti finiti disponibili sul mercato, tendono a rimanere superficiali e non vitali, instaurando tra soggetti atomicamente intesi, sostantivati, connessioni molto labili, che hanno la forma di transizioni, strumentalizzazioni e contratti<sup>25</sup>. Quindi, non solo la logica del mercato solidifica relazioni mercificate ed estrinseche tra consumatori e prodotti, entrambi intesi in senso atomistico, come individui dati, senza radici e attaccamenti, e come oggetti finiti, sganciati dalla catena produttiva che li ha assemblati, nell'impensabilità di un'ontologia della provenienza. La stessa relazione mercificata diventa il modello di ogni relazione sociale e i soggetti, infine, assimilati al modello imprenditoriale, si rapportano tra loro come imprese, ossia come unità di produzione distinte le une dalle altre in eterna competizione. Si può cominciare a ipotizzare che, quanto più è potente il principio di individuazione degli oggetti, tanto più saranno deboli le possibilità di individuazione collettiva dei soggetti, secondo una relazione di proporzionalità inversa che verrà approfondita nell'antropopoiesi dei modi percettivi.

La grammatizzazione sostantivale dell'esistente, dissotterrata a partire da un'analisi archeologica del principio di bivalenza, conduce al secondo principio logico, quello di *identità elementare*, per cui: «dati due predicati complementari, P e non-P, a un qualsiasi individuo x spetta necessariamente o l'uno o l'altro; ciò che non soddisfa a questa condizione non è un "individuo", "elemento" o "atomo"»<sup>26</sup>. A tal proposito, è esemplare il caso dei numeri irrazionali i quali, non essendo né pari, né dispari, trasgrediscono la definizione antica del concetto di "numero" e per tale ragione è stato ad essi negato codesto statuto o, detto altrimenti, sono stati etichettati come irrazionali, non-numeri, grandezze incommensurabili. Il principio di identità elementare promuove, sul piano ontologico,

<sup>25</sup> Cfr. P. Dardot, C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, cit., p. 445.

<sup>26</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Macerata, Quodlibet, 2005, p. 375.

una concezione assolutistica ed estensionale dell'esistente, in armonia con la poetica della logica già resa manifesta nel principio di bivalenza. L'esistente è inteso come entità auto-sussistente, connesso alle altre entità solo mediante relazioni estrinseche, che non ne alterano la natura sostanziale. Come scrive Melandri, il principio di identità elementare è «quel presupposto del pensiero per cui il requisito dell'*univocità logica* nel significato dei termini da usarsi in un discorso razionale viene radicalizzato al punto da costringere a postulare l'*atomicità ontologica* dei suoi elementi»<sup>27</sup>.

Sul versante politico, banalmente, la proiezione del principio logico di identità elementare si cristallizza nell'individualismo, ossia nell'idea che gli individui siano entità fatte, finite e compiute e si muovano per massimizzare i propri vantaggi, con smaliziata razionalità. Entro questa poetica del pensiero, è impossibile riconoscere il ruolo degli attaccamenti che ci tengono in vita come irrinunciabile sostegno della presenza, per cui le crisi vengono considerate interne all'individuo, e non come una questione relazionale. Sotto il profilo esistenziale, un individualismo radicale e insormontabile sembra abitare le forme psicopatologiche contemporanee. A tal proposito Recalcati parla di "patologie del legame" che si distribuiscono in modo graduale tra due poli: la *clinica dello strapotere dell'Es* è la clinica della rottura o del rifiuto del legame, per cui il soggetto è trascinato dalla spinta mortifera e compulsiva al godimento, a un godimento senza l'Altro e quindi scevro da legami (come nel caso delle tossicodipendenze); la *clinica delle identificazioni solide* è invece la clinica dell'irrigidimento conformistico del legame, per cui il soggetto, mediante un rafforzamento narcisistico dell'Io, si fossilizza nell'eccessiva identificazione ai sembianti sociali (come nel caso dell'anoressia). I due capitoli della clinica del vuoto, secondo la lettura dello psicoanalista lacaniano, sono intrinsecamente connessi all'ordine discorsivo del capitalista il quale «è un discorso che *esalta a senso unico la spinta del godimento contro ogni forma di legame*»<sup>28</sup>. Ed è finalizzato all'introduzione sul mercato di oggetti che anziché soddisfare il desiderio ne alimentano compulsivamente la domanda.

Infine, due principi strettamente connessi: il *principio di contraddizione esclusa*, che nega la congiunzione di incompatibilità secondo la formula "non-(A e non-A)" implicando, sul piano strettamente semantico, che se due proposizioni sono contraddittorie, l'una deve essere vera e l'altra falsa; e il *principio di terzo escluso*, che nega l'esistenza di un *terzo* nell'opposizione di contraddittorietà, secondo la formula "A o non-A", *tertium non datur*: «non sono ammesse istanze intermedie tra vero e falso, tra tutto e nulla, tra univocità ed equivocità; la *dicotomia* opera con tagli netti e definitivi»<sup>29</sup>, formulazione che ci riporta all'imperativo del dualismo categorico.

Sul piano epistemologico i due principi animano l'ossessione per la coerenza semantica, che fossilizza nell'impossibilità di cambiare le premesse del discorso accreditato, per cui queste non vengono mai toccate, modulate, sostituite. Entrambi i principi confluiscono quindi nella nozione di "conseguenza logica" che governa la progressione lineare e

<sup>27</sup> E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 96.

<sup>28</sup> M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, cit., p. 28.

<sup>29</sup> E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 116.

deduttiva del pensiero e che anima tanto la concezione evolutiva del sapere, secondo la quale la progressione delle conoscenze avviene in modo sequenziale, secondo un incremento cumulativo del sapere, quanto il mito di uno sviluppo economico inesauribile. Leggiamo quindi, nella mutazione antropologica che separa l'uomo benthamiano del primo capitalismo dall'uomo imprenditoriale neoliberista, indagata da Dardot e Laval, non una trasformazione ma una calcificazione dei principi logici, del monismo della ragione. Secondo gli autori, i dispositivi di efficienza del primo capitalismo servivano per riassorbire l'eterogeneità dei soggetti al modello dell'uomo produttivo e calcolatore, servivano a fabbricare uomini utili, docili nel lavoro, inclini al consumo, ed erano quindi finalizzati al recupero dei soggetti refrattari a questa forma di umanità. Il discorso imprenditoriale presuppone invece l'omogeneità dei soggetti, per cui non mira alla loro integrazione e adattamento, ma all'intensificazione delle prestazioni, secondo una logica totalizzante che si estende a tutte le sfere dell'esistenza – e non più, semplicemente, a quelle del lavoro e del consumo. Il soggetto imprenditoriale, costruito dal dispositivo prestazione-godimento, che si declina nel duplice discorso manageriale – la prestazione come dovere – e pubblicitario – il godimento come imperativo – è governato dal principio dell'eccesso e del superamento di sé, secondo la logica di un atomismo radicalizzato, che irrigidisce la razionalità del primo capitalismo in un monismo omogeneizzante. Se il soggetto benthamiano viveva già entro rapporti mercificati, modellati sul concetto di un contratto volontario in cui si impegnano individui liberi, nel soggetto imprenditoriale l'obbligo alla libertà, alla scissione dei legami, è intensificato all'ennesima potenza e il soggetto risulta sempre più dis-individuato, in quanto la sua individuazione è monadica, egoica, unipersonale e sconnessa e non può risolversi sul piano collettivo a causa della precarietà dei rapporti e della naturalizzazione del rischio instaurata dallo spazio competitivo, concorrenziale e non comunitario dell'impresa. Il nuovo soggetto, modellato in modo da sopportare le nuove condizioni di precarietà, in quanto individuo atomico è sempre più disindividuoato.

Il complesso di enunciazioni e di scavi dispiegato in questo paragrafo riceve un senso unitario dalla metafora assoluta del portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico, la quale ha animato l'esportazione colonialista tanto dei sistemi di conoscenza quanto dei dispositivi economici e politici in ogni periferia di mondo. Il dramma incolto della colonizzazione dell'esistenza e del pensiero ha la propria origine genealogica nel monismo della ragione, il quale può essere smascherato solo affondando nel non pensato del pensiero poiché «la lingua pensa in noi già in avanti e ci sta per così dire “alle spalle” nella nostra visione del mondo; in modo ancor più cogente, noi siamo determinati dall'apparato di immagini e dalla loro selezione»<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, cit., p. 88.

### 1.3. Chiusure logiche e scandali antropologici

Dalla costellazione esistenziale appena delineata, è facile concepire come il pensiero di tipo logico sia incompatibile con l'arte della comparazione o, più in generale, con qualsiasi rapporto beneducato e sincero con l'alterità. Il termine *logos*, abitualmente tradotto con "ragione" o "discorso", nel contesto della matematica antica indicava il rapporto, come restituito dal termine *ratio* del latino medioevale, che si traduce come quoziente o frazione. Nella sillogistica, il rapporto "*a* sta a *b*", finisce per cristallizzare nella proposizione categorica, costituita dalla coppia soggetto-predicato: "*a* è *b*". Secondo Whitehead, che considera la predicazione categorica come una delle più alte astrazioni, attraverso questa forma enunciativa viene a consolidarsi l'idea di un sostrato ultimo della realtà, che si configura come essenza sostanziale nella filosofia aristotelica e come natura nella scienza moderna. «Con questo presupposto metafisico le relazioni tra sostanze individuali costituiscono delle difficoltà metafisiche: non c'è posto per esse. Di conseguenza ogni filosofia rispettabile del tipo soggetto-predicato è monistica»<sup>31</sup>.

Lo sviluppo del pensiero di tipo logico, monistico, autoreferenziale, ha richiesto il sacrificio inaugurale di un altro modo del pensiero, quello analogico o proporzionale. La proporzione, a differenza della predicazione categorica, veicola un pensiero di tipo comparativo: "*a* sta in rapporto a *b* come *c* sta in rapporto a *d*". Essa si definisce nella matematica antica come «uguaglianza di due logoi o *rationes*»<sup>32</sup> ed è costituita da quattro termini e un predicato di eguaglianza, il quale è irriducibile al significato logico di identità, in quanto: «in una proposizione a due termini, l'uguaglianza produce l'identità: "*a=b*" significa che una stessa cosa *x* è denotabile con due diversi nomi "*a*" e "*b*". Ciò non avviene in una proporzione, dove l'uguaglianza è di rapporti e non di cose. Queste ultime possono anche essere eterogenee»<sup>33</sup>. L'identità analogica è qualcosa di inafferrabile. A partire dalla norma proposizionale costituita dalla proposizione categorica, la proporzione viene scissa in due diverse proposizioni connesse estrinsecamente e riassorbite entro una razionalità di tipo logico; o, detta in termini semiologici, la modalità aggettivale del pensiero analogico è catturata dai meccanismi della logica sostantivale.

La riscoperta del pensiero analogico da parte di Enzo Melandri ha ridefinito la possibilità interna all'occidente di un modo del pensiero alternativo a quello logico e ad esso irriducibile, scalfendo così il monismo della ragione. Il pensiero analogico ruota su principi opposti e complementari rispetto a quelli logici – il principio di *gradazione continua*, di *identità comparativa*, di *terzo incluso* – e, mediante una grammatizzazione dell'esperienza a base aggettivale, veicola una concezione intensionale dell'esistente, entro la quale non è ammessa la distinzione categorica tra ciò che esiste e ciò che non esiste: la realtà «diventa suscettibile di una gradazione intensiva. Le cose possono esistere più o

<sup>31</sup> A.N. Whitehead, *Il processo e la realtà*, cit., pp. 281-282.

<sup>32</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, cit., p. 231.

<sup>33</sup> Ivi, p. 232.

meno. Alcune cose hanno un maggior grado di esistenza di altre»<sup>34</sup>. Non si tratta quindi di stabilire criterio ontologico di demarcazione, ma di trovare un'unità di misura per l'esistente, la quale rimanda inevitabilmente non a una qualche entità presa in assoluto, ma a quanto viene vissuto e percepito come tale, quindi a un esistente relazionale.

Non ci dilungheremo ulteriormente sul pensiero analogico, già ampiamente trattato in altra sede. È sufficiente, ai fini del nostro discorso, mostrare l'affinità tra il pensiero proporzionale e l'antropologia, quando quest'ultima abbandona la metafora del portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico e si declina secondo il presupposto della pari dignità di ogni realtà culturale, attingendo alla metafora assoluta dei *mondi multipli*.

L'accesso alla parola da parte degli esclusi coincide non solo col rifiuto del dominio occidentale, ma con la loro rivendicazione della pari dignità ontologica del loro mondo, epistemologica delle loro conoscenze e politica del proprio modo di essere umani e di costruire altri umani e il mondo che li dovrà accogliere. Le voci altre rispetto all'Occidente portano con loro modi e potenze specifiche che non è più possibile, oggi, sopprimere o ignorare: non per un astratto rispetto del "diverso" o per adesione a un insulso relativismo culturale, ma perché quelle voci hanno conquistato, anche sul terreno delle discipline scientifiche, il diritto a farsi ascoltare<sup>35</sup>.

In passato, stringendo una muta alleanza con l'epistemologia e sottomettendosi al mito del progresso e al progetto di modernizzazione del mondo e del sapere, l'antropologia ha adottato uno stile logico, asimmetrico, dualistico di pensare e si annunciava, ci ricorda Eduardo Viveiros de Castro, come un'acchiappa-fantasma, ossia come un'impresa impegnata a rintracciare ed eliminare tutte le superstizioni<sup>36</sup>. In Italia, è stato soprattutto sulla scia dell'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino che l'antropologia ha cominciato a ripensarsi e ad affinare gli strumenti per lavorare le molteplicità, senza riasorbirle nel monismo della ragione, ma senza neppure pretendere di restituirle con trasparenza nei termini che sono ad esse proprie, dispiegando uno sguardo disincarnato, collocato fuori dalla storia e fuori dalla cultura – una prospettiva non etnocentrica, afferma lo storico delle religioni, «è un assurdo teorico e un'impossibilità pratica, poiché equivarrebbe ad uscire dalla storia per contemplare tutte le culture, compresa la occidentale»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Ivi, p. 407.

<sup>35</sup> S. Consigliere, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Paderno Dugnano (MI), Colibrì, 2014, p. 31.

<sup>36</sup> Cfr. E. Viveiros de Castro, "And", in *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7, 2003, p. 2. «Everyone here will recall the famous last words of *Primitive Culture*: ours is announced as a reformer's science, a "Ghostbusters" – like enterprise committed to tracking down and wiping out all superstition. Later on we learnt how to functionalize and rationalize superstition, arguing that it was merely an unselfconscious metaphoric sociology or an evolutionary spandrel precipitated by the cognitive make-up of the human species».

<sup>37</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002, p. 394-395.

Ogni incontro con l'alterità racchiude un *paradosso etnografico*. Quando l'etnografo si accosta a fatti culturali alieni, estranei al corso culturale da cui proviene, egli utilizza categorie concettuali che trascinano con sé, inconsapevolmente, l'intera storia della cultura occidentale, iniettando nei fenomeni indagati significati ad essi lontani. Il paradosso dell'incontro etnografico sta dunque in questo: «o l'etnografo tenta di prescindere totalmente dalla propria storia culturale nella pretesa di farsi nudo come un verme, e allora diventa cieco e muto davanti a fatti etnografici»<sup>38</sup> e, assieme ai propri concetti, perde la possibilità stessa di osservare e descrivere il fenomeno umano; oppure «si affida ad alcune ovvie categorie antropologiche, e allora si espone al rischio di immediate valutazioni etnocentriche»<sup>39</sup>, inciampando in indesiderati appiattimenti dell'alterità entro i propri schemi concettuali. Sospendendo le nostre categorie osservative, non potremo osservare nulla; utilizzandole, invece, non osserveremo alcuna alterità, ma solo una proiezione di noi stessi.

La via di uscita dal paradosso consiste nell'intendere l'incontro etnografico come una *duplice tematizzazione del proprio e dell'alieno*, ossia nel mettere in gioco la propria storia culturale e le proprie genealogie concettuali dinanzi allo scandalo dell'alterità e trovando in essa una misura inconsueta del proprio modo di stare al mondo.

Questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche «noi» avremmo potuto imbroggiare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale<sup>40</sup>.

In tale ottica, il confronto che proporremo tra il naturalismo occidentale e il prospettivismo amerindio verterà sulla duplice tematizzazione del proprio e dell'alieno, al fine di esporci a quello scandalo antropologico che porta in luce quanto non sappiamo di noi stessi, appunto perché implicito, scontato, abitudinario non pensato del pensiero. Come scrive Italo Calvino: «l'altrove è uno specchio in negativo. Il viaggiatore riconosce il poco che è suo, scoprendo il molto che non ha avuto e non avrà»<sup>41</sup>.

La parentela tra lo scandalo antropologico e il pensiero proporzionale risiede nella possibilità di contrapporre una forma di vita incommensurabile al nostro modo di stare al mondo e di sfruttarne la retroazione, per rendere evidenti quei tratti che rimangono invisibili rimanendo all'interno del nostro punto di vista specifico, nel nostro universo del rigore. Esplorando il mondo magico, De Martino riesce a rendere costruttivo il *feedback* antropologico e a riconoscere nel proprio modo di guardare e di descrivere l'alteri-

<sup>38</sup> Ivi, p. 391.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Ivi, p. 391.

<sup>41</sup> I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p. 35.

tà alcune categorie inconciliabili con il dramma del magismo: lo scandalo antropologico svela che il concetto di “realtà”, inteso come piano di dati oggettivo e naturale, sia una categoria giudicante, in quanto interviene attivamente nella squalifica del magismo a pallida credenza:

la nostra scienza è costruita per esplorare fenomeni che appartengono a un mondo *dato* rispetto al quale la presenza sia *garantita*, e pertanto i suoi metodi non si possono interamente adattare per fenomeni che appartengono a un mondo *che si dà*, e che è ancora incluso nella drammatica decisione di una presenza in crisi<sup>42</sup>.

Nel mondo magico l'individuazione non è un fatto, ma un compito storico, e la presenza è costantemente esposta al rischio di perdersi, di divenire un'eco del mondo – i confini tra la presenza e il suo teatro sono quindi labili e confusi e non ammettono la distinzione categorica tra l'io e il mondo: «il mondo magico ha proprio questo di caratteristico, che in esso né il mondo né la presenza sono ancora *dati*»<sup>43</sup>.

Allo stesso modo, il pensiero proporzionale è veicolo di una funzione che Melandri chiama de-razionalizzante e che consiste nel fatto che l'analogia «ha le sue proprie tautologie che, pur essendo altrettanto razionali che quelle in senso stretto logiche, possono tuttavia costituirsi in sistemi alternativi a queste ultime»<sup>44</sup>; se guardiamo all'analogia con l'occhio lineare della logica, ne otteniamo un'immagine dimezzata, un modo pre-logico di pensare che trascina nell'irrazionalità; ribaltando la prospettiva, al contrario, opponendo il mondo incommensurabile che si dispiega a partire dal pensiero analogico, la logica svela la propria relatività storico-culturale, rivelando di operare in funzione dell'intera situazione antropologica in cui è immersa.

Il fine dello scandalo antropologico e della funzione de-razionalizzante dell'analogia riporta al metodo della contro-induzione di Feyerabend, che consiste nell'inventare sistemi di pensiero alternativi a teorie ben confermate e a fatti ben stabiliti, al fine di rendere evidenti le *interpretazioni naturali*, ossia quelle «idee connesse così strettamente con osservazioni da richiedere uno sforzo speciale per rendersi conto della loro esistenza e per determinare il loro contenuto»<sup>45</sup>. Attraverso la contro-induzione, Feyerabend, precorrendo Latour, introduce lo sguardo errante dell'antropologo in epistemologia: vale a dire l'atteggiamento che, invece di squalificare l'alterità a partire dal monismo della ragione, ne sfrutta invece la retroazione, per mettere in luce quanto è dato per scontato nel proprio modo specifico di abitare il mondo. Le interpretazioni naturali sono dunque le abitudini linguistiche e percettive incorporate nell'essere umano, che conseguono alla dimensione del senso e che costituiscono dall'interno la prospettiva.

<sup>42</sup> E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 133.

<sup>43</sup> E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, cit., p. 177.

<sup>44</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, cit., p. 46

<sup>45</sup> P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, cit., p. 58.

A partire dal punto di vista che instaurano, le interpretazioni naturali possiedono due tratti caratteristici. In primo luogo, sono *indubitabili*, non perché saltino immediatamente agli occhi come vere, ma perché sono incorporate nell'agire umano culturalmente specifico e forniscono le condizioni pragmatiche di esprimibilità del gioco linguistico a cui danno un senso. In secondo luogo, sono *invisibili* poiché, così come l'occhio non vede se stesso, sono incorporate nel punto di vista e dunque sfuggono all'orizzonte percettivo che esse stesse sondano. Per mettere a fuoco le interpretazioni naturali occorre uscire dal punto di vista che codificano e di cui costituiscono la metaforica di sottofondo, rispetto al quale sono appunto impercettibili ed indubitabili. Esse acquisiscono evidenza solo se messe in contrasto mediante un sistema di pensiero alternativo:

dobiamo inventare un nuovo sistema concettuale che sospenda, sia in conflitto con i risultati di osservazione stabiliti con la massima cura, un sistema concettuale che metta in crisi i principi teorici più plausibili e introduca percezioni che non possano essere parte del mondo percettuale esistente<sup>46</sup>.

L'osservazione, proclamata neutrale e irrevocabile dai neopositivisti, che tentano di ricondurre il linguaggio teorico a quello empirico, a loro avviso universalmente condiviso, non è mediata dalla teoria (*theory laden*), come fraintenderanno altri autori successivi, ma da fattori antropopoietici inespresi: potremmo dire che l'osservazione sia *poetry laden*, ossia carica di poetica. La realtà ci è accessibile solo nella modalità dell'immaginario: senza metafore non possiamo parlare e neppure pensare. La metaforica costituisce il non-pensato del pensiero e risulta invisibile, intangibile fino a che non si attraversa un'esperienza di spaesamento antropologico. Che significa dunque sostituire la metafora del portatore unico del progresso scientifico e dello sviluppo economico con la metafora dei mondi multipli? Risponde Melandri:

una metafora assoluta, se esiste, è in potenza una nuova ermeneutica, una matrice di nuove valutazioni, un codice interpretativo che, una volta compreso, è capace di mutare indefinitamente, per estensione pura e semplice del medesimo criterio, la nostra consueta valutazione delle cose<sup>47</sup>.

## 2. Antropopoiesi e individuazione

L'esperienza di spaesamento antropologico che vorrei proporre in chiusura all'intervento presuppone uno slittamento dalla teoria classica dell'antropopoiesi, ideata e fondata da Francesco Remotti, all'antropopoiesi simondoniana, declinata da Stefania Consigliere nel suo ultimo lavoro, *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano* (2014). Per motivi

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 28.

<sup>47</sup> E. Melandri, "Per una filosofia della metafora", cit., p. X.

di spazio, non possiamo dilungarci sui motivi di questo slittamento, di questa lavorazione al margine di un paradigma che si è rivelato iniziatico e fecondo presso il gruppo di studi “Mondi multipli” che si riunisce all’Università di Genova. Mi limiterò a introdurre la simbiosi tra antropopoiesi e individuazione e a indicare le coordinate di un’antropopoiesi dei modi percettivi.

“Antropopoiesi” significa “costruzione dell’umano”: è il processo mediante il quale ogni cultura umana, e potremmo generalizzare animale, si incarna negli individui che la abitano, plasmando la loro umanità in un senso culturalmente specifico e storicamente condizionato. Si distingue tra un’*antropopoiesi primaria*, la plasmazione impercettibile e inevitabile che i soggetti subiscono per il semplice fatto di essere immersi nella vita sociale – e che consiste nell’interiorizzazione delle forme culturali disponibili attraverso un’introiezione che porta a percepire come naturale il proprio modo particolare di stare al mondo e come estranei e bizzarri i modi altrui; e un’*antropopoiesi secondaria*, in cui il compito antropopoietico è assunto esplicitamente e realizzato in tempi e luoghi appositamente designati, come nel caso dei dispositivi rituali, che permettono all’umano di cambiare la propria forma di umanità mediando, ad esempio, il passaggio dal bambino all’adulto, al coniugato, allo sciamano e così via. Una vasta letteratura, su cui non possiamo dilungarci, sottolinea come la modernità abbia rinunciato ai propri dispositivi rituali e, con essi, alla possibilità di rispondere al bisogno iniziatico di rinnovamento connaturato all’umano, il quale passa inevitabilmente attraverso una morte rituale e una rinascita, fino all’investimento di un’inedita forma di umanità.

Alcuni rischi insidiano la teoria dell’antropopoiesi, i quali possono essere agevolmente aggirati appellandosi alla sua versione simondoniana. Il rischio più insidioso consiste nell’invocare il processo di costruzione dell’umano come *principio esplicativo*, incaricato di spiegare l’essere fatto in un certo modo dell’umano, e come *principio universale*, indifferentemente valido per ogni forma di umanità prodotta. In questo caso, l’attenzione si focalizza sull’individuo isolato, nel tentativo di spiegare le modifiche inflitte al corpo come tentativi di costruire una forma di umanità attraverso scelte culturali esteticamente consapevoli. In tal modo, si rischia di lasciare in ombra il movimento antropopoietico stesso e i modi dell’umano che divengono all’interno di questo processo. In termini simondoniani, la teoria dell’antropopoiesi è esposta al rischio di anteporre l’individuo al processo di individuazione, ricadendo in una forma mascherata di monismo. Secondo Simondon, il monismo del sostanzialismo ipotizza «l’esistenza di un principio di individuazione anteriore all’individuazione stessa, in grado di spiegarla, provarla, dirigerla. Si parte dall’individuo bello e fatto, sforzandosi di risalire alle condizioni della sua esistenza»<sup>48</sup>, lasciando così in ombra lo stesso movimento di individuazione.

L’operazione di individuazione si fonda su due presupposti ontologici incompatibili con il monismo della ragione veicolato dalla logica classica. Innanzitutto, si riconosce a ogni relazione il rango di essere, in quanto la relazione non insorge tra due termini indi-

---

<sup>48</sup> G. Simondon, *L’individuazione psichica e collettiva*, trad. it. di P. Virno, Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 25.

viduali dotati di esistenza separata, ma costituisce una dimensione fondamentale del processo di individuazione attraverso il quale l'individuo diviene - «là dove la sostanza cessa di costituire il modello dell'essere, è possibile concepire la relazione come non-identità dell'essere rispetto a se stesso, inclusione nell'essere di una realtà in certa misura non identica a esso»<sup>49</sup>. Le relazioni intervengono come ingrediente fondamentale nella costruzione dell'umano, condizionando la sua presa di forma e instaurando gli attaccamenti che lo mantengono in vita i quali, se vengono meno, espongono il soggetto a una crisi esistenziale. In secondo luogo, attraverso il concetto di *preindividuale*, si riconosce una consistenza ontologica al potenziale. Il preindividuale è la potenza indeterminata su cui agisce l'individuazione, è l'essere senza fasi che racchiude in potenza le possibilità di individuazione dell'essere e dunque, in quanto tale, è più che unità e più che identità, è un essere refrattario ai principi di terzo escluso e di identità elementare. Di conseguenza, «non è possibile servirsi della logica per pensare l'individuazione, giacché tale logica impone di pensare l'operazione di individuazione con concetti, e rapporti tra concetti, che si addicono solo ai risultati»<sup>50</sup>, ossia all'essere già individuato e irrelato.

L'individuazione introduce le fasi nell'essere: fisica, vivente, psichica e collettiva. Ogni individuazione si configura come risoluzione di un sistema metastabile sovrasaturato, ossia carico di potenziali, conflittuale, teso che, analogamente alla genesi dei cristalli, è soggetto a una *trasduzione*. La traduzione è una strutturazione graduale, che si propaga a macchia d'olio a partire da un germe, per cui «ogni regione di una struttura, una volta costituita, fa da principio e modello alla regione successiva, ne innesca la costituzione, di modo che un cambiamento si diffonde progressivamente, di pari passo con quell'operazione strutturante»<sup>51</sup>, senza con ciò esaurire, nel vivente, la carica di preindividuale, che rimane disponibile per individuazioni successive. Non bisogna però confondere l'individuazione con un processo di costruzione dell'individuo isolato, atomico elementare, poiché:

anche dopo l'individuazione, l'individuo non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale e, per l'altro verso, perché l'individuazione non produce solo l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente<sup>52</sup>.

In altri termini, ogni individuazione è simmetrica: «l'essere, individuandosi, si sdoppia e si sfasa»<sup>53</sup>. Un'antropopoesi simondoniana sdoppia quindi il proprio sguardo e, invece di limitarsi a indagare le forme di umanità incorporate dagli individui, ripercorre nell'operazione di individuazione in che modo soggetto e mondo provengono da un comune movimento genealogico, il quale può basarsi su una metafora a tal punto ovvia da rima-

<sup>49</sup> Ivi, p. 38.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>51</sup> Ivi, p. 39.

<sup>52</sup> Ivi, p. 28.

<sup>53</sup> Ivi, p. 29.

nere celata e su una semiologia a tal punto incarnata da non poter essere problematizzata.

### 2.1. Un'antropopoiesi dei modi percettivi

Un'antropopoiesi dei modi percettivi indaga in che modo, nel processo di costruzione dell'umano, veniamo educati a percepire noi stessi e il mondo in un senso culturalmente specifico. In tale ottica, la percezione pone un problema di individuazione: in che modo il soggetto percepisce oggetti separati, dotati di una loro consistente individualità?<sup>54</sup> Per tentare di rispondere a questa domanda, un'antropopoiesi dei modi percettivi considera tre ingredienti: la simmetria nell'operazione di individuazione, l'effetto trasduttivo della percezione e la chiusura in circolo dell'individuazione collettiva sulle individuazioni precedenti.

Al primo punto abbiamo già accennato: l'individuazione non produce solo l'individuo atomico, ma la coppia individuo-ambiente. Di conseguenza, lo studio dei modi di costruzione dell'umano non può ruotare solo attorno all'individuo, ma deve considerare questa totalità scissa:

l'individuo non permette di risalire all'individuazione, perché l'individuo è soltanto un aspetto dell'individuazione; vi è un correlato dell'individuo, costituito insieme a lui dall'individuazione: l'ambiente, che è l'essere meno ciò che si è individuato. Solo la coppia individuo-ambiente consente di risalire all'individuazione; l'individuazione è ciò che provoca lo sfasamento dell'essere in individuo e ambiente, a partire da un essere preliminare in grado di diventare individuo e ambiente<sup>55</sup>.

Il soggetto e l'oggetto provengono da una medesima realtà originaria, dalla potenzialità implicita all'essere preindividuale in cui «la relazione di incompatibilità tra il soggetto e l'ambiente esiste solo a mo' di potenziale»<sup>56</sup>. Secondo Melandri, la formazione parallela e progressiva, o potremmo dire trasduttiva, del soggetto e dell'oggetto è *enantiomorfa*, ossia proietta la medesima forma sul soggetto e sull'oggetto, instaurando una relazione di simmetria rispetto a un piano, secondo il modello di un'immagine riflessa in uno specchio. Il che vuol dire due cose: che la genealogia parallela del soggetto e dell'oggetto presuppone il medesimo sottofondo metaforico e la medesima frantumazione semiologica del fenomeno; e che soggetto e oggetto non emergono come termini contraddittori, ma come entità in eterno conflitto, che si contendono il predominio sul reale secondo una relazione di proporzionalità inversa – quanto più la realtà è oggettivata mediante un irrevocabile principio di individuazione degli oggetti, tanto più i soggetti soffriranno il disagio della dis-individuazione<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, p. 81.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>57</sup> Cfr. E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., cap. 5.

In secondo luogo, la percezione, come ogni atto di individuazione, risolve le incompatibilità di un sistema sovrasaturato attraverso la strutturazione progressiva – ossia la traduzione. Percepire non significa afferrare delle forme, ma mettersi di traverso, ossia orientare il campo percettivo in funzione della polarità reciproca del soggetto e dell'oggetto – «non si percepisce l'oggetto, ma il mondo, polarizzato in modo tale che la situazione abbia un senso. L'oggetto propriamente detto compare solo in una situazione artificiale»<sup>58</sup>. L'effetto trasduttivo della percezione si manifesta nella sua vocazione totalizzante, nell'investire l'intero campo percettivo. La percezione è totalitaria,

una volta scoperte certe forme, le perpetua e le impone come un sistema che poggia su se stesso. L'essere tende a preservare se stesso al livello della percezione ... una percezione si aggancia al presente, resiste ad altre possibili percezioni, è esclusiva ... la percezione rinserra l'essere in un punto di vista<sup>59</sup>.

Rispetto alla dottrina dell'individuazione, l'antropopoiesi chiude a questo punto in circolo: la calcificazione di certe forme percettive è in funzione del processo di costruzione dell'umano che ci educa, fin dalla nascita, a percepire noi stessi e il mondo in modalità compatibili con la nostra cultura di appartenenza. Nei termini di Consigliere, l'individuazione collettiva retroagisce sulle individuazioni precedenti, nel senso che la forma di vita che riceviamo nell'antropopoiesi primaria stabilisce le condizioni esistenziali di possibilità dei soggetti.

L'individuazione collettiva non arriva per ultima, insieme alla scelta soggettiva, ma per prima, come condizione di possibilità del soggetto: prima che noi si possa scegliere, qualcun'altro sceglie per noi. Non è per scelta, all'inizio, che parliamo italiano, o cinese, o yanomamo; non è per scelta che andiamo a scuola, oppure in foresta, oppure a pascolare capre; e non è per scelta che siamo battezzati, circoncisi o affiliati agli antenati. *Il collettivo è ambiente prima che insieme di partecipazioni scelte.*

Oltre a essere, come giustamente Simondon enfatizza, frutto di una scelta consapevole a livello individuale, la soggettività è possibile grazie all'insieme di scelte che qualcun altro ha fatto per conto nostro al fine di darci una forma. L'individuazione collettiva, insomma, sta sia a monte del soggetto (è ciò che rende il soggetto possibile) che a valle (è ciò che il soggetto, con le sue scelte, rende possibile)<sup>60</sup>.

Quando l'individuazione collettiva diventa impossibile, il soggetto si scinde nel sentimento di angoscia<sup>61</sup>, nella disgiunzione tra l'essere individuato e la natura preindividuale che gli è associata, la quale esprime la condizione di un soggetto solitario, che non ricerca individuazione alcuna sul piano collettivo. Dal lato del soggetto, dunque, il piano col-

<sup>58</sup> G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 95.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>60</sup> S. Consigliere, *Antropologiche. Mondi e modi dell'umano*, cit.

<sup>61</sup> Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., pp. 113-116.

lettivo è un ingrediente fondamentale nel processo di soggettivazione; quanto più sono deboli le possibilità di instaurare relazioni, tanto più l'individuo sarà esposto al rischio della dis-individuazione. Il principio di identità elementare, che atomizza gli individui per integrarli alla logica del mercato, è l'ostacolo più insidioso all'individuazione collettiva dei soggetti. Dal lato dell'oggetto, al contrario, il medesimo principio cristallizza in una rigida identificazione degli oggetti. Melandri parla di «un complessivo ordinamento circolare, nel quale sulla capacità di discernimento dei fenomeni e delle loro qualità e relazioni possa retroagire un principio di individuazione elaborato a livelli ulteriori, intellettuali e perfino razionali»<sup>62</sup>. In altri termini, l'ontologia retroagisce ciclicamente sulla fenomenologia, imponendo il proprio principio di individuazione sul piano fenomenologico dell'esperienza vissuta, influenzando le percezioni più elementari e il modo di abitare noi stessi e il mondo: «la costituzione finale dell'*oggetto* opera all'indietro sulla pre-costituzione del *fenomeno*»<sup>63</sup>.

Approdiamo a questo punto alla suggestione di Deleuze, da cui questo intervento trae ispirazione: un filosofo non è soltanto qualcuno che inventa dei concetti; egli inventa anche, probabilmente, delle maniere di percepire il mondo. Nell'alleanza con l'antropologia simmetrica, che offre già testimonianza della molteplicità dei modi possibili della percezione, la filosofia rivela la propria funzione antropopietica e iniziatica, il suo potere di scardinare i modi abituali, precondizionati, conformisti della percezione, offrendo un'esperienza di rinnovamento, di ristrutturazione percettiva, che si offre come azione di resistenza politica dinanzi a ogni universo del rigore. Nel passaggio dal monismo della ragione e da un pensiero che ruota attorno al paradigma del portatore unico del progresso economico e dello sviluppo scientifico, alla pluralità dei modi possibili di esistenza che attingono alla metafora assoluta dei mondi multipli, la filosofia rivela il suo significato esistenziale più profondo, invitando il lettore a cambiarsi d'abito, per indossare molteplici prospettive di esistenza ed esperire se stesso e il mondo in termini che non gli sono abituali.

Nel dialogo tra filosofia e antropologia, tra spaesamento e regressione archeologica, l'inventare nuovi modi di percepire non significa semplicemente acquisire il bagaglio concettuale che permette di vedere gli spiriti, di accoglierli entro le maglie della nostra ontologia. Significa, più radicalmente, che il fenomeno può essere frantumato in modi semiologici radicalmente differenti – per cui l'esistente non coinciderà grammaticalmente con ciò che può essere denotato mediante un nome, o che rispetta il principio logico di identità elementare, ma emergerà come qualcosa di suscettibile di diverse letture semiologiche, di grammatizzazioni dell'esperienza irriducibili le une alle altre, non necessariamente a base sostantivale. Tentando ora l'individuazione nella forma di vita del prospettivismo amerindio, sonderemo la possibilità di una frantumazione semiologica dell'esperienza a base pronominale, esponendoci all'effetto trasduttivo della percezione totalizzante.

<sup>62</sup> E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, cit., p. 163.

<sup>63</sup> Ivi, p. 167.

## 2.2. Individuarsi altrove

L'esperienza di spaesamento che vorrei proporvi è di tipo antropologico ed è finalizzata a mettere in luce l'effetto trasduttivo della percezione, ossia il suo strutturare a partire da un germe l'intero campo percettivo e, oltre questo, a conferire unità a un modo di stare al mondo. Quello che faremo ora è dunque calarci nella forma di vita del prospettivismo amerindio, tentando di rispondere alla domanda di Simondon sulla percezione, riformulando una questione analoga per il caso in questione: in che modo le popolazioni amerindie percepiscono corpi dotati di umanità anche laddove noi percepiamo oggetti inanimati o meccanismi animali? Mediante lo scandalo antropologico che ci separa da questo modo di esistenza, cercheremo di mettere a fuoco i caratteri del mondo reale in cui pensiamo di vivere.

Il primo problema che si pone a questo punto è il seguente: come si può conoscere il processo antropopietico? Come si può conoscere l'individuazione? Secondo Simondon, «non possiamo, nel senso abituale del termine, *conoscere l'individuazione*; possiamo soltanto individuare, individuarci, individuare in noi»<sup>64</sup>. Per conoscere l'individuazione occorre un'esperienza analoga all'operazione di individuazione stessa. Possiamo conoscere l'individuazione soltanto individuandoci a nostra volta, ancora una volta, a partire dallo scarto di potenzialità preindividuali che abitano in noi.

Il prospettivismo amerindio<sup>65</sup> implica un "vedere come" incommensurabile rispetto al nostro modo di percepire noi stessi e il mondo. Ogni tipo di essere apprende il mondo da corpi differenti, ma dalla medesima prospettiva umana: gli umani vedono se stessi come umani, vedono gli altri animali come prede o come predatori, e vedono gli spiriti (se li vedono) come esseri eroticamente insaziabili, attratti dai corpi viventi; a loro volta, gli animali vedono se stessi come umani e vedono gli umani come prede o come predatori; gli spiriti, ulteriormente, vedono se stessi come umani, e gli umani come prede da adescare. Qualsiasi tipo di essere che può assumere la posizione di soggetto incarna una prospettiva di tipo umano, per cui il mondo è percepito *allo stesso modo* (è un mondo fatto di esseri che si rapportano tra loro come umani, che cacciano, banchettano, hanno capi e gerarchie sociali, e così via). Ciò che cambia è il mondo che i diversi tipi di esseri vedono: corpi differenti percepiscono mondi differenti – per il giaguaro il sangue è birra di mais, le larve nella carne putrescente sono per gli avvoltoio pesce grigliato.

Eduardo Viveiros de Castro mostra come il prospettivismo sia incomprensibile a partire dai termini del nostro dibattito epistemologico. Esso genera tre resistenze. Innanzitutto, il prospettivismo non è un relativismo. Il punto di vista non crea l'oggetto, a partire

<sup>64</sup> G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, cit., p. 44.

<sup>65</sup> Cfr. E. Viveiros de Castro, "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien", in E. Alliez (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Les Empecheurs de perser en rond, 1998, pp. 469-488; e Id. "Immanence and Fear: Stranger-events and subjects in Amazonia", in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2012, 2 (1), pp. 27-43. Le traduzioni a cui facciamo riferimento sono reperibili in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli*, Kainos, Napoli 2014. Pertanto non possiamo fornire il riferimento ai numeri di pagina.

dalla condizione fissa e originaria di un soggetto immutabile; il punto di vista crea, al contrario, il soggetto, in quanto qualunque essere abitato da un punto di vista assume la posizione del soggetto. In secondo luogo, le prospettive non sono rappresentazioni: il prospettivismo non implica una molteplicità di rappresentazioni equivalenti dello stesso mondo, ma una molteplicità di mondi che scaturiscono dalla medesima prospettiva umana, associata a corpi differenti, che fanno la differenza. La rappresentazione è una proprietà della mente, mentre il punto di vista risiede nel corpo. Infine, il dualismo categorico tra natura e cultura, a cui il nostro autore non vuole rinunciare in quanto indispensabile per cogliere alcuni tratti caratteristici del modo di esistenza amerindio, subisce una destrutturazione semiologica, per cui non è più governato da una logica sostantivale bensì da una pronominale. Sofferamoci su quest'ultima forma di resistenza.

Viveiros de Castro analizza il paradosso che inerisce le trattazioni etnografiche del pensiero amerindio. Inizialmente, ai tempi di Lévi-Strauss, gli amerindi erano etnocentrici: la loro concezione di umanità era limitata ai confini del proprio gruppo sociale, per cui gli stranieri erano extra-umani o non umani; oggi, al contrario, gli amerindi sono animisti e proiettano la loro concezione di umanità oltre i confini della specie umana, al regno animale – due letture, quindi, antitetiche. L'antropologo mostra a questo punto come tanto la tesi, quanto l'antitesi, siano entrambe vere, in quanto corrispondono a solide intuizioni etnografiche, ma anche entrambe false, «poiché si riferiscono a una concettualizzazione sostantivale delle categorie di Natura e Cultura che non è applicabile alle cosmologie amerindie»<sup>66</sup>. I termini comunemente tradotti con “essere umano”, nel contesto in questione, non funzionano come nomi, ma come pronomi – non isolano l'individuo, non lo categorizzano, ma indicano la posizione del soggetto. Gli usi sostantivali nel linguaggio amerindio sono limitati alle figure dell'alterità, in quanto «nominare è esternalizzare, separare (da) il soggetto»<sup>67</sup> mentre le designazioni pronominali si riferiscono invece alla prospettiva, schiudono il punto di vista del soggetto: i nomi esternalizzano, i pronomi invece posizionano. Il modo di esistenza prospettivistico presuppone quindi una diversa semiologia, non sostantivale, ma deittica o pronominale, per questo Viveiros de Castro parla di deissi cosmologica. Le categorie dell'identità non si cristallizzano in un'essenza sostanziale, ma aprono l'enorme variabilità contestuale che caratterizza i pronomi. Di conseguenza, «l'animismo non è una proiezione di *qualità* sostantivali umane assegnate agli animali, ma esprime piuttosto l'equivalenza logica delle relazioni riflessive che umani e animali hanno ciascuno rispetto a se stesso»<sup>68</sup>.

Modulando il dualismo di natura e cultura in funzione di un altro piano semiologico, ossia in rapporto al pronome, manteniamo la possibilità di parlare di corpi e anime entro la cosmologia amerindia, ma il significato dei termini slitta in funzione della modalità di uso dei segni preferenziale. Corpo e spirito non corrispondono a sostantivi, a provincie ontologiche o a entità auto-sostanziali, ma a pronomi o prospettive fenomenologiche.

<sup>66</sup> E. Viveiros de Castro, “Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien”, cit.

<sup>67</sup> Ivi.

<sup>68</sup> Ivi.

L'anima amerindia si riferisce all'unità fenomenologica pronominale che può inerire a diversità corporee radicali, schiudendo il medesimo punto di vista umano; i corpi, a loro volta, non sono intesi in senso sostanziale, ma come fasci di affetti, disposizioni e capacità; non hanno carattere dato, ma performativo. Il corpo è una specie di involucro, un vestimento che cela una comune soggettività umana, ma non è un'apparenza variabile che nasconde una medesima essenza spirituale. Come vestimento, il corpo è qualcosa di cui ci si può vestire, acquisendo le potenzialità specifiche che esso racchiude:

Siamo di fronte a società che inscrivono significati efficaci sulla pelle, e che usano maschere animali (o che al limite ne conoscono il principio) dotate del potere di trasformare metafisicamente le identità di coloro che le indossano, se usate nell'appropriato contesto rituale. Indossare una maschera-vestimento non significa tanto nascondere un'essenza umana dietro un'apparenza animale, quanto piuttosto attivare i poteri di un corpo differente. Gli abiti animali che gli sciamani indossano per attraversare il cosmo non sono travestimenti, ma strumenti: sono simili all'attrezzatura subacquea, o alle tute spaziali, e non alle maschere di carnevale. L'intenzione, quando si indossa una muta, è di essere in grado di funzionare come un pesce, di respirare sott'acqua, non di nascondere qualcuno sono una strana copertura. Allo stesso modo il "vestimento" che, tra gli animali, copre un'"essenza" interiore di tipo umano, non è un mero travestimento, ma il loro equipaggiamento distintivo, dotato delle affezioni e capacità che definiscono ciascun animale<sup>69</sup>.

Lasciando agire il *feedback* antropologico, possiamo ora individuare i tratti che caratterizzano il nostro modo di stare al mondo, in un'ottica comparativa. Innanzitutto, occorre sottolineare come la percezione prospettivistica del reale abbia un fondamento mitologico comune nella diverse società amerindie, il quale è l'esatto contrario del nostro mito del progresso filogenetico: lo stato di indifferenziazione originario tra umani e animali non è l'animalità, ma l'umanità. I miti amerindi raccontano di come gli animali perdano le qualità ereditate o conservate dagli umani, presupponendo un sottofondo universale di umanità condivisa; anche l'umano perde alcune qualità dello stato originario, ed è forse questo il motivo per cui si dipinge il corpo, cercando di restituirsì le qualità perdute e dunque di costruirsi come un umano completo. Nel naturalismo, abbiamo dunque una continuità fisica e una discontinuità metafisica tra umani e animali: gli esseri umani costituiscono una specie tra le altre, ma la loro umanità istituisce una condizione morale che esclude gli animali. Al contrario, il prospettivismo attesta una discontinuità fisica e una continuità metafisica tra umani e animali: i corpi specifici differenziano i mondi percepiti da una medesima soggettività originaria di tipo umano.

In entrambi i casi, il sito della differenziazione (la mente per il naturalismo, il corpo per il prospettivismo) è anche il sito della trasformazione, nonché della paura e delle angosce fondamentali dei due modi di stare al mondo. La nostra cosmologia assume la pe-

---

<sup>69</sup> Ivi.

cularità ontologica e la differenziazione individuale delle menti, ma non per questo dichiara impossibile la trasformazione spirituale indotta dall'educazione e dalle conversioni religiose – anzi, è proprio perché la spiritualità è il luogo della differenziazione ontologica, che le conversioni sono necessarie. La controparte prospettivistica della conversione religiosa è la metamorfosi corporea. Il mondo prospettivistico è un mondo altamente trasformazionale, che ammette la possibilità di metamorfosi concrete: spiriti, sciamani e morti possono assumere forma animale, possono calarsi nel punto di vista del giaguaro e vedere il mondo attraverso i suoi occhi, agire attraverso il suo corpo, predare gli umani; e gli esseri umani, a loro volta, possono inavvertitamente essere trasformati in animali, essere accalappiati da un punto di vista estraneo, che li disumanizza – in questo consiste sostanzialmente la malattia. Analogamente, il solipsismo è il fantasma che minaccia costantemente la nostra cosmologia, è l'angoscia fondamentale del naturalismo – come garantire l'esistenza delle altre menti, data la loro singolarità potenzialmente assoluta? – mentre il cannibalismo esprime la paura fondamentale del prospettivismo – come differenziare tra l'umano e l'animale, data la condizione originaria di umanità? Di qui, le restrizioni e precauzioni alimentari, finalizzate a de-soggettivare l'animale umano, affinché esso non ritorni su colui che lo sta mangiando, trasformandosi da preda in predatore, in una fatale contro-predazione cannibalesca.

Avviandoci alle conclusioni, occorre osservare come nel prospettivismo, data la comune umanità, l'instabilità risieda dal lato della natura: come amministrare il miscuglio di umanità e animalità che compone gli animali? Alla socialità cosmologica, che consente all'umano (che include anche "l'umano non-umano") di individuarsi come centro di una prospettiva deittica che lo posiziona incontrovertibilmente come soggetto su un piano collettivo che comprende tanto l'umanità, quanto l'animalità e la sovra-naturalità, corrisponde un'indeterminatezza costitutiva degli oggetti, che non possono essere definiti e denotati in modo univoco – i corpi sono, ricordiamolo, vestimenti. Nel naturalismo, al contrario, data una naturalità universale e indifferenziata, denotabile in termini univoci e non compromettenti, l'instabilità ricade inevitabilmente sul mondo sociale: quanto sono, infatti, aliene e fluttuanti le relazioni umane, rispetto al restante mondo oggettivo e naturale?