



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E STORIA

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche
Curriculum: Etico-politico

Tesi di Laurea

**Ontologia politica della prospettiva –
Viveiros De Castro e il pensiero amazzonico**

Relatore: Prof. Roberto Celada Ballanti

Correlatore: Prof.ssa Stefania Consigliere

Candidato: Francesco Pellettieri

Anno Accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	3
Capitolo I Il pensiero amazzonico di Eduardo Viveiros de Castro	
1.1 Ontologia politica: dalle rappresentazioni ai mondi prospettici	8
1.2 Il prospettivismo amazzonico: corpi, punti di vista, persone	13
1.3 Divenir-umano: negoziare il confine tra il Sé e l'Altro	17
1.4 Cosmopolitiche	21
Capitolo II Prospettivismi occidentali	
2.1 Per un Leibniz amazzonico	
2.1.1 Monadi e mondi	25
2.1.2 Una Monadologia senza Dio (ma con molti dèi)	29
2.2 Cusano e l'incontro sciamanico	34
Capitolo III Svolta estetica: una politica della visione	
3.1 Fondamenti di un'etica situazionale ed ecologica	38
3.2 I limiti del possibile	44
3.3 Vedere e disvedere	47
Conclusione	54

Introduzione

In una realtà ovunque percorsa da sofferenze esistenziali e dinamiche di guerra, spesso alimentatesi in modo solo apparentemente paradossale di un'ampia neutralizzazione formale del conflitto, nelle quali l'Altro diviene il Nemico e proliferano le logiche oppositive di rapporti di dominio; in un mondo i cui limiti del pensabile e del possibile si restringono e nel quale la molteplicità si realizza come pura forma utile a nascondere l'autenticità dei tanti altri mondi umani, al suo interno e oltre i suoi confini, che invece hanno cessato o cessano di esistere; in un tempo compresso sull'unico presente, nel quale ogni futuro percorribile sembra perdersi all'orizzonte del rischio, già in atto, della catastrofe ambientale, che prende il nome di Antropocene.

È in questa realtà, in questo mondo, in questo tempo che ci troviamo. Ed è qui che deve situarsi il pensiero filosofico, chiamato a far fronte a quella che è una vera e propria crisi *ecologica*: crisi dell'abitare un ambiente e della capacità agire su di esso, crisi del co-esistere con gli Altri.

Il percorso qui proposto per situare storicamente la filosofia e renderla capace di trasformazione alla luce di un nuovo principio ecologico, muove dalla convinzione, forse controintuitiva, che essa debba, di nuovo e ancora una volta, ripensare la domanda metafisica cruciale, che in varie formulazioni ha risuonato nella sua storia: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente? È questa la domanda che si rivolge al fondamento, al suo senso, interrogandolo nel campo dell'ontologia: di cosa è fatto il mondo? Cosa fa parte della realtà? Cos'è, cioè, "ciò che è"? E, di conseguenza, cosa non è? Dell'*epistemologia*: cosa possiamo legittimamente conoscere e in che modo? Dell'*etica* e della *politica*: Cosa è possibile fare? Cosa è impossibile? A che ragione agire?

L'intreccio di questi livelli interrogativi e delle risposte specifiche elaborate dai collettivi umani e dai soggetti in essi individuati costituisce dei mondi. È questo quanto affermato dagli esponenti dell'*Ontological Turn* in antropologia, che qui si vuole riprendere e tematizzare per ripensare l'inesauribile profondità filosofica e le implicazioni cosmo-politiche di tali domande.

Il fondamento da interrogare è quindi il fondamento di un particolare sistema di realtà e interrogarlo vuol dire essere scossi dalla possibilità che esso non regga, o, in modo altrettanto spaventoso, si moltiplichi indefinitamente sfuggendo alla sua supposta e afferrabile unicità; significa mettere in discussione, talvolta in modo irreversibile, l'articolato complesso di ciò che è dato per scontato ed esporsi, cioè, al rischio della vertigine. È ciò che accade in quelle che Karl Jaspers definisce situazioni-limite, stati critici dell'esistenza nei quali rischio e trasformazione si compenetrano. È per questo che la tendenza alla stabilizzazione definitiva di risposte particolari si è affermata tra le forze più importanti nel regolare le dinamiche della storia: la paura del vuoto, dell'assenza di senso, la difficoltà a realizzare strumenti che permettessero di sostenere il pensiero abissale del possibile hanno portato alla ricerca e alla costruzione di grandi paradigmi stabilizzatori. Guardando all'Occidente moderno in quanto fenomeno epocale capace di determinare significativamente l'asse del tempo e le esistenze di coloro che lo abitano, lo hanno abitato o ne sono stati raggiunti negli ultimi sei secoli, si possono rilevare movimenti tendenti all'universalizzazione del proprio fondamento e dei propri modelli di umanità e di mondo, che hanno assunto i tratti oppressivi, spesso egemonici, dell'etnocentrismo, del colonialismo, della naturalizzazione.

Solo se si riconosce l'impossibilità storica di risposte univoche e necessarie e si assume la postura che permette di porsi di fronte a una infinita e inafferrabile molteplicità di soluzioni in divenire, di mondi già in atto o solo in potenza, allo spaesamento della perdita di terreno si accompagna la meraviglia della complessità e si dischiude il senso radicale del pensiero filosofico. Interrogare il fondamento di un mondo diviene così l'opportunità necessaria di

modificare e ri-decidere la sua composizione fondamentale, i principi che lo regolano, i campi di possibilità di esistenza, azione e immaginazione.

Trattare di metafisica significa così per la filosofia farsi strumento praticabile per l'esigenza di trascendimento di cui parla Ernesto De Martino: rappresenta cioè il fuoriuscire della disciplina da ogni partizione tra teoria e prassi capace di catturarla e depotenziarla, per realizzare la forza storica del pensiero nella praticabilità del cambiamento di ciò che mette in crisi il nostro abitare uno specifico mondo. La proposta pratica è quindi quella di volgere lo sguardo oltre i confini dei nostri sistemi di realtà, tentando di accedere alla dimensione della potenza preindividuale, quindi prepolitica, per modificare le strutture contingenti che articolano i mondi in quanto campi di possibilità.

La nozione di "prospettiva" qui si inserisce nel discorso in quanto strumento concettuale capace di definire tali campi in termini di visibilità: ogni mondo e soggetto in esso individuato costituisce un punto di vista, il "vedere", e il complementare "non-vedere", è elemento fondamentalmente connesso all'esistere dei mondi in determinate configurazioni.

È obiettivo di questa ricerca impostare un dialogo tra i sistemi di pensiero che hanno posto al centro della loro indagine metafisica tale oggetto teorico, a partire dalla ricca teorizzazione di Eduardo Viveiros de Castro, antropologo e pensatore brasiliano punto di riferimento dell'*Ontological Turn*, del cosiddetto "prospettivismo amazzonico" o "prospettivismo multinaturalistico". Sarà centrale situare questo particolare tipo di prospettivismo in un aperto dialogo, non meramente comparativo, con la varia tradizione prospettivistica europea di ambito religioso e filosofico, che permetta di recuperare i percorsi interni alla Modernità alternativi alla sua versione egemonica e totalizzante. Il lavoro sarà quindi teso a comprenderne le convergenze e le possibili alleanze teoriche, ma anche i fondamentali punti di rottura e originalità: saranno interrogati e chiamati a partecipare al dialogo il pensiero di Niccolò Cusano, ma soprattutto la monadologia di Leibniz. Inevitabile sarà un ampio attingimento critico al pensiero di Gilles

Deleuze, uno dei maggiori teorici della molteplicità, sicuramente il più solido riferimento filosofico di Viveiros de Castro, nonché tra i più interessanti studiosi del prospettivismo leibniziano, e all'*ecosofia* di Félix Guattari. È mia intenzione accogliere l'esplicito invito di Viveiros de Castro di prendere sul serio in quanto autentica *filosofia* la cosmologia amazzonica, con l'intento di valutarne il dirompente potenziale rivoluzionario di decostruzione e rielaborazione del pensiero ontologico, epistemologico, quindi politico, occidentale.

Occorre, per correttezza metodologica, rimarcare la consapevolezza del carattere di approssimazione, privo però di ambizioni essenzialiste, di posizioni e cosmologie a loro volta molteplici proprio della nozione di "prospettivismo amazzonico"¹, così come della spesso indistricabile sovrapposizione tra il pensiero indigeno e quello viveiriano². L'approccio qui proposto ai testi di Viveiros de Castro e di altri esponenti dell'Ontological Turn non vuole, se non secondariamente, collocarsi nel dibattito prettamente interno alle scienze antropologiche ed etnografiche, che pur non può essere trascurato, circa la bontà e i difetti delle presunte o reali novità apportate da tale, assai variegata, corrente; vuole piuttosto raccogliere alcuni rilevanti stimoli teorici e concettuali che essi offrono nella loro dimensione di frontiera tra discipline e tra mondi, nella quale lo straniamento e l'altrimenti divengono protagonisti insistenti del pensiero.

Sarà obiettivo primario render evidente, come già in parte argomentato, quanto l'ontologia, che si è deciso di porre primariamente in rilievo quale dimensione maggiormente caratterizzante il discorso, in quanto quella più spesso dimenticata, si intrecci senza soluzione

¹ L'autore parla esplicitamente di «scelta del livello di generalità», funzionale agli obiettivi teorici e critici posti, in virtù del quale prediligere alcune somiglianze interne al campo amerindio, in contrasto complessivo con il pensiero occidentale, invece di rendere puntualmente ragione dell'unicità di ciascuna cultura amerindia in E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 47-54.

² Cfr. R. Brigati, "In Amazzonia e altrove, ovvero a cosa serve l'antropologia secondo Viveiros de Castro", in E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, op. cit., pp. 9-23.

di continuità, per fare con esse rizoma³, a etica, estetica e politica, le quali potrebbero così costituire altrettanti punti di accesso alla riflessione sui valori della prospettiva.

La fine del mondo richiede la capacità di poter concepire l'esistenza di almeno un altro mondo possibile⁴. Se d'altra parte le tendenze di omologazione globale⁵ rendono difficile la vista della pluralità dei mondi, dei rispettivi problemi particolari, delle ricchezze dei modi di vivere e conoscere, nonché la loro stessa sopravvivenza, la filosofia è chiamata, in dialogo bidirezionale con l'antropologia e le altre arti e scienze, a impegnarsi a raccogliere e svilupparne le cifre e i frammenti.

³ G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, Orthothes, Napoli-Salerno, 2017.

⁴ Scrive Viveiros de Castro: «l'alternativa all'altermondialismo è la fine del mondo» (traduzione mia). E. Viveiros de Castro, "*Transformação*" na Antropologia, transformação da "Antropologia", «Mana» 18 (1), pp. 151-171, 2012.

⁵ Il riferimento è sì alla cosiddetta "globalizzazione", intesa come occidentalizzazione dei mondi ed esportazione per interdipendenza della società dei consumi, in quanto principale forza contemporanea di impoverimento del molteplice, ma anche a ogni altra pratica normativa di comprensione in un'unica istanza di tutto ciò che esiste, connivente con l'idea di un Unico fondamento: lo stesso pensiero forte di una Rivoluzione, perfettamente e teleologicamente concettualizzabile in quanto universale e identica a sé, rientra nel medesimo orizzonte di pensiero e di azione.

Capitolo I - Il pensiero amazzonico di Eduardo Viveiros de Castro

1. Ontologia politica: dalle rappresentazioni ai mondi prospettici

Per prima cosa occorre spiegare cosa si intende per “ontologia politica della prospettiva”:
parlare di ontologia della prospettiva significa anzitutto voler costruire un discorso che tenti di definire la consistenza dell’oggetto in questione. Ma un’ontologia *della* prospettiva è al contempo ontologia prospettica, *in* prospettiva, così che difficilmente essa si potrà realizzare in un discorso rivolto alla definizione della Sostanza, una, stabile, essenziale. La direzione da intraprendere, la sola possibile se non si vuole che il discorso sulla prospettiva si volga verso una cristallizzazione antiprospektivistica della stessa, dovrà piuttosto rivolgersi alle molteplicità e alle differenze che definiscono, fenomenologicamente, approssimativamente, mai in modo definito e definitivo, la dimensione del “guardare da un punto di vista”: la consistenza non sarà da ricercarsi in un’essenza ultima, ma nella pluralità di esistenze e contesti che ne fanno e permettono di farne esperienza.

L’idea stessa di “prospettiva” già modifica evidentemente quella di “ontologia” così come comunemente intesa all’interno del monismo onto-epistemologico occidentale; scegliere di parlare di prospettivismo significa cioè compiere una scelta di campo che direziona in partenza il discorso verso un superamento del modo cartesiano di intendere l’essere e l’esplorazione delle possibilità di rielaborazione critica e oltrepassamento della Grande Partizione⁶ tra Natura e culture e le sue riproposizioni dualistiche variamente declinate. Qui si innesta l’idea che un’ontologia così proposta sia e debba essere anche radicalmente politica: si vedrà come il prospettivismo realizzi un capovolgimento strutturale della postura soggettiva nell’abitare un mondo in modi che favoriscono l’incontro e il dialogo, un’etica situazionale che permette nuove

⁶ I. Stengers “La Grande Partizione” in S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli I: oltre la grande partizione*, Kaiak Edizioni, Napoli, 2014.

possibilità di relazione con se stessi, gli Altri e l'ambiente, storicizza l'esistente rendendolo infinitamente modificabile e riconfigurabile. Questo orizzonte permette di riaffermare l'autentica vocazione politica della filosofia consistente in quella ricerca e attualizzazione del possibile che si apre oltre la decostruzione della naturalità di ciò che è già dato; affermando in questo senso un'indissociabilità di fondo tra filosofia e politica, si potrà dunque semplicemente leggere "ontologia politica" come "ontologia filosofica".

La "deontologizzazione" messa in atto dall'imposizione totalizzante del paradigma funzionalista della tecnica⁷, retto sull'articolato complesso di dualismi alla base del sistema di realtà occidentale, è una forma di nichilismo metafisico che abolisce la piena e autonoma esistenza delle cose, svuota di ogni consistenza le situazioni e opera una riduzione delle molteplici dimensioni dell'esistenza; ri-ontologizzare significa contro-effettuare tale formattazione della realtà e delle esperienze per andare alla ricerca di ontologie più ricche.

È a tal proposito che si rivela prezioso il panorama teorico della Svolta Ontologica, avente il merito di avere riportato, a partire dalla fine degli anni novanta e i primi anni duemila, l'ontologia al centro dei saperi umanistici e antropologici contemporanei. Sotto tale categoria va inteso un insieme variegato di autori e rispettive posizioni, la cui approssimazione in una "corrente" vera e propria può essere sommariamente racchiusa nell'idea che non esistano molte rappresentazioni culturali del medesimo mondo, ma che contesti umani differenti *costruiscano* mondi differenti. Ragionare su un'ontologia della/in prospettiva, significa anche riflettere circa la capacità degli sguardi di "fare mondo", su quella cioè che Philippe Descola, e dopo di lui molti, ha definito "mondiazione"⁸.

Per comprendere la direzione di tale "Svolta", è bene osservare come l'obiettivo critico di tale discorso, evidente soprattutto nel pensiero di Viveiros de Castro, sia il superamento del

⁷ Cfr. F. Campagna, *Magia e tecnica. La ricostruzione della realtà*, Roma, Edizioni Tlon, 2021.

⁸ P. Descola, *Modes of being and forms of predication*, *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 271–280, p. 272.

“rappresentazionalismo”: con tale nozione viene definita quella particolare concezione della conoscenza che, fondandosi sulle assolute separazioni di soggetto e oggetto e di mente e corpo, afferma la rappresentazione come suo oggetto ultimo (se non unico). Il concetto di “rappresentazione” viene inteso per descrivere la particolare capacità delle idee di “divenire coscienti” per un soggetto conoscente, attraverso una relazione con l’oggetto conosciuto descrivibile nella forma dello “stare per qualcosa”: le idee, contenuti della mente, vanno cioè a prendere le cose del mondo per ri-costruirle nella coscienza, secondo un doppio movimento che va dall’interno all’esterno, e poi dall’esterno all’interno. Tale tipo di relazione conoscitiva inizia e termina all’interno della mente del soggetto e si risolve all’interno di una dimensione puramente razionale, con molteplici implicazioni che oltrepassano lo spazio puramente gnoseologico per farsi concretamente operanti nel (cosmo-)politico.

Una prima conseguenza ha a che fare, almeno inizialmente, con lo statuto metodologico e scientifico dell’antropologia e degli altri saperi che con essa dialogano: ammettere la rappresentazione quale oggetto ultimo di conoscenza, significa, rispetto all’esigenza di studiare i modi di stare al mondo di un gruppo umano, disporsi a dover capire cosa gli individui che lo compongono “hanno in mente” e come *vedono* il mondo. Lo spazio a cui sono relegati in tal senso le differenze interculturali non può che essere quello assai ridotto di differenze di rappresentazioni *del* mondo, di divergenze nei contenuti delle credenze simboliche; è questa una posizione che può declinarsi in versioni rappresentazionaliste più o meno relativiste, che mantengono costante la supposta esistenza di un unico mondo, uguale per tutti, del quale si danno più interpretazioni.

Diviene qui evidente l’aspetto radicalmente politico, da un punto di vista sia teoretico sia storico, di tale implicazione: l’affermata unicità del mondo realizza un’assimilazione di partenza di ogni possibile ontologia differente. Se nelle versioni relativiste, che affermano cioè la relatività del vero in una sostanziale indifferenziazione ontologica, ciò finisce sovente per

impedire ogni tipo di relazione trasformativa tra le culture, nelle versioni non relativiste questo spesso si accompagna alla possibilità di ordinare qualitativamente tali rappresentazioni su una scala di valore, per poi affermare differenti gradi di adeguatezza alla Natura delle rappresentazioni, sui quali fondare i rapporti comparativi interculturali in ambito di conoscenza: tipicamente quello occidentale della Tecnica si è proposto quale sistema onto-epistemologico avente accesso privilegiato allo studio e alla comprensione della natura della realtà, intesa in opposizione alle “apparenze”. Tale specifico tipo di etnocentrismo è funzionale non solo ai modi esplicitamente coloniali di intendere la relazione interculturale, ma soprattutto a quelle strategie di modernizzazione spesso inconsce e invisibili, in quanto neutralizzate e apparentemente pluraliste: Bruno Latour, definendole “offerte di pace che mai hanno riconosciuto la guerra”⁹, ne esemplifica in modo icastico la formulazione implicita: «A noi il mondo, a voi i mondi, cioè delle visioni del mondo; e se fate troppo baccano, verrà il mondo a pacificare le vostre dispute»¹⁰.

Ulteriore implicazione, altrettanto rilevante, riguarda il modo di intendere il divenire: se si conserva un’impostazione rappresentazionalista, esso può essere pensato come modificazione prioritaria, se non esclusiva, del soggetto, separato dagli oggetti del mondo. Come scrive Viveiros de Castro, ciò che avviene all’interno del paradigma rappresentazionalista è una conversione cartesiana di questioni ontologiche, riguardanti l’essere, la sua consistenza, la sua pluralità, in questioni “solo” epistemologiche. È quella che l’antropologo definisce “ansia epistemologica”, che ha portato le scienze filosofiche e sociali a

⁹ Intendendo cioè che l’autoproclamata superiorità epistemologica dei sistemi di conoscenza moderni, è stata tanto grande da permettere di ignorare ogni conflitto possibile, se non in quanto attenenti a rappresentazioni superficiali incapaci di riguardare concretamente il mondo. Cfr. B. Latour, “Guerra di mondi – offerte di pace” in S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli I: Oltre la grande partizione*, cit., pp. 165-182.

¹⁰ Ibid.

compiere tale passaggio di campo dall'ontologia, da lasciare alle scienze dure, alle questioni di conoscenza.

Per quanto concerne tali limiti della concezione rappresentazionista del divenire, si può osservare come passare dall'orizzonte dell'interpretazione simbolica a quello di una prospettiva ontologicamente fondativa significhi anzitutto aprire alla possibilità che la trasformazione non coinvolga primariamente e unicamente il soggetto, inteso come mente conoscente, ma il mondo stesso; con ulteriore precisione, si può affermare che questo tipo di conversione annulli il senso stesso della separazione tra i due poli di conoscenza, rendendo concepibile il divenire solo all'interno dell'unico plesso costituito dalla relazione di soggetto e oggetto. Con il venire meno di tale dualismo si dissolve così la cesura esperienza tra analisi, facendo sì che l'esperienza delle cose sia già incontro con i significati, ma soprattutto si compie un passaggio fondamentale dalla conoscenza, epistemologicamente delimitata, alle *pratiche di conoscenza*, che dissolvono la partizione tra teoria e prassi, facendo della conoscenza il caso esemplare della pratica.

Lo spostamento di campo che riguarda la costituzione delle scienze antropologiche è espresso nel progetto, sempre rimasto allo stato di “libro invisibile”¹¹, oggetto trasversale del lavoro di Viveiros de Castro, che prende il nome di “Anti-Narciso”: i saperi devono riconfigurarsi disponendosi ad abbandonare il proprio radicato narcisismo epistemologico e le relative pretese di universalità, sempre veicolo di aggressive sensibilità etnocentriche. In tal modo conoscere vorrà sempre meno dire rappresentarsi ciò che è sconosciuto proiettandovi se stessi; la perdita del centro apre a un pensiero prospettico, che, consapevole di questa sua essenza congetturale, che fa della differenza una risorsa e lo rende capace di trasformazione, diviene strumento imprescindibile per una «teoria-pratica della decolonizzazione permanente del pensiero»¹². Le teorie etnografiche divengono così versioni di pratiche di conoscenza

¹¹ E. Viveiros de Castro, *Metafisiche Cannibali*, a cura di Mario Galzigna, Ombre Corte, Verona, 2017, p. 27.

¹² Ivi, p. 28.

indigene, l'antropologia, muovendosi in uno spazio di ontologie multiple, si fa "ontografia comparativa"¹³, rendendosi utile strumento di autodeterminazione ontologica dei popoli.

In ultimo, continuando a seguire il percorso della "Svolta" per trarne utili strumenti filosofici, l'idea di "cosmovisione" (Weltanschauung) assume nuovo significato, capace di rivitalizzarla ed emanciparla dalle versioni psicologistiche e logicistiche che ne sono state date: da essere puramente cosmologica, quindi descrittiva della realtà, essa diviene nozione sempre anche cosmogonica, cioè creatrice di assetti di realtà. Non esistendo un mondo che, anteriore alla divisione tra visibile e invisibile, attende inerme di essere visto, si tratta di pensare le cosmovisioni come insiemi di concetti, dotati di una significazione propriamente filosofica, che costituiscono mondi e che da tali mondi sono espressi¹⁴.

1.2 Prospettivismo amazzonico: corpi, punti di vista, persone

Osservando l'efficacia di mettere in discussione la metafisica dualista della rappresentazione grazie alla descrizione etnologica di una contro-metafisica, quanto affermato da Viveiros De Castro a destituzione di tale modello costituisce la base del sistema amerindio di realtà da lui definito "prospettivismo": stando all'evidenza etnografica, il mondo di molte popolazioni amazzoniche è costitutivamente composto da una molteplicità di punti di vista. Ciò equivale a dire che il mondo è composto al suo interno da una pluralità di mondi: tutti gli esseri esistenti sono infatti centri di intenzionalità che vedono secondo le medesime modalità, ma vedono mondi differenti. È quindi teorizzata e interiorizzata, in quanto regola di funzionamento dei campi di realtà amerindi, una fondamentale unità epistemologica, che riguarda i processi conoscitivi di ogni vivente, accompagnata da una molteplicità ontologica.

¹³ M. Holbraad, "Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana", in «Mana», 9 (2), 2003, pp. 39-77.

¹⁴ Cfr. E. Viveiros de Castro, "Il nativo relativo", in Brigati, R. e Gamberi, V. (a cura di), *Metamorfosi*, Macerata, Quodlibet, 2019.

È a tal proposito che l'antropologo brasiliano associa al prospettivismo, come modo di ordinare e conoscere la realtà, l'idea di "multinaturalismo": in contrasto al "multiculturalismo" moderno nelle sue declinazioni più o meno relativiste, in luogo dell'unità referenziale della natura, dell'universalità sostanziale della materia e dei corpi e della molteplicità delle culture, è pensata e realizzata una disseminazione ontologica di nature differenti, a fronte di un'unità della cultura ("monoculturalismo"), cioè del modo di configurarsi come soggetto.

Occorre chiarire ulteriormente tale ultimo passaggio approfondendo il fondamentale concetto di "punto di vista": si può affermare che l'unità culturale affermata dal sistema di realtà amerindio, consista nell'esistenza di soltanto un punto di vista, condiviso dagli umani con ogni altra specie. È evidente come essa sia un'unità plurale e non sostanziale: il punto di vista non è una cosa-in-sé, è molteplicità prospettica. La tensione interna tra unità e molteplicità può essere spiegata concependo il punto di vista come posizione da occupare. Qui risiede uno dei nuclei principali del prospettivismo amerindio-viveiriano: la qualità di soggetto, accessibile a una serie molto ampia di enti, è determinata in termini posizionali che definiscono la dimensione fondamentale dell' "essere-per-qualcuno", ossia l'essere-per-Sé e l'essere-per-Altri. Si tratta di una posizionalità pronominale dalla quale dipendono, in modi sempre costitutivamente relazionali ma non relativisti, la percezione e quindi la costituzione ontologica degli esseri che vedono e che sono visti.

Come sottolinea Viveiros de Castro¹⁵, il prospettivismo, oltre a coinvolgere una molteplicità di esseri che eccedono la distinzione occidentale umano-animale, non coinvolge necessariamente tutte le specie animali, ponendo l'accento su quelle che svolgono un ruolo chiave all'interno di una scala di potenza predatoria, cruciale per determinare la posizione occupata per Sé e per gli Altri: in condizioni normali, gli umani vedono gli umani come umani e gli animali come animali. Gli animali predatori vedono gli umani come animali prede, e gli

¹⁵ Cfr. E. Viveiros de Castro, "I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio", in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli II. Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014.

animali prede vedono gli umani come animali predatori. Ma anche gli animali e gli spiriti vedono sé stessi come umani, percependosi come esseri antropomorfi e percependo il proprio comportamento nelle forme della cultura umana.

Quanto di fondamentale emerge è che numerosi esseri oltre gli umani sono virtualmente persone, poiché ciascuno di essi possiede la potenzialità ontologica di essere *persona*. Questo elemento metafisico fonda la pratica indigena sotto molteplici aspetti, poiché il concetto di “persona” risulta essere logicamente e ontologicamente precedente al concetto di “umano”. Tale virtualità si traduce in assioma metafisico fondamentale nel determinare le relazioni inter- e intra-specifiche: gli animali sono persone o vedono se stessi come persone. Questa nozione è inoltre molto spesso associata all’idea che ogni specie, dietro la forma animale apparente, visibile agli Altri, possieda una forma umana interiore, solitamente visibile solo agli occhi della specie stessa o ad alcuni esseri, ad esempio gli sciamani, capaci di percorsi trans-specifici, i quali assumono un’enorme rilevanza cosmopolitica in tale contesto di continua definizione pronomiale del Sé e di costante contrattazione del confine umano-animale, nella quale è in gioco il riconoscimento tra mondi, di fatto, umani.

Questa complessa articolazione delle soggettività e delle loro forme interne ed esterne, va nuovamente puntualizzata alla luce degli assunti del multinaturalismo sopracitato: tutti gli esseri vedono il mondo nello stesso modo, cioè secondo le stesse modalità e applicando le medesime categorie e i medesimi valori, ciò che cambia è il mondo che essi vedono, le “cose” viste sono senz’altro differenti. Riprendendo gli esempi più spesso impiegati da Viveiros de Castro: «quello che per noi è sangue, è birra di manioca per il giaguaro; quello che per le anime dei morti è una salma putrefatta, per noi è manioca fermentata; quello che noi vediamo come una pozzanghera fangosa, i tapiri lo vedono come una grande casa cerimoniale»¹⁶.

¹⁶ Ivi., p. 21.

Se i modi di rappresentare il mondo sono universali, cosa determina la differenza di prospettiva e, di conseguenza, il diverso mondo che appare a un determinato essere? Per comprendere la nozione di “prospettiva” e la sua funzione all’interno di questi sistemi di realtà e pensiero, è cruciale osservare che la differenza tra i punti di vista è data dalla diversità dei corpi; la capacità prospettivista è una potenza del corpo¹⁷. È così ri-definita un’ulteriore differenza tra rappresentazioni e prospettive: se la prima è un attributo della mente, la seconda è nel corpo. Non ci sono punti di vista sulle stesse cose, le cose stesse sono dei punti di vista e il mondo reale delle differenti specie dipende dai loro punti di vista incorporati.

Se nelle scale valoriali occidentali, fondate sui coincidenti dualismi Natura-culture e anima-corpo, la cultura/anima rappresenta il grande differenziatore ontologico ed etico, capace di fissare l’Unicità¹⁸ degli esseri umani nella natura e stabilire un preciso ordinamento gerarchico, nelle metafisiche amazzoniche è il corpo ad assumere tale funzione, non potendo tuttavia indicare una superiorità assoluta e sostanziale di una specie sulle altre, ma la singolarità di ciascun corpo e molteplici superiorità, solo relazionali, di tipo predatorio.

La differenziazione corporale, quindi la diversità prospettica dei mondi che essa determina, non si gioca sul piano della fisiologia o della sola anatomia (che, come osservato, è spesso indicativa della sola forma apparente degli esseri), ma delle possibilità che caratterizzano il corpo, gli affetti che lo singolarizzano, i modi di esistenza che costruiscono il suo *habitus* e il suo *ethos*. “Cosa può un corpo?”¹⁹ sembra essere una questione quantomai viva all’interno di

¹⁷ Si noti qui un primo possibile accostamento con il pensiero monadologico leibniziano, che andrà successivamente messo a tema e reso concettualmente produttivo: «Il punto di vista è nel corpo, dice Leibniz»: G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 1990, p. 16.

¹⁸ Cfr. Deleuze, G., *Cosa può un corpo?*, Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 91-99.

¹⁹ Ibid.

queste filosofie che, non contemplando l'orizzonte dell'essenza, assegnano un ruolo primario alle potenzialità incorporate.

1.3 **Divenir-umano: negoziare il confine tra il Sé e l'altro**

Riprendiamo per svilupparlo uno un assunto fondamentale che emerge dalla descrizione del sistema prospettivistico amerindio: l'umanità e la soggettività sono fatti contestuali e posizionali. Se tutto è persona e tutto possiede virtualmente forma umana, se gli animali sono stati umani in un'era pre-cosmologica ma non lo sono più, come narrato in molte mitologie amerindie²⁰, ma allo stesso tempo continuano ad esserlo all'interno del loro mondo nel quale si vedono come umani, poiché possessori di un'anima umana nel loro corpo animale, e lo ridiventano ogni volta che non sono sottoposti alla nostra vista, i confini tanto evidenti nelle categorizzazioni occidentali, si sfumano.

Dal punto di vista del soggetto, a dissolversi è la capacità di affermare un "Sé" assoluto e inequivocabile, individuale: la posizione occupata, è sempre occupata rispetto a un altro, e da esso trae significato e consistenza ontologica. La capacità universale di divenir-umano, speculare al divenir-animale deleuze-guattariano²¹, fa sì che tutto sia virtualmente umano, e laddove tutto è umano nessuno lo è incondizionatamente e non può per questo avere la certezza di esserlo sempre in quanto essenza. La reciprocità riflessiva, ma esclusiva²², che caratterizza l'umanità nel pensiero amazzonico trasferisce la distanza umano/animale, sé/altro, all'interno

²⁰ Molte mitologie del Sud America raccontano di come gli animali si sono generati per differenziazione da un'originaria forma universale proto-umana, perdendo le qualità invece conservate dagli umani; Cfr. D. Danowski e E. Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire?*, Nottetempo, Milano, 2017; D. Kopenawa e B. Albert, *La caduta del cielo*, Milano, Nottetempo, 2010.

²¹ Cfr. G. Deleuze e F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 331-430.

²² «Il giaguaro è un uomo per il giaguaro e il pecari è un uomo per il pecari» ma «quando il giaguaro è un uomo il pecari non lo è»: non è possibile per due specie vedersi entrambe simultaneamente come umane; Cfr. E. Viveiros de Castro p. 55 e E. Viveiros de Castro, "Immanenza e paura", p. 75.

di ogni esistente: nessuno coincide pienamente con se stesso, la sua identità è definita dalla differenza e dalla possibilità di essere-per-l'altro. È questo il principio per cui il divenire è inteso come sintesi disgiuntiva o disgiunzione inclusiva: è un modo relazionale che subordina la similitudine e l'identità all'eterogeneità e alla distanza, delle quali occorre custodire le potenzialità creative a fondamento delle connessioni e della capacità di comunicazione. Più precisamente, la sintesi disgiuntiva tra sé e altro si sposta nel corpo, luogo della prospettiva differenziante, al tempo stesso sede del soggetto e oggetto che si presenta allo sguardo altrui.

Il divenire si realizza come realtà e relazione e non come mera imitazione o rassomiglianza. Se nel prospettivismo il punto di vista che costituisce il soggetto è nei corpi in quanto grandi differenziatori metafisici, nei loro affetti e nelle loro specificità, il divenire-altro è divenire dei corpi. Il corpo sconfinava da se stesso, si stacca da sé, è soggetto a continue riterritorializzazioni, immerso nella costante tensione tra identità e differenza. Caso esemplare di tale funzionamento metafisico del divenire è lo sciamanesimo amazzonico, che fa della capacità di metamorfosi la propria prerogativa specifica: lo sciamano è per definizione colui in grado di vedere le altre specie così come esse vedono se stesse, cioè come umani, sfruttando l'intercambiabilità di prospettive propria delle ontologie amerindie. Egli transita di posizione all'interno delle relazioni intersoggettive, passa da un punto di vista all'altro, quindi da un corpo all'altro: è una trasformazione e trasmutazione dello sguardo incorporato che nulla ha a che fare con l'immedesimazione con cui facilmente potrebbe essere concettualizzata nel linguaggio del disincanto occidentale incapace pensare la potenzialità metamorfica, ma appartiene appunto alla specie del divenire. Lo sciamano che ha compiuto la metamorfosi rivestito dalla pelle di giaguaro è divenuto giaguaro; se gli animali sono umani nello spirito, gli umani possono diventare animali nel corpo. Divenire-altro è il processo con cui lo sciamanesimo rende capaci di cogliere la forma umana in cui gli esseri non umani vedono essi stessi e permette di creare conoscenza assumendo il punto di vista personale di colui che deve essere conosciuto.

Dove si trovi il Sé e che ruolo abbia nel processo della metamorfosi è questione cruciale poiché garanzia della reversibilità del processo di attraversamento dei punti di vista che permette allo sciamano di tornare indietro nel proprio mondo e riferire ciò che si è lui manifestato. Il rischio di cattura proprio della relazione all'incontro tra prospettive presente nella pratica sciamanica è evidente e ancor maggiore nelle situazioni che coinvolgono umani non portatori di particolari competenze transpecifiche e esseri, inizialmente visti come animali, che rivelano improvvisamente la propria umanità. Viveiros de Castro parla a tal proposito di regimi "super-naturali"²³: il soggetto di una prospettiva viene trasformato in oggetto di un'altra prospettiva che si afferma come dominante; l'umano interpellato da un «tu» pronunciato da un soggetto non-umano (animale, spirito o defunto) corre il pericolo della disumanizzazione e della trasformazione nella stessa specie dell'interlocutore; essere catturati vuol dire perdere la capacità di riconoscere gli altri come propri conspecifici in una mutata percezione che tipicamente porta a vederli come prede²⁴. L'incertezza metafisica include così totalmente l'agente umano in una negoziazione continua della posizione da occupare in una relazione nella quale ogni persona rivendica per sé il punto di vista sovrano e la propria umanità; resistere alla cattura predatoria significa conservare la capacità di affermare «io» di fronte a tale interpellazione.

Rischio ulteriore della latente trasformabilità dei corpi e del confondersi dei confini è l'impossibilità di distinguere umano e animale che fonda la paura del cannibalismo, figura complementare della metamorfosi. Esso si esplica in modo esemplare nella paura di vedere la potenza umana latente all'interno del corpo dell'animale che si mangia, fondamento di varie pratiche e restrizioni alimentari imprescindibili nelle società amazzoniche: alcuni esseri animali

²³ E. Viveiros de Castro, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Macerata, Quodlibet, 2019, p. 136.

²⁴ E. Viveiros de Castro "Immanenza e paura", in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli I*, cit., p. 78.

ad esempio non sono commestibili in quanto miticamente co-sostanziali agli umani. Nella disseminazione universale della soggettività che costituisce il cosmo amerindio tutto il cibo è anche anima; per poter cacciare e mangiare diviene così fondamentale essere in grado di dimenticare, senza al tempo stesso perderlo di vista, che ogni specie vede se stessa come umana. Il ruolo dello sciamano consiste in questo campo nel compiere una de-soggettivazione degli animali predati, una neutralizzazione della loro anima, per permetterne il consumo alimentare e scongiurare il pericolo di contro-predazione.

Lo sciamanesimo amerindio ci mostra come il divenire, in quanto processo e non pura identità, si compia in una continua disidentificazione generante zone di contiguità tra i soggetti, cogliendoli in una reciproca trasformazione; apre così la possibilità di reali alleanze inter- e trans-specifiche, la quale permette di immaginare anche in contesti metafisici altri da quello amerindio un ripensamento della relazione tra umano e non-umano capace di generare nuovi e importanti registri di possibilità etico-politiche. La stessa paura relativa ai pericoli di tale relazione tra prospettive soggettive non sostanziali non si sviluppa nei termini di un desiderio di esclusione o di annientamento dell'altro, ma implica una necessaria inclusione a sostegno del continuo divenire-altro, il perpetuo dispiegarsi della differenza, che alimenta le forme di socialità (anche interspecifica) amazzoniche. «Provare piacere a vivere sul crinale»²⁵ è necessario al “*viver bem*” in Amazzonia, luogo in cui il rischio assume il significato di potenzialità critica²⁶ ed è assunto quale condizione di esistenza e ragion d'essere di una forma sociale e di una condizione pienamente umana, non come minaccia alla loro sopravvivenza.

²⁵ Ivi., p. 67.

²⁶ La crisi è per definizione il momento in cui si generano possibilità e apertura; possedere strumenti collettivamente disponibili per affrontare e controllare produttivamente il pericolo che essa porta con sé è elemento necessario per farsi attori di una trasformazione che si manifesta come necessaria.

1.4 Cosmopolitiche

I soggetti tra loro differenti, protagonisti dell'incontro tra punti di vista, sono espressione di mondi specifici e altrettanto differenti che costruiscono e mettono in forma il loro corpo e il loro sguardo. Alla complessa relazionalità soggettiva coincide così un proliferare di diplomazie tra mondi: il multinaturalismo richiede una politica cosmica poiché descrive un multiverso relazionale, una *cosmopoliteia*:

- Ogni specie è un popolo, quindi entità politica; ciò che noi occidentali definiamo “ambiente”, intendendo un mondo naturale a noi esterno, oggettivo e sotto la nostra disponibilità, in quanto gli unici a saperlo conoscere come tale, è per le società amazzoniche «una molteplicità di molteplicità intrinsecamente connesse»²⁷. Il rapporto con tutto ciò che circonda il soggetto, il suo agire politico diviene delicato in quanto tutto è pieno di intenzionalità intrecciate tra loro.

- Ogni interazione interspecifica è un'operazione diplomatica perché ciascuno quando incontra appartenenti a un'altra specie, pure in un contesto predatorio, sa di avere a che fare con un essere che nella propria regione ontologica è umano e appartiene a una società. Ne deriva una necessaria rimodulazione del modo di intendersi soggettivamente e collettivamente come umani: in un sistema ovunque attraversato da un antropomorfismo originario e latente, non è possibile alcun antropocentrismo esclusivo; se l'umanità quale principio differenziante e valore di ordinamento di scale gerarchiche viene meno, il fuoco non può che spostarsi sulle singolarità definite dalle differenze.

- Ogni differenza è politica perché riguarda in profondità mondi e modi di esistenza, la cui compatibilità è da costruire. Muovere dalle differenze e dalla loro dignità quali principio di ogni relazione possibile significa affermare la necessità di una comunicazione costruita come arte delle distanze, ben più delicata da realizzare di ogni paradigma di assimilazione o di ogni

²⁷ D. Danowski, e E. Viveiros De Castro, cit., p. 150.

«galateo caritativo»²⁸ della tolleranza. È interessante a tal proposito come la nozione stessa di tolleranza, valore che ha animato l'etica pubblica moderna interculturale e interreligiosa e costituito la base di molte teorie sulla coesistenza di modi di esistenza, non sarebbe potuto sorgere in un sistema ontologico che prevede una relazione differenziale tra punti di vista particolari quale motore della vita in uno spazio comune: le differenze, come detto, sono questioni ontologiche, non di mera rappresentazione della stessa realtà, e per questo politiche; i conflitti che possono sorgere tra concetti, pratiche, epistemologie e forme di vita sono quindi conflitti tra mondi che nessun arbitro superiore e universale, in quanto unico e unificante (la Natura, la Scienza, Dio, l'Economia, ecc.), può pacificare.

L'attenta operazione cosmopolitica che si è chiamati a compiere successivamente al riconoscimento degli altri mondi deve rivolgersi alla cura necessaria per rendere (ri-)abitabile il nostro mondo senza rendere inabitabile quelli altrui. Ciò è quantomai vero e urgente nell'epoca dell'Antropocene e a seguito della devastazione ecologica prodotta dall'Occidente moderno, che già ha realizzato l'inabitabilità dei mondi degli altri; la catastrofe ambientale che incombe sul nostro presente è una catastrofe condivisa, poiché a essere in pericolo sono i collettivi specifici situati all'interno di uno spazio comune, e per questo richiede una coscienza bio-cosmopolitica che riabiliti la mediazione quale metodo indispensabile per stabilire un rapporto armonico fra sfere differenti che non sembrano poter essere consonanti.

Attraverso la complessa articolazione delle soggettività e dei loro incontri, la cosmologia amerindia ci offre un'immagine fulgida di cosa sia una situazione di mondi multipli contigui, permettendoci di pensare all'estensione di tali modelli di relazione a un più ampio orizzonte culturale e interculturale: le forme di relazionalità intersoggettiva sopra descritte avvengono infatti nel contesto immanente della molteplicità di ontologie, le differenze che fondano la confluenza tra prospettive intaccano il mondo stesso, inteso come spazio condiviso, che sfugge

²⁸ R. Celada Ballanti, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Morcelliana, p. 125.

all'unificazione e mai si dà compiutamente a priori; il mondo comune va co-costruito continuamente e progressivamente, richiede un impegno delicato e solide capacità di conoscere e gestire produttivamente il rischio. La crisi precedentemente evocata in relazione agli incontri tra punti di vista soggettivi è infatti altrettanto importante quando si genera all'intersezione tra mondi, siano essi potenziali o già attuali: l'apertura che essa produce può portare alla configurazione inedita di nuovi spazi di incontro in cui modi di esistenza e logiche differenti possano entrare in un regime di compatibilità e co-creazione. Ma compatibilità, è utile ribadirlo, non significa necessariamente neutralizzazione e pacificazione: essa può, e forse deve, essere conflittuale, purché rinunci a ogni ambizione di annullamento o assimilazione violenta delle differenze e risponda a un'esigenza politica di innovazione, permettendo di strutturare vie di uscita dalla chiusura soffocante all'interno di un unico punto di vista e orizzonte culturale che renda accessibile il contatto con il fuori, con il possibile. Anche lo sciamanesimo, che in questo quadro riemerge quale figura esemplare di amministrazione della diplomazia tra specie, è considerato attività bellica²⁹: i fondamenti ontologici dei mondi e dell'umano sono posti in gioco in un agonismo prospettico realizzato in una difficile attività di correlazione e messa in dialogo tra incomunicabili. Quello in possesso dello sciamano è a tutti gli effetti un potere, nel senso di potenza, poiché abitare la liminalità tra prospettive e società, tra visibile e invisibile, operare la trasmutazione e l'attraversamento dei punti di vista specifici e saper lavorare la paura che suscitano, significa porsi costantemente in contatto con le potenze differenziali proprie di ciascun mondo; lo stesso incontro tra prospettive è potere, i divenire e le relazioni che si generano sono relazioni di potere, le quali possiedono la caratteristica di essere sempre rinegoziabili e localmente variabili, fondamentale per scongiurare pericolo che possano trasformarsi in dominio.

²⁹ «Lo sciamanesimo amazzonico è la continuazione della guerra con altri mezzi» E. Viveiros de Castro, *Metafisiche cannibali*, cit., p. 132.

L'incontro stesso di un occidentale, portatore incarnato dei propri regimi di verità ed esistenza e dei propri campi di visibilità, con le cosmologie amazzoniche non può che essere conflittuale sotto molti aspetti; le scelte ontologiche che costruiscono i mondi e i modi di abitarli risultano spesso alternative: il prospettivismo multinaturalistico amerindio mette profondamente in discussione il sistema di realtà fondato sul monismo ontologico, una identità relazionale, in costante negoziazione, è profondamente altra rispetto a ogni idea di identità forte e assoluta, i dualismi tra natura e cultura, umano e non-umano, soggettivo e oggettivo, che proliferano nelle categorizzazioni moderne, sono invece impensabili in un sistema nei quali i confini sono sempre contestuali e confusi. Ma proprio nella frattura, nell'apparente incompatibilità, risiedono l'interesse e la necessità di occuparsi di un pensiero che, proprio perché alieno, ci interpella e stimola, nonché ci insegna, a ricercare nuovi regimi di compossibilità tra mondi; in questa capacità di mettere in discussione radicale i fondamenti andranno ricercate le alleanze con esperienze di pensiero, apparentemente distanti, che internamente all'Occidente moderno hanno concettualizzato forme di prospettivismo, le quali ci rivolgono altrettanto invito a far vacillare la scontatezza e l'immutabilità del nostro mondo.

Capitolo II - Prospettivismi occidentali

2.1 Per un Leibniz amazzonico



Fig. 1

2.1.1 Monadi e mondi

Se si vuole impostare un dialogo filosoficamente creativo tra metafisiche prospettiche, non può che essere di massimo interesse prendere in considerazione il prospettivismo monadologico di Leibniz con l'obiettivo di individuare fino a che punto sia possibile una sovrapposibilità estensiva con alcuni concetti delle cosmologie amerindie e di considerare i problemi significativi che sorgono alla luce nei fondamentali punti di rottura.

Occorre anzitutto, in virtù di tali fini, muovere da un presupposto ermeneutico imprescindibile: ogni pensiero autentico nasce a fronte di un'urgenza storicamente e biograficamente situata; la filosofia di Leibniz va ragionata osservando come il grande filosofo della modernità, vissuto nei decenni immediatamente successivi alla tragedia della guerra dei trent'anni, avverta un angosciante disgregarsi dell'unità, sia ossessionato dal rischio dello sfaldarsi dell'universo in un caos indistinto, dall'ombra del nichilismo; da ciò muove l'anelito

universalistico leibniziano realizzatosi in un rigoroso tentativo di salvare il Mondo, l'Ordine, la Ragione, strettamente rispondente ai principi logico-ontologici di identità e non contraddizione. Collocare il pensiero in un vissuto (personale o comunitario) risulta essere un principio senza il quale si rende impossibile comprendere e significare il senso e le direzioni di un'elaborazione filosofica tanto complessa, né tantomeno rendere ragione delle specificità storico-pratiche quantomai rilevanti nel contesto di una comparazione tra pensieri aventi luogo in spazi e tempi tanto diversi tra loro, come quella che si sta qui tentando di mettere in atto.

Il rapporto uno-molti rappresenta così il principale problema della filosofia di Leibniz: è necessario preservare l'unità, pensandola in una forma capace di tenere insieme la molteplicità della quale è inevitabile dover dare ragione in virtù della realtà fenomenica, e che in essa si dispieghi senza disperdersi in un nulla indistinto. Lo stesso nodo del rapporto ontologico tra unità/identità e molteplicità è stato ampiamente affrontato, più o meno esplicitamente, utilizzando gli strumenti concettuali metafisico-relazionali delle filosofie amerindie: la realtà delle selve amazzoniche, abitate da una pluralità di soggettività e incontri tale da essere forse mai pienamente afferrabile per un occidentale, sembra essere il contesto nel quale tale quesito non può non porsi, assumendo peraltro, come si è osservato, significati immediatamente pratici e cosmo-politici. Sebbene sia emersa, nel tentativo di sperimentare con tale pensiero, la possibilità di salvare uno dei due poli problematici³⁰, essa non sembra mai avere assunto i connotati di un'esigenza teorica, né tantomeno di una necessità, che caratterizzano la speculazione leibniziana.

Il pensatore tedesco elabora così l'idea di un'universalità scaturente dall'individualità plurale degli enti, facendo sì che essa non si configuri quale *reductio ad unum*, ma si realizzi in

³⁰ Assunta l'evidenza fenomenica di svariate forme di molteplicità e osservati i modi di categorizzarla e praticarla nelle culture amerindie prese in considerazione, ci si è domandati, ad esempio, quale sia il ruolo dell'identità all'interno dei processi metamorfici e l'esistenza di elementi di comunanza tra i mondi all'interno di un'ontologia della differenza.

un pluriprospektivismo³¹. La forma concettuale e metafisica in cui essa viene pensata è la monade: essa è infatti pura unità metafisica, sostanza semplice e perenne, ma disseminata in milioni di esemplari ciascuno dei quali replica al proprio interno la totalità del mondo, potendo tuttavia rappresentarsene distintamente solo una parte. La prospettività è condizione essenziale di ogni entità individuale, determinata proprio dall'impossibilità di vedere la totalità, pur replicandola. Essa, soluzione leibniziana per tenere insieme l'unico e il molteplice, è stata chiaramente definita dallo stesso autore "parte totale"³²: ogni monade vede il tutto, ma da un punto di vista particolare dal quale può emettere una luce parziale, ricadendo costantemente nel fondo umbratile che la caratterizza.

La prospettiva è il modo della percezione: la realtà può essere percepita solo da soggetti posti in una situazione e la conoscenza che se ne ricava è sempre conoscenza situata; in termini leibniziani, il visibile accade sempre ripiegato nei limiti di un punto di vista particolare. È questo sicuramente uno dei principali punti di contatto tra il prospettivismo di Leibniz e le filosofie amerindie studiate da Viveiros de Castro, utile senz'altro a fissare un elemento etico e metafisico fondamentale e a generare nuovo vocabolario concettuale. L'insuperabilità della condizione prospettiva è fondamento di un'etica della prospettiva che è sempre anche etica situazionale della conoscenza e della relazione.

Il prospettivismo leibniziano, in particolare, ha fondamento nella chiaroscuralità barocca caratteristica delle unità metafisiche³³, per le quali l'oscuro è essenziale quanto il chiaro. Percezioni non sono mai tutte chiare e distinte: ogni monade esprime tutto l'esistente, ma ne illumina una zona precisa a seconda dell'angolo visuale occupato. L'ombra è elemento costitutivo del punto di vista e permette di pensare la visibilità ristretta di una prospettiva in

³¹ Cfr. R. Celada Ballanti *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Morcelliana, 2020.

³² Cfr. G. W. Leibniz, *L'origine radicale delle cose*, in M. Mugnai ed E. Pasini (a cura di), *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 1, UTET, Torino, 2000, p.486.

³³ Cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, tr, it, di V. Gianolio, Einaudi, Torino, 1990, p. 49.

termini di mancanza necessaria: se tutto fosse rappresentabile chiaramente e distintamente, se tutto fosse luce, tutto apparirebbe in un'unità indistinta. Qui, nuovamente, è evidente l'originale modo di pensare il problema uno-molti: l'unità, da sola, è pura confusione; per concepire l'unità è necessario pensare la differenza osservando che essa è costitutiva della natura prospettica dell'esistenza e della conoscenza. La singolarità così concettualizzata sembra essere molto vicina ai modi di concepire la differenza nelle filosofie amerindie.

Se, inoltre, in tali sistemi di pensiero il punto di vista particolare coincide con un corpo e quest'ultimo rappresenta l'elemento differenziante che permette di rendere ragione delle discontinuità ontologiche delle prospettive e quindi della pluralità dei mondi, è possibile rilevare un contatto ancora ulteriore con la metafisica leibniziana: lo sguardo, per Leibniz, è sempre incarnato, la monade è, oltre che anima, un corpo ed esprime il mondo attraverso di esso, in virtù dei suoi affetti, della propria potenza e secondo l'azione degli altri corpi sul proprio³⁴. Essere costitutivamente situati entro i confini di un campo di visibilità particolare significa anzitutto non potersi strappare al proprio corpo, essere legati indissolubilmente a esso e alla parte di oscurità che ci conserva e che ci caratterizza in quanto differenti: i soggetti, le monadi, i mondi, si differenziano per il nero che è fisicamente in loro, per ciò che non possono percepire, per ciò che resta al di fuori del loro campo di visione.

La mancanza, così come pensata da Leibniz, presuppone sul medesimo piano una totalità universale, che, come detto, costituisce l'elemento da preservare in ultima istanza nell'elaborazione filosofica del pensatore tedesco. Potrebbe apparire superfluo sottolineare a tal proposito la distanza con il multinaturalismo proprio dei prospettivismi amerindiani in quanto esso è una scelta ontologica specifica, caratteristica costituzione del reale alternativa al mononaturalismo presupposto dalla quasi totalità delle filosofie occidentali. Tuttavia anche in

³⁴ Scrive Viveiros de Castro: "Questi autori hanno contribuito allo sviluppo di una teoria del prospettivismo che può essere riassunta in due frasi: 'il corpo fa la differenza' e, parafrasando Leibniz, 'il punto di vista è nel corpo' in E. Viveiros de Castro. 1998, p. 478.

questo punto oppositivo di apparente ovvietà, è possibile rilevare complicazioni, cogliere sottigliezze dell'una e dell'altra impostazione, in un continuo avvicinarle e disgiungerle per dare spazio a un pensiero interstiziale.

2.1.2 Una Monadologia senza Dio (ma con molti dèi)

È opportuno anzitutto chiedersi: che tipo di universale è quello che il filosofo vuole preservare? L'universale leibniziano, posto nel gioco delle infinite rifrazioni monadiche, sembra privo di ogni forma di sostanzialità ipostatizzata. Risulta infatti difficile affermare l'esistenza di un universale in sé, assai più facile definirlo sulla base di una continua tensione ontologica: esso è il molteplice infinito delle individualità, è costantemente replicato nelle singolarità e per questo Uno e diverso. Su tale presupposto l'universale per definizione, l'universo, va osservato nel suo moltiplicarsi tante volte quante sono le sostanze semplici: universi differenti sono le prospettive di un unico universo guardato dal differente punto di vista di ciascuna monade, ma al contempo non vi è unità se non nel ripiegamento delle molteplicità.

L'opposizione sembra potersi fare allora più sfumata e per comprendere l'effettiva congruenza possibile tra i prospettivismi presi in esame occorre riproporre una questione rimasta in parte inevasa nella trattazione precedente: esiste nell'ontologia amerindiana della differenza e della molteplicità prospettica dei mondi, un qualcosa di simile all'Uno leibniziano? Si dà nel pensiero multinaturalista un qualche universo? È questa la duplice questione dell'esistenza dell'universale inteso come spazio comune tra regimi ontologici diversi e dell'universale in quanto elemento di convergenza referenziale delle prospettive³⁵.

³⁵ Cfr. E. Viveiros de Castro, "Il nativo relativo", in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), *Metamorfosi*, Macerata, Quodlibet, 2019, pp.; R. Brigati, "La filosofia e la Svolta Ontologica dell'antropologia contemporanea", *ivi.*, pp. 299-348.

Se si prende in considerazione la prima delle due declinazioni, il pensiero dell'universale non sembra essere totalmente escluso nelle filosofie amerindie. Una forma di universalità non-oggettiva può essere pensata in termini monoculturalisti; essa certamente si differenzia in modo consistente dall'universalità concettualizzata in termini mononaturalisti,; pensare un *continuum* culturale³⁶ tra mondi ha presupposti ed effetti radicalmente differenti di pensare un continuum naturale tra monadi. Se è vero che nessuno dei punti di vista particolari può ambire ad affermarsi come unico modo e mondo possibile, si può affermare l'esistenza di un piano di immanenza comune alle molteplicità prospettive; esso non è un continuum oggettivo della medesima consistenza dei singoli mondi, ma un campo di possibilità degli stessi e delle interazioni tra di loro. Un modo di intendere chiaramente questo universo-universale potenzialmente comune ai prospettivismi messi in dialogo è stato fornito dalla lettura leibniziana compiuta da Carlo Sini: «l'universo-universale non è che l'accadere delle molteplici prospettive monadiche. Ovvero è l'accadere delle loro differenze prospettive»³⁷. Esso non è in questi termini pensato quale unico riferimento comune, ma come l'insieme delle prospettive e delle loro singolarità che le configurano in quanto alterità, il loro ripiegarsi e dispiegarsi in uno spazio condiviso, ovunque costellato di discontinuità.

Spostandosi verso il versante della questione circa l'universale in quanto unità referenziale condivisa, si vuole sottolineare come nel prospettivismo monadologico l'universale è pensato al di sopra della molteplicità delle unità metafisiche e in un continuo con esse, per poi replicarsi, sempre diverso, in ognuna. La molteplicità interna alle monadi concilia l'Uno e il molteplice all'interno di un solo e stesso mondo che racchiude una differenza e varietà infinite; le metafisiche amazzoniche concepiscono invece la molteplicità come esterna, mentre l'unità, l'umanità, il modo di percepire comune, sono al limite pensate come interne e immanenti. Il

³⁶ Nella particolare accezione assegnata al termine nella riflessione di Viveiros de Castro sulle e con le filosofie amazzoniche.

³⁷ C. Sini, *Da parte a parte*, Edizioni ETS, Pisa, 2008.

prospettivismo multinaturalista non è quindi mai interpretabile quale proiezione di un punto di vista di un tutto esterno o anteriore, nonostante una forma di universale de-sostanziato, per alcuni versi simile a quella proposta da Leibniz, possa essere comunque concepibile.

La differenza qui rilevata emerge nuovamente con evidenza se si osserva l'immediata convergenza delle questioni ontologiche in questioni epistemologiche: mentre Leibniz attribuisce alla monade la proprietà primaria della rappresentazione, Viveiros de Castro fa della distinzione radicale tra prospettiva e rappresentazione, imputando alla seconda una povertà ontologica fondamentale, un cardine del proprio discorso sul prospettivismo amazzonico. Ma la rappresentazione propria della monade è la stessa rifiutata dall'antropologo brasiliano in quanto incompatibile con le filosofie amerindi? In altre parole, quello leibniziano è una forma di quel rappresentazionalismo tout court, obiettivo critico della svolta ontologica?

Non è forse possibile trovare una risposta univoca a tale quesito all'interno del pensiero di Leibniz. Da una parte si può affermare che nel pensiero leibniziano la rappresentazione prospettica non appare del tutto povera ontologicamente: il modo di concepire l'articolarsi della totalità in una serie infinita di parti allontana l'idea di un'unità referenziale in un oggetto universale esteriore, mettendo in gioco una complessa composizione che dà alle singole soggettività notevole consistenza ontologica. Ciascuna di esse è totalità, è un mondo, e l'universo sembra esistere solo in quanto rispecchiato dalle prospettive monadi singolari, dal loro strutturarsi reciprocamente, in quanto totalità composita.

Più problematico in tal senso è senz'altro il celebre esempio che il pensatore tedesco fornisce per dare immagine figurativa al proprio prospettivismo:

Come una stessa città, osservata da lati differenti, sembra del tutto diversa ed è come moltiplicata prospetticamente, allo stesso modo, per l'infinita moltitudine delle sostanze semplici, accade che

vi siano come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia non sono che le prospettive di uno solo, secondo i diversi punti di vista di ogni monade.³⁸

Nella metafora, la garanzia del fatto che i vari punti di vista “rispecchino la realtà”, o siano conformi alla realtà, sembra essere viceversa data dall’implicita esistenza della città come oggetto autonomo e indipendente rispetto agli sguardi. Si noti come anche in questo frangente, nel ribadire in ultima analisi l’unità estrinseca di un solo universo, Leibniz transiti comunque per l’affermazione di una pluralità dei mondi. Non accade strettamente che cambino le visioni ma la realtà rimanga la stessa: ogni monade è una sintesi disgiuntiva tra parte e tutto, il medesimo operatore logico che abbiamo osservato caratterizzare la descrizione viveiriana delle filosofie amazzoniche.

Resta tuttavia certo che per Leibniz la molteplicità delle prospettive converga in Dio come unità ultima di tutti i punti di vista: il multiverso monadico rimanda in principio a un universo, la molteplicità delle rappresentazioni prospettive è tenuta insieme all’oggettività universale del mondo. Il riferimento comune intermonadico è garantito dall’esistenza di Dio. Essa rende concepibile un punto di vista unitario e universale capace di cogliere la totalità alla quale gli sguardi parziali di chi è in prospettiva sono rivolti.

È questa la questione profondamente differenziante, a cui far risalire le maggiori distanze tra prospettivismi già prese in considerazione. Se è possibile ripensare l’universo leibniziano nei termini di un piano di immanenza, ciò è infatti permesso dall’assenza dell’unico principio unificante e garante di verità. L’esigenza di tale spostamento metafisico è evidente se si considerano le implicazioni sul piano relazionale: pensato da Leibniz come frutto esclusivo di un’armonia prestabilita, l’assenza di Dio, garante di relazioni sotto forma di armonia prestabilita, conduce viceversa alla ricerca continua dell’armonia e del dialogo. La teoria dell’armonia prestabilita, l’ipotesi dell’esistenza di un solo Dio e l’affermazione di abitare il

³⁸ Leibniz, *Monadologia*, § 57; GP VI, 616; SF III, 461.

migliore dei mondi possibili, sono certamente legate in modo stretto alla necessità storica di contrapporre una certezza incontrovertibile al caos, alla perdita di centro, rendendola universalmente garantita da un principio fondamentale. Se Dio non fosse, non sarebbe possibile alcuna intersoggettività.

Oggi si ha la ragionevole sensazione di trovarsi di fronte a mutate urgenze storico-filosofiche, le stesse per cui risulta interessante una rilettura del prospettivismo leibniziano che permetta di cogliere nella monadologia un modello per pensare la comunicazione tra soggetti e tra comunità: all'autosufficienza interna della monade, all'intervento divino necessario per consentire l'apparente e ideale relazione tra prospettive irrelate, occorre sostituire garanzie mai a priori di relazionalità, l'occasione di un'armonia sempre da farsi e di un comune a cui tendere faticosamente che richiedono un forte impegno etico-politico. Si pone, in altre parole, la necessità che le monadi possiedano porte e finestre per poter costruire un dialogo trasformativo.

A tale proposito le filosofie amazzoniche rappresentano meravigliosi esempi di possibili monadologie senza Dio: in un contesto di multiversalità immanente, l'intersoggettività in amazzonia è permessa dal solo disseminarsi della soggettività e dell'intenzionalità; qualsiasi cosa sia agentificata da un punto di vista, qualsiasi cosa occupi una posizione prospetticamente attiva è un soggetto. «Il punto di vista crea il soggetto» è la formula con cui Viveiros de Castro interpreta il modo in cui Deleuze spiega l'ontologia prospettica leibniziana³⁹, in opposizione all'idea saussuriana secondo cui il punto di vista crea l'oggetto, che ben si applica ai prospettivismi amerindi. Se è soggetto tutto ciò che viene al punto di vista e vi permane, all'assenza dell'Unico trascendente, si accompagna una presenza estesa di dèi immanenti: il molteplice si fa principio organizzatore del sistema di realtà. I mondi sono separati, in quanto unici, ma non isolati, anzi continuamente posti al centro di trame ecologico-relazionali.

³⁹ E. Viveiros de Castro, "I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio", in S. Consigliere (a cura di), *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*, Napoli, Kaiak, 2014, p. 36.

2.1 Cusano e l'incontro sciamanico

Il pensiero filosofico di Niccolò Cusano rappresenta un'altra forma di prospettivismo che vale la pena considerare in relazione alle ontologie amazzoniche poiché capace di far emergere margini di riflessioni ulteriori rispetto a quelli sollevati dal confronto con il sistema monadologico. Una delle sue raffigurazioni più evocative è certamente contenuta nel "Trattato sulla visione di Dio" del 1453. Chiamato a intervenire in una disputa teologica tra monasteri, egli invia loro un' *icona Dei*, accompagnata da un invito:

Affiggetelo in qualche luogo, per esempio sulla parete settentrionale del convento; e voi fratelli disponetevi intorno adesso, a poca distanza, e guardatelo. Ciascuno di voi avrà l'impressione che, da qualsiasi luogo egli lo guardi, quel volto abbia gli occhi rivolti soltanto su di lui. E al fratello, che è posizionato ad oriente, sembrerà che quel volto guardi verso oriente, mentre a quello che è posizionato al meridione, che guardi verso il meridione, e a quello che è posizionato a occidente, che guardi verso occidente⁴⁰.

Appare subito evidente come si ponga il medesimo problema, nell'incontro tra prospettivismi, riscontrato in Leibniz dell'esistenza di un punto trascendente di unità inesauribile, il Dio in cui ogni prospettiva converge e rispetto al quale ogni visione situata è parziale, contratta; quella forma di universale oggettivo, frutto e caratteristica di una specifica collocazione storica del pensiero, che non può essere concepibile nei sistemi filosofici amerindi. Ma, avendo già ampiamente tematizzato questa divergenza, quanto qui ci interessa è lo sviluppo successivo della narrazione cusana: i monaci, seguendo le istruzioni ricevute, si dispongono a semicerchio attorno all'icona e sperimentano la parzialità prospettica di cui Cusano voleva dar loro dimostrazione; lo stupore che si genera è dovuto al fatto che ciascuno ha la sensazione che il volto raffigurato guardi lui singolarmente, ma al tempo stesso tutti gli altri insieme.

⁴⁰ N. Cusano, *Trattato sulla visione di Dio in Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Firenze-Milano, 2017, p.1025.

Anche in questo caso ogni singolarità, ogni prospettiva, si rivela sintesi disgiuntiva di Uno e molteplice.

Scrivono Deleuze nella sua riflessione a partire dal prospettivismo leibniziano:

Tra la variazione e il punto di vista intercorre un rapporto necessario: non soltanto per la varietà dei punti di vista, ma in primo luogo perché ogni punto di vista è punto di vista su una variazione. [...] Il punto di vista è al contrario la condizione nella quale un eventuale soggetto coglie una variazione (metamorfosi). Il prospettivismo [...] non è una variazione della verità a seconda del soggetto, ma la condizione in cui appare al soggetto la verità di una variazione⁴¹.

Tale considerazione sembra poter essere quantomai evocata dall'immagine descritta da Cusano, nella quale la meraviglia degli osservatori si accresce quando ciascuno di essi tenta di posizionarsi da un altro angolo visuale, osservando il mutamento di quello sguardo immutabile e avendo così testimonianza dei mutamenti visti dagli altri. Chi sta a oriente e prima si trovava a occidente, si sorprende guardato allo stesso modo di chi viceversa ora sta a occidente e prima si trovava a oriente; ci si scopre così ugualmente differenti, in quanto occupanti punti di vista specifici e parziali. L'ontologia della differenza torna nuovamente a proporsi come fondamento dell'etica prospettica: solo attraverso ciò che non sono posso pensarmi come prospettiva.

⁴¹ Deleuze, *La piega*, cit., p. 32.



Fig.2

Un aspetto più di altri di tale esperimento sensoriale è da considerarsi di maggior interesse nell'economia del discorso che si sta sviluppando: interpellare l'altro su cosa egli abbia visto, facendo fede a ciò che riferisce, è operazione fondamentale a cui segue la possibilità di situarsi poi in quello stesso specifico punto di vista interrogato, per verificare coi propri occhi. Ciò di cui Cusano narra è un transito continuo da punto di vista a punto di vista, uno spostamento che è gesto essenziale dell'attraversamento delle prospettive, dell'incontro con lo sguardo particolare dell'altro. È qualcosa di molto vicino alle pratiche sciamaniche precedentemente illustrate, che fanno della metamorfosi, intesa come capacità di transito per altre prospettive incorporate, la modalità principe di conoscenza.

Nella narrazione di Cusano la prospettiva si fa mobile e quindi comunicabile; al centro delle complesse dinamiche percettive, della convulsa «selva di occhi»⁴² che gli osservatori costruiscono, si colloca la relazione tra le prospettive. La testimonianza dell'altro si fa motrice

⁴² M. De Certeau, "Nicolas de Cues: le secret d'un regard", in *Traverses*, 30-31, 1984, p. 74.

di trasformazione, mostrando che anche chi è diverso, proprio in virtù della differenza, fa esperienza di Dio; in Amazzonia, in assenza di un principio ultimo unificante, anche chi è diverso fa esperienza intenzionale di un mondo.

La fiducia nella capacità dell'altro di occupare un punto di vista è multidirezionalmente soggettivante: vedere è al tempo stesso essere visti. Viveiros de Castro lo descrive perfettamente, in un passaggio che sembra adattarsi sia al prospettivismo amerindio, sia a quello cusaniiano: «Il prospettivismo [...] non è un relativismo, cioè un'affermazione della relatività del vero, ma un relazionismo, attraverso il quale si afferma che la verità del relativo è la relazione»⁴³.

⁴³ E. Viveiros de Castro, "Il nativo relativo", cit., p. 128.

Capitolo III - Svolta estetica: per una politica della visione

3.1 Fondamenti di un'etica situazionale ed ecologica

Quanto si è voluto ricavare dall'analisi comparata e congiunta dei prospettivismi qui compiuta sono strumenti concettuali teorico-pratici utili a far fronte alle crisi in atto nel nostro mondo e nel nostro tempo presente, riguardanti l'impossibilità di praticare e immaginare alternative possibili, l'apparente incapacità di ridefinire i confini dell'identità per instaurare relazioni trasformative e il pericolo di perdere sia la propria presenza nel mondo, sia il mondo stesso. La loro constatazione chiama infatti alla ricerca di nuovi modi di pensare che possano fondare nuovi modi di agire politicamente, per poter realizzare l'uscita da tale cattura dall'esito nichilistico.

Il concetto di "prospettiva" e quelli a esso attigui di "punto di vista", "campo di visibilità", "sguardo", così come sono stati tematizzati attraverso le filosofie amerindie, quelle di Viveiros de Castro, Cusano, Leibniz e Deleuze, sembrano adeguati a tale scopo. Essi possono essere riportati all'ambito più generale e comprensivo della "visione". L'ontologia politica della prospettiva scaturisce così in una politica della visione: vedere non è mai questione di "sola" percezione, ma sempre una complessa operazione ontologica, frutto di scelte fondative che costruiscono la specifica porzione di reale resa visibile, escludendone altre, e a sua volta avente effetti sulla consistenza di ciò che vede e di ciò che viene visto. Osservare come i campi di visibilità, e quindi i confini dell'azione politica, sono costruiti, ristretti o ostacolati, permette inoltre e soprattutto di figurarne infinite nuove ristrutturazioni alla luce di un'etica ecologica e situazionale.

Su tali presupposti, si vuole qui avanzare la proposta di una "Svolta Estetica" sulla scorta della svolta ontologica, assunta come punto critico di partenza, e al suo stesso interno. Si parla qui di "estetica" intendendola sempre come "estetica interna", facendo ossia riferimento

all'evento della percezione incorporata che si realizza ben oltre un mero apparire delle proprietà di un oggetto a un soggetto, quale campo su cui si gioca la sfida per l'immaginazione e la realizzazione di alternative al Reale.

Trattare di "ontologia politica" significa riconoscere che l'ordine interno al mondo che abitiamo e ai nostri modi di abitarlo, che si manifesta nell'esperienza come sociale, politico, economico, ecc., deriva in principio da un insieme di assiomi metafisici fondamentali che organizzano sistemi di realtà storicamente situati. È dove si gioca quel legame tra politica, etica ed estetica, che si ha l'obiettivo di indagare: la politica è un modo di calibrare le azioni e regolare le relazioni all'orizzonte metafisico del possibile; i criteri di valutazione che orientano l'azione politica e costruiscono l'ethos dipendono a loro volta da alcune idee di base di cosa sia "bene" e cosa "male", di cosa sia "piacere" e cosa "dolore"⁴⁴. L'orizzonte di possibilità e di definibilità degli specifici "beni" e "mali", si basa su una definizione precedente di cosa si intenda per "bene" o "male" in sé: l'etica non dipende, in primo luogo, da un sistema di regole, norme, argomentazioni sostenute deduttivamente e dimostrativamente, essa deriva da modi di sentire il mondo; si fonda, cioè, su basi meta-etiche, precognitive, indimostrabili e assiomatiche dall'interno del suo stesso sistema discorsivo.

La tesi che qui si intende sostenere, sostenuta dai prospettivismi filosofici e cosmologici considerati e dalle riflessioni compiute su di essi, è che tali fondamenti metafisici e metaetici siano sempre anche di tipo estetico: l'"estetica interna" di cui si parla e l'idea stessa di "visione" posta al centro del discorso, non sono da intendersi in senso strettamente visualista⁴⁵; essi sono piuttosto termini che indicano il vedere quale gesto ontologicamente fondativo e rimandano a un'*aisthesis* fondamentale, capace di percepire e di "fare mondi", definendo interi campi di possibilità di pensiero, immaginazione e azione.

⁴⁴ Cfr. S. Consigliere, *Sul piacere e sul dolore*, Roma, Derive Approdi, 2004.

⁴⁵ Cfr. A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell, "Pensare attraverso le cose", in R. Brigati e V. Gamberi (a cura di), op. cit., pp. 193-228.

Il punto di partenza per ragionare la dimensione del “vedere” in quanto ambito metafisico-politico, già ampiamente trattato poiché emerso dapprima nel cuore dei sistemi di pensiero amazzonici e nella sperimentazione con essi di Eduardo Viveiros de Castro, poi quale elemento comune con le filosofie di Leibniz e Cusano, è considerare la prospettiva quale struttura fondamentale dell’esistenza: esistere vuol dire costitutivamente occupare un punto di vista singolare e prospettico, cioè essere situati, “dover-essere-in-situazione”. Tale assunto porta ad affermare che ogni tentativo di fondare un’etica, significhi sempre ricercare un’etica situazionale e relazionale. Occorre quindi chiedersi: come una tale presa di coscienza esistenziale può riconfigurare il nostro essere-con-l’Altro?

Costruire un’etica situazionale su tale principio significa potersi disporre alla radicale controeffettuazione della continua perdita di dignità etica ed esistenziale delle singolarità, facendo fronte alle implicazioni eco-tossiche legate a tali dinamiche di privazione di un’esistenza unica e di annientamento dell’alterità. È attuare una radicale riontologizzazione e restituzione di senso alle singolarità e alle soggettività costringendosi a rinunciare a ogni mito del punto di vista esterno dell’universalità, intesa come oggettività trascendente, per declinarla piuttosto in termini di comunanza da costruire e ricercare in un contesto di molteplicità, di multiversalità.

Vuol dire al tempo stesso individuare le dinamiche indebite di riduzione e individualizzazione di problemi globali e collettivi, fondate su una messa a fuoco ristretta⁴⁶. Essa trae viceversa significato dalla potenza d’agire che risiede nella tensione tra personale e globale presente in ogni situazione e incontra la necessità di affermare, rimodulandola, la capacità di ogni soggetto particolare di contribuire a trasformazioni su ampia scala. La potenza, elemento costitutivamente antiessenzialista, costituisce l’essenza delle singolarità soggettive incorporate, in quanto espressione delle loro differenze, delle metamorfosi e dei divenire

⁴⁶ Cfr. M. Benasayag, *Funzionare o esistere*, Milano, Vita e Pensiero, 2019.

possibili. Parlare di soggetti situati permette così di rendere ragione della differenza che crea molteplicità, della differente costituzione ontologica dei mondi e delle sensibilità. Rende inoltre possibile, a partire da tali principi, mostrare la violenza universalistica connotante ogni discorso che pretenda di parlare a nome dell'umanità intera⁴⁷.

I prospettivismi considerati permettono di pensare a fondo la parzialità, intendendola in modo duplice. Essa va anzitutto concepita nel senso di “essere (una) parte”, facendo dei soggetti dei punti di vista caratterizzati dalla limitatezza del proprio campo di visione; ma assume anche il significato di “prendere parte”, non potendo affermare alcuna posizione di neutralità, poiché la parzialità stessa si dà come frutto di scelte ontologiche, quindi politiche. Rendendo fondamento etico la coscienza della parzialità del proprio punto di vista soggettivo e culturale, è possibile fondare un pensiero relazionale, nel tempo della catastrofe relazionale, con effetti molto rilevanti sulle dinamiche cosmopolitiche interculturali e transpecifiche. Tale assunzione di consapevolezza riconfigura infatti il nostro essere-con-l'Altro, modifica il nostro percepirci e di conseguenza il nostro comportamento nella relazione; per ragionare nei termini estetico-ontologici proposti, essa *ci fa vedere* cose diverse da quelle che prima vedevamo, trasfigura e fa esistere in modi nuovi l'altro elemento della relazione, la quale da oggettiva può farsi intersoggettiva.

Si può costruire in questo modo un'etica ecologica, recuperando il significato etimologico del concetto: una teoria pratica dell'abitare e modificare un ambiente e del co-esistere con gli Altri. Quanto appreso dai modi amazzonici di pensare la relazione deve risultare un importante strumento pratico-concettuale che permette di spiegare in modo nuovo le dinamiche di formazione di identità e differenza, di negoziazione dei confini tra Sé e l'Altro e tra individuo e ambiente.

⁴⁷ D. Haraway, “Situated knowleges”, in «Feminist Studies», 14,3: 575-599, College Park, University of Maryland, 1988.

L'Antropocene, la fase della storia del pianeta in cui l'umanità è ormai divenuta un agente capace di interferire fisicamente con i sistemi dell'ecologia globale⁴⁸, richiede di definire un obiettivo ben preciso, da perseguire concretamente a partire da tali presupposti teorici: la costituzione di nuovi modi di abitare in quest'epoca, sostenuti da una nuova, necessaria, metafisica. Essa infatti pone di fronte alla sancita la fine della "Natura" - nella misura in cui con "natura" viene inteso tutto ciò che non è umano, né influenzato dalle attività umane - e richiama a ridefinire urgentemente i presupposti ontologici ed epistemologici stabiliti proprio dalle partizioni Natura-culture, naturale-artificiale, umano-animale⁴⁹. Occorre a tale proposito interrogarsi sulle effettive possibilità e le modalità di trasformazione della realtà.

Volendo quindi creare un discorso sul comportamento e sulle relazioni a partire dal plesso di ontologia ed estetica, non si può che parlare di un "Etica": un pensiero ecologico che si ponga di spiegare al meglio pratiche di significazione e di costruzione di ambienti e modi soggettivi e collettivi di esistenza, fondato principalmente sull'elemento della visione prospettica, deve infatti muovere dall'assunzione delle caratteristiche antiessenzialiste proprie di tale concetto che ben si presta a definire l'essere e gli enti in base alla loro potenza differenziale. Se la morale è essenzialista, in quanto discorso sull'attuazione dell'essenza umana⁵⁰, presupponendo un bene più alto a regolare la capacità di giudizio, occorre quindi muoversi nel dominio dell'etica e della politica. In combinato con le rivoluzioni derivanti dalla coscienza prospettica dell'essere situati, l'etica ecologica ricerca un'ecologia dei sé, delle singolarità, quindi delle differenze. Essa vuole pertanto sempre porsi quale etica trasformativa, che permetta di pensare la possibilità di mutare quegli stessi modi di esistenza di cui avanza comprensione, figurando e realizzando modificazioni della percezione sensibile dei mondi.

⁴⁸ Cfr. Danowski e Viveiros de Castro, *Esiste un mondo a venire?*, Milano, Nottetempo, 2014.

⁴⁹ Cfr. Stengers, "La grande partizione", 1995 tr, it, in S. Consigliere (a cura di), *Mondi multipli*, cit., pp. 129-145; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Parigi, Gallimard, 2005.

⁵⁰ Intesa quale determinazione da realizzare generale, astratta, potenziale dell'Uomo; una delle tante forme, cioè, di universalismo oggettivizzante.

La visione risulta essere elemento di particolare pregnanza nella ridefinizione dei dualismi e quindi nella teorizzazione e nell'amministrazione dei rapporti tra umani e animali non-umani, nonché tra i soggetti e l'ambiente. Il prospettivismo amerindio, in particolare, mostra e pratica modi per realizzare una più ampia assegnazione di soggettività oltre il limite dell'umanità, intesa come specie biologica, che, producendo un profondo straniamento per via della loro alterità metafisica, permettono anche all'osservatore occidentale che si trovi a maneggiarne le categorie ontologiche e cosmopolitiche, di interrogarsi a fondo e aprirsi alla riconfigurazione delle trame ecologiche nel suo mondo. Occorre ribadire che ciò può accadere solo se ci si dispone a "prendere sul serio" le culture altre e ragionare il conflitto che esse sollevano se messe in relazione con il nostro mondo: contro ogni strategia di rimozione e liquidazione della difformità dei punti di vista come meri difetti di comprensione, sia per carenza di informazioni e di conoscenza, sia per insufficienza della comunicazione⁵¹, bisogna prendere atto che a divergere sono scelte storiche di carattere ontologico-politico di costruzione di sistemi di realtà e regimi di verità non equivalenti poiché producono e possono produrre impatti radicalmente differenti sui modi d'esistenza e sulla qualità della vita comune. Un'etica ecologico-situazionale, volendo essere etica della relazione e della possibilità, deve anche saper essere etica del conflitto.

A partire dallo stimolo amerindio per cui qualsiasi essere vivente che occupa la posizione di soggetto si vede come membro della specie umana, si prospetta come possibile in quanto già esistente altrove una rivoluzione dello sguardo che assegni priorità logica e ontologica alla categoria di "persona" su quella di "essere umano", permettendo di vedere anche negli esseri non-umani dei soggetti. Una simile variazione di ciò che ci appare non può che tradursi in cambiamenti di eguale intensità nell'ambito dell'azione: il mio modo di agire nei confronti dell'altro da me con il quale entro in relazione è determinato in modo specifico e alternativo a

⁵¹ Cfr. M. Benasayag e A. Del Rey, *Elogio del conflitto*, Milano, Feltrinelli, 2008.

seconda che io, ad esempio, lo veda come soggettività o come pura oggettività; vedere un soggetto in un animale, determina necessariamente l'urgenza di stabilire momenti e strumenti per gestire la consapevolezza della sua intenzionalità, quasi del tutto assenti nelle pratiche produttivo-intensive di mercificazione degli animali ovunque presenti nel mondo globalizzato, rese possibili solo dall'assunzione di una a-soggettività a priori di tutto ciò che è non umano. Allo stesso modo le mie pratiche di rapporto con un ambiente che io percepisco quale deposito estrattivo di risorse energetico economiche, sono radicalmente differenti da come sarebbero se io potessi vedervi invece uno spazio ovunque abitato da intenzionalità e dotato di senso autonomo⁵².

3.2 I limiti del possibile

La svolta estetica qui proposta come particolarizzazione ed estensione dell'*Ontological Turn*, muovendo dalle medesime teorie della soggettivazione e della co-creazione dei mondi, ha il fine di interrogare con un vocabolario specifico le possibilità di modificazione della realtà in mano ai soggetti che vi sono situati: si pone cioè l'obiettivo di osservare il continuo intrecciarsi bidirezionale di antropopoiesi⁵³ e cosmopoiesi, problematizzando la relazione tra i processi di costituzione di sistemi di realtà collettivamente condivisi e quelli di "messa in forma" dello sguardo soggettivo e delle capacità individuali di fare realtà, di far esistere il proprio mondo. L'interesse di questo rapporto tra individuazione e mondiazione può essere pensato, oltre che con le categorie dell'antropologia culturale e quelle apprese dai prospettivismi analizzati, a partire dalla filosofia di Gilbert Simondon, che scrive: «se si ipotizzasse che l'individuazione non produce solo l'individuo, non si cercherebbe di passare in

⁵² Cfr. F. Campagna, op. cit., pp. 89-139.

⁵³ Cfr. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropopoiesi*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

tutta fretta attraverso la tappa dell'individualizzazione per arrivare a quella realtà ultima che è l'individuo: si cercherebbe piuttosto di cogliere l'ontogenesi in tutta la sua realtà»⁵⁴. La realtà dell'ontogenesi non è il produrre un individuo isolato, esaurendone la potenzialità, ma definirlo in un più complesso contesto ambientale e collettivo, entro cui nuove individuazioni restano possibili.

Il modo particolare di dare ordine al reale consiste infatti nella delicata scelta di un campo di visibilità e dei suoi limiti; lo statuto ontologico pluriprospektivo del reale fa sì che sia lo sguardo a “fare mondo”, a definire cioè lo spettro dei fenomeni per cui si può parlare di “essere”. Ciò che può avere luogo in un mondo è determinato da decisioni metafisiche riguardo ai fondamenti ontologici: cosa vi è incluso e cosa invece ne rimane escluso sono i fattori che dipendono dalle grandi differenze tra le risposte culturalmente specifiche alle domande metafisiche, dalle quali dipendono la formazione di umani specifici, con caratteristiche individuali, relazionali, cognitive particolari, e attorno i quali si negoziano gli spazi di interculturalità.

Si tratta del problema filosofico dell'individuazione, quel processo per cui un essere umano, non definibile tale per essenza, può esistere come umano. Esso si svolge all'interno di quei limiti di possibilità definiti dai binari ontologici definiti dal collettivo che lo mette in pratica; a sua volta è esso stesso un processo di imposizione di limiti a un potenziale pre-individuale: una scelta, ovviamente mai lineare né univoca, compiuta in un contesto determinato da scelte ancor più fondamentali. È un ambito, questo, in cui si può assistere all'intreccio senza soluzione di continuità tra fare esistere ed essere fatti esistere, tra soggetto e ambiente, tra sé e mondo, tra determinare, essere determinati e restare indeterminati⁵⁵.

⁵⁴ G. Simondon, *L'Individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Metastabilité*, Parigi, Editions Aubier, 1989, ed. it., *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2021, p. 25.

⁵⁵ Cfr. S. Consigliere, *Antropo-logiche*, Milano, Colibrì, 2014, pp. 190-207.

Si tratta, nuovamente, di una riformulazione del complesso problema che ha animato, più o meno esplicitamente, tutta la trattazione, rivelandosi comune ai prospettivismi posti in dialogo e che costituisce lo sfondo dell'etica ecologico-situazionale proposta: quello, cioè, dell'articolazione tra l'Uno e il molteplice. Esso assume qui i tratti della questione della configurazione di una singolarità irripetibile all'interno di processi che chiamano in causa la moltitudine degli individui e dei mondi: i singoli soggetti, divergendo tra loro, essendo unici, costituiscono molteplicità all'interno di uno spazio di individuazione unitario, a sua volta unico all'interno di una pluralità di mondi singolari e distinti, la cui costituzione ontologica è definita a partire da una molteplicità di opzioni esclusive sui parametri di esistenza.

In tali relazioni va individuata l'origine della coincidenza nel soggetto tra ontogenesi e politica, tra struttura del sé e struttura del mondo, per figurarne modi di trasformazione reciproca e osservare l'esistenza di spazi di autonomia tra i poli. Il nodo teorico che qui si vuole fare emergere è l'esistenza e la consistenza, all'interno di binari ontologici più o meno definiti, di un margine di libertà e originalità creativa dei soggetti per modificare, a partire dalla loro situazione storico-culturale, dalle relazioni, dagli apparati logico-concettuali e sensoriali specifici di cui sono in possesso, dai modi della presenza in cui i loro corpi e i loro comportamenti sono plasmati, i sistemi stessi della loro individuazione. Occorre pertanto problematizzare queste complesse dinamiche di creazione di limiti, di ritaglio e formazione di porzioni di realtà, del loro disfacimento, per comprendere a quale livello di tali processi si può generare l'emergere dinamico del nuovo, l'apertura al divenire dei processi di individuazione, la possibilità di far esistere cose e modi che non si erano mai date fino al momento presente.

La questione della messa in forma degli individui chiama in causa la tensione tra potenza e potere: assunto che la potenza non coincide con il potere e con esso non vada equivocata, si può osservare come le dinamiche bio-socio-culturali che strutturano i corpi e le percezioni prospettiche degli individui siano essenzialmente dinamiche di potere di contenimento della

potenza. Esso è elemento necessario alla soggettivazione; la potenza deve essere individuata, può cioè esplicitarsi solo nella tensione continua con i limiti che le sono imposti.

Per ricavare quel margine di autonomia e trasformazione reciproca tra i poli dell'Uno e del molteplice, occorre ripartire dalla parzialità – intesa nel duplice significato già analizzato – dell'individuazione. In quanto processo sempre aperto, essa va mantenuta in connessione con quella ricchezza di potenzialità contenuta nel preindividuale e nel transindividuale, che nelle metafisiche amazzoniche struttura continuamente il reale e le pratiche socialmente condivise, ma che nel nostro mondo spesso risulta sbarrata. Quando il potere soggettivante cristallizza in dominio assoggettante, esso taglia fuori la potenza del mondo e delle esistenze singolari. È soprattutto in questi casi che si rende necessario riaprire il processo e si pone l'urgenza filosofica di ricercare forme di accesso agli spazi d'ombra del pre-politico per permettere la ridiscussione dell'assiomatica metafisica e metaetica e la rinegoziazione collettiva dei confini ontologici; in altre parole, occorre immaginare percorsi politici per ristabilire un contatto continuo tra i mondi e il “fuori”⁵⁶, il “prima” e il “non-ancora” del possibile.

3.3 Vedere e disvedere

La questione del cambiamento è immersa nella costante tensione tra ciò che vediamo e ciò che non possiamo vedere. È in questo senso che il dialogo pluriprospektivistico innesca la possibilità di trasformazione: la consapevolezza della situazionalità e della parzialità di cui si è ampiamente scritto, non è altro che la coscienza, assunta attraverso gli altri, che esiste qualcosa al di fuori del campo di visibilità di ciascun soggetto e collettivo.

Nel definire zone all'interno delle quali possono avvenire i processi di individuazione, si delimitano infatti complementari zone d'ombra, ampi spazi di invisibilità, che appartengono

⁵⁶ Cfr. M. Foucault, “La pensée du dehors”, in «Critique», n° 229, 1966, pp. 523-546, 1966, ed. it., *Il pensiero del fuori*, Milano, SE, 2020.

invece al pre-individuale, al presoggettivo, quindi al pre-politico. Non solo in ciò che è totalmente fuori dal visibile, ma anche in ciò che possiamo vedere, si ripiegano porzioni di oscurità immuni al linguaggio e alla conoscenza sensibile.

La chiaroscuralità caratteristica della monadologia leibniziana, alla luce della filosofia deleuziana e di quella amazzonico-viveiriana, può essere letta non come parzialità della rappresentazione, ma come caratteristica costitutiva di ogni decisione ontologica. Da qui una potenzialità dirompente, tutta nuova, dell'incontro: non può solo mettere in dubbio la nostra credenza e rappresentazione, ma modificare la prospettiva e quindi il mondo stesso, poiché permette di pensare ciò che resta fuori dai confini e interrogarsi sulla scelta metafisica in cui è radicato. Non si tratta solo di allargare lo sguardo per accedere alla zona d'ombra, ma di ridiscutere i fondamenti ontologici del nostro mondo.

Vedere qualcosa, rispetto ad altro o rispetto al nulla, riuscire a vedere un altrimenti oltre ai limiti onto-etico-epistemologici dati per scontati, significa poter rifondare il politico. Modificare (parti di) un sistema di realtà vuol dire ristrutturare lo spettro della possibilità agendo sui parametri che lo definiscono, ma anche attingendo a ciò che rimane oltre i margini. Nel tenersi inevitabilmente insieme di metafisica, estetica, (meta-)etica e politica, un cambiamento delle forme di esistenza ontologicamente legittima, comporta una trasformazione su tutti gli altri piani.

Avendo parlato di individuazione e mondiazione, quindi di strutturazioni e ristrutturazioni del percepibile, resta interessante osservare i fenomeni che viceversa investono la capacità di visione, restringono la messa a fuoco prospettica e la capacità di azione e cristallizzano ogni possibilità di trasformazione, interrogandosi sulle loro cause e ragioni ideologiche e psicologiche. Se infatti si è sottolineata l'importanza, personale e collettiva, di avere momenti di contatto con ciò che è rimasto fuori dai parametri di esistenza del nostro mondo e dei nostri

modi di vita, sono numerose e multiformi le forze che si oppongono alla loro costruzione e condivisione.

Un primo fenomeno da osservare è senza dubbio quello del realismo: con tale concetto si vuole intendere una precisa strategia di cristallizzazione dei confini di un dato sistema di realtà attraverso la naturalizzazione di un unico campo di visibilità. Agendo principalmente sull'immaginario, le forze naturalizzanti restringono silenziosamente e implicitamente lo spazio di immaginazione politica: il prodotto tipico di questo tipo di realismo è l'impotenza riflessiva, che ben illumina il rapporto immediato esistente tra visione e azione; si tratta infatti di quell'atteggiamento per cui i soggetti prendono atto dell'impossibilità del non poter cambiare le cose, facendosi attori, di fatto, di una autoespropriazione di potenza.

Ciò è reso possibile dal fatto che la dinamica di naturalizzazione riguarda il prodotto di un processo, rispondendo tuttavia alla necessità di mantenere nascosto e invisibile il processo stesso: la manipolazione dello spettro del possibile sfugge al sensibile e determina la legittimità della presenza al mondo dei soli soggetti che ad esse abbiano conformemente adeguato la propria struttura ontologica. Scomparsa la storia dal costituirsi dei fenomeni, le persone si ritrovano così di fronte alle cose già date, che possono apparire così loro come inevitabili. Niente, al tempo stesso, deve giungere da fuori a spezzare l'incanto universalista dato dal continuo⁵⁷; ma, anche qualcosa arrivasse, capace di metterlo in discussione, raggiunto un grado sufficiente di addestramento al realismo totalizzante, non sarebbe vista.

Sono queste dinamiche metafisiche della cecità che giocano sulla manipolazione dei confini di possibilità di azione, visione e immaginazione. Contigui e in parte connessi alle cristallizzazioni realiste, certamente aventi lo stesso effetto depotenziante, sono i fenomeni di

⁵⁷ Che più spesso e precisamente assume i tratti del disincanto; Cfr. S. Consigliere, *Favole del reincanto*, Roma, DeriveApprodi, 2020.

disvisione⁵⁸, nei quali le scelte ontologiche inevitabili alla costruzione di un mondo e del campo di visione dei soggetti divengono trappole irreversibili che impediscono l'accesso alla zona d'ombra oltre il margine. Si tratta di forme di cecità selettiva, con le quali i fenomeni possono essere relegati in uno spazio di invisibilità, sbarrando ogni occasione del loro manifestarsi.

In tali modi non solo si annienta la possibilità di vedere altre forme di vita, rispondenti a parametri di esistenza radicalmente differenti, capaci di spaesare e interrogare il fondamento, ma si costituiscono ampi settori di invisibilità all'interno di uno stesso mondo. Ne è immagine illuminante la cornice narrativa del romanzo *"The city & the city"* di China Miéville in cui *"unsee"*, il termine inglese da cui "disvisione" è stato derivato, viene impiegato⁵⁹: due città sorgono nello stesso luogo, due popolazioni abitano lo stesso spazio geografico, attraversato da una frontiera percettiva che impedisce loro di vedersi reciprocamente e le abitua così a sfuggire ogni relazione gli altri che pure sono lì, concretamente sotto i loro occhi.

Si noti, nuovamente, come l'elemento della "visione" in questione non possa essere ridotto a una concezione strettamente episteologico-visualista: quello sensibile non è il livello regolativo che determina ciò che ci appare; non basta quindi mostrare fisicamente qualcosa fino ad ora di non visto perché venga percepito, ma è necessario agire sui parametri fondamentali di esistenza e di visibilità, ben più difficili da modificare. La forza di tali meccanismi di cecità selettiva, che spesso richiedono accurati e pervasivi addestramenti ideologici, è dirompente, in quanto riesce a svalutare con sorprendente efficacia l'esistenza di tutto ciò che non deve essere visto. Il potere divenuto dominio si rende attraverso di essi capace di operare restrizioni selettive dei campi di visibilità e possibilità ai danni di specifici soggetti e specifici gruppi di persone, per impedire o guidare la loro agentività politica: migranti, donne, folli, minoranze

⁵⁸ Cfr. S. Consigliere e C. Zavaroni, Consigliere S. e Zavaroni C. (2021), "Disvisioni", Giap, 16/7/2021: <https://www.wumingfoundation.com/giap/2021/07/disvisioni-servitu-volontaria-e-cecitaselettiva-ai-tempi-del-covid-19/> (ultimo accesso 20 settembre 2022) .

⁵⁹C. Miéville, *The city & the city*, Roma, Fanucci, 2011.

demografiche, animali, popoli oppressi sfuggono alla visibilità degli altri e a loro volta, spesso, sono costretti a non poter immaginare alternative allo stato di cose che li opprime e impossibilitati a presentare le proprie istanze per mostrare e cessare le loro sofferenze.

In questa direzione muovono i traumatismi intenzionali volti a innescare meccanismi di rimozione, cui si è dedicata ampiamente la scuola geopolitica clinica di Françoise Sironi⁶⁰. Essi, indotti attraverso violenze di varia natura (politiche, sociali, religiose, culturali...), permesse a loro volta da cecità selettive, sono impiegati strumentalmente con precise funzioni psicopolitiche di inibire il cambiamento. Il rimosso è interessante per la particolare forma di azione che lo caratterizza, in rapporto alla dimensione del vedere: esso è, per definizione, posto al di fuori dalla prospettiva di visione, ma, in assenza di momenti che permettano di lavorarlo collettivamente, da fuori continua ad agire sul dentro, come presenza fantasmatica.

Sironi indaga in particolare i traumatismi collettivi, mostrando efficacemente l'articolarsi continuo di storia collettiva e storia individuale: l'insufficienza della biografia personale nel spiegare il generarsi di una psicopatologia individuale, che richiede invece di risalire a più ampi fenomeni legati al gruppo e al contesto, spiega a ritroso la complessità dei processi di ontogenesi umana. Agire sull'individuazione collettiva perché si generino rimozioni operanti sulle esistenze singolari e sul loro sguardo, che generino ampi spazi di invisibilità e impossibilità, mantenendo un'efficacia simbolico-fantasmatica nel campo del rimosso, è per questo motivo strategia di enorme impatto sulle possibilità di trasformazione dei mondi.

Un ultimo concetto relativo alle metafisiche della cecità meritevole di attenzione, solo apparentemente eccentrico rispetto ai precedenti, è quello di *Willful blindness*. Esso, impiegato in tempi recenti da Margaret Heffernan⁶¹, fino ad ora applicato in ambito prevalentemente giuridico circa la responsabilità, ad esempio, relativa a disastri ambientali, descrive il cosciente

⁶⁰ Cfr. F. Sironi, *Psychopathologie des violences collectives*, Parigi, Odile Jacob, 2007.

⁶¹ M. Heffernan, *Willful Blindness*, New York, Walker & Co, 2011.

e deliberato “non voler vedere”. Tale gesto può illuminare su due elementi estendibili alle altre forme di sbarramento della visione e articolati tra loro. Anzitutto richiama in causa la stretta connessione tra visione e azione: può essere assimilato a una forma di rimozione a priori, poiché si tratta sovente di un modo di fuggire la visione di un qualcosa che interpellerebbe eticamente e, in modo ineludibile, chiamerebbe all’azione. La relazione tra prospettiva e agire politico appare ancor più immediatamente consequenziale, dal momento che esistono situazioni e le dinamiche etiche per le quali il vedere qualcosa non può che tradursi in una modificazione del comportamento e dei legami, spesso nei termini di necessità di un “non poter fare altrimenti”.

Non solo, questo astenersi volontariamente dalla visione è altrettanto spesso legato al non voler vedere qualcosa che genererebbe malessere, sofferenza, in chi guarda. Qui il secondo punto di interesse: la difficoltà che può implicarsi nel vedere qualcosa e che non si vuole affrontare, mostra che la visione può essere pericolosa. Occorre tenerne presente nel ricercare strategie di controeffettuazione di tali modalità di restrizione o irrigidimento del reale e dei campi prospettici, occorrerà considerare e figurare l’esistenza di strumenti che rendano sostenibile la visione, prevenendo situazioni di crisi soggettive della presenza o apocalissi culturali⁶².

Solo analizzando e destrutturando i meccanismi di impedimento della visione e quindi di depotenziamento dell’azione, è possibile elaborare percorsi di (ri)costruzione dell’agentività politica dei soggetti. È un’operazione che si fa necessità impellente una volta che si è vista anche solo una parte della violenza che attraversa il nostro mondo e lo spazio tra i mondi; se lo sbarramento della visione è paralisi dell’azione, il disastro che siamo chiamati ad affrontare sul piano relazionale, ecologico, ambientale, può diventare apocalisse⁶³.

⁶² Cfr. E. De Martino, *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; E. De Martino, *La fine del mondo: Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2019.

⁶³ Cfr. S. Consigliere, *Favole del reincanto*, cit., pp. 13-18.

Affermare la pregnanza ontologica del vedere, come facoltà del far esistere e del poter modificare le cose, permette in questa prospettiva di realizzare il pensiero filosofico oltre la dimensione astratta a cui è relegato nella separazione tra teoria e prassi, tra conoscenza e politica, perché possa farsi pratica permanente di conoscenza trasformativa della realtà.

Conclusione

Il prospettivismo multinaturalista di Eduardo Viveiros de Castro e dei popoli dell'Amazzonia, messo in dialogo con alcune delle più interessanti teorie prospettivistiche occidentali, fornisce una moltitudine di stimoli utili a pensare i modi della relazionalità attorno ai concetti di soggettività, ecologia e situazione, e a costruire una teoria del cambiamento politico, fondata sul concetto di visione e sulla teoria della molteplicità dei mondi. L'antropologia, cui si è ampiamente attinto, dimostra in tal senso la sua efficacia come esercizio di auto-osservazione, attraverso l'osservazione degli altri, e di messa in discussione dell'inevitabilità e l'irrinunciabilità della propria particolare situazione nel mondo, mediante l'interazione spaesante con possibilità alternative rese già attuali altrove: i mondi degli altri, costruiti in base a presupposti incredibilmente differenti, ci mostrano quello che saremmo potuti e che potremmo ancora essere.

Gli assetti delle realtà amerindie, in particolare, hanno la meravigliosa forza di prospettare un mutamento della stessa scienza antropologica: la disseminazione di soggettività che contraddistingue quei mondi culturali invita infatti a un allargamento della portata etnografica, che possa rendere conto dell'incontro multispecifico e delle forme di vita non-umane-per-noi; disporsi a comprendere anche i non-umani, l'ambiente, le interazioni tra e con essi, può aprire ulteriori campi immaginativi di ridefinizione dei nostri parametri di realtà e di relazionalità.

L'invito etico-politico coincidente è altrettanto fondamentale: vivere soggettivamente e prospettivamente è proprietà né solo occidentale, né solo umana. Ne deve conseguire l'abolizione del privilegio di affermare una qualsiasi ragione universale e quindi la rottura dell'unificazione forzosa del mondo sotto parametri epistemologici, economici e tecnologici. Il quadro che ci si trova di fronte non può che apparire ben più complesso di quello pacificato e unificato cui normalmente siamo abituati, costellato di un numero indeterminabile di singolarità e di mondi.

Affermare una forma di priorità dell'ontologia nell'intrecciarsi con estetica ed epistemologia, etica e politica permette di declinare tutti questi altri poli filosofico-pratici in un modo nuovo e necessario a conoscere e governare questa molteplicità altrimenti inafferrabile, poiché non riducibile.

Epistemologia ed estetica vengono ridimensionate a piani di realtà non autonomamente fondativi, ma contestualizzati nella scelta dei criteri di possibilità alla base della costruzione dei modi collettivi e soggettivi di esistenza: l'estetica oltrepassa le partizioni soggetto-oggetto per farsi interna, ridefinita come campo di possibilità di manifestazione ed esistenza; l'epistemologia è allo stesso modo reinterpretata alla luce di una nuova consistenza ontologica. Lo sciamanesimo rappresenta un esempio assai rilevante di cosa può voler dire modificare ciò che significa vedere⁶⁴: in un contesto riconosciuto di densa ecologia dei sé come quello della selva amazzonica, in cui le soggettività sono incorporate e in stretta dipendenza tra loro, la visione si fa più che mai atto ontologico di metamorfosi e attraversamento dei confini tra i mondi.

L'etica che può derivare dalle modificazioni di tali intrecci non può prescindere dal fatto che i comportamenti accadano entro dei confini ontologici ben delimitati e situati, rispondenti ai medesimi parametri di realtà imposti alla visione, e risalgano a dei principi pre-individuali, oltre che alle contingenze già individuate. La politica non solo si ridefinisce come cosmopolitica in un contesto di mondi multipli e di convivenza di istanze particolari, ma soprattutto si afferma come l'ambito nel quale i comportamenti stessi possono a loro volta modificare quei confini. In tal senso si è reso necessario parlare di ontologia politica: il discorso sul politico e i progetti di trasformazione che ne seguono non possono infatti limitarsi a scalfire appena la superficie della realtà in cui viviamo e ci muoviamo; non è sufficiente un intervento, per quanto

⁶⁴ Come nota Eduardo Kohn, lo sciamano è definito dai nativi di lingua kichwa "*miriku*", termine erede della parola spagnola *médico* ("dottore") e contenente il verbo *rikuna* ("vedere"): lo sciamano ha così tra i suoi attributi quello di essere un "vedente". Cfr. E. Kohn, *Come pensano le foreste*, Milano, Nottetempo, 2021, pp. 360-362.

rivoluzionario o messianico, che agisca solo sull'organizzazione sociale, sulle istituzioni o sull'economia per cambiare in modo duraturo ciò che di esse ci crea problemi profondi nel conservare la nostra presenza soggettiva e collettiva al mondo, nel creare relazioni trasformative con gli altri, nell'estinguere la violenza che le pervade e nel mantenere abitabile il nostro contesto ambientale.

Il cambiamento politico richiesto per far fronte a tali emergenze a bassa intensità può essere realizzato solo risalendo alle scelte ontologiche fondamentali, per modificare le strutture e i principi che determinano i campi di possibilità a tutti livelli che sono stati considerati. Occorre infatti rendersi conto che ciò che ci appare impossibile spesso lo è davvero all'interno dell'attuale configurazione del reale: l'immaginazione politica ha necessità di spazio adeguato e di una continua apertura alla marginalità, all'eventuale e all'altrimenti per esprimersi, per poter costruire nuovi modi di agire, pensare e fare che trasformino poi anche gli assetti contingenti dell'esistenza collettiva.

I tempi del cambiamento sembrano allungarsi, ma sono quelli necessari per costruire la possibilità di futuro: non salveremo la nostra possibilità di sopravvivere in questo mondo attraverso un flusso indistinto di leggi, proteste o protocolli per la riduzione dell'inquinamento; è necessario riorganizzare l'assetto della nostra realtà alla luce di un nuovo principio ecologico.

Bibliografia

- Barba B., *Tutto è relativo. La prospettiva in antropologia*, Firenze, Seid, 2008.
- Benasayag M., *Funzionare o esistere*, Milano, Vita e Pensiero, 2019.
- Brigati R. e Gamberi, V. (a cura di), *Metamorfosi*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- Campagna F., *Magia e tecnica. La ricostruzione della realtà*, Roma, Edizioni Tlon, 2021.
- Celada Ballanti R., *Fede filosofica e libertà religiosa*, Brescia, Morcelliana, 1998.
- Celada Ballanti R., *Filosofia e religione: studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, 2012.
- Celada Ballanti R., *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e Metamorfosi di un Racconto tra Oriente e Occidente*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2017.
- Celada Ballanti R., *Filosofia del dialogo interreligioso*, Brescia, Morcelliana, 2020.
- Consigliere, S., *Sul piacere e sul dolore*, Roma, Derive Approdi, 2004.
- Consigliere S., *Antropo-logiche*, Milano, Colibrì, 2014.
- Consigliere, S. (a cura di), *Mondi Multipli I – Oltre la grande partizione*, Napoli, Kaiak, 2014.
- Consigliere S. (a cura di), *Mondi Multipli II – Lo splendore dei mondi*, Napoli, Kaiak, 2014.
- Consigliere S., *Favole del reincanto*, Roma, Derive Approdi, 2021.
- Cusano N., *De visione Dei*, Roma, Studium, 2014.
- Dall'Igna A. e. Roberi D. (a cura di), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano, Mimesis, 2014.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., *Esiste un mondo a venire?*, Milano, Nottetempo, 2014
- De Fazio G., *Ecologia del possibile*, Verona, Ombre Corte, 2021.
- Dei F. e Quarta L. (a cura di), *Sulla svolta ontologica*, Roma, Meltemi, 2021.
- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, Torino, Einaudi, 2002.
- Deleuze G., *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 2004.
- Deleuze G., *Cosa può un corpo*, Verona, Ombre Corte, 2013.
- Deleuze, G. e Guattari, F., *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- De Martino E., *Il mondo magico: Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati
Boringhieri, 2007
- De Martino, E. *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino,
Einaudi, 2019.
- Descola P., *Par-delà nature et culture*, Parigi, Gallimard, 2005.
- Fabbrichesi Leo R., *I corpi del significato*, Milano, Jaca Book, 2000.
- Foucault, M., *L'ordine del discorso*, Torino, Einaudi, 2004.

- Haraway, D., "Situated knowleges", in «Feminist Studies», 14,3: 575-599, College Park, University of Maryland, 1988.
- Heidegger, M., *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009.
- Khon E., *Come pensano le foreste*, Milano, Nottetempo, 2021.
- Jaspers, K., *Della verità. Logica filosofica*, Milano, Bompiani, 2015.
- Jullien, F., *L'identità culturale non esiste*, Torino, Einaudi, 2017.
- Leibniz, G. W., *Monadologia*, Torino, Einaudi, 2004.
- Melandri, E., *La linea e il circolo*, Macerata, Quodlibet, 2012.
- Pasolini P., *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano, 2015.
- Simondon, G., *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2021
- Sini C., *Da parte a parte*, Pisa, Edizioni ETS, 2008.
- Sironi F. *Psychopathologie des violences collectives*, Parigi, Odile Jacob, 2007.
- Stengers I., *Cosmopolitiche*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- Viveiros de Castro E., "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies" in «Common Knowledge», 10(3):463-484, Durham, Duke University Press, 2004
- Viveiros de Castro E., *L'intempestivo ancora*, Verona, Ombre Corte
- Viveiros de Castro E., *The Relative Native: Essays on indigenous conceptual worlds*, Londra, HAU, 2014.
- Viveiros de Castro E., " 'Transformação' na Antropologia, transformação da 'Antropologia' in «Mana», 18(1):151-171, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.
- Pedersen M. A., Holbraad M, Viveiros de Castro E, "The Politics of Ontology: Anthropological Positions", «Theorizing the Contemporary», Fieldsights, 13 Gennaio 2014.
- Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali*, Ombre Corte, Verona, 2017.
- Viveiros de Castro E., *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Macerata, Quodlibet, 2019.
- Zingari G., *Speculum possibilitatis: la filosofia e l'idea di possibile*, Milano, Jaca Book, 2000.