NATURA MENTE CULTURA

Che cosa è la mente? O meglio, prima ancora, è una *cosa*, la mente? Una *cosa* come tutte le altre, che può essere definita, rappresentata, descritta, spiegata in un solo modo? Una cosa che possiede una sua natura, una struttura propria ed individuabile che fa di essa quello che è?

Oppure si tratta di un'astrazione, uno strumento concettuale utile, ma estremamente variabile e culturalmente e storicamente marcato; indispensabile, ma allo stesso tempo sfuggente ed opaco.

Ogni scienza, ogni riflessione disciplinare sull'uomo e sulla natura ha elaborato il proprio concetto di mente, o ne ha comunque originariamente introiettato uno.

Il volume propone alcune di queste esplorazioni, una frazione appena delle innumerevoli interrogazioni che da sempre si fanno su questo argomento. Ognuna di esse rappresenta un approccio diverso e, forse, si occupa di un oggetto diverso. In comune hanno tutte il fatto di essere tentativi ancora parziali di afferrare quello che è stato definito un *nodo del mondo*, il centro, forse, di tutte le nostre interrogazioni sulla vita e sull'esistenza umana.

Il libro – che presenta gli atti di una serie di conferenze sulla mente organizzate dalla Biblioteca Chelliana di Grosseto – riunisce alcuni dei più brillanti specialisti italiani, che dedicano al problema una trattazione accessibile e stimolante da una pluralità di punti di vista.

Scritti di: V. Andreoli, M. Buiatti, F. Cardini, F. Dei, A.M. Iacono, A. Oliverio, E. Zolla.

ISBN 88-204-9824-3

9 "788820"498245"

L. 26.000 (U)

2000.750 Adami, Marcucci, Ricci (a cura di) - NATURA MENTE CULTURA

NATURA MENTE CULTURA

Pensiero, realtà, storia scienze naturali

a cura di
S. Adami, M. Marcucci e S. Ricci

scritti di
V. Andreoli, M. Buiatti,
F. Cardini, F. Dei,
A.M. Iacono, A. Oliverio, E. Zolla

Biblioteca Chelliana Grosseto

FrancoAngeli

Altre culture, altre menti

di Fabio Dei

1. Kant e i cannibali

Quando l'antropologia culturale è nata come autonoma disciplina scientifica, poco più di un secolo fa, la storia delle idee le ha offerto in dote, per così dire, un grande problema filosofico. È il problema che possiamo chiamare dell'uno e dei molti. Gli uomini sono dappertutto gli stessi o sono diversi? Vi è un'unica ragione umana o ve ne sono molteplici?

Per la verità, gli antropologi avrebbero volentieri fatto a meno di una simile dote. Essi non hanno mai avuto grande simpatia per i problemi metafisici, preferendo sottolineare il carattere empirico della loro scienza. Fin dall'inizio, hanno assunto come generico presupposto della loro ricerca l'unità intellettuale del genere umano, intendendo il fatto che tutta l'umanità, al presente stadio dell'evoluzione biologica, si presenta sullo scenario del mondo con un simile bagaglio intellettivo. Questa unità dell'oggetto di studio sembra essere anche una garanzia per l'unità della disciplina; essa, inoltre, è il presupposto indispensabile per un'applicazione a vasto raggio del metodo comparativo e per la ricerca di leggi generali dello sviluppo culturale, obiettivo centrale per un'antropologia che aspiri allo statuto di scienza.

Ma l'assioma dell'unità intellettiva, intesa come possesso di una medesima dotazione naturale – di un cervello fatto nello stesso modo, diciamo – non risolve affatto il problema filosofico dell'unità razionale. Quest'ultimo continua a insinuarsi dappertutto nel lavoro antropologico, impedendogli, suo malgrado, di esaurirsi in una dimensione meramente empirica. Se infatti vi è unità di pensiero, come si spiega allora la grande varietà e diversità delle culture, che

proprio l'antropologia contribuisce a documentare? Come si spiega che popoli diversi mostrino così straordinarie divergenze nelle credenze e nei comportamenti, anche riguardo agli ambiti apparentemente più elementari della vita umana, alle nozioni apparentemente più semplici e intuitive? Come si spiegano, soprattutto, le clamorose differenze nella conoscenza del mondo naturale, vale a dire nell'ambito in cui sembra misurarsi il nocciolo duro della ragione umana? Tutti questi e molti altri problemi sono aperti, e non certo risolti, dall'assioma dell'unità della mente umana.

D'altra parte, se volessimo invece ammettere una irriducibile difformità del pensiero di uomini di razze e culture diverse, si aprirebbero problemi ancora maggiori. Tanto per cominciare, in quel caso non si potrebbe spiegare un banalissimo dato di fatto: e cioè che, per quanto ne sappiamo, tutti i popoli che nella storia umana si sono incontrati sono riusciti in qualche modo a comunicare, a entrare in sintonia, a comprendersi a vicenda, a tradurre – sia pure in modo approssimativo e imperfetto – i rispettivi linguaggi. Come sarebbe possibile questo, se ammettessimo una diversità radicale delle «altre menti»? Anzi, in tal caso, la stessa antropologia, in quanto comprensione degli «altri», diverrebbe virtualmente impossibile. Non si potrebbe far altro che contemplare dall'esterno le culture diverse dalla nostra, forse descriverle con un linguaggio fisicalista, senza poter però mai penetrarne il segreto, cioè intendere il significato che esse hanno per i loro membri. Oppure, in alternativa, si potrebbe tentare di diventarne parte, di immedesimarsi in loro, di «farsi nativi», come si dice in gergo antropologico. Dovremmo però pagare il prezzo altissimo di annullare la nostra specificità culturale, di rinunciare a ciò che noi siamo; e anche allora, non si tratterebbe comunque di una forma di comprensione, dal momento che questo concetto implica il rapporto tra un «io» e un «altro» che mantengono la propria identità e non si confondono reciprocamente.

Questo lo scenario su cui si affanna l'antropologia moderna. Come detto, è uno scenario non nuovo, anche se formulato in termini diversi dal passato. C'è tutta una linea del pensiero occidentale che gravita attorno a questo tipo di problemi, con sensibilità talvolta non troppo distanti da quella antropologica. Queste lontane radici sono state ripercorse di recente in un bel libro di Francesco Remotti (1990), che discute alcuni momenti chiave della storia filosofica del problema uno-molti, da Erodoto a Lévi-Strauss. Fra le figure-chiave che Remotti prende in esame, è utile accennare almeno a due, entrambe protagoniste di primo piano della storia della filosofia, che

rappresentano posizioni paradigmatiche ed opposte e delimitano dunque i confini del dibattito.

La prima è quella di Montaigne che, da pensatore morale percorso da una decisa vena di scetticismo, esprime una sensibilità relativistica affatto inconsueta per la sua epoca. Uno degli *Essais*, ad esempio, dedicato ai cannibali, è un vero e proprio resoconto etnografico, in cui Montaigne utilizza come informatore un francese vissuto per molti anni in una comunità di indios del Brasile – o Francia Antartica, come nel Cinquecento era stata definita. Il saggio è di grande interesse ed incredibilmente attuale, per la finezza con cui discute i problemi di interpretazione di quella che oggi chiameremmo alterità culturale. Ma ciò che qui più interessa è come Montaigne faccia uso dell'esempio etnografico per mostrare la relatività di ogni giudizio morale:

> Ora mi sembra... che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo (Montaigne 1979: 272).

Non esiste un criterio oggettivo e *super partes*, vuol dire Montaigne, che consenta di formulare giudizi non etnocentrici sul grado di barbarie o di civiltà di popoli diversi. Ciò che a noi può apparire come verità o valore assoluto è invece frutto della convenzione o della consuetudine. Al concetto di consuetudine Montaigne dedica un altro saggio, in cui troviamo un'affermazione ancor più relativistica: «le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione» (*ibid.*: 150). Se sostituissimo «cultura» a «consuetudine» (*coustume* è il termine usato da Montaigne), ci troveremmo nel bel mezzo del dibattito antropologico contemporaneo sul peso rispettivo di natura e cultura, o di innato e appreso, nella determinazione del comportamento umano. Si noti che Montaigne non si limita a condannare quello che noi chiameremmo assolutismo o etnocentrismo; egli spiega anche come sia possibile l'errore di scambiare per natura ciò che è solo convenzione, per razionalità universale quello che è solo il nostro punto di vista locale. Il punto è che la consuetudine domina in modo così totale la nostra vita da impedirci di cogliere la sua stessa parzialità. Aggiunge infatti Montaigne:

... il principale effetto della sua [della consuetudine] potenza è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare dei suoi comandi. In verità, poiché li succhiamo col latte fin dalla nascita e il volto del mondo si presenta siffatto al nostro primo sguardo, sembra che noi siamo nati a condizione di seguire quel cammino. E le idee comuni che vediamo aver credito intorno a noi e che ci sono infuse nell'anima dal seme dei nostri padri, sembra siano quelle generali e naturali. Per cui accade che quello che è fuori dei cardini della consuetudine lo si giudica fuori dei cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più (*ibid.*; vedi anche Remotti 1990: 58).

Ciò significa, possiamo chiederci, che non v'è nulla al di sotto della superficie degli usi e delle consuetudini? Significa che non possiamo mai appellarci a una più profonda e generale razionalità, che trascenda il loro carattere locale e contingente? Se è così, la posizione di Montaigne nasconde un paradosso irrisolvibile, che del resto egli sembra consapevolmente esplicitare nell'ironica chiusura del passo appena citato. A quale ragione (oltre che a quale Dio) si appella infatti quel «Dio sa quanto irragionevolmente»? In altre parole, se non v'è altro al di là della consuetudine, come può Montaigne stesso guadagnare la sua posizione di scetticismo e di relativismo culturale? Che cosa gli consente di elevarsi al di sopra della propria consuetudine e di valutarne la parzialità e la ristrettezza, se non un qualche livello di razionalità indipendente dalla consuetudine stessa?

Il paradosso, che ritroveremo quattro secoli dopo Montaigne nel dibattito tra relativisti e razionalisti, consiste dunque nel fatto che il relativismo è possibile solo a patto di assumere un punto d'appoggio non-relativo. E questo punto di vista può esser sempre sottoposto a nuovi attacchi scettici. Ma Montaigne non sembra particolarmente interessato a queste argomentazioni. La sua risposta, per così dire, è più etnografica che filosofica in senso stretto. Egli sottolinea infatti come i limiti della consuetudine si possano oltrepassare attraverso l'incontro e il confronto con altre consuetudini, con altri usi e costumi. Così la riflessione sui «cannibali», lo sforzo di comprendere le loro ragioni, ci fa vedere anche le nostre sotto una luce diversa, ce ne mostra la contingenza, la parzialità e anche una certa qual dose di «barbarie». Questo approccio si manifesta chiaramente nel modo di scrivere di Montaigne, che non procede attraverso una rigorosa logica argomentativa ma, piuttosto, attraverso un accumulo di esempi, storie, digressioni, comparazioni: il suo obiettivo non è la dimostrazione di tesi assolute e definitive ma, per così dire, il progressivo arricchimento della competenza interpretativa del lettore, della sua saggezza.

Una posizione diametralmente opposta a quella di Montaigne la troviamo in Kant, il filosofo razionalista per eccellenza della modernità. Per Kant, i costumi e le consuetudini si collocano decisamente a un livello distinto e secondario rispetto a quello della ragione. La loro varietà incontrollata rappresenta anzi un ostacolo ad una approfondita conoscenza dell'uomo, dunque ad un'autentica antropologia filosofica. La prospettiva di Kant può definirsi come radicalmente anti-etnografica – oltre, che, ovviamente, anti-relativistica. Vi è una ed una sola ragione umana, che dev'esser conosciuta prima e indipendentemente dalla varietà delle forme empiriche in cui essa si manifesta in diverse regioni e fra diversi popoli. Per questo l'incontro con la diversità, che Montaigne giudicava come insostituibile fonte di conoscenza, in Kant viene a trovarsi logicamente subordinata alla antropologia filosofica. Remotti richiama l'attenzione su un passo della *Antropologia pragmatica* in cui Kant (che pure era un grande lettore di libri di viaggio) svaluta con forza la funzione conoscitiva del viaggio, proponendo un approccio centralizzato, per così dire, al sapere sull'uomo:

Una grande città, centro di uno Stato, dove si trovano i consigli locali di governo, che possiede un'università (per la cultura scientifica) ed è anche sede di commercio marittimo, che per mezzo di fiumi favorisce il traffico dall'interno e coi paesi finitimi e lontani di diverse lingue e costumi, una tal città, come è per esempio Konigsberg sul Pregel, può essere presa come sede adatta per l'ampliamento della conoscenza dell'uomo e per la conoscenza del mondo, la quale vi può essere acquistata anche senza viaggiare (cit. in Remotti 1990: 114).

In questo passo non vi è solo una svalutazione del contatto diretto con gli altri. La «centralizzazione amministrativa» cui è sottoposto il sapere antropologico finisce per assegnare una funzione del tutto secondaria alla conoscenza *empirica* della molteplicità delle forme culturali, a favore di quel sapere che Kant chiamava *puro*, e che si produce *prima* del confronto con l'esperienza, in quanto fonda la possibilità stessa di un confronto con l'esperienza. Anche in Kant, curiosamente, troviamo un «esempio etnografico», che tuttavia è citato solo per mostrarne l'irrilevanza. Esso si trova in una recensione alle *Idee* Herder (in *Scritti politici*), e fa riferimento al mito illuminista del selvaggio felice. I selvaggi in questione sono, nel caso, gli «abitanti di Tahiti»:

Se i felici abitanti di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono? Non sarebbe stato altrettanto bene che quest'isola fosse stata occupata con pecore e buoi felici anziché con uomini felici nel semplice godimento? (cit. in Remotti 1990: 118).

Kant non sa che farsene di Tahiti, commenta Remotti. Attenzione, però: questo passo non afferma che i poveri tahitiani non fanno parte o potrebbero non far parte dell'umanità, ma solo che la loro esistenza è irrilevante ai fini della definizione filosofica di che cos'è l'umanità. Il loro fallo principale consiste nel non aver avuto alcun rapporto con le «nazioni più civili». Per l'antropologia moderna (e per Montaigne!), questo sarebbe proprio il principale motivo di interesse: proprio la mancanza di contatti può aver consentito a Tahiti il mantenimento di caratteristiche autenticamente umane che magari da noi sono andate perdute (o, come si esprimerebbe Montaigne, si sono «imbastardite»). Niente di tutto ciò per Kant: l'isolamento di quel popolo, la sua stessa perifericità, lo ha escluso dal partecipare al processo principale di formazione della ragione umana. Cosicché i tahitiani, per quanto felici possano essere, si trovano esclusi da quelli che Kant considera a priori come i requisiti di umanità, e che sono principalmente il progresso intellettuale e la costituzione dello Stato. È per questo che la loro mera esistenza non sembra rivestire alcuna rilevanza antropologica.

Questo raffronto tra Montaigne e Kant, considerati in isolamento dai rispettivi contesti storico-culturali, può non avere grande significato. Naturalmente fra i due sono passati Cartesio, la rivoluzione scientifica, l'illuminismo e molte altre cose, e le loro posizioni andrebbero chiarite in relazione a questi grandi scenari storico-filosofici. È anche vero, d'altra parte, che ogni tanto può esser utile leggere la storia della filosofia con un taglio per così dire sincronico, appiattendo la progressione storica su una tavola di relazioni logiche. In questo senso, i punti di vista contrapposti di Montaigne e Kant possono apparire come rappresentativi di un dualismo che percorre l'intera vicenda del pensiero occidentale. Lontano dall'esser risolto una volta per tutte, esso continua oggi a suscitare il fecondo lavorio delle scienze sociali e dell'antropologia.

2. Credenze bizzarre

Veniamo dunque all'antropologia moderna, la cui nascita si fa di solito coincidere con la nascita del cosiddetto «concetto scientifico di cultura» – elaborato per la prima volta in modo sistematico da E.B. Tylor nell'opera del 1871 *Primitive Culture*. La nuova disciplina non solo eredita, come detto, il problema filosofico dell'uno e dei molti, ma incorpora in un certo senso le due contrapposte posizioni che abbiamo fin qui esaminato.

Da un lato, infatti, lo stesso concetto antropologico di cultura sembra produrre di per sé una certa apertura relativistica. Tylor lo definisce come l'insieme dei costumi, delle conoscenze, delle tecniche, degli strumenti e dei manufatti, dei valori morali, delle pratiche sociali, delle idee religiose ecc. attraverso cui una comunità umana si rapporta al mondo. Il concetto ha una intrinseca componente pluralista: tutti gli uomini, in quanto tali, hanno una cultura, ma essa è soggetta a innumerevoli variazioni empiriche a seconda del contesto storico, geografico, etnico e sociale. Sulla base di questo concetto, sembra allora che la conoscenza dell'uomo possa risolversi in una fenomenologia descrittiva delle diverse forme della cultura – e che tale conoscenza sarà tanto più completa quanto più estensiva (in qualità, più che in qualità) risulta la descrizione empirica. Dunque, il concetto di cultura sembra in sintonia più con Montaigne che con Kant; come sottolinea lo stesso Remotti (1990: 129), esso sfuma quella linea di demarcazione tra ragione e costumi che tanto interessava al filosofo tedesco, e che segnava al tempo stesso la demarcazione tra l'indagine filosofica pura e il sapere empirico.

Remotti, tuttavia, non sembra dare sufficiente peso a un altro aspetto della fondazione ottocentesca dell'antropologia e del concetto di cultura. La nuova disciplina affonda le sue radici nell'humus positivistico, e non mette mai seriamente in discussione una concezione assoluta dell'umana razionalità – concezione basata più o meno strettamente sul modello dell'epistemologia delle scienze naturali. Vi è, da un lato, una realtà oggettiva del tutto indipendente dal soggetto conoscente; dall'altro, un soggetto umano dotato di capacità sensoriali e di un ben definito corredo intellettuale (p.es. capacità di classificare, generalizzare, individuare relazioni causali, formulare leggi generali e così via). La ragione è il prodotto dello sforzo di adeguamento della mente alla realtà; e la cultura è il prodotto di quello sforzo.

Ma se la mente è una, come una è la realtà, come si spiega la grande mutevolezza empirica della cultura? L'antropologia ottocentesca risolve questo problema attraverso una rigida gerarchizzazione delle forme culturali, che sono disposte non tanto orizzontalmente, quanto verticalmente, per così dire, lungo un unico asse evolutivo. In questo senso, il concetto positivistico di cultura è tutt'altro che pluralistico. Non esistono le «culture», al plurale; esiste una sola cultura umana in senso proprio, che si dispiega tuttavia secondo diversi gradi di imperfezione in luoghi e in epoche diverse. La scienza moderna, per definizione, rappresenta il (sia pur momentaneo) vertice raggiunto dalla razionalità umana; dunque, la distanza rispetto alle concezioni scientifiche è indice del grado di progresso\arretratezza evolutiva.

Compito dell'antropologia è ricostruire questo unico percorso evolutivo, disponendo al suo interno, nei vari stadi che lo compongono, tutte le forme culturali empiricamente note. Per far questo deve dimostrare che le differenze culturali, per quanto ampie, non sono mai tali da uscire dai generali confini della razionalità positivistica, rappresentandone semmai applicazioni rozze e imperfette. È chiaro, allora, che i maggiori problemi che si aprono riguardano quei tratti culturali (pratiche, credenze, istituzioni) che più palesemente e scandalosamente contrastano con un tale modello di razionalità. L'antropologia ottocentesca individua ad esempio un simile «scandalo» nelle pratiche e nelle credenze religiose, e soprattutto in quelle magiche. La magia è il grande problema di questa stagione degli studi. Com'è possibile credere che un rito favorisca la crescita del raccolto? Com'è possibile pensare che una formula possa far ammalare una persona? Queste «superstizioni» sono assolutamente incompatibili con la visione scientifica e materialistica del mondo, nocciolo duro della razionalità moderna. Certe bizzarrie nei valori, morali, sociali o estetici le si può anche accettare senza particolari problemi: ma come dar senso a una visione del mondo, come quella magica, apparentemente così assurda e così incompatibile col più elementare senso comune?

Gli esponenti di quella che è considerata la prima grande scuola antropologica, quella evoluzionista britannica che fa capo appunto a Tylor, risolvono il problema in modo abbastanza semplice. Essi attribuiscono alle credenze magiche (e ai rituali connessi, che a loro parere rappresentano una semplice applicazione delle credenze) non tanto un difetto di razionalità, quanto un errore fattuale. La magia *non* si basa su un modo di pensare radicalmente diverso da quello

scientifico o di senso comune (si ricordi che il positivismo vede una fondamentale continuità tra senso comune e scienza): tuttavia, compie fondamentali errori di valutazione che la portano a una visione illusoria delle cose.

La versione più celebre di questa teoria è quella formulata da J.G. Frazer nel *Ramo d'oro*. Il pensiero magico, afferma Frazer, si basa semplicemente su quei principi dell'associazione delle idee che già Hume aveva individuato come fondamenti della sua dottrina della conoscenza. In particolare, si tratta dell'associazione di idee per similarità e per contatto: il simile influenza il simile, la parte influenza il tutto anche dopo essersene distaccata. In un linguaggio più alla moda parleremmo di associazione per metafora e per metonimia. Ora, afferma Frazer, questi sono gli stessi principi che guidano il pensiero scientifico e razionale: ogni forma di sapere umano, secondo questa concezione humeana, procede istituendo nessi associativi tra i dati dell'esperienza sensibile. La differenza consiste nel grado di verifica dei nessi ipotizzati. La scienza verifica, sulla base di una osservazione rigorosa dei fatti, le associazioni che la mente suggerisce, e seleziona quelle «vere» da quelle «false»; la magia, al contrario, non si sottopone alla prova dei fatti, e cade nell'illusione di ritenere che le leggi del pensiero siano senz'altro anche le leggi della natura. Si tratta naturalmente di una illusione disastrosa, come Frazer la definisce; tuttavia, essa non dipende dalla natura delle procedure cognitive messe in atto, ma da un errore di metodo in cui è molto facile cadere, soprattutto negli stadi meno avanzati dell'evoluzione culturale.

Questa soluzione consente di dar conto della falsità della magia concedendole però almeno un certo grado di razionalità, e salvando al tempo stesso il presupposto dell'unità intellettuale del genere umano. Ma è una soluzione che presenta anche molte debolezze. Un primo punto debole è il suo approccio intellettualista e individualista: essa tenta di spiegare un fenomeno socio-culturale, come la magia, nei termini di processi di pensiero meramente individuali. Il metodo di Frazer o di Tylor è simile a quello del loro contemporaneo Sherlock Holmes: essi si mettono nei panni del «selvaggio», e si chiedono come avrebbero ragionato per giungere a sostenere una credenza magica. A parte tutte le altre obiezioni che si possono muovere a questo metodo, il punto è se in un sistema di pratiche e di credenze diffuso e sostenuto in intere comunità non vi sia una dimensione che trascende il semplice ragionamento individuale.

È questa l'obiezione avanzata ad esempio, nei primi anni del secolo, dalla «scuola sociologica» di E. Durkheim e M. Mauss. Questi studiosi francesi sostenevano, per dirla in breve, che magia e religione sono fondate non sulle astratte speculazioni del «filosofo selvaggio», ma su quelle che chiamavano «rappresentazioni collettive». Con questo termine essi intendevano concetti o categorie che traggono origine nelle pratiche della vita associata: tale è ad esempio la categoria del «sacro», che deriva dall'esperienza del potere della collettività sull'individuo. Le rappresentazioni collettive si impongono al pensiero individuale prima e al di là di ogni fondazione o di ogni critica razionale: esse sono anzi le coordinate fisse su cui il ragionare individuale si articola, e che lo rendono possibile. Del resto, per Durkheim e Mauss, il senso comune e la scienza non sono meno fondati sulle rappresentazioni collettive di quanto lo siano la magia e la religione. Ogni forma di conoscenza e di pensiero ha per loro un'origine sociale – laddove per Frazer la società stessa è una conseguenza delle riflessioni speculative di individui che, per quanto selvaggi, sono concepiti sul modello del *gentleman* vittoriano.

Un altro punto di debolezza della tesi frazeriana è che essa presenta le società primitive come immerse nell'errore e nell'illusione. Certo, l'errore fa parte della condizione umana; ma gli errori che gli intellettualisti attribuiscono ai cosiddetti «primitivi» sono talmente ingenui e banali da non risultare credibili (in generale, essi consistono nello scambiare un nesso figurato per un nesso reale, il simbolo per la cosa in sé). Più che errori, sembrano sciocchezze. Come dirà Wittgenstein nelle sue *Note sul «Ramo d'oro»*, «non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo [i riti magici] per mera sciocchezza». Ed aggiungerà, sarcastico: «Frazer sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore» (Wittgenstein 1975: 18, 28). Il punto è che Frazer e Tylor presentano il pensiero primitivo come una sorta di pensiero infantile, che funziona come quello adulto ma è ancora troppo ingenuo e non ha nessuna esperienza del mondo. Non è un caso che le loro tesi siano riprese da psicologi come Piaget, che le applica allo studio della rappresentazione del mondo nel bambino, o come Freud che, com'è ben noto, accosta esplicitamente i meccanismi delle nevrosi ossessive alle pratiche magiche e religiose. Primitivo, infantile e psicopatologico si equivalgono, più o meno, contrapponendosi ugualmente a quello che è considerato pensiero «normale».

Ma questo primitivo ingenuo e infantile, immerso in un suo mondo di illusioni in cui il simbolo si confonde sistematicamente con la

realtà, appare assai improbabile. O almeno, diviene improbabile nel momento in cui gli antropologi cominciano ad uscire dalle biblioteche universitarie per recarsi «sul campo», a conoscere direttamente quei «selvaggi» di cui fino ad allora si parlava solo attraverso fonti di seconda o terza mano. Almeno a partire dagli anni venti del Novecento la ricerca sul campo, condotta con il metodo della «osservazione partecipante», diviene requisito fondamentale degli studi antropologici. Sono così prodotte numerose etnografie di grande qualità, da cui esce un'immagine molto più realistica dei «primitivi». Per quanto basso sia il loro livello di vita e il loro grado di sviluppo tecnologico, essi possiedono sempre un *corpus* di conoscenze empiriche e un sapere pratico abbastanza solido e articolato, tale da consentire un certo controllo sull'ambiente naturale. Il selvaggio è un buon osservatore delle cose quanto lo è Sherlock Holmes, anche se non possiede il suo autocontrollo razionale e si lascia andare a qualche fantasia in più (del resto, lo stesso Holmes poteva fare a meno delle superstizioni, ma non dell'oppio, com'è ben noto!). Ancora una volta, è un filosofo come Wittgenstein che esprime questo punto con grande efficacia: «Lo stesso selvaggio che trafigge l'immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie» (Wittgenstein 1975: 22).

Si rende allora necessaria una nuova risposta al problema dei comportamenti e delle credenze apparentemente irrazionali. La nuova risposta che si afferma, e che dominerà l'antropologia fino almeno agli anni sessanta, è quella cosiddetta simbolista, elaborata dalla scuola funzionalista (e che, almeno in parte, riprende le già ricordate tesi di Durkheim e Mauss). B. Malinowski, ad esempio, la formula con estrema chiarezza nei suoi classici studi sulle isole Trobriand. Egli sostiene che non si possono trattare le credenze magiche come dei tentativi proto-scientifici di spiegare il mondo, né i rituali come errate e inefficaci azioni tecniche e pragmatiche. Essi svolgono una funzione diversa da quella dei saperi e delle tecniche empiriche, ai quali, infatti, non si sostituiscono. Malinowski illustra alla perfezione l'osservazione di Wittgenstein poco fa citata: i suoi trobriandesi costruiscono le canoe per la pesca con grande perizia, e poi compiono anche riti per propiziarla; coltivano i loro orti secondo consolidate ed efficaci nozioni agricole, e poi compiono anche sacrifici per favorire l'abbondanza dei raccolti. Ma non pensano mai che l'azione rituale possa *sostituire* quella tecnica, vale a dire, che un comportamento simbolico possa sostituire un comportamento pragmaticamen-

te orientato. Si tratta dunque di due sfere comportamentali nettamente distinte.

Per Malinowski, la funzione della sfera rituale è una funzione di protezione psicologica di fronte ai rischi ed alle situazioni aleatorie proposte dalla vita quotidiana: rischi che sono tanto più forti in società dal basso grado di sviluppo tecnologico e di dominio dell'ambiente naturale. In tali condizioni (e non solo in esse, per la verità), l'esistenza umana è sempre minacciata da forze incontrollate e terribili, rispetto alle quali non v'è alcuna possibile difesa pratica e razionale. Bene, la magia rappresenta una sorta di «ottimismo standardizzato» (Malinowski 1971: 208) che infonde fiducia e sicurezza e aiuta a superare le difficoltà esistenziali. Ma in essa non v'è nulla di irrazionale – almeno, potremmo dire forzando un po' Malinowski, non più di quanta ve ne sia nell'andare una volta la settimana dallo psicanalista.

Questa teoria di Malinowski, in realtà, è anch'essa un po' debolucciа, perché dipende dall'assunto dubbio che i comportamenti culturali abbiano origine in risposta all'ansia e alle tensioni emotive. Se Frazer ci presentava un primitivo ingenuo e infantile, qui ne troviamo uno un po' troppo nevrotico e angosciato. I successori di Malinowski non gradiranno troppo queste immagini, e le sostituiranno con quella di un primitivo politico, il cui principale interesse sembra risiedere nel mantenimento della coesione, sia istituzionale che simbolica, del proprio sistema sociale. Tuttavia, essi manterranno intatto il principio della netta distinzione tra comportamento pragmatico e comportamento simbolico o espressivo: assegnando a quest'ultimo, appunto, la funzione di esprimere, rendere pubblicamente visibili e rafforzare alcuni valori-chiave sui quali si basa la convivenza sociale.

In altre parole i riti magici o religiosi, non diversamente dalle cerimonie pubbliche delle società moderne, saranno visti come momenti di coesione sociale nei quali è messo in gioco il «patrimonio di senso» su cui la vita associata si fonda in quella determinata cultura. Anche quando il loro obiettivo dichiarato è l'efficacia pratica, essi non mirano davvero a cambiare la realtà, bensì a definirne il senso. O meglio, come nel caso di certi rituali di guarigione, possono cambiare la realtà (umana e sociale, ma non naturale, a meno di supporre l'esistenza di doti parapsicologiche) attraverso la loro pratica di conferimento di senso. Essi sono cioè efficaci in quanto riescono a collocare in un ordine di significati socialmente condivisi l'evento – di per sé «insensato» e anti-sociale – della malattia che colpisce un individuo, oppure in quanto aiutano a risolvere in positivo una negatività che ha a sua volta un'origine sociale (è il caso ad esempio delle credenze nella stregoneria o nel malocchio).

Questa rapida sintesi non rende giustizia alla finezza delle analisi antropologiche di studiosi quali E. Evans-Pritchard, J. Beattie, V. Turner, E. Leach e molti altri. Ciò che li accomuna è il tentativo di comprendere il modo in cui, per così dire, la società parla agli individui: e la convinzione che questa comunicazione avvenga principalmente attraverso il linguaggio del rito e del simbolismo magico-religioso (non solo nelle società tradizionali, ma anche in quelle moderne). Il problema di un pensiero altro, dunque, non si pone. Non c'è bisogno di attribuire madornali errori alle credenze primitive; e, d'altra parte, non c'è più neppure il problema imbarazzante di paragonarle alle nostre attività tecniche e scientifiche, a fronte delle quali potrebbero apparire così bizzarre e irrazionali. Esiste una dimensione pragmatica in cui «noi» e «loro» pensiamo ed agiamo più o meno nello stesso modo, salvo le differenze prodotte dalla storia (naturalmente, non è indifferente il fatto che l'Occidente abbia avuto una rivoluzione scientifica, una rivoluzione industriale ecc.); ed esiste una dimensione simbolica in cui, pure, «noi» e «loro» ci comportiamo allo stesso modo, manipolando e comunicandoci a vicenda sistemi di significato – per quanto questi significati possano esser diversi. Niente che possa mettere in crisi una teoria generale dell'uomo come soggetto conoscente e come soggetto morale.

3. Significati letterali e metaforici

Riepilogando, abbiamo visto come il concetto antropologico di cultura apra la strada a una frantumazione del concetto classico di ragione umana, contaminandolo sistematicamente con quelle «consuetudini» locali cui si appellava Montaigne; ma come, d'altra parte, vi sia stato tra gli antropologi uno sforzo di ridurre i margini di variabilità interculturale entro i canoni di un concetto unitario di razionalità, sostanzialmente compatibile con quello di Kant (salvo magari un aggiornamento, con l'introduzione delle rappresentazioni collettive come giudizi sintetici a priori, elementi non previsti nel sistema kantiano; v. Mauss 1965: 25). Abbiamo quindi seguito i tentativi di conciliare questa prospettiva unitaria con i casi più scandalosi di diversità culturale, in particolare con le credenze e i comportamenti che appaiono senz'altro irrazionali a fronte di una teoria positivista della conoscenza.

La teoria simbolista, nell'una o nell'altra delle sue varianti, ha avuto larga diffusione anche al di fuori dell'ambito strettamente antropologico. Fra l'altro, la sua fortuna ha coinciso con l'affermazione, nella cultura del Novecento, di una separazione sempre più netta tra la sfera della religione e quella della scienza, tra la saggezza morale e il sapere sul mondo: separazione che ha messo fine a una lunga stagione di controversie tra scienziati e religiosi, tra sostenitori della verità e sostenitori della fede, ben esemplificate nel dibattito ottocentesco sull'evoluzione della specie umana. Per inciso, l'idea che i dogmi religiosi esprimano verità simboliche e non letterali, e siano dunque perfettamente compatibili con la visione del mondo materialista e con la razionalità critica e anti-dogmatica che caratterizza (o dovrebbe caratterizzare) il pensiero scientifico, è un'idea prettamente moderna e occidentale. In quasi tutte le culture, e per gran parte del nostro stesso passato, i religiosi – dalle alte gerarchie alla grande massa dei credenti – non hanno accettato affatto una simile limitazione della giurisdizione della fede. D'altra parte, solo questa rinuncia ha consentito di evitare quello che solo un secolo fa sembrava a tutti gli scienziati, antropologi compresi, inevitabile: vale a dire, che il progresso scientifico avrebbe condotto a una sempre più completa secolarizzazione della società.

Ciò ci fa sospettare la presenza, nella teoria simbolista, di un forte pregiudizio etnocentrico (anche se molto più sottile e dissimulato rispetto a quello che grava sugli antropologi vittoriani) e di un connesso errore metodologico. Si tratta di questo: la linea di separazione fra il pragmatico ed il simbolico, che al moderno ricercatore occidentale appare normale e quasi scontata, in realtà non viene riconosciuta come tale nelle culture oggetto di studio. In altre parole, per gli attori sociali che vi sono implicati, la magia o la religione possiedono di solito una verità letterale e non metaforica, e il rito ha di solito un'efficacia pratica e non solo una funzione espressiva. Beninteso, tutte le culture conoscono e sfruttano la differenza tra significato letterale e significato metaforico, ma solo poche la usano per delimitare l'ambito del rituale o quello della religione. Devo sacrificare una capra per placare l'ira dello spirito di un antenato, irato con me perché non ho rispettato un certo divieto alimentare. Sto consultando l'oracolo per scoprire chi ha stregato mio fratello, che è da molti giorni ammalato. Frasi del genere, quando vengono enunciate, non sono modi di dire, bensì descrizioni di uno stato di cose e precetti per l'azione realisticamente orientati. Di solito non v'è nulla, nel comportamento e nel linguaggio degli attori implicati, che faccia sospettare la loro metaforicità.

Quando l'antropologo interpreta simili pratiche o affermazioni come simboliche, non lo fa sulla base di dati osservativi o di prove empiriche (ciò può accadere in alcuni casi, ma non sempre): lo fa sovrapponendo a ciò che ascolta e osserva la *propria* nozione di razionalità normale. Un contadino sta zappando, o irrigando, o estirpando le erbacce dal campo, e afferma di farlo per ottenere un buon raccolto; il suo comportamento è tranquillamente giustificabile secondo le comuni regole moderne e occidentali di razionalità, e può esser dunque a buon diritto classificato come pragmatico. Se invece egli sta sacrificando un pollo, pure con lo scopo esplicitamente dichiarato di favorire il raccolto, il suo comportamento non è giustificabile in termini di razionalità pragmatica, perché non v'è alcun nesso razionalmente accertabile tra l'uccisione di un pollo e la crescita delle piante; dunque, sarà classificato come simbolico. Non importa che il contadino sia fermamente convinto di sacrificare il pollo allo scopo di ottenere un buon raccolto, e che ne siano convinti tutti gli altri contadini che sono soliti agire allo stesso modo: si dirà che essi non si rendono conto della vera natura dell'atto, la cui razionalità risulta dunque «nascosta» agli occhi degli attori stessi.

Quando un antropologo propone interpretazioni di questo tipo, si trova su un terreno delicato. Egli usa una distinzione che non appartiene alla cultura studiata: ha anzi bisogno di affermare che gli attori fraintendono il significato di certe loro pratiche, e che solo il ricercatore è in grado di intendere il «vero» significato. Ora, sulla legittimità epistemologica di questa operazione v'è un'ampia discussione nella filosofia delle scienze sociali. In generale, si riconosce il diritto del ricercatore di non accontentarsi dell'esegesi che una cultura produce su se stessa, e di mettere invece in campo proprie risorse interpretative. L'autoconsapevolezza degli attori è oggetto di studio per il ricercatore; ma i risultati della ricerca sono rilevanti proprio se riescono a distaccarsi da essa, a guadagnare un punto di vista più ampio, a cogliere relazioni e nessi causali che gli attori, proprio perché troppo vicini, non riescono a cogliere. Inoltre, il marxismo, la psicanalisi e altre scienze sociali ci hanno familiarizzato con le nozioni di «falsa coscienza» e «ideologia» – vale a dire, di una distorsione sistematica che la coscienza (individuale o collettiva) opera nei confronti delle reali motivazioni ad agire. E ancora, lo strutturalismo ci ha mostrato quanto possa essere feconda la ricerca di un ordine sintattico profondo che sottende la superficie dei fatti culturali e dell'esegesi degli attori – come nel caso dell'analisi lévistraussiana del mito. Dunque, non lasciarsi vincolare dall'esegesi nativa non è

necessariamente un errore, e in molti casi è addirittura una necessità metodologica.

Tuttavia, per il problema che ci interessa, le cose stanno un po' diversamente. Stiamo discutendo di come sia possibile, in termini di razionalità cognitiva, credere nell'esistenza delle streghe o nell'efficacia del sacrificio agli spiriti degli antenati. I simbolisti affermano che queste credenze sono troppo assurde per esser prese alla lettera: e suggeriscono di considerarle come metafore, volte non tanto a parlare di uno stato di cose e ad agire su di esso, quanto ad esprimere valori concernenti l'ordine morale e politico di una società. Ma in questo modo il problema è solo aggirato. Infatti, se un enunciato sia da considerare letterale o metaforico, un atto pragmatico o simbolico, dipende dalle intenzioni e dalla consapevolezza del parlante e dell'attore, non dalla qualità intrinseca delle parole dette o delle azioni compiute. E se anche volessimo sostenere, in qualche senso oscuro, che la magia è sempre di per sé simbolica, resterebbe ancora da spiegare perché «loro» la ritengono vera ed efficace. Il problema di una razionalità altra si ripresenterebbe cioè da capo: e saremmo costretti ad ammettere, esattamente come faceva Frazer, che l'errore del pensiero magico consiste nel confondere il simbolo con la realtà, le associazioni di idee con le associazioni di cose.

In sintesi, l'approccio simbolista offre sì una elegante soluzione al problema della razionalità della magia e della religione: ma questa soluzione funziona solo se accettiamo di reinterpretare una larga parte delle credenze e delle pratiche diffuse nelle società tradizionali alla luce della distinzione tra pragmatico e simbolico tipica della cultura occidentale moderna. E questa reinterpretazione, che contrasta con le esplicite convinzioni locali, è difficile da legittimare. Anzi, essa oscura proprio una caratteristica chiave dei rituali magico-religiosi, che più di ogni altra li rende ai nostri occhi arcaici e irrazionali: mi riferisco al fatto che in essi le finalità pragmatiche e quelle espressive, l'efficacia e la significatività, per così dire, si fondono inestricabilmente. Il punto è che per molte culture tradizionali non esiste un ordine naturale separato da un ordine morale. Questa separazione, con la conseguente affermazione di un'autonomia del cognitivo, è un prodotto relativamente tardo della storia del pensiero occidentale – ed è fra l'altro una delle condizioni (o forse, delle conseguenze) della rivoluzione scientifica. Il filosofo Charles Taylor esprime con grande efficacia questo punto, rimproverando al simbolismo di cadere a sua volta nel trabocchetto dell'etnocentrismo. Esso, infatti,

descrive la differenza tra due società nei termini di un contrasto tra attività [pratica e simbolica]; contrasto che ha senso per noi, in virtù della nostra forma di vita, ma che sarebbe inintelligibile per quelle persone la cui forma di vita stiamo cercando di comprendere. È una caratteristica peculiare della nostra civiltà il fatto di aver sviluppato una pratica di ricerca scientifica, con le relative applicazioni tecnologiche, dalla quale sono state largamente espunte le dimensioni espressive e simboliche. La rivoluzione seicentesca nel pensiero scientifico ha respinto i linguaggi scientifici fin allora dominanti, nei quali giocava una parte importante quella che potremmo chiamare dimensione espressiva (Taylor 1990: 247).

Se queste osservazioni vanno nella direzione giusta, sembra allora che lo iato fra il pensiero razionale e la magia, che si era tentato faticosamente di ricucire, si riapra drammaticamente. Come può esser compatibile con un modello più o meno kantiano di ragione universale un'attività in cui gli aspetti cognitivi, emotivi, morali, sociologici, estetici sono irrimediabilmente confusi? Non si tratta, come in effetti sostiene Taylor, di un'attività intellettuale incommensurabile rispetto a quella scienza che noi consideriamo il paradigma della razionalità? Il che ci riporta al punto di partenza.

4. Lo scenario relativista

Proviamo a rovesciare la prospettiva. Perché il problema della magia rappresenta uno «scandalo»? Non certo per la sua stranezza o anomalia empirica, dal momento che si tratta di un fenomeno di grandissima diffusione, presente – credo di poter dire – in tutte le culture conosciute, oltre che nella nostra storia e nella nostra stessa attualità. È singolare che lo si consideri paradigma di una pratica aliena. È vero, si suppone che gli antropologi o i filosofi, in quanto occidentali moderni ben istruiti, non credano alla magia: ma certamente per tutti loro essa non rappresenta una pratica bizzarra e incomprensibile. È invece qualcosa di ben noto, la cui logica interna si comprende, anche se non la si accetta, fin troppo bene (come minimo, ogni occidentale ne ha fatto l'esperienza nelle fiabe e nei racconti fantastici della sua infanzia). Se la magia è uno scandalo, naturalmente, è perché non la si può considerare razionale nei termini di un modello classico (chiamiamolo positivista, con termine un po' vago ed abusato) di razionalità cognitiva; modello, per dirla in modo assai sintetico, che è basato da un lato sulle leggi della logica aristotelica, dall'altro sul criterio della corrispondenza a una realtà ogget-

tiva e indipendente, a cui si accede empiricamente attraverso un linguaggio osservativo naturale e perciò universale.

Una simile razionalità ci consente di percepire in modo non problematico tutta una serie di fatti, uno stato delle cose – perlomeno nell'ambito di quello che definiamo il senso comune, vale a dire un sapere primario, pre-teorico, strettamente aderente all'esperienza. Basta aprire gli occhi ed essere logici e razionali, e una certa visione del mondo si produce da sé. Tutti gli uomini, e dunque tutte le culture, non possono non concordare con noi almeno su un nocciolo duro di senso comune. In questo nucleo forte della razionalità (su cui si basa la stessa scienza) non c'è posto per variazioni «culturali»: o si percepisce la realtà così com'è, o la si percepisce in modo distorto, sbagliato. Secondo la prospettiva positivista, ciò che produce variazioni nelle immagini del mondo sono le ideologie e i pregiudizi, che impediscono di cogliere i fatti nella loro nudità, di vedere semplicemente le cose «così come sono», sostituendo il peso dell'autorità a quello dell'esperienza. La storia del pensiero scientifico è il racconto di come questa razionalità naturale sia faticosamente emersa liberandosi dai lacci opprimenti delle ideologie e delle superstizioni. E gli eroi di questo racconto sono coloro che, come Galileo, hanno osato sfidare l'autorità oscurantista in nome non tanto di diverse concezioni culturali, quanto della realtà dei fatti. «Il re è nudo» potrebbe essere il motto della ragione positivista.

Ma la magia si rifiuta ostinatamente di riconoscere che il re è nudo; ignora provocatoriamente i fatti più semplici, i più elementari insegnamenti dell'esperienza. Essa resta un oggetto imbarazzante, intrattabile nei termini di una comprensione razionale del comportamento umano. Però, possiamo a questo punto rovesciare la prospettiva: l'imbarazzo deriva forse non tanto da una nostra inadeguata comprensione della magia, quanto da una inadeguata comprensione della razionalità. Ernesto De Martino, il fondatore dell'antropologia moderna in Italia, già negli anni quaranta aveva colto con lucidità questo punto. «Il problema della realtà dei poteri magici – egli scriveva – non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà» (De Martino 1948: 22). Egli intendeva dire che il «mondo magico» (e usava «mondo» nel senso fenomenologico del termine) non è assimilabile al «mondo naturalistico», e che implica «forme di realtà» diverse (*ibid.*: 155); esso si fonda cioè su un rapporto tra soggetto e realtà diverso da quello codificato dal modello kantiano di ragione, e in cui la nozione di natura come datità indipendente non ha rilievo. Per cui, comprendere la

magia significa comprendere come sia possibile la costituzione fenomenologica di un mondo non basato sulla datità naturalistica, in cui, ad esempio, le nozioni di oggettività, esperienza, verifica ecc. perdono senso o acquistano un senso affatto diverso.

Non intendo qui discutere la posizione di De Martino, che introdurrebbe ulteriori difficoltà (e che l'autore comunque modificherà nel corso degli anni; per una discussione più dettagliata v. Dei 1987). Quel che interessa è la sua intuizione sul ripiegamento auto-riflessivo che la magia ci costringe a compiere: di fronte ad essa non basta escogitare una «spiegazione», ma occorre, come egli si esprimeva, ampliare la nostra autoconsapevolezza storiografica. De Martino non avrà mai grande influenza al di fuori dell'Italia: tuttavia, questa intuizione precorre una nuova fase della discussione internazionale su questi temi, che si apre all'incirca a partire dagli anni sessanta.

Premessa di questa nuova tappa del dibattito è il tema filosofico della «crisi della ragione». Il tema è molto noto, ed è difficile riassumerlo senza cadere nella banalità. Diciamo che nel corso del Novecento, sotto la spinta convergente di diverse tradizioni di pensiero, si incrina progressivamente la fiducia nel modello di razionalità forte, basato sull'epistemologia delle scienze naturali, che aveva dominato la filosofia almeno a partire da Cartesio e fino al positivismo e all'empirismo logico. Divengono insostenibili soprattutto le forme più ingenue di «realismo» – l'idea della conoscenza come rispecchiamento di una realtà data, accessibile attraverso un linguaggio osservativo naturale. La conoscenza non è mai puro specchio della natura, per dirla con Rorty; e la natura non è mai semplicemente «data». L'epistemologia subisce lo stesso trattamento che, come si è visto, Montaigne riservava alla morale: ciò che sembra naturale si rivela invece frutto della «consuetudine», vale a dire di forme di pensiero culturalmente e storicamente situate. Si sottolinea come i «dati», anche quelli che sembrano implicare la mera percezione sensoriale delle cose, non sono mai passivamente assorbiti dalla realtà, ma «costruiti» sulla base di presupposti teorici e di preesistenti quadri di riferimento. E, soprattutto, si sottolinea come non vi siano criteri oggettivi e neutrali per valutare la corrispondenza delle nostre costruzioni alla «realtà»: anche i criteri di prova, anche la stessa nozione di oggettività, sono pensabili solo all'interno di quadri di riferimento.

Questo genere di riflessioni apre di fronte alla filosofia lo scenario del relativismo. Si scopre che la ricerca delle fondazioni assolute, su cui la filosofia moderna aveva concentrato tutti i suoi sforzi, è

un po' come la ricerca di un mitico Graal. Tutto il nostro sapere, secondo l'espressione popperiana, è costruito su palafitte: vale a dire, si basa su sistemi di presupposti che sono in ultima analisi infondati, almeno nel senso strettamente epistemologico del termine. Wittgenstein diceva che al termine della ricerca di fondazioni per le nostre credenze e per i nostri criteri di razionalità ci imbattiamo in «forme pratiche di vita». Su questa espressione torneremo più avanti, perché ha un'importanza cruciale per il dibattito che stiamo seguendo. Per ora, basterà notare come essa alluda a una sorta di base antropologica della razionalità. Quest'ultima non può auto-giustificarsi, se non tautologicamente: le sue radici affondano in qualcosa che ha a che fare con la vita più che con le leggi «pure» del pensiero. Questo punto di vista viene ripreso, sia pure in accezioni spesso molto diverse, da numerosi altri autori e scuole della filosofia post-empirista: in direzione analoga si muovono ad esempio il concetto di paradigma di T. Kuhn; quello fenomenologico di «mondo della vita» (rielaborato nell'ambito della sociologia da A. Schutz e dagli etnometodologi); quello foucaultiano di *episteme*; quello ermeneutico di «tradizione», e così via.

Certo, accostare queste nozioni in modo così diretto implica una semplificazione forse inaccettabile. Ma è importante capire che esse contribuiscono a creare un diffuso «clima filosofico» caratterizzato da alcuni tratti comuni: tali sono l'idea che il sapere sul mondo si produce dentro cornici di riferimento tendenzialmente impermeabili alla critica dall'esterno; che queste cornici sono in qualche modo incommensurabili l'una rispetto all'altra; e che esse hanno una fondazione non «pura» ma «pratica», connessa cioè a elementi in senso lato culturali. Queste idee aprono la possibilità di un rapporto nuovo tra filosofia e antropologia. Finora, le due discipline si erano rapportate come una scienza pura si rapporta a una applicata: la filosofia forniva il modello a-priori di uomo razionale, l'antropologia lo riempiva, per così dire, di dati empirici, limitandosi a «spiegare» i fatti più anomali (come appunto la magia) per renderli congruenti al modello. Adesso, sembra invece che la stessa epistemologia intenda seguire una sorta di metodo etnografico: sembra cioè che possa ridefinirsi come descrizione empirica delle pratiche culturali di costituzione della realtà, ed esser quindi persino ricompresa all'interno dell'antropologia. Un passo che viene effettivamente invocato, ad esempio, da un autore «estremista» ma rappresentativo della nuova filosofia della scienza come P. Feyerabend, secondo il quale il «metodo antropologico» è l'unico adeguato a studiare la struttura della scienza (1975: 209).

Questa linea di pensiero trova infatti nel concetto antropologico di cultura un potente strumento di analisi; e, al tempo stesso, fornisce a quel concetto i mezzi per sviluppare appieno le potenzialità relativistiche che, come si è visto, fin dall'inizio conteneva. Non intendo dire, si badi bene, che tutto ciò produce un'antropologia o una epistemologia relativiste: ma che il relativismo si apre come il grande scenario attorno al quale si aggregano, si schierano e si dividono le prese di posizione sul problema della razionalità e delle «altre menti». L'effetto combinato, se così lo possiamo chiamare, della crisi della ragione e del concetto di cultura producono suggestioni cui è difficile sottrarsi. Prima di tutto, i giudizi interculturali di razionalità divengono altamente problematici. La critica dell'etnocentrismo e il rispetto per le peculiarità delle altre culture, che l'antropologia ha efficacemente promosso, non devono essere estesi al campo della razionalità? In altre parole, non si cade nell'etnocentrismo quando si valutano sistemi locali di sapere sulla base dei criteri di razionalità elaborati da una sola cultura, quella occidentale? Se Kant non sapeva che farsene di Tahiti, adesso è Tahiti che rivendica il diritto di ignorare Kant. La ragione pura, che quest'ultimo considerava oggetto ultimo della riflessione filosofica, sembra doversi frantumare in una pluralità irriducibile di «concrete» epistemologie locali.

Non è scorretto, allora, dire che le pratiche magiche e religiose di un'altra cultura non corrispondono alla realtà perché, poniamo, presuppongono entità (le streghe, gli spiriti ecc.) che non esistono? Non è scorretto dire che sono impermeabili all'esperienza perché ignorano le prove (per noi palesi) della loro inefficacia? Giudizi come questi non poggiano forse su nozioni etnocentriche di «realtà» e di «esperienza»? Se ogni forma di esperienza e ogni regola di corrispondenza con la realtà si costituiscono all'interno di una cornice di presupposti, in ultima analisi di una cultura, allora non possiamo usare queste nozioni come criteri assoluti di valutazione, né come neutrali strumenti di comprensione interculturale. Il mondo magico, come si sarebbe espresso De Martino, produce proprie peculiari condizioni di esperienza: ed applicare ad esse i criteri di giudizio propri dell'oggettività naturalistica vuol dire compiere una grossolana confusione concettuale. Solo uscendo da tutte le culture, e accedendo a un livello noumenico della realtà, potremmo superare questa impasse: ma ciò (come, per ironia, ha dimostrato la stessa critica kantiana della conoscenza) non è proprio della condizione umana.

Questo il nocciolo dell'argomentazione relativista. Argomentazione, si noti, che non implica necessariamente l'esistenza di «altre

menti» – poiché può benissimo accettare la sostanziale identità, sul piano naturalistico, dell'intelletto umano; ma certo implica la pluralizzazione della ragione, intesa come insieme delle condizioni dell'esperienza e del sapere. Occorre subito specificare che, in effetti, nessuno sostiene e ha sostenuto questa posizione in modo così radicale: essa, come vedremo fra un attimo, ha infatti molti punti deboli e comporta diverse conseguenze paradossali o comunque difficili da accettare. L'autore che, suo malgrado, si è creato forse più di ogni altro fama di relativista è Peter Winch, un filosofo britannico di orientamento wittgensteiniano che si è occupato a lungo di epistemologia delle scienze sociali, per poi dedicarsi esclusivamente alla filosofia morale. Questa fama gli deriva da un saggio scritto nel 1964, dal titolo «Comprendere una società primitiva», in cui egli elabora una critica filosofica di un'opera classica dell'antropologia, quella di E.E. Evans-Pritchard sulla stregoneria e la divinazione tra la popolazione africana degli Azande (Winch 1990, Evans-Pritchard 1976).

Nel suo resoconto etnografico, Evans-Pritchard mostra quanto saldamente le credenze e le pratiche legate alla stregoneria siano incastonate nella vita quotidiana degli Azande e nella loro organizzazione sociale. Esse rappresentano un sistema chiuso e coerente che non presenta smagliature evidenti e che, secondo la sua propria logica, funziona perfettamente. Dato il fatto che sono socializzati a quel sistema, nell'adeguarsi ad esso gli Azande si comportano in modo perfettamente razionale: del resto la loro stessa esperienza, interpretata nei termini del sistema stesso, è una costante conferma della sua verità ed efficacia. Per loro non c'è nessuna «prova» o nessuna «dimostrazione logica» che possa valere come confutazione del sistema generale di credenze (non più di quanto un esperimento fallito o la confutazione di una teoria possano costringere uno scienziato ad abbandonare la visione scientifica del mondo); anche perché, come in ogni altro sistema conoscitivo, vi sono dei meccanismi di «elaborazione secondaria» volti a neutralizzare le anomalie (ad esempio, l'insuccesso di una terapia magica è spiegato con l'azione contraria di un potere magico più forte, e così via; del resto, Kuhn ci ha mostrato la cospicua presenza di analoghi meccanismi anche nella storia della scienza). Solo un radicale «mutamento di paradigma», per usare il linguaggio kuhniano, potrebbe convincere gli Azande della falsità o dell'inefficacia di pratiche e credenze dentro le quali sono nati e cresciuti e dentro le quali conducono la loro vita quotidiana.

Nonostante questo, come interprete di quelle pratiche e di quelle credenze, Evans-Pritchard si sente in diritto di classificarle come

«mistiche», in contrapposizione ad «empiriche», in quanto non corrispondenti alla realtà. Inoltre, fa rimarcare che esse implicano delle contraddizioni logiche non risolte (sviluppando logicamente una premessa che gli Azande accettano, vale a dire che le doti di stregoneria sono ereditarie, si giunge ad una premessa che essi invece non accettano, vale a dire che tutti gli Azande sono stregoni); e vede in questa contraddizione un limite di razionalità. Ora, Winch sviluppa la sua critica proprio su questi punti, affermando che non ha senso applicare a quel sistema culturale la nostra distinzione tra mistico ed empirico e la nostra concezione di inferenza logica. Si segua per un attimo la sua argomentazione:

> Ciò che Evans-Pritchard vuol giungere a dire è che i criteri implicati nella sperimentazione scientifica costituiscono un vero legame tra le nostre idee e una realtà indipendente: laddove i criteri caratteristici di altri sistemi di pensiero – in particolare, i metodi del pensiero magico – non lo sono. È evidente che le espressioni «vero legame» e «realtà indipendente», nel precedente enunciato, non possono esser spiegate a loro volta in riferimento all'universo di discorso scientifico, altrimenti il problema sarebbe risolto circolarmente. Dobbiamo dunque chiederci in che modo, in riferimento a quale universo di discorso stabilito, l'uso di quelle espressioni deve essere spiegato; ed è chiaro che Evans-Pritchard non ha risposto a questa domanda (Winch 1990: 129).

Né può rispondervi, sottintende Winch, dal momento che un simile discorso stabilito e condiviso come ponte tra una cultura magica e una scientifica non esiste, per definizione. E, a proposito della contraddizione logica, Winch afferma che

> il contesto dal quale la contraddizione è tratta, il contesto della nostra cultura scientifica, non è sullo stesso livello del contesto nel quale le credenze nella stregoneria operano. Le nozioni zande di stregoneria non costituiscono un sistema teoretico nei cui termini gli Azande cercano di ottenere una comprensione quasi-scientifica del mondo. Il che suggerisce a sua volta che è l'europeo, ossessionato dall'idea di spingere il pensiero zande dove esso non andrebbe naturalmente – verso una contraddizione – che pecca di incomprensione, non lo zande. L'europeo sta di fatto compiendo un errore categoriale (*ibid.*: 140).

5. Lo scenario razionalista

Winch, si è detto, è considerato un relativista *malgré lui*. Come egli stesso ha avuto modo di chiarire in più occasioni, il saggio ap-

pena citato non intendeva negare la possibilità del confronto interculturale, né enunciare una teoria relativista delle culture; né, tanto meno, intendeva relativizzare scetticamente il concetto di verità. Il suo scopo era principalmente quello di chiarire alcune confusioni concettuali in cui si può incorrere nel confronto interculturale. E certamente l'obiettivo è stato raggiunto: il dibattito che ne è seguito ha contribuito ad acuire straordinariamente la sensibilità per questo tipo di problemi, promuovendo al tempo stesso una preziosa e feconda interazione tra antropologia e filosofia (se ne veda una rassegna in Dei-Simonicca 1990).

Nondimeno, l'articolo del 1964 è stato letto dai più come una vera e propria provocazione relativista. Winch sembra in effetti voler dire che non c'è modo di criticare razionalmente il punto di vista degli Azande senza incorrere nel peccato di etnocentrismo e in grossolani errori categoriali. Ad esempio, non ha senso a suo parere commentare le credenze degli Azande dicendo che «le streghe non esistono». Questo enunciato, infatti, non funziona nel nostro linguaggio allo stesso modo in cui funzionano affermazioni empiriche del tipo «il treno delle otto non è partito» o «non esistono elefanti rosa» – nelle quali, cioè, si descrive uno stato delle cose all'interno di un universo di discorso condiviso, e che possono risultare vere o false a seconda di come le cose si presentano all'esperienza (l'esperienza, cioè, cui dà accesso quel discorso condiviso). Ma «le streghe non esistono» non è un enunciato di questo tipo, non è qualcosa che potrebbe ugualmente e indifferentemente risultare vera o falsa: né nel nostro linguaggio, né in quello degli Azande, sarebbe infatti chiaro che cosa potrebbe valere come sua falsificazione empirica. «Le streghe non esistono» è piuttosto un nostro commento su un linguaggio e una cultura che ci è estranea; per questo, dice Winch, un simile enunciato non rappresenta un passo verso la comprensione, ma semplicemente testimonia la distanza e la incomprensione iniziale che ci separano da quella cultura. In altre parole, dire che «le streghe non esistono» non ci aiuta a capire il significato che le «streghe» hanno nella cultura e nella vita degli Azande, è anzi probabile che ci porti a fraintenderlo (cfr. Winch 1970: 257).

È un argomento che ha una certa forza, e che andrebbe analizzato più a lungo di quanto sua possibile in questa sede (per qualche ulteriore considerazione v. Dei 1988: 74). Il punto cui Winch vuole arrivare, sviluppando con lucidità il pensiero wittgensteiniano, è che concentrarsi sull'affermazione di esistenza delle streghe, criticandola come se fosse un asserto empirico di base su cui gli Azande costruiscono una teoria quasi-scientifica, è ben poco interessante dal punto di vista antropologico. Se ci divertiamo a fare questa critica, sembra voler dire Winch, facciamola pure: ma essa non porta certo lontano nella comprensione interculturale. Molto più interessante è cercare di capire il significato che il lessico della stregoneria possiede nel linguaggio e nella vita di quel popolo. Tuttavia, l'argomento di Winch è stato comunemente letto (e non interessa qui stabilire se a ragione o a torto) in modo molto più forte, come la formulazione di una alternativa irrisolvibile e immobilizzante. O valutiamo il pensiero e le pratiche di altre culture sulla base di categorie e di criteri di riferimento nostri, che non appartengono loro, rischiando però così di fraintenderli e di distorcerli in modo etnocentrico; oppure rispettiamo la loro diversità, imponendoci di non commisurarla alle nostre categorie, ma ci troviamo allora nell'impossibilità di esprimere alcun giudizio. Le altre culture, in questo modo, si troverebbero a godere di una curiosa immunità rispetto alla critica razionale; non potremmo far altro che contemplarle e, nel migliore dei casi, descriverle, anche se probabilmente la stessa descrizione nel nostro linguaggio implicherebbe problemi quasi insormontabili di distorsione etnocentrica (v. su questo punto Clemente-Dei 1993).

Il dibattito che fa seguito all'articolo di Winch verte da un lato sulla *reductio ad absurdum* della sua posizione, dall'altro sul tentativo di trovare vie d'uscita da questa cattiva alternativa tra etnocentrismo e reciproca impermeabilità delle culture. Gli argomenti usati sono di tipo diverso: essi riprendono in parte alcune classiche obiezioni filosofiche contro lo scetticismo e il solipsismo, in parte ricalcano la discussione aperta da Kuhn in filosofia della scienza, in parte, ancora, hanno carattere specificamente antropologico. Ne riassumo schematicamente alcuni. Sul versante filosofico, è ad esempio molto comune l'accusa a Winch (e con lui al relativismo in generale) di idealismo linguistico: egli farebbe cioè dipendere la realtà dal linguaggio con cui gli uomini ne parlano. Negando l'indipendenza della realtà, egli minerebbe ogni possibile criterio di oggettività della conoscenza, aprendo la strada a una sorta di epistemologia sofistica in cui la verità è sostituita dalla persuasione.

Connessa a questa è l'accusa che potremmo chiamare di conservatorismo culturale. Asserendo il carattere meramente locale dei criteri di razionalità, Winch sembra negare la possibilità della critica, del mutamento e del progresso culturale. La critica scaturisce infatti sempre dall'intervento di elementi di novità dirompenti rispetto allo *status quo*, che in quanto tali hanno bisogno di un punto d'appoggio

esterno; il mutamento implica la formazione di un nuovo consenso intorno a significati o teorie che non erano prima condivise. Secondo la concezione winchiana, non solo noi non possiamo asserire che le streghe non esistono, ma neppure gli stessi Azande potranno mai trasformare la loro cultura fino a riconoscere che le streghe non esistono; non potranno mai liberarsi del linguaggio in cui, per così dire, sono rinchiusi come in una prigione, senza disporre di alcun appiglio al di fuori di esso. Il progresso, infine, implica la possibilità di valutare un sistema conoscitivo, o un «modo di parlare del mondo», o di «costruirlo», per dirla con Nelson Goodman, come migliore o peggiore di un altro. Dobbiamo poter dire, ad esempio, che una teoria che spiega la malattia in termini di germi e batteri è migliore di una che la spiega in termini di stregoneria: o al contrario, se si hanno simpatie per la medicina alternativa e si crede nel fatto che la malattia abbia sempre in ultima analisi un'origine sociale, che la teoria della stregoneria è migliore di quella dei germi e dei batteri. In ogni caso, se vogliamo che vi sia progresso e non semplicemente il sovrapporsi di due prospettive simmetriche e incommensurabili tra cui non è mai possibile decidere, dobbiamo ammettere criteri di valutazione applicabili ad entrambe: cosa che Winch non sembra disposto a fare.

Queste accuse filosofiche colgono solo parzialmente nel segno. Quella di idealismo, in particolare, appare ingiustificata nei confronti della prospettiva wittgensteiniana in cui Winch si colloca. L'idealismo linguistico, come il realismo, è una teoria sul rapporto tra linguaggi e realtà. Ora, il tentativo di Wittgenstein è proprio quello di dar conto di questo rapporto eliminando ogni riferimento sia a entità metafisiche sia a entità mentali. Per lui, anzi, il rapporto tra linguaggio e realtà non si può dire e teorizzare: si può solo mostrarlo nell'uso effettivo del linguaggio. E si ricordi che per linguaggio Wittgenstein (almeno il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, naturalmente) intende non tanto una facoltà privata che sta in qualche modo dentro la mente dei singoli individui, quanto una concreta pratica comunicativa che ha luogo all'interno di situazioni pubbliche di interazione sociale. Si tratta quindi di una prospettiva che tende a superare l'alternativa realismo-idealismo, e che non parteggia per l'una più che per l'altra delle precedenti dottrine. Per quanto riguarda l'accusa di conservatorismo culturale, si può osservare che essa spinge un po' troppo all'assurdo la posizione di Winch – il quale non nega affatto la possibilità di una critica razionale non meramente interna, ma fa solo osservare che in una situazione di grande distanza culturale, come quella che separa «noi» da una «società primitiva», essa è più complessa di quanto possa apparire; e che identificare le «loro» pratiche e credenze a partire dalle critiche di incoerenza e di non-corrispondenza alla realtà non aiuta molto il processo di comprensione e l'ampliamento della nostra stessa prospettiva.

Un ulteriore argomento ci avvicina al nocciolo della questione. Uno degli aspetti del relativismo riguarda il significato. Si è appena detto che il significato delle parole, secondo la celebre tesi di Wittgenstein, deriva non dalla loro corrispondenza con la realtà ma dell'uso che se ne fa in concrete pratiche comunicative. Come si esprime Winch (1964: 128): «La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che è reale e ciò che è irreale si mostra nel senso che il linguaggio ha». Ma se anche il significato dipende dalla cultura, in che modo è possibile la comprensione reciproca tra i linguaggi parlati in culture diverse? Non è, in definitiva, solo una qualche realtà indipendente che può mediare tra i linguaggi e consentire la traduzione? E inoltre, la capacità stessa di parlare un linguaggio (indipendentemente da quale linguaggio), non presuppone forse il possesso di alcuni basilari principi logici, uguali per tutti, per così dire, senza i quali non si darebbe neppure la possibilità dell'articolazione sintattica del discorso?

Considerazioni di questo tipo hanno portato molti a sostenere la cosiddetta tesi della «testa di ponte» interculturale. Ammettiamo pure, si argomenta, che vi sia un ampio margine di variabilità culturale nei criteri di razionalità, e che nel confronto tra culture occorra tener conto di questa contestualità e non si possano dar per scontati i nostri criteri. Tuttavia, le diverse culture comunicano tra di loro – con maggiore o minor successo, ma comunicano. Perché la comunicazione sia possibile, occorre ammettere l'esistenza, appunto, di una testa di ponte, di un limite all'incommensurabilità dei rispettivi linguaggi. E questo limite non può che consistere in un nucleo comune di razionalità, che tutte le culture umane devono condividere proprio in quanto culture umane. Del resto, non potremmo neppure tentare di chiarire il nostro disaccordo con gli altri se non vi fosse una base di accordo dalla quale partire (v. Davidson 1980: 239, Lukes 1982: 262). La testa di ponte, secondo la gran parte dei filosofi e degli antropologi che hanno sostenuto questa tesi, dev'esser composta almeno da:

a) un insieme di asserzioni vere sul mondo;
b) alcune basilari leggi logiche, come quella di identità e di non contraddizione.

Il nucleo comune di razionalità equivale dunque grosso modo a ciò che chiamiamo senso comune. Non possono esservi variazioni culturali nel riconoscimento del fatto che «questa è la mia mano», come si esprimeva G.E. Moore. Nel rapportarci ad altre culture, per quanto altre siano, non possiamo fare a meno di assumere che la loro percezione del mondo fisico è grosso modo simile alla nostra. Magari loro credono che esistano spiriti e streghe, e noi no; noi crediamo che esista un'energia gravitazionale, che esistano le molecole e gli atomi, l'Io e il Super-Io, e loro no. Ma dobbiamo essere d'accordo sul fatto che qui c'è un fiume e non ci si può camminare sopra, che quella è una montagna e non si può attraversare, che là c'è un burrone e buttarsi nel burrone è pericoloso. E dobbiamo essere d'accordo anche su una quantità di altre cose, che l'antropologo Robin Horton, ad esempio, tenta di sintetizzare in questo modo:

> il mondo... [è] pieno di oggetti solidi, durevoli e di media taglia (diciamo, fino a cento volte più grandi e fino a cento volte più piccoli di un essere umano). Questi oggetti sono interrelati, anzi persino inter-definiti, nei termini di una concezione della causalità «spingi-e-tira», nella quale, cioè, la contiguità spaziale e temporale è considerata cruciale per la trasmissione di certi effetti di mutamento. Tali oggetti stanno in relazioni spaziali definite nei termini di cinque dicotomie: «sinistra-destra», «alto-basso», «davanti-dietro», «dentro-fuori», «contiguo-separato»; stanno inoltre in relazioni temporali definite dalla tricotomia «prima-al tempo stesso-dopo». Infine...[vi sono] tra questi oggetti due distinzioni principali. In primo luogo, quella tra esseri umani e altri oggetti; quindi, all'interno degli esseri umani, la distinzione tra sé e gli altri (Horton 1994: 321).

Horton (che riprende la «metafisica descrittiva» del filosofo P. Strawson) chiama questo insieme di requisiti cognitivi non tanto «senso comune», ma «teoria primaria» – e lo fa perché la nozione di senso comune poggia su una distinzione che la filosofia post-empirista ritiene non più sostenibile, quella tra enunciati osservativi e enunciati teoretici. La teoria primaria è distinta dalla teoria secondaria, che si riferisce a un «secondo livello» di pensiero. Il primo livello resta aderente all'esperienza sensibile (senza per questo risultare meno «carico di teoria», e senza godere di alcun filo diretto con la realtà, per così dire); il secondo va invece in cerca di oggetti «nascosti», non immediatamente accessibili ai sensi (ad esempio infinitamente grandi o infinitamente piccoli), ed aspira a stabilire tra i fenomeni nessi causali molto più ampi e complessi rispetto a quelli definibili in termini di contiguità spazio-temporale. Ora la teoria primaria, in quanto strumento basilare dell'adattamento dell'uomo al mondo, si presenta con pochissime variazioni in tutte le culture, al contrario della teoria secondaria, che è invece estremamente variabile. La razionalità che guida la prima è dunque in qualche modo universale (tanto da poter essere scambiata per una razionalità «naturale»), mentre quella che guida la seconda è contestuale.

Il pensiero moderno e quello tradizionale, quello scientifico e quello magico-religioso, si fondano entrambi su una medesima teoria primaria: ed è questo che permette loro di comunicare e di intendersi a vicenda. Essi rappresentano due forme diverse di produzione teoretica secondaria. Ciò consente ad Horton di vendicare la tanto vituperata concezione «intellettualista» della magia e della religione (che abbiamo discusso a proposito di Tylor e Frazer), e di attaccare invece l'approccio simbolista. Adottando una epistemologia post-empirista e costruttivista, si può tranquillamente recuperare l'idea della magia e della stessa religione, al pari della scienza, come tentativi di comprendere intellettualmente il mondo, senza per questo dover attribuire stupidità o ingenuità infantile ai loro sostenitori. La teoria secondaria, si è detto, tenta di stabilire nessi causali più ampi di quelli legati alla immediata visibilità. Lo fa postulando l'esistenza di entità e di meccanismi nascosti, che ordinano e unificano l'apparente caoticità dell'esperienza; entità e meccanismi costruiti come modelli sulla base di analogie con gli oggetti della teoria primaria. Questo è il modo di operare sia della scienza che della magia e della religione: in entrambi i casi si cerca di disegnare un livello nascosto della realtà (sia esso fatto di atomi e di molecole, di forze elettriche, di Io, Es e Super-Io, oppure di spiriti degli antenati, poteri magici, corrispondenze cosmiche e così via) che spiega eventi che accadono al livello della superficie (o della teoria primaria). In entrambi i casi, ci si rappresenta questo livello profondo e nascosto per mezzo di analogie con gli oggetti e gli eventi della teoria primaria (si pensi alle palle da biliardo come metafora ispiratrice della teoria cinetica dei gas da un lato, e dall'altro all'ovvia origine antropomorfica della nozione di dio). Le differenze consistono nell'idioma utilizzato nella costruzione dei modelli (prevalentemente impersonale, tratto cioè dall'ambito del mondo inanimato, per la scienza, personale o sociale per la magia e la religione) e nel grado di «apertura critica» dei rispettivi sistemi conoscitivi, nel senso popperiano del termine (dogmatico e ostile al mutamento quello tradizionale, favorevole al mutamento, autocritico e orientato verso il progresso quello moderno; Horton 1994: 221 ss., 328 ss.). Questo modo di dar conto delle dif-

ferenze, in termini sociologici più che strettamente epistemologici (che Horton riprende soprattutto da Gellner 1974) consente di riformulare radicalmente il problema della razionalità. Essa non appare più come un semplice «modo di pensare», come un insieme di proprietà che stanno dentro la testa degli individui; piuttosto, si configura come un attributo dei sistemi di conoscenza, una proprietà dell'organizzazione sociale del sapere, di cui si può dar conto nei termini di una storia e di una sociologia delle idee.

6. Imparare dagli altri

Proviamo a riepilogare. Abbiamo visto come il concetto antropologico di cultura, prima, e poi la filosofia che (con termine un po' generico ma, spero, chiaro) abbiamo definito post-empirista abbiano mutato lo scenario del problema delle altre menti e della unità-pluralità della ragione. Abbiamo considerato le potenziali implicazioni relativistiche del post-empirismo, con la sua tendenza ad ancorare le condizioni della conoscenza a concreti contesti storici e antropologici più che alle leggi di una ragion pura. Abbiamo poi brevemente discusso alcuni tentativi di superare le difficoltà e i paradossi del relativismo recuperando un nucleo universale, per quanto «debole» ed elastico, di razionalità come testa di ponte in grado di garantire la comprensione interculturale. A questo punto, tuttavia, siamo tornati non molto lontano dalla contrapposizione da cui eravamo partiti, rappresentata dalle posizioni di Montaigne e Kant. Da una parte, quella relativista, si afferma che l'unico modo per conoscere la ragione umana è conoscere gli uomini nella loro straordinaria diversità; dall'altra, si afferma che non si possono conoscere gli uomini, e tanto meno si possono comprendere le loro diversità, se non si sa prima che cos'è e come funziona la ragione. Ed è un'alternativa da cui, come direbbe Montaigne, sembra non esservi alcuna uscita ragionevole.

Il «razionalismo debole», che abbiamo visto molto sinteticamente nella versione di Horton, sembra per la verità abbastanza ragionevole. Esso ha fra l'altro il vantaggio di far giocare il post-empirismo a favore di una visione unitaria della razionalità. Proprio l'idea del carattere «teoreticamente compromesso» di tutta la conoscenza sembra in grado di gettare un ponte tra la modernità e la tradizione, tra la scienza e la magia – quel ponte che gli approcci empiristi non erano riusciti a costruire in modo convincente, né con l'intellettualismo

classico né con il simbolismo. Infatti, se la razionalità della scienza è vista come attività modellizzante che avanza per mezzo di procedure analogiche, piuttosto che come il risultato di rigide regole induttive, sarà molto più facile attribuirla anche a gran parte delle manifestazioni del «pensiero primitivo», altrimenti destinate a rimaner confinate nell'ambito dell'irrazionalità o dell'attività meramente espressiva. Ma ciò che più conta è che la testa di ponte hortoniana si dimostra assai convincente sul piano empirico, o anche solo su quello intuitivo. In altre parole, non si conoscono – e sarebbero difficili da immaginare – culture e comunità umane che non condividano quei requisiti cognitivi così generali.

Ma, si osservi, è proprio questa intuitività a rendere la tesi hortoniana poco adatta come argine contro il relativismo. Ciò che il relativismo afferma non è che *di fatto* le culture sono radicalmente diverse e non possiedono criteri comuni di razionalità. Il punto è semmai che non c'è modo per decidere a priori quali sono questi criteri comuni, cioè per attribuire ad alcuni di essi l'attributo filosofico della necessità; i criteri comuni si rivelano nel corso del confronto, per cui il confronto non può presupporli. Né Winch né altri relativisti, veri o presunti, negherebbero che nell'intraprendere la traduzione di un linguaggio alieno si parta dall'ipotesi (di solito implicita) di una similarità fondamentale tra «noi» e «loro» riguardo alla percezione basilare del mondo, ai principi del ragionamento logico e alle motivazioni e ai desideri che spingono gli uomini ad agire ed a comunicare. E neppure negherebbero che i requisiti della teoria primaria di Horton possiedano una loro generalità, una qualità elementarmente umana, tanto che sarebbe assai difficile immaginare una cultura che non li condivide. Essi negano semmai che ciò ne faccia i cardini di una teoria generale della razionalità, in grado di separare il necessario dall'opzionale, l'universale dal contestuale.

Per comprendere meglio questo punto, è utile introdurre una distinzione che divide i sostenitori della tesi della «testa di ponte». Secondo alcuni, come ad esempio Martin Hollis (1979), il contenuto della testa di ponte dev'esser determinato a priori, prima di intraprendere la traduzione dal linguaggio alieno. Se infatti si riconoscesse la possibilità di indagarlo empiricamente, se cioè quel contenuto lo si scoprisse invece che postularlo, esso non sarebbe più in grado di funzionare come stabile fondazione della traduzione. Gli universali epistemologici, argomenta Hollis, non sono per definizione verificabili o falsificabili: in caso contrario, sarebbero essi stessi soggetti a quegli attacchi scettici e relativistici contro i quali dovrebbero

costituire un baluardo. Altri autori, come Steven Lukes (1970, 1982), William Newton-Smith (1982) e lo stesso Horton, ritengono che non sia necessario precisare a priori in modo rigido il contenuto della testa di ponte (anche se Horton, come si è visto, si sbilancia più di altri nel tentarne una descrizione). A loro parere, ciò che occorre assumere è l'esistenza di una testa di ponte, di un nucleo non contestuale di razionalità. Ma in cosa questo nucleo consista lo si può solo ipotizzare, ponendo queste ipotesi alla prova nel corso della traduzione interculturale, fino a confermarle o a modificarle.

Ora, la posizione «forte» di Hollis è molto più coerente in termini strettamente epistemologici. Egli ci ricorda che gli assiomi sono assiomi, le fondazioni sono fondazioni, per definizione stabili e intangibili. Questa posizione comporta però due inconvenienti. Essa è prima di tutto assolutamente etnocentrica, dal momento che fa coincidere il nucleo comune con il senso comune occidentale; nel parlamento della ragione, per così dire, neppure un seggio di minoranza è riservato alle pratiche ed alle credenze «aliene», che rappresentano solo oggetto di governo. In secondo luogo, e come diretta conseguenza di ciò, la stessa ricerca antropologica rischia di vanificarsi: infatti, a priori, non è data neppure la possibilità di scoprire qualcosa che non sia una riconferma di ciò che già sappiamo. Hollis ristabilisce così il primato assoluto della ragione kantiana. Non c'è nulla di veramente diverso da scoprire per chi abita a Konigsberg, niente di veramente nuovo che possiamo imparare a Tahiti.

La posizione «debole» di Horton, Lukes e altri è più accettabile da questo punto di vista. La ricerca antropologica ha un senso, perché nulla può esser dato per scontato, e nel confronto con gli altri si può sempre imparare qualcosa di nuovo anche intorno alla nostra razionalità. Da una parte è il nucleo comune che consente di leggere le differenze; dall'altra, tuttavia, è proprio il misurarsi con le differenze che ci consente di definire il nucleo comune. Come scrive Lukes:

> Ciò che consideriamo come contenuto del nucleo comune sarà soggetto a infinite correzioni, proprio per le conseguenze delle assunzioni iniziali: ogni presupposto risulta provato se le traduzioni che ne risultano riescono a dar senso a ciò che essi [i nativi] dicono o fanno, meglio di traduzioni prodotte sulla base di presupposti alternativi (Lukes 1990: 272).

Quindi, la testa di ponte risulta verificabile sulla base del successo della traduzione che essa consente. Ma a sua volta questa verifica dipende dai nostri presupposti su come riconoscere una traduzione

riuscita da una non riuscita, o una migliore da una peggiore; anche questi criteri sono rivedibili, e così via. Se si ammette questa infinita variabilità, che ne è allora del sicuro ancoraggio che la tesi della testa di ponte prometteva? Come possiamo ad esempio, in casi specifici, decidere se modificare una nostra ipotesi iniziale per poter dar senso a una credenza diversa in cui ci siamo imbattuti, oppure reinterpretare o tradurre in modo più conveniente quella credenza per ricondurla ai presupposti iniziali? Lukes potrebbe rispondere che, in ogni singolo caso, si possono trovare criteri abbastanza ragionevoli per deciderlo. Il che è molto probabile: ma conferma che la definizione della razionalità comune avviene *dentro* l'incontro etnografico, e non prima e a monte di esso.

Ciò che intendo dire è che l'approccio razionalista morbido di Horton e Lukes finisce per assomigliare più ad una procedura ermeneutica che non a quella sorta di decodificazione formale che ha in mente Hollis. Uso il termine ermeneutico per indicare, in senso lato, un confronto tra due tradizioni discorsive nel quale si produce una «fusione di orizzonti», senza che vi siano termini neutrali e dati a priori di mediazione. L'unico assunto che Lukes e altri razionalisti morbidi tengono veramente fermo è che nell'accostarci a una cultura diversa non possiamo che basarci sulle nostre risorse culturali, e dunque partire dall'ipotesi che «loro» ragionino, vedano il mondo ecc. in modo più o meno simile a «noi». Ma essi ammettono che queste ipotesi di partenza sono sempre messe in gioco nel corso del confronto o, se così preferiamo esprimerci, della traduzione. Ora, tutto questo non è mai negato, è anzi affermato con forza, da alcuni dei presunti relativisti, come Winch stesso, o come Clifford Geertz e altri antropologi di orientamento interpretativo. Tutti loro, come forse anche Lukes e Horton, potrebbero condividere la celebre espressione gadameriana «non possiamo che mettere continuamente alla prova i nostri pregiudizi». E in questa prospettiva l'incontro etnografico interessa proprio in quanto mette in gioco una diversità imprevedibile: se si potesse decidere in anticipo qual è il limite alla variabilità delle manifestazioni della ragione umana, l'antropologia si trasformerebbe in una tautologica riaffermazione dell'identità dell'antropologo stesso. E a quest'ultimo basterebbe rileggere Kant, senza doversi affannare sulle bizzarre concezioni culturali di gente che abita alla periferia del mondo (il che non vuol dire che la lettura di Kant non sia importante, anzi insostituibile, per gli antropologo, compresi quelli interpretativi!)

Abbiamo forse trovato un terreno di ricomposizione tra le istanze del relativismo e quelle del razionalismo. Non vi sono altre menti, non vi sono forme di razionalità umana radicalmente diverse e prive di punti di contatto. Questo non è solo un dato di fatto, ma un vincolo intrinseco alla stessa costituzione del discorso antropologico e filosofico: infatti di una diversità radicale non si potrebbe neppure parlare, non la si potrebbe intendere, non la si potrebbe forse neppure riconoscere come una forma di cultura umana. Invece la comunicazione, la traduzione, la comprensione sono sempre possibili, per quanto in modi imperfetti: e sulla base di questa comprensione possiamo, se proprio lo riteniamo importante, definire nuclei provvisori di razionalità condivisa. Ma il prezzo da pagare (ammesso che vogliamo considerarlo un prezzo) per tutto ciò è la rinuncia a una definizione troppo rigida della nostra stessa razionalità, la disponibilità a lasciarla aperta, per così dire, a nuove possibilità o, per meglio dire, la disponibilità a vederla sotto una diversa luce o in diverse configurazioni rispetto a quelle che ci sono familiari – o che certa filosofia della mente ci ha fatto credere familiari. Il prezzo è mettersi in gioco nel confronto interculturale, riconoscendo almeno la possibilità, come si esprime Winch, di aver qualcosa da imparare dagli altri.

Un'antropologia così intesa propone un movimento di defamiliarizzazione, essenziale per la stessa inesauribile riflessione filosofica sulla ragione umana. Seguendo questo movimento, per tornare al problema delle credenze e pratiche apparentemente irrazionali, potremmo anche scoprire che la magia non ci è così aliena come al positivismo piaceva credere. Potremmo dover riconoscere, come ci suggerisce Wittgenstein nelle sue *Note sul Ramo d'oro*, che una certa forma di pensiero magico ci è familiare, molto familiare; riconoscere che essa è presente in una forma o nell'altra in tutte le culture, e forse anche candidarlo come elemento importante della testa di ponte.

7. «... come la nostra vita»

Certo, questo tentativo di trovare un terreno d'intesa tra relativismo e razionalismo è un po' forzato. Restano differenze enormi tra le tradizioni di pensiero finora discusse; ad esempio, se vi è modo di far convergere verso una certa concezione dell'antropologia le idee di Winch e Horton, non v'è però dubbio che si tratta di due pensatori antitetici, dalle sensibilità e dal linguaggio radicalmente diversi, forse autenticamente «incommensurabili». A questo punto occorrerebbe in realtà dar corpo alla linea argomentativa finora seguita, discutendo a fondo quei settori della filosofia contemporanea che sembrano più promettenti non tanto nel risolvere, quanto nel superare e procedere oltre l'opposizione tra relativismo e razionalismo. Penso in modo particolare agli orientamenti cosiddetti ermeneutici, rappresentati in filosofia da figure come H.G. Gadamer, P. Ricoeur e R. Rorty, e in antropologia da C. Geertz e dalle correnti post-strutturaliste e decostruzioniste. E penso, soprattutto, al già citato Wittgenstein. Una simile discussione non è ovviamente possibile per motivi di tempo. Vorrei però concludere richiamandomi brevemente, appunto, all'autore delle *Ricerche filosofiche*: in particolare, vorrei commentare brevemente la sua nozione di «forme di vita», che mi pare faccia emergere con chiarezza due punti centrali per il problema di cui stiamo trattando. In primo luogo, il fatto che una comprensione del problema della razionalità basata sull'opposizione tra relativismo e universalismo può risultare di per sé fuorviante; in secondo luogo, il fatto che il problema delle «altre menti» è uno di quei problemi metafisici, provocati da un «incantamento del linguaggio – problemi che, secondo Wittgenstein, chiedono non tanto una soluzione quanto un superamento. E la filosofia, nella concezione wittgensteiniana, è per l'appunto una sorta di attività terapeutica che ci aiuta a vedere la futilità di certi pseudo-problemi che sono solamente frutto di confusioni concettuali.

«Forma di vita» (*Lebensform*) è una nozione che ricorre solo in pochissimi luoghi del corpus di scritti di Wittgenstein (v. Black 1988, Gier 1980), ma che, nondimeno, ha avuto grande fortuna tra i suoi interpreti. Wittgenstein la usa per risolvere, o meglio ancora per dissolvere, il problema della fondazione del significato, ovvero del rapporto tra linguaggio e realtà. Come già accennato, egli cerca di sfuggire all'alternativa tra le due grandi concezioni classiche, che ancorano il significato in referenti esterni (realismo) o in entità mentali (idealismo). Per Wittgenstein il rapporto tra linguaggio e mondo è un rapporto primario e irriducibile, che pone le condizioni della razionalità e per questo non può a sua volta esser fondato razionalmente. Sia il realismo che l'idealismo ne tentano una fondazione metafisica, complicando inutilmente le cose, per così dire, e creando confusioni e oscurità. La nozione di forma di vita entra in gioco a questo punto, come antidoto alla metafisica, per così dire. Quando andiamo in cerca di una fondazione ultima del significato, ciò in cui ci imbattiamo sono forme di vita. Esse sono però l'esatto contrario di una misteriosa e nascosta entità ultima (come ad esempio le idee

platoniche): rappresentano anzi le pratiche più comuni e ordinarie della nostra vita quotidiana. È infatti solo all'interno dell'uso ordinario – a sua volta strettamente legato a contesti pratici, a ciò che gli uomini normalmente fanno – che il significato si genera e che si può parlare di un rapporto tra linguaggio e mondo. E un concreto contesto di uso, come si esprime Wittgenstein (1978: §559), «non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Stà lì – come la nostra vita». Quando si tenta di astrarre da un tale contesto pratico una teoria generale del significato, non si può che cadere in oscure speculazioni metafisiche.

È in questo senso che si è talvolta definito «antropologico» l'approccio di Wittgenstein ai problemi della filosofia (Andronico et al. 1988: 269 ss., Bouveresse 1975: 59-60). In effetti, come sottolinea il già citato Remotti (1990: 143-144), si può scorgere una forte affinità di Wittgenstein con il concetto antropologico di cultura, in quanto concetto intrinsecamente pluralistico, che costituisce un attacco potenziale alle pretese della «ragion pura». Per Remotti, tratto caratteristico dell'ultimo Wittgenstein è infatti «il riconoscimento dell'incidenza della cultura, e quindi dei costumi, nella stessa organizzazione del pensiero», il fatto di invocare «le forme di vita (e dunque i costumi e le abitudini) come elemento esplicativo finale della stessa organizzazione del pensiero» (per commenti più approfonditi sulle implicazioni antropologiche di Wittgenstein v. Dei 1991).

Tuttavia, quel che interessa qui osservare è come la nozione di forma di vita sia stata spesso interpretata in modo semplicistico, dando luogo a forzate «applicazioni» socio-antropologiche. In particolare, una certa «vulgata» wittgensteiniana ha suggerito una diretta identificazione tra le «forme di vita» e le «culture» in senso antropologico, ricavandone una forma estrema di relativismo culturale. Ne è risultata l'immagine di un mondo suddiviso in una molteplicità di culture o «universi di discorso» distinti e autonomi, ognuno fondato su propri criteri di razionalità, reciprocamente incommensurabili e impermeabili a ogni critica dall'esterno. In questa prospettiva l'antropologia, avendo come oggetto le diverse forme pratiche di vita e le relative epistemologie locali, sarebbe una disciplina intrinsecamente relativistica, e costituirebbe l'unica legittima forma i resoconto delle condizioni della conoscenza – anche se non è chiaro in che modo l'antropologo, chiuso nella propria forma di vita, potrebbe mai accedere alla comprensione delle altre.

Una versione radicale di questo approccio è ad esempio sostenuta dal cosiddetto «Programma forte di sociologia della conoscenza»,

un indirizzo che tenta di studiare i sistemi conoscitivi sospendendo ogni giudizio sulla loro verità e riconducendoli integralmente a determinanti sociali. David Bloor, il caposcuola del programma forte, riconosce proprio in Wittgenstein il pensatore novecentesco che più di ogni altro si sarebbe mosso verso una «socializzazione dell'epistemologia». Egli svelerebbe la natura in ultima analisi sociale, e di conseguenza (per Bloor) convenzionale, delle regole di corrispondenza empirica e di consistenza logica che governano il nostro uso del linguaggio; e proprio l'accento posto sulle convenzioni locali – piuttosto che su strutture invarianti della percezione o dell'intelletto – fonderebbe la possibilità di una teoria integralmente sociale della conoscenza. Si radicalizzerebbe in questo modo una tradizione aperta a pensatori come Durkheim e Mannheim, che non l'avevano spinta fino in fondo solo perché ancora prigionieri di una semantica e di un'epistemologia ingenuamente realiste. Bloor (1982: *passim*) si rammarica dunque che Wittgenstein non si sia spinto ad esplorare in termini empirici certe sue intuizioni concettuali, come per l'appunto le nozioni di giochi linguistici e di forme di vita; e sembra credere che l'assenza nei suoi scritti di una caratterizzazione empirica delle forme di vita dipenda esclusivamente ai limiti disciplinari che egli si poneva. A suo parere, la sociologia e l'antropologia possono e devono superare questi limiti: possono dunque «riempire» le intuizioni teoretiche di Wittgenstein, intraprendendo uno studio empirico sistematico delle forme di vita e facendole oggetto di una esplicita teoria sociale. In riferimento al concetto di «storia naturale del genere umano» e agli esempi su immaginarie tribù, cui Wittgenstein si riferisce in alcuni suoi celebri passi, Bloor afferma di voler «sostituire alla storia naturale fittizia una storia naturale reale, alle etnografie immaginarie una etnografia reale» (*ibid.*: 5). Inoltre, mentre alcuni seguaci di Wittgenstein, come il più volte citato Winch, pensano che lo studio delle forme di vita possa essere solo di natura descrittiva e avvenire per così dire solo dall'interno, utilizzando cioè il linguaggio degli attori sociali stessi, con la conseguente esclusione di un idioma oggettivante e causale, Bloor è di parere esattamente opposto. Egli rivendica la possibilità di descrivere le diverse forme di vita per mezzo di uno stesso metalinguaggio, e persino di compararle all'interno di un unico modello teorico, che consenta di individuare cause e leggi delle variazioni culturali. Nei concetti wittgensteiniani egli vede dunque solide basi per una rifondazione al tempo stesso naturalistica e relativistica di un sapere positivo sulla vita sociale.

Non interessa qui discutere i meriti e le molte difficoltà di un simile approccio. Ne ho fatto cenno solo per esemplificare quello che mi sembra un diffuso fraintendimento delle «forme di vita» wittgensteiniane. La celebre affermazione contenuta nelle *Ricerche filosofiche* – «ciò che si deve accettare, il dato, sono – potremmo dire – forme di vita» (Wittgenstein 1968: 295) – non è semplicemente il tentativo di sostituire a una fondazione assoluta del significato una pluralità di fondazioni autonome e chiuse su se stesse – né, come pensa Bloor, una fondazione naturalistica a una trascendentale. Come si è detto, l'intento di Wittgenstein è piuttosto quello di disfarsi del problema stesso della fondazione. *Lebensform* rappresenta una sorta di espressione minimale del linguaggio quotidiano, che non può essere sostantivizzata né posta alla base di una teoria generale del pensare e dell'agire umano, dal momento che il suo scopo è proprio quello di sottolineare il distanziamento da questioni speculative e metafisiche. Per inciso, si può notare che un certo fraintendimento è stato forse causato dalla traduzione inglese del termine con un'espressione che non appartiene invece al parlare quotidiano, *form of life*; questa, contrariamente alle intenzioni di Wittgenstein, è divenuta ben presto una sorta di espressione esoterica del gergo filosofico, suggerendo impropriamente l'idea di una misteriosa realtà profonda che sottende le manifestazioni superficiali del linguaggio.

Non dobbiamo dunque tentare di porre una base a priori che connetta linguaggio e realtà; dobbiamo semplicemente accettare il fatto che sono connessi e cercare di vedere in che modo lo sono, *descrivere* cioè il gioco linguistico giocato in ogni particolare momento. Parlando di descrizione, Wittgenstein intende che il significato non dev'essere cercato all'esterno di un uso linguistico o di una pratica, ma al loro interno. Il significato è già là: in questo senso è da intendersi la celebre esortazione «non pensare ma osserva» (Wittgenstein 1968: 66). Ed è importante, per capire Wittgenstein, distinguere questo principio dalle posizioni di idealismo linguistico, di convenzionalismo e di relativismo che pure sovente gli sono attribuite. Non è corretto dire ad esempio che Wittgenstein autonomizza (scetticamente) il linguaggio dalla realtà. Al contrario: egli continua, nelle *Ricerche* non meno che nel *Tractatus* (le opere rappresentative delle cosiddette due fasi del suo pensiero), a presupporre un legame inestricabile (non mediato e non dicibile) tra linguaggio e realtà: da un certo punto in poi, abbandona però l'idea che questo legame sia strutturato secondo un'unica Logica. Il linguaggio dipende dalla realtà in modi molteplici; e non si può decidere in anticipo dove, all'interno

di ciascuna pratica d'uso, si debba tracciare la linea di demarcazione tra Logica e Mondo, tra gli aspetti grammaticali e quelli empirici di ciò che diciamo, una linea di demarcazione che per Wittgenstein resta comunque il problema centrale dell'analisi filosofica.

Anche gli accenni alla convenzionalità delle regole linguistiche servono a sottolineare la loro natura presupposizionale, la loro differenza rispetto alle regolarità empiriche; ma nessuno più di Wittgenstein insiste sul fatto che queste regole sono incorporate in pratiche, che non possiamo inventare arbitrariamente, e di cui non possiamo certo disfarci a nostro piacimento. Com'è scritto nelle note sulla certezza (Wittgenstein 1978: §110), alla fine della nostra ricerca dei fondamenti troviamo non tanto una presupposizione non fondata, quanto un modo d'agire non fondato. Tali «modi d'agire» – e qui sta l'originalità di Wittgenstein rispetto alla tradizionale opposizione tra relativismo e assolutismo – non hanno la forza coercitiva di leggi naturali, ma neppure il carattere arbitrario di scelte non obbligate (Baker 1984: 279). Le alternative alle forme di vita che sottendono le nostre pratiche non sono per noi opzioni reali: nel senso che, quando vi è davvero la possibilità di compiere una scelta, di esprimere un dubbio, non ci troviamo più di fronte a una forma di vita.

Identificare le forme di vita come conchiuse entità fattuali (equivalenti ad esempio a «culture», «universi di discorso» ecc.), sulla quali si possa costruire una teoria, vuol dire fraintenderle completamente. Così come è sbagliato intendere la loro molteplicità in senso particolare-locale: esse non sono modelli culturali che variano da una comunità umana all'altra, ma nuclei di pratiche comuni a tutto il genere umano (anche se esibiti e trattati in modo diverso in diverse culture). La confusione tra culture (come attributi empirici di comunità umane) e forme di vita (come condizioni formali dell'esperienza) è stato il grande errore del relativismo: un errore che ha portato ad esagerare enormemente il grado di separatezza, di autonomia e di incommensurabilità dei concreti contesti culturali. Lo stesso si può forse dire dell'uso di nozioni come «paradigma» e simili che, applicate impropriamente al problema del confronto interculturale, hanno generato l'idea che ogni comunità umana possa in sostanza decidere da sola su quali basi fondare la propria razionalità, senza che la razionalità di quelle basi possa esser messa in discussione dall'esterno. Si tratta di una versione radicale di quello che Popper (1976: 127) ha definito il «mito del *framework*» e che, a giudizio del grande filosofo della scienza, rappresenta il «baluardo dell'irrazionalismo nel nostro secolo».

L'idea di una molteplicità finita di monadi culturali, governate da una sorta di principio di autarchia epistemologica, è naturalmente assai poco convincente. Lo stesso vale per l'idea di un genere umano suddiviso in una pluralità di «menti» empiricamente determinabili. Non esistono confini stabili e predefiniti tra le culture: non esistono aree (geografiche, etniche, politiche) al cui interno la «traduzione» sia assicurata, ma che risultino del tutto incommensurabili verso l'esterno. La comprensione degli altri è sempre possibile, anche quando abbiamo a che fare con i linguaggi più alieni, con i cannibali di Montaigne – anche se non è mai garantita, neppure con i nostri vicini, neppure a casa. Il punto è che la comprensione (diversamente da quanto pensano alcuni sostenitori della testa di ponte come Hollis) non consiste in una operazione di equivalenza logica che non ammette gradi intermedi: non assomiglia alla decodifica di un messaggio cifrato, che ha una ed una sola soluzione, e dove l'alternativa è fra intendere tutto e non intendere nulla. Essa è invece il progressivo avvicinamento di linguaggi, di modi di vedere il mondo e la vita, che non sono mai del tutto uguali né del tutto diversi, e che possono (e lo fanno continuamente nel corso della storia) fondersi, contaminarsi, ibridarsi e dar luogo a nuove configurazioni.

La reificazione delle altre menti e delle forme alternative di razionalità, e la loro confusione con gli oggetti empirici studiati dall'antropologia, rappresenta dunque una risposta paradossale e priva di sbocchi alla crisi delle fondazioni classiche della ragione. È uno scenario generatore di pseudo-problemi che non hanno soluzioni possibili, ma dei quali ci si deve semmai, come direbbe Wittgenstein, liberare. Ciò non significa naturalmente abbandonare, ma solo affrontare con maggior chiarezza, i veri ed eterni problemi della diversità culturale e della straordinaria mutevolezza della razionalità umana.

Riferimenti bibliografici

Andronico M., Marconi D., Penco C. (a cura di) 1988, *Capire Wittgenstein*, Torino, Marietti.

Baker L.R. 1984, «On the very idea of a form of life», *Inquiry*, 27: 277-89.

Black M. 1988, *«Lebensform» e «Sprachespiele» nelle ultime opere di Wittgenstein*, tr. it. in Andronico *et al.* 1988: 241-51.

Bloor D. 1983, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London, MacMillan.

Bouveresse J. 1975, *Wittgenstein antropologo*, in Wittgenstein 1975: 57-92.

Clemente P., Dei F. 1993, *I fabbricanti di alieni. Sul problema della descrizione in antropologia*, in U. Fabietti (a cura di), *I saperi dell'antropologia*, Milano, Mursia: 75-109.

Davidson D. 1984, *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.

De Martino E. 1948, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi.

Dei F. 1987, «Le zucche del missionario Grubb», Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena, VII: 179- 208.

– 1988, «Streghe, antropologi e forme di vita. Peter Winch e il dibattito sulla razionalità delle culture aliene», *Metamorfosi*, 7: 43-78.

– 1991, «Usanze sinistre e profonde. Wittgenstein e la comprensione antropologica», *L'uomo*, IV (1), n.s.: 95-122.

Dei F., Simonicca A. (a cura di) 1990, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, Milano, Angeli.

Evans-Pritchard E.E. 1976, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, tr. it. Milano, Angeli [1937].

Feyerabend P. 1984, *Contro il metodo*, tr. it. Milano, Feltrinelli [1975].

Gellner E. 1994, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gier N. 1980, «Wittgenstein and Forms of Life», *Philosophy of the Social Sciences*, 10 (2): 241-58.

Hollis M. 1979, *The epistemological unity of Mankind*, in S.C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press: 225-32.

Horton R. 1994, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lukes S. 1970, *Some problems about rationality*, in B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell: 194-213.

– 1990, *I limiti del relativismo*, tr. it. in Dei-Simonicca 1990: 261-306 [1982].

Mauss M. 1965, *Teoria generale della magia e altri saggi* (con H. Hubert), tr. it. Torino, Einaudi [1950].

Malinowski B. 1971, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, tr. it. Milano, Feltrinelli [1944].

Montaigne M. de 1970, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini, Milano, Mondadori.

Newton-Smith W. 1982, *The Rationality of Science*, London, Routledge and Kegan Paul.

Popper K.R. 1976, *La scienza normale e i suoi pericoli*, in I. Lakatos, A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, tr. it. Milano, Feltrinelli [1970].

Remotti F. 1990, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Taylor C. 1990, *Razionalità*, tr. it. in Dei-Simonicca 1990: 240-60 [1982].

Winch P. 1979, *Comment*, in R. Borger, F. Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press: 259-59.
– 1990, *Comprendere una società primitiva*, tr. it. in Dei-Simonicca 1990: 124-60 [1964].
Wittgenstein L. 1968, *Ricerche filosofiche*, tr. it. Torino, Einaudi [1953].
– 1975, *Note sul «Ramo d'oro di Frazer*, tr. it. Milano, Adelphi [1967].
– 1978, *Della certezza*, tr. it. Torino, Einaudi [1969].