

di Ernest Gellner

In cosa consiste la Modernità? E in cosa consiste il Selvaggio? Entrambi i problemi posseggono una forte attrattiva popolare. Scrutiamo nello specchio, sperando di cogliere un'immagine innocente, e ci vediamo come realmente siamo. Inseguiamo, poi, il *brivido* di vedere e misurare concettualmente l'Altro totale, il selvaggio. Un elemento inconfondibile di voyeurismo sussiste sia in antropologia che in filosofia. Speriamo di vedere ciò che normalmente il pudore ci impedisce di vedere, e di scoprire nel corso di questo processo qualche verità su noi stessi.

Il problema della modernità non interessa esclusivamente, e neppure in modo prevalente, i filosofi accademici. Le teorie che leggono la modernità in termini di industrializzazione, burocrazia o divisione del lavoro non sono pane quotidiano per i filosofi convenzionali. Forse sbagliano, ma, bene o male che sia, è così. Prestano attenzione alla modernità solo quando essa è definita in termini cognitivi: non sono contrari a tentare di definire la razionalità, ma solo quando si giunge a definire la scienza si sentono veramente a loro agio. Perciò è facile estrarre dalle loro opere, sia pur con qualche forzatura, una teoria della mentalità scientifica; allora, se la scienza rappresenta un elemento cruciale della modernità, anche i filosofi, pur senza volerlo, possono esserci di aiuto quando si tenta di darne una versione.

Naturalmente, sarebbe errato supporre che le nozioni di pensiero Selvaggio e pensiero Moderno esauriscano il mondo, che cioè si debba per forza essere l'uno o l'altro. È evidente che non è così. Molti schemi dell'evoluzione del pensiero umano interpongono uno stadio intermedio, ad esempio, fra ciò che si può chiamare la mentalità religiosa e la mentalità positiva, o tra la magia e la scienza. La mente moderna siamo *noi*; e quella selvaggia è molto distante ed esotica, un Altro affascinante; ma, tra le due, molta storia umana è occupata da civiltà in cui per lo meno le classi privilegiate e letterate non erano selvagge, anche

se non somigliavano certo ai cittadini delle moderne società tecnologiche. Bisogna tener conto di questo territorio di mezzo che copre, forse, la parte più interessante della storia umana.

Ai fini dell'analisi, tuttavia, vale la pena di escludere questo territorio enorme; ed è meglio escluderlo consapevolmente, piuttosto che farlo sparire per definizione o con trucchi stilistici. È anche meglio esser chiari circa un altro assunto tacito che sottende questo genere di ragionamento: non è una verità assodata, ma un assunto che vi sia una forma tipica e omogenea del moderno e una del selvaggio. La cosa non è affatto evidente di per sé.

Lévi-Strauss, ad esempio, aderisce esplicitamente a questo approccio generale, e sostiene che per noi è essenziale capire come «l'uomo del neolitico o della protostoria...abbia subito un arresto e che millenni di ristagno si siano frapposti *come una piattaforma tra la rivoluzione neolitica e la scienza contemporanea*» (Lévi-Strauss 1962b: 28; corsivo aggiunto). Come l'evoluzionismo si è generato naturalmente, in maniera quasi inevitabile, nei pensatori del secolo decimonono, così il modello che più spontaneamente balza alla nostra mente è quello di una *piattaforma*, una sorta di liscia distesa che unisce la rivoluzione neolitica e la scienza moderna - anche se coloro che vissero su quella distesa non la trovarono così piatta.

Nonostante la parziale smentita che lo stesso Lévi-Strauss dà (ivi: 26), il suo resoconto della "Grande Divisione", se non consideriamo questa piattaforma intermedia, presenta straordinarie somiglianze con quello frazeriano. Come Frazer, egli vede il primitivo come un uomo alla ricerca di connessioni intelligibili. Secondo Frazer, ai primitivi era proprio l'assunto che le connessioni dovessero avere un certo tipo di senso (essere "simpatiche"); secondo Lévi-Strauss, esse erano formulate a livello di "percezione e immaginazione", in altre parole, in termini concreti vicini a ciò che è appreso dai sensi, in opposizione all'astrazione scientifica (cfr. Leach 1970: 49, 84). La differenza fra i due pensatori non è poi così grande, e si potrebbe affermare che sia l'una che l'altra caratterizzazione si implicano a vicenda. Una connessione "simpatica" presuppone per lo meno la possibilità di un'immaginazione concreta. Maggiore differenza invece sorge sul

modo in cui i due pensatori offrono determinazioni positive della scienza. Per Frazer la scienza si contraddistingue soprattutto per la sperimentazione, in opposizione a una aprioristica plausibilità "simpatica". Lévi-Strauss non può ricorrere a questo criterio (né lo desidera), in quanto sostiene che anche l'uomo primitivo è uno sperimentatore sistematico. Invoca invece come criterio distintivo l'*astrazione*, nel senso della formulazione di generalizzazioni in termini di gran lunga distanti dalla percezione sensibile.

Queste sono allora le regole del gioco: una mentalità tipicamente selvaggia è posta in confronto con una mentalità tipicamente moderna, senza curarsi, perché ritenuto irrilevante, del terreno intermedio. Ci troviamo però dinanzi non a dogmi, ma a convenzioni, e per giunta temporanee. Convenzioni che ci permettono di accostarci sperimentalmente a due articolazioni discorsive diverse ma speculari, quella antropologica sulla mente Selvaggia e quella filosofica sulla Demarcazione della Scienza. E ciò può rivelarsi illuminante.

* * *

Un recente saggio di Robin Horton (1967) rappresenta un importante tentativo di seguire questo tipo di strategia. Il mio punto di vista in parte coincide con le tesi di Horton, ma in parte ne diverge. Egli enumera una serie di modi in cui il pensiero tradizionale assomiglia alla scienza e alla teoria scientifica, ma ne indica altri in cui i due stili di pensiero si oppongono. Se tutto finisse qui, la sua argomentazione si ridurrebbe a una sorta di lista della spesa, a un semplice elenco di tratti. Horton, però, va ben oltre ed enuclea una differenza cruciale, da cui tutte le altre discendono:

nelle culture tradizionali non v'è alcuna consapevolezza delle alternative al corpus stabilito dei principi teoretici, mentre nelle culture scientificamente orientate una tale consapevolezza è altamente sviluppata (Horton 1967: 170).

Horton definisce tutto ciò come un contrasto fra Chiuso e Aperto; e, pur riconoscendo esplicitamente un'affinità delle sue tesi con quelle di Karl Popper, ne restringe l'interpretazione. Laddove Popper

nella sua nozione di "apertura" include l'individualismo e l'orientamento diretto ad un fine, Horton limita l'uso del termine esclusivamente al senso delle alternative teoretiche.

Non è privo di interesse notare come Horton citi Thomas Kuhn, la cui *Struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962) gode oggi di molto successo e ha influenzato enormemente il pensiero contemporaneo. Tale richiamo però stupisce, in quanto la tesi centrale di Kuhn, riformulata in questo tipo di linguaggio, asserisce che la scienza non risulta affatto così aperta come comunemente si crede. La ricerca scientifica non naviga libera fra alternative senza confini, come suggerirebbe l'immagine comune; anzi, in ogni epoca, si lega strettamente a un "paradigma" dominante, i cui vincoli si indeboliscono solo in occasione di grandi rivoluzioni scientifiche. Chi ha la mente veramente "aperta" ed è privo di un proprio paradigma sono solo gli studiosi di scienze sociali: non tanto perché essi siano più liberi, quanto, ahimé!, perché le loro povere discipline attraversano ancora uno stadio pre-scientifico. Per tali ragioni potremmo attenderci che l'opera di Kuhn, qualora non la si voglia respingere semplicemente come insensata, renda più arduo qualsiasi tentativo di individuare nella dimensione della "apertura" l'essenza della modernità e della scienza. Horton, di fatto, non liquida le tesi di Kuhn come insensate, anche se dal suo punto di vista potrebbe ben farlo; supera invece la difficoltà in modo quasi cavalleresco. Egli sostiene infatti che lo scienziato aderisce a una teoria e si mostra riluttante a scartarla non tanto per l'agghiacciante intuizione che, se la teoria lo abbandona, ciò che ne deriva è il caos, quanto a ragione della stessa consapevolezza che la teoria non è la formulazione di verità atemporali e assolute (Ibid: 191-2).

Alla fine, la versione che Horton fornisce della condotta scientifica risulta del tutto diversa da quella kuhniana:

Lo scienziato, per così dire, è sempre a fare i conti, bilanciando i successi di una teoria con i suoi fallimenti; e quando i fallimenti cominciano a divenire ripetuti ed evidenti, la difesa si trasforma inesorabilmente in un attacco alla teoria (Ibid.: 192).

In tal modo, in definitiva, si conferma la concezione tradizionale secondo cui lo scienziato è in grado di comunicare direttamente con una Realtà Esterna e di eliminare quelle teorie che peccano troppo contro di essa. Lo schema di Kuhn è invece inquietante perché non concede alcuno spazio a una simile diretta relazione con la Realtà Oggettiva. Lo scienziato può solo mettere delle piccole teorie alla prova del paradigma socialmente imposto; e non v'è modo di mettere questi paradigmi stessi alla prova della realtà, perché la scienza non può fare a meno di *un qualche* paradigma. (Questo spiega un po' la popolarità di Kuhn. Egli fornisce un modo facile per attaccare o per sostenere "paradigmi": cioè, per respingere una posizione altrui, anche se ben fondata, e sostenere la propria anche se arbitraria. Ma certo Kuhn non può essere biasimato per questo uso volgarizzato delle sue idee).

Era importante notare che, nonostante le citi con ossequio, Horton non usa realmente le conclusioni di Kuhn, anzi ne presuppone la falsità. Horton afferma che esiste ed è osservabile una realtà esterna indipendente dalle percezioni sociali che di essa si possono avere; anzi, possiamo classificare gli stili di pensiero in base agli atteggiamenti istituiti di fronte alla realtà esterna. Horton sostiene, inoltre, che questa realtà è tale da rendere la prospettiva "aperta" più solida, o per lo meno cognitivamente più efficace, rispetto alle prospettive chiuse. Tutti questi assunti mi appaiono quanto mai lodevoli, ma valeva la pena di renderli più espliciti, se non altro per esserne pienamente consapevoli.

L'individuazione da parte di Horton della proprietà-chiave della mentalità primitiva o tradizionale mi sembra errata. Da un lato, perché *anche* molti uomini moderni sperimentano notevoli difficoltà al solo concepire una visione del mondo alternativa alla propria; dall'altro, perché molti membri delle società tradizionali e pre-scientifiche *posseggono* questa capacità di visione multipla. Horton fa riferimento alla classica opera di Evans-Pritchard sugli Azande:

In questa trama di credenze ciascun filo dipende da ogni altro, e uno zande non può sfuggire alle maglie di essa, poiché essa rappresenta il solo mondo ch'egli conosce. È il tessuto del suo pensiero, ed egli non può pensare che il suo pensiero sia erroneo (Evans-Pritchard 1937: 258-9).

Senza dubbio, vi sono situazioni in cui non è possibile sottrarsi alla fedeltà ad un sistema di concetti. Occorre però considerare le implicazioni che provengono dall'usare questo criterio generale come contrassegno della mentalità primitiva: si implica che nelle società tradizionali non esista spazio alcuno per il sincretismo, il pluralismo di teorie, i rivolgimenti radicali, le conversioni drammatiche, le oscillazioni dottrinali, o l'adesione a sistemi alternativi di credenze pronti a spuntare come assi nella manica quand'è il momento di tradire. Francamente, non lo credo. Alcuni selvaggi possono vivere in un mondo unico e privo di opzioni, ma sono in molti a non vivere così. In ogni caso, essi riescono a trascendere la propria condizione non raggiungendo la scienza ma, più semplicemente, tramite il sincretismo, la coabitazione di sistemi di credenze incompatibili, se non proprio l'opportunismo teorico. Ad esempio Edmund Leach (1954), studiando i nativi delle tribù dell'altopiano birmano, nota che essi oscillano fra due visioni diametralmente opposte circa la propria società. Se egli ha ragione, allora dovrebbe conseguire, secondo il criterio di Horton, che questa oscillazione li dovrebbe portare fuori dall'ambito tradizionale in direzione di quello scientifico. Tale conclusione ha del paradossale. Possiamo pensare a molti altri esempi, molti dei quali non dipendono da incerte interpretazioni antropologiche. In breve, non tutte le situazioni pluralistiche sono *ipso facto* moderne o scientifiche. L'esistenza della pluralità e il senso di scelta che essa ingenera possono essere, forse, una condizione necessaria della prospettiva moderna, non certo però quella sufficiente. Anche l'uso che Horton fa delle citazioni tratte dall'opera di Evans-Pritchard è, in qualche misura, selettivo. Horton infatti riporta quei passaggi che suggeriscono che uno zande non può sfuggire al proprio sistema di pensiero: «egli non può pensare che il suo pensiero sia erroneo». Ma omette di citare la frase che segue subito dopo nel testo di Evans-Pritchard:

Cionondimeno, le sue credenze non sono assolutamente rigide, ma variabili e fluttuanti: tengono conto delle differenti situazioni e permettono l'osservazione empirica ed anche i dubbi (Evans-Pritchard 1937: 259).

Parlando non degli aristocratici ma degli Azande comuni, Evans-Pritchard ci dice anche che

si adattano senza eccessiva difficoltà a nuove condizioni di vita e sono sempre disposti a imitare la condotta di coloro che ritengono superiori per cultura, a seguire nuovi modi di vestire, adottare nuove armi e utensili, parole nuove e perfino nuove idee e abitudini (Ibid: 46).

In apparenza è solo la classe aristocratica a essere “più orgogliosa e conservatrice” (o per lo meno lo era un tempo). Così, per quanto riguarda i ceti più bassi, anche gli Azande si trovano in una situazione pluralistica, e quindi “aperta”. Sono perciò da considerarsi un esempio di spirito scientifico? Sospetto proprio di no. Né si può far valere questa pretesa per tutte quelle popolazioni, e sono in gran numero, che hanno familiarità con alternative concettuali, per il fatto che esse vivono alla frontiera fra diverse aree culturali, e spesso non trovano difficoltà a passare da un “linguaggio” ad un altro (in un senso non superficiale, ma profondo, di “linguaggio”).

Sono considerazioni di tal genere a rendermi riluttante a ritenere per valido il criterio di Horton. Il senso delle alternative, come il patriottismo, non è sufficiente. Il criterio di una “evoluta consapevolezza delle alternative” non aiuta infatti a separare in modo accettabile il grano dalla gramigna. Purtroppo sentiamo una forte riluttanza a respingere totalmente il criterio-chiave di Horton, poiché sembra fondato su una valida intuizione. Possiamo allora tentare di riformularlo e, in questo modo, di salvarlo?

* * *

Un difetto nel modo in cui Horton formula la sua posizione (difetto sorprendente per un antropologo) è il suo individualismo. La “consapevolezza di alternative” appare attribuita agli individui. Ciò è deplorabile. Una conseguenza è che i singoli scienziati, quando risultino privi di immaginazione, dogmatici, ignoranti della storia dei loro soggetti e insensibili alle nuove idee, dovrebbero essere immediatamente esclusi dalla comunità che condivide lo spirito scientifico. Ma non esi-

stono forse tali scienziati-vegetali? Non saranno magari particolarmente bravi, creativi e ispiratori; a qualcuno non piacerà conversare con loro o vederli indottrinare gli studenti; escluderli però dalla scienza in un sol colpo mi sembra non solo eccessivo ma anche arbitrario. Alla stessa stregua, un guru o un derviscio opportunista può esser capace di passare da una cosmologia a un'altra, a seconda che lo richieda un potente padrone o una clientela; ma ciò non farebbe di lui un esempio adatto a un manuale di solido metodo scientifico.

Come primo emendamento per lo schema hortoniano, quindi, proporrei che la differenza cruciale non venga attribuita agli individui, né tantomeno ai gruppi, ma ai sistemi di pensiero. Applicata agli individui o anche alle "culture", diventa, per le ragioni indicate, insostenibile. Riconosco che l'emendamento presenta un evidente svantaggio: i sistemi di pensiero, a differenza dei gruppi o degli individui, sono astrazioni. Possono essere osservati solo in quanto incorporati in comportamenti (verbali e non verbali) di individui e gruppi; e il loro isolamento dal continuum del comportamento può ben divenire materia di contesa. L'osservatore può isolare uno o più di tali "sistemi" per illustrare il suo punto di vista, ma un osservatore rivale può scegliere unità del tutto diverse. Come decidere fra pretese rivali? In genere si usano due metodi fondamentali per identificare e isolare un "sistema di credenze": il senso di coerenza dell'osservatore, oppure le fonti scritte e i documenti. Che il primo metodo sia passibile di pregiudizi e arbitrii è ovvio; ma nemmeno il secondo risulta esente da errori. Che esista infatti un corpo di scritti che testimoniano credenze e norme appartenenti a una determinata tradizione sociale, non esclude in alcun modo la possibilità, ad esempio, che nello stesso corpo sussistano sincretismi, oppure selezioni e censure. In molti contesti culturali gli scribi rappresentano solo uno tra i diversi gruppi che si contendono reciprocamente l'eredità culturale e l'autorità. Quanto essi annotano è solo una versione del sistema, non necessariamente quella "corretta"; anzi, questa versione tende ad essere influenzata da quei valori che sono normalmente associati alla letteratura.

Quali che siano le difficoltà inerenti alla nozione di "sistema di credenze", piuttosto che degli individui e dei gruppi che lo sostengono

(e si tratta di difficoltà tali da escludere una soluzione formale) ritengo che sia nondimeno essenziale tracciare più o meno in questi termini la grande Linea Divisoria.

* * *

Non è questo però l'unico emendamento che propongo. Chiaramente Horton suppone che vi sia un unico tratto cruciale, una "differenza chiave" da cui discende ogni altra differenza. Mi sembra invece che ci troviamo di fronte a due opposte sindromi, ognuna delle quali ha non uno ma diversi tratti peculiari. Ciascun tratto tende ad avere una naturale affinità con gli altri del suo gruppo, tanto da far sorgere l'impressione che ogni gruppo "fluisca" da un tratto unico. Ma ciò sarebbe arbitrario e fuorviante. Cercherò di delineare quella che a me sembra la "vera" opposizione, in una prospettiva che si discosta da quella di Horton per i punti già indicati, e forse per alcuni altri, ma che in buona parte converge con essa.

Mi sembra che sussistano non una ma quattro differenze cruciali fra il Pensiero Selvaggio e il Pensiero Moderno. Cominciamo a dar loro dei nomi. Il Pensiero Selvaggio ha le seguenti caratteristiche:

1. l'uso di norme idiosincratiche;
2. una divisione del lavoro cognitivo piuttosto bassa e accompagnata da una proliferazione di ruoli;
3. il carattere assai diffuso e pervasivo di quelle che potremmo chiamare le "clausole fortificate" della sua costituzione intellettuale;
4. la mancanza di immunità diplomatica per la cognizione.

Questi quattro tratti non sono reciprocamente indipendenti, ma per maggiore comodità possono essere presentati in maniera separata.

L'uso di norme idiosincratiche

Un sistema tradizionale di credenze possiede per lo meno una visione generale di "ciò che è normale". Il normale differisce dall'anorma-

le in quanto il primo in genere non richiede spiegazioni, oppure richiede spiegazioni del tutto diverse da quelle adottate per l'anormale. Il normale, caso mai, è spiegato in blocco, con il ricorso a un mito generale; non si richiedono spiegazioni specifiche per i singoli casi.

Questa normalità è sia cognitiva (riguarda cioè le strategie esplicative), sia morale. Definisce un ordine sociale e al tempo stesso un ordine naturale. Di conseguenza, è "simbolica" - la verità e l'ordine sociale si sostengono reciprocamente - e piuttosto imprecisa: ha, per così dire, margini frastagliati. La normalità è molto concreta e circostanziata, e il linguaggio della cognizione deve possedere sufficiente ricchezza per tutte le sfumature morali. La spiegazione non si applica indifferentemente al giusto e all'ingiusto.

Al contrario, la caratteristica cruciale dei sistemi scientifici di pensiero consiste nel fatto che la nozione di normalità non vi svolge una presenza cospicua. Senza dubbio in tali sistemi si distingue fra ciò che richiede o non richiede spiegazione, e ciò può esser considerato un equivalente della "normalità"; ma la linea che individua ciò che ha bisogno di spiegazione è molto diversa dalla "normalità" dei sistemi di credenze tradizionali. Essa è relativa, temporanea, legata a problemi piuttosto che a vincoli sociali. Si presenta dunque ordinata, simmetrica, con margini, per così dire, netti e non frastagliati. Non si incarna nei dettagli della vita. Soprattutto, tende a essere specificata solo nei termini delle proprietà formali della spiegazione, piuttosto che in termini di proprietà concrete. La più diffusa linea teorica di tal genere è ciò che comunemente si definisce come meccanicismo o materialismo: l'esistenza di una struttura, fatta di elementi pubblicamente accessibili, senza alcuna proprietà asimmetrica o definita in modo locale e idiosincratico, e ripetibile secondo una formula o una ricetta esprimibile pubblicamente e socialmente neutrale, tale che il comportamento da spiegare sia derivabile dalle proprietà della struttura (1). (Il materialismo è di fatto irrilevante: finché è soddisfatto il criterio di oggettività e di ripetibilità, poco importa se la struttura invocata sia costituita di materia tangibile oppure rimanga astratta). Ne consegue che simili linee-base cognitive *non* delineano al contempo un ordine morale o sociale. Al con-

trario, i criteri formali che le disciplinano le rendono singolarmente inadatte a sostenere allo stesso tempo aspettative morali, un ordinamento di status e valori. Esse tendono piuttosto ad essere "prive di significato" e "moralmente cieche".

Per dirla in altro modo, si può affermare che un importante tratto distintivo della scienza moderna è la sua prospettiva meccanicistica. (Questa asserzione non entra affatto in conflitto con i presunti aspetti non-meccanicisti che, secondo un'idea assai pubblicizzata, caratterizzerebbero alcune parti della scienza moderna). È interessante notare tuttavia che la tradizione più nota, e probabilmente la più influente, entro la filosofia della scienza non ha adottato tale criterio in risposta al problema della demarcazione della scienza (*Abgrenzungsproblem*). Essa ha scelto di delimitare la scienza non nei termini del tipo di *spiegazione* che essa ammette, ma in quelli delle sue fonti *informative*. Nelle sue più famose formulazioni, questa tradizione insiste sulla disponibilità, di principio o di fatto, alla verifica o alla falsificazione e induce a guardare ai *dati*, a vedere se i dati di un certo tipo (tali da verificare o falsificare la teoria esplicativa) sono o potrebbero essere disponibili.

Non è questo il luogo per argomentare su questo difficile tema; ritengo però che, quando i criteri di verifica o falsificazione hanno successo nel tracciare demarcazioni, e nel separare il grano scientifico dalla gramigna, ciò avviene perchè si ricorre sia pure implicitamente al criterio meccanicistico di cui sopra. Pur senza pretendere soluzioni conclusive, va messo in risalto un vantaggio derivante da tale criterio: esso focalizza un nesso importante fra il problema sociologico relativo alla determinazione sociale della "modernità" e il problema filosofico della demarcazione della "scienza". Una importante tradizione in sociologia riconosce nella "burocratizzazione" la caratteristica principale della modernità. L'idea che sta al cuore della nozione di condotta burocratica è quella del trattamento ordinato dei casi secondo regole fisse: l'etica delle regole in opposizione all'etica della fedeltà. Da questo punto di vista, l'immagine meccanicistica del mondo altro non è che la burocratizzazione della natura. Questa profonda, sottostante affinità è di grande importanza.

Dovremmo forse soffermarci sul modo in cui i filosofi hanno trattato questa burocratizzazione della natura. Naturalmente i filosofi non l'hanno chiamata così: i nomi usati sono stati piuttosto "principio di causalità", "regolarità della natura" etc. In definitiva, il loro interesse fondamentale non stava tanto nel delimitare la scienza, quanto nel *sostenerla*: l'assunto classico era che, per giustificare in generale l'estrapolazione scientifica, occorresse provare qualcosa di questo genere.

L'intera questione va considerata in maniera realistica e sociologica. La società che fa uso della scienza possiede due frontiere: l'una confina con il caos, l'altra con la società tradizionale e le sue norme idiosincratiche, i suoi miracoli, la sua visione simbolica del mondo etc. I grandi filosofi della scienza hanno per lo più fortificato la frontiera che separa dal caos; hanno considerato la loro opera come la dimostrazione che il caos -come natura non riconducibile alla burocratizzazione- non era possibile; ma questa frontiera, ahimé, non è assolutamente difendibile. Per fortuna al di là non si trova alcun nemico. Ma se il caos dovesse prevalere, non verrebbe in nostro aiuto nessuna dimostrazione che la storia della giustificazione dell'inferenza scientifica abbia mai escogitato, da Kant a Lord Keynes o Sir Roy Harrod; non più di quanto ci potrà aiutare, al momento della morte, qualsiasi dimostrazione pre-kantiana dell'immortalità dell'anima. E in tutti questi preparativi che si apparecchiano lungo una frontiera totalmente indifendibile v'è qualcosa di molto comico.

Comico, ma non inutile. Questo lato della frontiera, è vero, è del tutto disabitato; né è mai esistita una società che sia riuscita a formulare uno stile di vita basato sull'assunzione del Caos. L'altra frontiera, però, quella con le società tradizionali, non è disabitata. Vi sono, al di là d'essa, numerose società rivali, con concezioni del mondo e stili cognitivi che risultano da un compromesso sociale fra un certo qual ordine e un caos socialmente vistoso, dalla sottomissione delle aspettative di regolarità agli interessi del sistema di status locale, e così via.

Non sono state perciò del tutto inutili le rumorose manovre difensive che i filosofi hanno innalzato a difesa della lunga frontiera - indifendibile ma disabitata - con il Caos. Lo strepito che producono è

alto e le loro armi, così imponenti e terrificanti, risultano ben visibili dall'altra frontiera, ove si trova un nemico vivo, reale e una genuina alternativa. Nessuna società può sopravvivere basandosi sul Caos, ma ogni società può scegliere fra concezioni del mondo basate su un ordine meccanico e concezioni basate su un comodo ordine simbolico. Le manovre contro il Caos sono servite in modo determinante a fortificare la linea di confine con i Mondi Simbolici. Tutte quante le dimostrazioni che si appellano ai criteri della causalità o della regolarità non riusciranno mai a respingere il Caos, se mai dovesse precipitare su di noi: ma per demolire le pretese dei Miracoli hanno svolto un lavoro enorme.

La divisione del lavoro

I filosofi non ritengono che la divisione del lavoro sia di loro specifica competenza; e sbagliano. La forma più caratteristica e popolare della filosofia moderna consta di un insieme di teorie riguardanti la divisione intellettuale o cognitiva del lavoro. La sua particolarità sta nel classificare e caratterizzare ampie tipologie di conoscenza (oppure usi linguistici), definite in genere nei termini dei criteri di validità che impiegano. Così, in una delle forme più note di questa teoria, le proposizioni sono classificate e suddivise a seconda che facciano discendere la loro plausibilità dalla verifica fattuale, da un calcolo puramente formale, dalla consonanza con i sentimenti del parlante o, infine, che non posseggano base o ancoraggio alcuno.

Si deve notare che l'importanza di tali teorie risiede non tanto nei loro dettagli, nei modi in cui definiscono le proprie categorie conoscitive o discorsive, quanto nel loro senso generale e nell'approccio che ciascuna di esse condivide: vale a dire, l'assunto di una specificità di funzione. Esse modificano in profondità il nostro punto di vista, in quanto ci rendono avvezzi all'idea che esistono un criterio o una funzione unica e semplice, capace di guidare la valutazione di qualsiasi atto, cognitivo o verbale. È questa specificità di funzione che esse riescono a inculcare. Non si vuol negare, con ciò, che nella vita e nel linguaggio veri e propri vengono a confluire e a confondersi scopi e fun-

zioni di vario tipo; questo fatto però viene respinto come accidentale, come un compromesso che la fretta e l'imprecisione della vita quotidiana impongono.

Le varie funzioni vengono considerate come "realmente" distinte. Di fatto, naturalmente, vi è qui un velato giudizio di valore che assume la massima importanza. Questo requisito, presentato come analitico e neutrale, di fatto pregiudica il problema della distinzione fra pensiero selvaggio e moderno, nonché l'attribuzione dei relativi meriti. L'esistenza di un minor grado di specificità funzionale è caratteristica essenziale del pensiero e delle istituzioni selvagge. La filosofia moderna, nel senso più ampio del termine, con la sua tacita ma persistente propaganda a favore della specificità funzionale (introdotta "innocentemente" come un neutrale strumento analitico), ha di fatto favorito la visione meccanicistica e disincantata del mondo, di contro all'incantamento magico. La visione magica opera attraverso la sovrapposizione sistematica dei ruoli del linguaggio (descrittivo, valutativo, identificativo, designatore di status etc.). Se si vuole disincantare il mondo, non v'è modo più sicuro che quello di separare le varie funzioni e di distinguerle in modo netto.

Su questo punto la mia argomentazione è in completa armonia con le tesi di Horton, che così si esprime:

Si giudica una teoria migliore di un'altra con esplicito riferimento alla sua efficacia nella spiegazione e nella previsione. E nella misura in cui queste finalità vengono chiaramente definite, diviene sempre più evidente che non sono compatibili con nessun'altra finalità. Ci si rende conto che le idee, se devono essere usate come strumenti efficienti di spiegazione e previsione, non possono divenire strumenti di qualcosa d'altro (Horton 1967: 185).

Resta da aggiungere che questa conseguenza non discende in modo specifico ed esclusivo dal perseguimento delle due finalità che Horton enuclea (spiegazione e previsione), ma dalla specificazione chiara di un *qualsiasi* fine o criterio da seguire. Non sono solo Dio e Mammona i due soli padroni che non si possono servire insieme. E i filosofi hanno sbagliato nel ritenere che il nucleo dei loro argomenti consistesse nel modo in cui venivano definiti i vari fini o criteri pre-

senti nelle forme di conoscenza e di linguaggio. Questi dettagli scolastici sono spesso troppo astrusi per poter esser ricordati, e per produrre effetti reali sugli abiti di pensiero. La parte della lezione che è assimilata (ed erroneamente alcuni filosofi la considerano un semplice preliminare della loro impalcatura concettuale) è la richiesta che i vari criteri risultino distinti e separati in maniera chiara. (Cartesio, a differenza di molti filosofi contemporanei, non ha commesso questo errore). E parte della ragione per cui questa lezione poté essere appresa e assimilata in maniera tanto chiara, è stata naturalmente la sua consonanza con altri aspetti della vita moderna, la quale, diversamente da una società essenzialmente tradizionale, mostra la tendenza verso una ordinata divisione del lavoro e verso la specificità delle funzioni.

Tali considerazioni ci inducono a considerare un altro errore commesso dai filosofi, in specie gli empiristi, che sorge ancora una volta dall'ignorare il contesto sociale dei propri ragionamenti. Gli empiristi sono in genere interessati a tracciare e porre in risalto la distinzione fra ciò che è e ciò che non è empiricamente verificabile. E sin qui, nessun problema. Proseguono poi, però, a presupporre una certa immagine della coesistenza dell'empirico e del trascendente nella mente di coloro che non osservano o non rispettano la loro cruciale distinzione. Questa tacita immagine presupposta potremmo chiamarla *Visione dell'Accrescimento*. In breve, si tratta di ciò. Esiste un circolo interno di ciò che è positivamente osservabile o scientificamente verificabile, che rappresenta un terreno, per così dire, condiviso dall'empirista e dal metafisico. Il metafisico però non riconosce solo questo cerchio magico (l'Isola della Verità, come l'ha definita Kant in uno dei suoi momenti più lirici), ma, costretto da bisogni religiosi, estetici o altro, *aggiunge* a esso anche ulteriori e più ampi circoli di un Essere trascendente e non comprovabile. Ed allora l'empirista distoglie con imbarazzo il suo sguardo da un atteggiamento cognitivo così acritico, autoindulgente ed espansionistico. Egli sa, ad ogni buon conto, che queste aree più ampie vanno ignorate ed evitate; e se pure, come per le droghe, non si riesce a eliminarne il desiderio, non sono almeno da prendere sul serio.

Il guaio di questa immagine è che manca del tutto di realismo sociologico. Un individuo o una società che siano già capaci di distinguere in modo chiaro fra circolo interno del comprovabile e circolo esterno del non comprovabile, hanno percorso il novanta per cento del cammino verso l'accettazione dell'ideale empiristico. È proprio in questo modo che gli austeri trascendentalisti seguaci di un Dio puro e nascosto, alieno dal fare trucchi e dall'interferire quotidianamente nei dettagli della sua Creazione, hanno preparato la base per una visione del mondo ordinata e secolarizzata. Ma una società veramente immersa nel trascendente non vede né riconosce tali linee ordinate di demarcazione. Anzi è proprio il contrario.

In tale società, la caratteristica veramente importante nel comportamento dei concetti è che essi balzano in maniera abituale e costante al di là di questo confine, a sua volta del resto a mala pena percepito. Sarebbe inutile, in una società di questo tipo, chiedere di distinguere i concetti in due campi, da un lato quelli che possiedono un ruolo empiricamente operativo, dall'altro quelli con un referente trascendente. Si daranno forse pochi esempi di casi allo stato così puro; gli esempi invece caratteristici e interessanti sono quei concetti, per così dire, semi-operazionali, con un riferimento sia empirico sia trascendente, invocati secondo una scala variabile localmente riconosciuta, che funziona in perfetta concordia con il resto della vita locale e dei suoi fini.

La vera e propria impresa che tre secoli di propaganda empiristica hanno compiuto, non è stata la proscrizione o lo scoraggiamento del trascendente, quanto l'aver sistematicamente inculcato una sensibilità per l'esistenza di un confine fra ciò che è comprovabile e ciò che non lo è; in particolare, la conseguente inibizione a sconfinare al di là della frontiera. Poco importa se la linea divisoria possa essere tracciata in modo sempre convincente sul tortuoso terreno del nostro odierno mondo concettuale e scientifico (spesso non è possibile). Altrettanto poco importa se è proscritto o no ciò che sta al di là del confine, o se alcune cose che sembrano stare dall'altra parte vengono tollerate perché sono indispensabili (emotivamente, socialmente oppure perché offrono servizi ai concetti situati dal lato giusto del

confine). Vale piuttosto il fatto che, grazie ad una sensibilità sempre più insistente e puntigliosa, viene ad essere scoraggiato ogni sconfinamento concettuale sistematico. È sempre più difficile che una nozione sia considerata empirica quando ha successo e non empirica quando non lo ha; che svolga una funzione in bocca a un prete e un'altra in bocca a un contadino; che significhi una cosa i giorni feriali, un'altra la domenica. Si richiede che i concetti procedano in modo ordinato e regolare, come lo si richiede alle persone. Né è più tanto facile che si tollerino privilegi asimmetrici o status variabili secondo l'occasione.

Questo è il risultato reale ed effettivo (e non una circoscritta Isola della Verità) che la propaganda empiristica ha prodotto. E questo spiega come tale propaganda, insistendo su procedure concettuali metodiche, sobrie e coerenti, abbia di fatto sostenuto (nonostante le apparenze), la causa della visione del mondo meccanicistica, disincantata e rigorosa. Il rapporto tra empirismo e meccanicismo, se non lo leggessimo in questa chiave, risulterebbe problematico e paradossale. I pensatori illuministi, è vero, tendevano a essere al tempo stesso sia empiristi che materialisti, ma non poterono mai dimostrare una possibile coerenza tra queste loro due posizioni preferite. Sembrava quasi trattarsi di una affinità accidentale, politica, più che genuina: si potrebbe sospettare che le due posizioni procedessero affiancate per semplice opposizione all'ortodossia religiosa, seguendo il principio politico opportunistico che ogni nemico del mio nemico è mio amico. Tale sospetto potrebbe esser rafforzato se pensiamo allo scontro fra materialismo ed empirismo, a quello che si potrebbe chiamare il dibattito Berkeley-Lenin, relativo al problema se noi siamo spiriti con sensazioni, o se al contrario la dura e pesante materia sia il *primum* e faccia in qualche modo eco nella coscienza. Non possiamo in questa sede seguire gli ultimi esiti del dibattito, nei suoi pregi e nei suoi difetti. Ciò che importa è che, se consideriamo l'epistemologia empiristica nel senso di una spinta ad accrescere la sensibilità per la divisione del lavoro applicata alla cognizione e il requisito della specificità funzionale, veniamo anche a comprendere l'affinità che lega l'empirismo al rigoroso ideale "meccanico" di spiegazione; e com-

prendiamo le ragioni profonde (e non accidentali) che hanno reso l'empirismo e il materialismo compagni così fedeli.

La pervasività delle clausole fortificate

L'insieme delle idee o delle credenze che un individuo o una società hanno a disposizione può essere suddiviso in due parti: quella delle "clausole costitutive fortificate" e il Resto. La distinzione è semplice.

Posso suddividere l'insieme delle mie idee e delle mie credenze in due tipi: quelle che possono venir negate o rimpiazzate senza che si alteri significativamente la mia immagine globale del mondo, e quelle rimovibili solo al prezzo di ampie alterazioni e rivoluzionamenti. Ad esempio, scoprire all'ultimo momento che il treno con il quale volevo raggiungere casa non viaggia più, mi procurerà certamente un notevole disagio; posso però dire, senza pretendere di rimanere totalmente impassibile, che il mio generale equilibrio intellettuale rimane intatto. Se invece un giorno un individuo si convincesse che l'identità dei suoi genitori è diversa da quanto riteneva; oppure che il movimento politico che ha sostenuto per tutta la vita è di fatto criminale o immorale; oppure che è fraudolenta l'interpretazione che la sua nazione ha dato della storia recente; ebbene, tali scoperte o conversioni non possono lasciarlo immutato. Queste convinzioni cruciali, centrali, per così dire fortificate, hanno tali implicazioni che un loro crollo fa precipitare molte altre cose.

Dal punto di vista sociologico è una verità interessante e importante il fatto che non esiste alcun modo *a priori* per delimitare l'area di queste convinzioni cruciali e fortificate. Naturalmente si può farlo ricorrendo a una qualche tautologia mascherata, che si riduce in definitiva all'asserzione che è importante ciò che è importante; ma non si può farlo in modo non pregiudiziale - dal di fuori, per così dire. In altri termini, non si dà alcun paniere privilegiato o speciale in cui le società possano deporre le loro uova migliori. Ad esempio, non si può dire *a priori* che in ogni società il mito di fondazione, oppure le regole di selezione politica dei leader, o la teologia, o le regole di con-

dotta sessuale godranno di particolare rispetto e saranno connesse con tutte le altre istituzioni con legami così solidi da non poter essere scossi, senza che l'intera società in tutte le sue parti ne venga scossa. Certo, alcune aree risultano candidate più plausibili di altre a divenire il luogo del sacro; nessuna però vi è predestinata di necessità, né d'altra parte nessuna è esclusa *a priori*. Il sacro può annidarsi nei luoghi più inattesi: ad assicurare il suo *impatto*, sembra a volte proprio la natura sorprendente della sua scelta di incarnazione.

Sussiste però una differenza sistematica nella distribuzione delle clausole fortificate - e, in questo senso, del sacro - tra i sistemi di pensiero selvaggio e moderno. In un sistema di pensiero tradizionale il sacro (o ciò che è cruciale) risulta più esteso, più disordinato e disperso, molto più pervasivo; in uno moderno, ha maggior ordine, è più limitato, per così dire più economico: è basato su principi intelligibili e tende a non diffondersi nei singoli dettagli della vita. Pochi sono gli ostaggi consegnati alla sorte; o, se guardiamo le cose dalla prospettiva inversa, a beneficiare delle convinzioni sacre e rinforzate è una parte molto più esigua del tessuto della vita e della società. (Da queste premesse consegue che alcuni sistemi di pensiero, "moderni" in senso cronologico, non lo sono però "realmente". Ad esempio, dal punto di vista sociologico, una caratteristica notevole del sistema concettuale psicoanalitico consiste in una connessione così intima fra un'organizzazione e un sistema di status, da un lato, ed un impianto dottrinale dall'altro, che li rende strettamente dipendenti l'uno dall'altro.)

Questo importante tratto dei sistemi di credenze tradizionali, naturalmente, è un po' l'inverso del tratto citato prima - vale a dire, la tendenza a fondarsi su di una nozione socialmente idiosincratica di normalità, che determina ciò che richiede o non richiede spiegazione.

Qui, ancora una volta, si manifesta la netta distanza tra il significato latente e il significato manifesto di molta della filosofia moderna. Quest'ultima infatti parla della conoscenza al modo indicativo: la conoscenza "è" realmente questo, quello o quell'altro. L'immagine della conoscenza che presenta è un modello semplificato e idealizzato di un sistema di credenze in cui le clausole fortificate sono state ridotte a un *minimum* formale. Si consideri ad esempio la teoria

empiristica: essa descrive la nostra visione del mondo alla stregua di un mosaico, in cui ogni singolo pezzo è indipendente dall'altro e può essere sostituito senza influire sul resto. L'unico elemento fortificato, capace di scuotere il teorico è, per così dire, il fatto formale dell'esistenza e della natura del mosaico stesso. Tale concezione è condivisa dall'empirismo classico e da altre dottrine come l' "atomismo logico". (A far sorgere questo movimento filosofico, uno dei più caratteristici del ventesimo secolo, è stata proprio la convergenza fra la concezione generata dalla nuova notazione della logica simbolica e la vecchia concezione empiristica.)

Se ci accostiamo a questi problemi con un po' di realismo sociologico, vedremo ancora una volta che questa immagine non rende affatto conto del modo in cui operano (o possono in parte operare) i sistemi di credenze e le concezioni del mondo, ma è solo una versione semplificata, esagerata e stilizzata di *una sola* caratteristica di un sistema determinato di credenze, cioè quello "moderno". La propaganda in favore di questa caratteristica, che ha preso la forma di asserzioni neutrali, universali e articolate al modo indicativo, è stata di fatto molto utile per consolidarla; e per consolidare, di conseguenza, una particolare concezione del mondo, che riduce e minimizza l'estensione delle proprie clausole fortificate.

Dovrei forse aggiungere che non ho in fondo nessuna obiezione da muovere a tale propaganda e ai suoi successi. È utile però comprendere cosa è realmente successo, piuttosto che farsi ingannare dal modo in cui i fatti sono stati presentati.

L'immunità diplomatica della cognizione

In un certo senso questa caratteristica della modernità è l'inverso di quella precedente. Il più importante risultato della propaganda empiristica è l'aver stabilito l'Autonomia del Fatto. Il modello "a mosaico" non offre un resoconto accurato del modo in cui realmente funziona la conoscenza; trasmette però l'idea fondamentale che le singole tessere del mosaico sono reciprocamente indipendenti, anzi

indipendenti da ogni altra cosa. Ciò significa che la loro sorte non può mettere a rischio le clausole fortificate, quali che siano, esplicite o implicite; né, all'inverso, le singole tessere sono in via di principio richieste o escluse da una qualche clausola fortificata. La verità, con il suo sempre più ampio sviluppo, si rende autonoma dalle obbligazioni sociali, morali e politiche, nonché dai pudori della società. L'autonomia della verità è persino più importante di quell'autonomia dei valori su cui i filosofi tanto insistono, sebbene entrambe siano certo collegate e si presentino come corollari della divisione cognitiva del lavoro, come abbiamo già avuto modo di sostenere.

In un sistema di credenze tradizionali, la cognizione, la scoperta o l'approvazione di credenze sono eventi *nel* mondo, vale a dire nel mondo sociale e morale. Di conseguenza, esse subiscono gli stessi tipi di obbligazioni e sanzioni degli altri comportamenti: infatti, quando queste idee toccano le clausole fortificate, vi si subordinano in maniera particolare. L'uomo che conosce non è separato dal cittadino e dalla persona morale. A questo punto è difficile non supporre che in un certo senso le concezioni tradizionali siano in ultima analisi corrette: noi non crediamo davvero che le nostre attività cognitive siano *veramente* extra-territoriali e qualitativamente distinte dal resto della nostra esistenza. Nondimeno, come asseriva Kant, assumiamo (contro ogni coerenza) che tale extra-territorialità si dia di fatto; e quando attribuiamo "validità oggettiva" al nostro pensiero facciamo leva su una simile strana assunzione.

Le implicazioni sociali dell'assunzione rivestono naturalmente la massima importanza. Qui risiede una differenza interessante tra, da un lato, le società liberali dell'Occidente, ove le clausole fortificate ufficialmente riconosciute nei sistemi di credenze hanno perso status e importanza (grosso modo, come è accaduto per gli stemmi araldici ereditati dal Medioevo), tanto da facilitare l'assunzione di autonomia; e, dall'altro lato, quelle società che posseggono clausole fortificate ancora osservate con qualche grado di serietà, come il marxismo. L'evidente conseguenza di tutto ciò è che in tali società l'autonomia della cognizione è solo parziale, e finché esiste - come è inevitabile che avvenga - genera dolorose tensioni.

Alcune tradizioni nella filosofia moderna (intesa in senso lato) hanno supposto che certe acquisizioni sostantive della scienza fossero destinate ad acquisire uno status di "clausola fortificata", comparabile ai basilari dogmi religiosi del passato. La fisica newtoniana, ad esempio, è stata riverita da molti pensatori come il paradigma di una verità permanente e ormai stabilita. È intereressante notare che, quando la fisica newtoniana fu spodestata dal suo piedistallo, virtualmente non si notò tremore alcuno nel resto del tessuto sociale.

Altri filosofi moderni hanno riconosciuto che *il contenuto* della scienza moderná ha una capacità relativamente bassa di raggiungere un tale status; da ciò hanno però erroneamente inferito che la scienza o il suo contenuto sono filosoficamente neutrali. Niente affatto. Per lo meno il contenuto della scienza non può essere neutrale, in quanto entra spesso in conflitto con le clausole fortificate - confuse e sovraesposte, dei *vecchi* sistemi di credenze tradizionali. Naturalmente oggi v'è una maggiore operosità intellettuale, specializzata a tagliare i rami secchi e a riformulare i vecchi sistemi di credenze, riducendo al minimo questa esposizione al conflitto. Tali argomenti sono invariabilmente spurii e si risolvono nel presentare riformulazioni di fedi vecchie, travestite e imbellettate. Si fornisce loro una doppia identità, e si può scegliere quale identità attivare volta per volta, a seconda che le credenze in questione stiano subendo o meno un attacco. Il che potrebbe definirsi una sofisticazione differenziale.

Come ho già affermato, i quattro tratti scelti quali differenze cruciali non sono indipendenti l'uno dall'altro. Ma, se anche è vero che ricevono mutuo alimento e rinforzo, val bene la pena di specificarli e caratterizzarli in modo indipendente.

NOTE

¹ Steven Lukes nota che l'assenza di elementi asimmetrici svolge un ruolo importante nella spiegazione (Lukes 1967: 259). L'autore enumera non meno di dieci significati del termine "razionalità", ponendo quello qui trattato al quarto posto. Nel caratterizzare questo tipo di irrazionalità, egli sostiene che le credenze sono irrazionali in questo senso se «sono situazionalmente specifiche oppure *ad hoc*,

ossia non suscettibili di universalizzazione perché legate a situazioni particolari». Giustamente Lukes accenna all'affinità fra questo genere di razionalità cognitiva e le teorie etiche formulate nei termini della "universalizzazione". Non pone tuttavia l'attenzione sulla connessione fra questo tipo di razionalità e la razionalità definita nei termini di esclusione dell'inconsistenza, dell'autocontraddizione e delle inferenze non valide (primo significato). Finché la società tollera concetti asimmetrici e legati al contesto, può sempre *sembrare* - se si tratta solo di facciata - che essa elimini l'inconsistenza e soddisfi così la razionalità del primo significato, nascondendo semplicemente l'inconsistenza sotto l'irrazionalità del quarto significato. L'asimmetria può ben formarsi *nei* concetti locali e così camuffarsi. In breve, ciò che veramente importa è il tipo di criterio che una società applica per distinguere i concetti accettabili da quelli che non lo sono. Se viene condonata l'asimmetria dei concetti, poco ha da temere la società da qualsiasi richiesta di consistenza *formale*. (Può semplicemente rispettarla solo a parole.) Se invece *non* vi è questo condono, la consistenza formale è già presupposta.