L'esercizio della meraviglia

Studi in onore di Alfonso M. Iacono

a cura di
Giovanni Paoletti, Luca Mori,
Francesco Marchesi

Edizioni ETS

www.edizioniets.com

Le foto alle pagine 27-28 sono di Giuseppe Varchetta

© Copyright 2019
Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
Messaggerie Libri SPA
Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione
PDE PROMOZIONE SRL
via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675606-0

Indice

Tabula gratulatoria 9

Premessa, con uno scritto di Alfonso Maurizio Iacono 13

Tra uomini e cose

Pierluigi Barrotta
Feticismo delle merci e teoria critica della società.
Una nota sulla filosofia di Alfonso Maurizio Iacono 31

Marcello Musto
La teoria dell'alienazione in Marx. Lineamenti di un lungo dibattito 43

Stefano Petrucciani
Religione, alienazione e feticismo in Marx 57

Vincenzo Mele
La fantasmagoria della modernità. Immagine, sogno e feticismo
in Walter Benjamin 71

Alberto Mario Banti
Dal feticismo delle merci al consumo creativo:
studi sulle subculture giovanili 87

Borghesi e selvaggi

Fabio Dei
Ripensando il dibattito sulla razionalità delle altre culture 105

Andrea Suggi
«Fin mo' l'aspettò il Mondo novo»
Genti dell'altro emisfero e secolo aureo
nell'*Ateismo trionfato* di Tommaso Campanella 121

Claudio Pogliano
Pelle e cervello. Anatomie razziali nel Settecento 135

Vinzia Fiorino
Il selvaggio e la minorità: l'«*altro*» secondo un approccio intersezionale di genere 151

L'autonomia, la minorità

Bruno Centrone
Autonomia, costrizione e dolore nel processo platonico della conoscenza 173

Matteo Bensi
Che cos'è l'illuminismo. Un'esperienza educativa 189

Simonetta Bassi
Campanella, Bruno e le donne 205

Anne Marie Jaton
Dalla padella alla brace: la donna e il diritto di famiglia dal 1792 al Codice napoleonico del 1804 221

L'illusione, l'imitazione e il sostituto

Elio Franzini
Errore e autonomia dell'immaginazione 239

Leonardo Amoroso
Vico e la retorica 251

Maria Antonella Galanti
Illusione e crudeltà disillusiva. Aspetti filosofici del pensiero di Donald Winnicott 265

Renzo Boldrini
Prendere la scena con filosofia. Lo spettatore attivo tra illusione e inganno 283

Adriano Fabris
Per un'etica della *mimesis* nell'epoca delle tecnologie digitali 303

Alfredo Ferrarin
Il fido mondo sostituto. Immagine e immaginazione in Wittgenstein 321

Mondi intermedi e complessità

Angelo Gemignani, Andrea Zaccaro, Bruno Neri
La coscienza di sé, tra filosofia, meditazione e scienze della mente: un contributo tratto dal pensiero di Alfonso Maurizio Iacono 341

Giuseppe Varchetta
Transiti organizzativi 353

Mario Neve
Il paesaggio come mondo intermedio 369

Ugo Morelli
Il teatro della conoscenza. Ovvero la messa in gioco dell'osservatore 391

Enrico Campo
Crisi dell'attenzione e mondi intermedi: il problema del passaggio 405

Luca Mori
I mondi intermedi degli esercizi spirituali: percorsi storico-filosofici 419

La storia, le storie

Roberto Bizzocchi
Che fare della storia? 435

Francesco Marchesi
Un "paragone ellittico". Il problema della *imitatio* in Machiavelli, tra epistemologia, storia e politica 445

Manlio Iofrida
Il tempo, i segni, la storia: singolare e universale, contingenza e eternità in Vico e Auerbach 457

Carlo Altini
Messianismo e Qabbalah in Gershom Scholem 473

Stefano Perfetti
Inadaequatio intellectus ad rem: la luce esodica da Mosè a Giobbe nel marxismo metareligioso di Ernst Bloch 489

Linda Bertelli
"Un non rigido concetto di tempo nella storia": Ernst Bloch e la riflessione sulla nozione di molteplicità 509

Giovanni Paoletti
Nietzsche 1873: finzione, storia e verità 529

Gianluca Bocchi, Mauro Ceruti
Fra il tempo e l'eternità. Forme della scienza e della filosofia 551

La filosofia e la meraviglia

Matteo Marcheschi
La meraviglia e la vertigine della filosofia. Platone, Aristotele, Fontenelle, Diderot 571

Alessandra Fussi
La dialettica fra interiorità ed esteriorità nella *Repubblica* 589

Emma Nanetti
La filosofia è una matita viola 605

Saverio Ansaldi
Oltre i confini della filosofia 617

❦ ❧ ❦

Luciana Castellina
Maurizio 628

Ripensando il dibattito sulla razionalità delle altre culture

*Fabio Dei**

1. Tradurre Peter Winch

Ho incontrato per la prima volta Maurizio Iacono nel 1988, in un dibattito alla Scuola Normale di Pisa. Si discuteva un numero di «Metamorfosi», rivista filosofica diretta da Franco Volpi e molto aperta alle scienze sociali: nel numero, io e Alessandro Simonicca avevamo proposto la traduzione italiana di un celebre saggio di Peter Winch, *Comprendere una società primitiva*[1]. Ero ai miei primi piccoli e timidi passi accademici. Mi ero laureato (a Siena, con Pietro Clemente) con una tesi sul dibattito antropologico riguardante la magia: e seguendo la pista della magia mi ero imbattuto in quel dibattito sulla razionalità delle altre culture di cui appunto Winch, fra anni '60 e '70, era stato uno dei protagonisti. Il mio primo riferimento era stato un volume intitolato appunto, semplicemente, *Rationality*: uscito nel 1970 a cura di B.R. Wilson, aveva avuto una certa fortuna nella cultura anglofona ma era pressoché sconosciuto da noi[2]. Erano tempi in cui la separazione fra "tradizioni nazionali" degli studi era piuttosto vistosa, non da ultimo perché i testi non circolavano con facilità. Così, per saperne qualcosa sul dibattito britannico, non c'era altra soluzione che andarsene a Londra, Oxford o Cambridge, chiudersi nelle biblioteche universitarie e fotocopiare quel che si poteva (cercando di aggirare con vari inganni le severissime restrizioni previste dalla legge inglese sul copyright). Per questo la politica delle traduzioni era importante: e i libri più apprezzati erano spesso quelli che, attraverso raccolte di saggi in traduzione, presentavano spaccati del dibattito internazionale cercando di integrarli all'interno del contesto nazionale. Testi

* Università di Pisa.

1 P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, in «Metamorfosi», III, 7 (1988), pp. 7-42; poi in F. Dei-A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, FrancoAngeli, Milano 1990 (2008[2]), pp. 124-60; ed. orig. *Understanding a primitive society*, *American Philosophical Quarterly*, I, 1964, pp. 307-324.

2 B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, Blackwell, Oxford 1970.

in cui la traduzione non era solo una facilitazione comunicativa, ma un lavoro complesso di mediazione fra tradizioni linguistiche, di ricucitura fra sistemi concettuali (proprio quel format di libro accademico che oggi gli editori guardano con terrore perché invendibile, e che l'Anvur ha declassato a "curatela", considerandolo indegno di contribuire ai *curricola* scientifici). Da qui appunto l'idea di presentare Winch – e, qualche anno più tardi e sempre con Simonicca, di proporre due di quelle famigerate antologie dedicate appunto al dibattito su razionalità e relativismo[3].

Ora, per la verità non ricordo cosa ci siamo detti con Maurizio Iacono in quell'antico dibattito pisano, cui partecipavano anche Pietro Clemente, il filosofo Claudio Pizzi e Piero Pinzauti (rammento semmai più per il tono che per il contenuto gli impetuosi interventi di quest'ultimo – un allievo italiano dello stesso Winch, personaggio originale, intelligente e radicalmente antiaccademico, che avrei conosciuto meglio in alcune estati londinesi qualche anno dopo). In questo breve scritto, vorrei però provare a tornare al clima di quei dibattiti, e ai motivi che al tempo me li facevano apparire tanto innovativi e interessanti; chiedendomi poi che cosa ne resta oggi – se quei nodi del contendere e quei modi di porre domande (sia filosofiche che antropologiche) hanno ancora un senso.

2. La razionalità della magia

Parto proprio dalla magia, un tema che nel pensiero novecentesco ha intrecciato a fondo la ricerca antropologica con la riflessione filosofica. Nella sua lettura si sono contrapposti due orientamenti di base. Da un lato, le visioni che colgono nella magia una forma di pensiero radicalmente diverso da quello scientifico: prelogico, come nella teoria di Lévy-Bruhl, analogico o semplicemente simbolico, dunque impermeabile all'esperienza e al "senso comune", come in Malinowski. Dall'altro lato, diversi approcci tentano di cogliere nel lavoro della magia una forma di razionalità non così diversa da quella del senso comune o della stessa scienza. Ad esempio è di questo tipo la teoria di Durkheim e Mauss, che fa poggiare i "giudizi" magici su rappresentazioni collettive, vale a dire su assunti di carattere

[3] F. Dei-A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, cit.; A. Simonicca-F. Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Argo, Lecce 1998.

pratico non empiricamente fondati ma che rendono possibile una forma di esperienza – in modo non tanto diverso da quanto accade con le teorie scientifiche. Un punto ripreso dal celebre studio di Evans-Pritchard sulle credenze degli africani Azande nella stregoneria e negli oracoli, che sono da un lato spiegate con la loro funzione di controllo del conflitto sociale, dall'altro esaminate nella loro complessa relazione con la realtà: per quanto Evans-Pritchard le consideri come nozioni «mistiche» in contrapposizione a quelle «empiriche», ritiene che non sia possibile per i loro sostenitori scorgerne semplicemente l'illusorietà, dal momento che rappresentano «una trama di credenze in cui ciascun filo dipende da ogni altro». Cosicché un nativo non può sfuggire alle maglie di tale trama, che «è il tessuto stesso del suo pensiero» e «rappresenta il solo mondo ch'egli conosce»[4]; disponendo oltretutto di un ampio repertorio di giustificazioni ad hoc per ogni anomalia osservativa e predittiva in cui il sistema può imbattersi.

E poi, negli studi italiani, c'è Ernesto De Martino. Il quale affronta il campo sostenendo che «il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà»; e che «il problema resta insolubile fin quando si assume il piano della datità naturalistica come l'unico possibile»[5]. De Martino ha avuto una grande influenza sull'antropologia italiana del secondo dopoguerra, aprendo un filone di studi sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno d'Italia che è durato per almeno per 20-30 anni dopo la sua scomparsa[6]. Ma i suoi successori si sono per lo più dimenticati di quella premessa epistemologica. Si sono concentrati piuttosto sulla magia come sintomo dell'oppressione socio-economica e della "cultura della miseria" dei contadini del Sud, e come tecnica di protezione o riscatto dalle connesse crisi psicologico-esistenziali: finendo per riportare l'eredità demartiniana in una dimensione per certi aspetti naturalistica (con notevoli eccezioni, fra cui quella di Clara Gallini[7]). Ma la questione di uno "scandalo" della magia che costringe a ripensare il dogmatismo della "realtà" e della "razionalità" viene messa da parte.

[4] E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, FrancoAngeli, Milano 1976, p. 259 (ed. orig. 1937).

[5] E. De Martino, *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp. 22, 70.

[6] F. Dei-A. Fanelli, *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto De Martino*, in E. De Martino, *Sud e magia*, Donzelli, Roma 2015, p. xxxviii ss.

[7] F. Dei, *Naturalismo e storicismo nella demologia: Clara Gallini e il paradigma magico*, in «Nostos», 3 (2018), pp. 47-76.

È appunto qui che si innesta invece il *rationality-debate* anglofono: anche se, certo, su basi molto diverse da quelle di de Martino. Quest'ultimo era spinto verso il problema della realtà della magia da una istanza storicista radicale, e da un hegelismo con inconfessate coloriture fenomenologico-esistenziali. I protagonisti del dibattito sulla razionalità hanno invece alle spalle gli sviluppi novecenteschi della filosofia della scienza, la polemica Popper-Kuhn, gli sviluppi della filosofia wittgensteiniana. Si potrebbe dire che da un lato sta la filosofia continentale, dall'altro quella analitica. Se non fosse che l'aspetto più interessante di quella stagione consiste proprio nel fatto che tra le due non si è ancora consumata una separazione radicale. Lo scenario analitico non è ancora del tutto tecnicizzato: quello continentale non ancora imploso nelle gergalità della "Theory"[8]. E il riferimento alle tematiche antropologiche sembra il possibile terreno di connessione.

3. Il *Verstehen*, Wittgenstein e l'antropologia

Cosa diceva dunque Winch di così eccitante – almeno per quella fase della mia formazione? Prima di tutto, per me era stato il punto di accesso alla epistemologia cosiddetta "comprendente" alle scienze sociali. Il tema del *Verstehen* era stato del tutto assente dai miei programmi universitari, dominati dalla duplice tenaglia oggettivista del marxismo e dello strutturalismo. Ci sembrava ovvio che compito delle scienze sociali (nonché di quelle storiche) fosse scoprire codici semantici o leggi della storia nascoste, non percepite dagli attori sociali stessi – il cui punto di vista era irrilevante oppure veniva ricompreso nel concetto di "falsa coscienza" (confermando così la legge generale; un po' come nella psicoanalisi il diniego del paziente non fa altro che confermare la diagnosi di rimozione dell'analista). L'idea dyltheiana di una comprensione che passa attraverso il "rivivere" le esperienze storiche e sociali, o nell'immedesimarsi con i loro protagonisti, appariva antiscientifica – una di quelle ridicole e obsolete nozioni dell'idealismo, per di più priva di ogni portata critica. Bisogna ricordare che anche l'impianto interpretativo di Clifford Geertz, pienamente maturato nei primi anni '70, arriva in Italia molto dopo (la

[8] B. Carnevali, *Contro la Theory. Una provocazione*, in «Studi culturali», XV (1), 2018, pp. 75-80.

traduzione di *Interpretazione di culture* è del 1987). Ma Winch, nel suo libro del 1958 dal titolo *The Idea of A Social Science*[9], aveva proposto una rilettura del *Verstehen* in chiave wittgensteiniana. L'azione sociale è per lui un comportamento guidato da regole (come quello dei muratori con i quali si aprono le *Ricerche filosofiche*). Capire il significato o il senso che essa ha per gli attori sociali non equivale a stabilire con loro un contatto empatico, a penetrare in una inaccessibile sfera dell'esperienza privata o della coscienza individuale: bensì a ricostruire e descrivere le regole condivise che li guidano, e che sono a loro volta radicate in forme pratiche di interazione umana. Tali regole, così come sono usate dai soggetti agenti, sono costitutive dell'azione sociale, non qualcosa di secondario che si sovrappone a un nucleo oggettivo e indipendente dell'azione, osservabile dall'esterno in modo neutrale. Facciamo un esempio: se io osservo un gruppo di persone che se ne stanno in silenzio, inginocchiate, con le mani giunte e la testa china, posso identificare il loro comportamento come una forma di preghiera. Ma la correttezza della mia interpretazione dipende non dal carattere esteriore-oggettivo di quegli atteggiamenti; e neppure dallo stato mentale di quelle persone (se nel profondo della loro coscienza stanno entrando in rapporto con Dio, etc.). Piuttosto, dipenderà dalla loro condivisione di regole di un particolare "gioco linguistico": dunque, si potrebbe dire, dal loro concetto di preghiera, da criteri "interni" di identificazione di un certo tipo di pratica. Da qui il "doppio livello ermeneutico" che caratterizza le scienze sociali rispetto a quelle naturali (una riformulazione della dicotomia diltheyiana). Queste ultime interpretano "oggetti" sulla base di regole o criteri stabiliti e condivisi dalla comunità scientifica (ad esempio, misurare la velocità, il peso o la superficie di un corpo dipende esclusivamente dalle convenzioni accettate dagli scienziati). Le prime, come si esprimerà Geertz, producono invece interpretazioni di interpretazioni: non possono fare a meno di passare attraverso il significato che a una pratica attribuiscono gli attori sociali stessi.

Questo principio pone problemi particolarmente complessi quando il ricercatore sociale e i suoi interlocutori appartengono a culture radicalmente diverse: e non si può dunque dare per scontato che condividano sistemi di regole e di significato. È un punto che Winch accenna appena nel libro del 1958, e a cui dedica invece il saggio *Comprendere una società*

[9] Routledge, London 1958; trad. it. *L'idea di una scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972.

primitiva, uscito per la prima volta nel 1964 e destinato, come detto, ad aprire una feroce discussione tra filosofi e antropologi. Il che ci riporta alla magia, perché Winch assume come suo punto di partenza il già ricordato studio di Evans-Pritchard sulla stregoneria degli Azande, spingendo le tesi dell'autore verso conseguenze piuttosto estreme. Evans-Pritchard infatti mostrava l'interna razionalità del sistema culturale zande, fondato sulla ricerca delle cause del male attraverso l'uso degli oracoli e le accuse di stregoneria e magia (*witchcraft* e *sorcery*, rispettivamente influssi malefici involontari e volontari). Non solo tale sistema è socialmente funzionale, poiché agisce come valvola di controllo della conflittualità, ma è costruito in modo da non entrare facilmente in contrasto con l'evidenza empirica. Malgrado questo, per il grande africanista di Oxford le nozioni riguardanti magia e stregoneria hanno carattere "mistico" (cioè «attribuiscono ai fenomeni qualità ch'essi non possiedono» e che non derivano dall'osservazione[10]); e si distinguono dalle nozioni scientifiche ma anche da quelle di senso comune (le quali «attribuiscono ai fenomeni soltanto ciò che gli uomini osservano in loro o ciò che può esser dedotto attraverso la loro osservazione»[11]). Distinzione che, sul piano delle pratiche, corrisponde a quella tra comportamento rituale e comportamento empirico. Bene, per Winch una simile dicotomia non è filosoficamente corretta, poiché giudica le credenze e le pratiche zande sulla base di criteri ad esse estranee. La corrispondenza alla realtà, o il fatto di derivare dall'osservazione, e dunque la classificazione delle rappresentazioni in empiriche e mistiche, sono categorie che hanno senso all'interno di un particolare gioco linguistico – quello della nostra scienza, o di un senso comune letto nei termini della filosofia empirista; ma non categorie assolute ed esterne, sulla cui base confrontare giochi linguistici diversi (legati a loro volta a diverse forme pratiche di vita), e dire quale è giusto e quale sbagliato.

4. La realtà e la logica

Cosa intende affermare Winch con questo? Ci sono due possibili letture della sua posizione. In un certo senso, gli interessa sottolineare che la pratica delle accuse di stregoneria e di consultazione degli oracoli non

[10] E.E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia…*, cit., p. 43.
[11] *Ibidem*.

ha nulla a che fare con le procedure della scienza o della logica formale. Si tratta di giochi linguistici diversi, basati su diverse forme di vita. Ad esempio, afferma Winch,

> lo spirito con cui gli oracoli sono consultati è molto diverso da quello col quale gli scienziati fanno esperimenti. Le rivelazioni oracolari non sono trattate come ipotesi e, poiché il loro senso deriva dal modo in cui sono trattate nel loro contesto, esse non sono ipotesi. Non rappresentano un fatto di interesse intellettuale, bensì il modo principale in cui gli Azande decidono come devono agire [...]. Potremmo dire che la rivelazione oracolare ha lo status logico di una ipotesi non soddisfatta, se non fosse che il contesto nel quale questo termine logico è generalmente usato suggerisce ancora una stretta e fuorviante analogia con le ipotesi scientifiche[12].

Winch avrebbe potuto applicare lo stesso argomento a diverse sfere dell'azione sociale all'interno di un'unica società: trovando anche nella "nostra" casi di attribuzione di poteri occulti, di formulazione di accuse di ordine morale, di dibattiti sulla distribuzione delle sorti e del destino, e così via – anche se per precisi motivi storici nelle società contemporanee tali sfere non usano di solito il linguaggio della magia e della stregoneria, e tendono a non essere istituzionalizzate. Esempi possono essere la dimensione delle voci e dei pettegolezzi, quella della corruzione, alcuni aspetti della stessa vita politica, economica e giudiziaria centrati sull'occulto e sul sospetto. Parlando invece di "noi" e "loro", Winch sposta il problema. Non più ambiti dell'azione sociale che poggiano su differenti presupposti o giochi linguistici (per i quali può essere significativo o meno il tema della corrispondenza empirica o della coerenza logica), ma "culture" in senso etnico, insiemi antropologici compatti che si presenterebbero come reciprocamente incommensurabili. È questo che lo porta alle affermazioni più discutibili, e che spinge molti critici ad accusarlo di un relativismo radicale e denso di insostenibili paradossi.

La rivendicazione fondamentale di Winch è che non ha senso discutere la stregoneria e gli oracoli zande come se si trattasse di teorie scientifiche da verificare empiricamente. La "corrispondenza" o meno con la realtà, oppure la coerenza logica interna del sistema, non sono gli aspetti che ci consentono di capire il senso di quelle pratiche per quelle determinate persone. In questo senso può enunciare la sua frase apparentemente più relativistica: «La realtà non è ciò che dà senso al linguaggio. Ciò che

[12] P. Winch, *Comprendere una società primitiva*, cit., p. 18.

è reale e ciò che non lo è si mostra nel senso che il linguaggio ha. Di più, sia la distinzione tra reale e irreale sia il concetto di accordo con la realtà appartengono essi stessi al nostro linguaggio»[13]. Ciò che vale per la realtà vale anche per la logica. A uno sguardo esterno, vi sono contraddizioni logiche nel sistema di credenze zande che essi non sembrano cogliere (ad esempio, la "potenza stregante" si trasmetterebbe per via ereditaria; ma ciò implicherebbe che nel lignaggio e nel gruppo di parentela di una strega anche tutti gli altri membri siano streghe, conclusione che invece è fermamente rifiutata). Il problema è però che

> le nozioni zande di stregoneria non costituiscono un sistema teoretico nei cui termini gli Azande cercano di ottenere una comprensione quasi-scientifica del mondo […]. È l'europeo, ossessionato dall'idea di spingere il pensiero zande deve esso non andrebbe naturalmente – verso una contraddizione – che pecca di incomprensione, non lo zande. L'europeo sta di fatto commettendo un errore categoriale. Questa discussione suggerisce anche qualcos'altro: le forme nelle quali la razionalità si esprime nella cultura di una società umana non possono esser chiarite semplicemente in termini di coerenza logica delle regole secondo cui le attività sono condotte in quella società. Infatti […] arriva un momento in cui non siamo più in posizione di determinare cos'è e cosa non è coerente in un tale contesto di regole senza interrogarsi sul senso [*point*] che seguire quelle regole ha in quella determinata società[14].

Affermazioni di questo genere sono lette da molti come espressione di un esasperato contestualismo, sullo sfondo del dibattito che accendeva la filosofia della scienza in quegli anni, in particolare attorno al cosiddetto dibattito Popper-Kuhn. La crisi dell'empirismo e delle teorie della conoscenza centrate sull'induzione aveva prodotto da un lato il falsificazionismo, vale a dire il tentativo di tener ferma una concezione oggettiva della conoscenza e criteri universali di razionalità epistemologica; dall'altro, varie posizioni "scettiche" che insistevano sulla dipendenza dei criteri di razionalità da contesti storico-culturali o pratici (come appunto i "paradigmi" di Kuhn). Quest'ultima posizione, che proprio in un saggio scritto nel 1964 Popper definisce il «mito del framework»[15], è senz'altro attribuita a Winch – per quanto egli insista che i suoi argomenti non hanno nulla a che fare con la relativizzazione del metodo scientifico. Anzi,

[13] *Ivi*, p. 11.
[14] *Ivi*, pp. 24-25.
[15] K.R. Popper, *La scienza normale e i suoi pericoli*, in I. Lakatos-A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 127.

come abbiamo visto, il suo punto di partenza è proprio l'impossibilità di comprendere la pratica e le credenze nella stregoneria sulla base di un raffronto con la teoresi scientifica. A nulla valgono le sue proteste: nel volume *Rationality*, e in un'ampia discussione che si protrae fino ai primi anni '80, gli sono riversate addosso tutte le principali critiche al mito del *framework* (proprio da parte di autori di ispirazione popperiana come Ernest Gellner, Joseph Agassi, Ian C. Jarvie, Robin Horton, per non parlare di filosofi razionalisti come Martin Hollis e, con qualche maggiore apertura, Steven Lukes[16]). La contestualizzazione renderebbe impossibile la traduzione interculturale; non riuscirebbe a spiegare il mutamento culturale e il concetto stesso di progresso; liquiderebbe il concetto di verità e impedirebbe di esercitare la critica razionale nei confronti di sistemi culturali oscurantisti. Come si vede, sono critiche che investono anche il piano etico-politico oltre che quello strettamente cognitivo: dal momento che, come osservava fra gli altri Gellner, la tolleranza logica o epistemica verso qualsivoglia sistema culturale esistente assume connotazioni romantico-conservatrici, finendo per risolversi in una sorta di principio *cuius regio eius veritas*[17].

5. Relativismo ed essenzialismo

Per Gellner, così come per altri partecipanti al dibattito, criticare Winch era anche un modo per attaccare il trend wittgensteiniano così forte in quegli anni in ambito britannico. L'antifondazionalismo del "secondo" Wittgenstein veniva senz'altro letto come una forma di relativismo. I "giochi linguistici" e le "forme di vita" apparivano come un'altra formulazione del mito della cornice: contesti locali (come i "paradigmi") che definiscono forme di razionalità diverse. Oggi siamo in grado, credo, di vedere quanto tali interpretazioni fossero fuorvianti. Richiamando la priorità delle pratiche (nella loro molteplicità) e esortando a liberarsi dalla metafisica, Wittgenstein non indulgeva in alcuna forma di relativismo. Nulla nel suo pensiero richiama l'idea di universi di significato chiusi e

[16] B.R. Wilson (ed.), *Rationality*, cit.; M. Hollis-S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford 1982. Per una più ampia bibliografia su questo dibattito rimando a F. Dei-A. Simonicca (a cura di), *Ragione e forme di vita*, cit.

[17] E. Gellner, *The new idealism: Cause and meaning in the social sciences*, in «Studies in Logic and the Foundations of Mathematics», 49 (1968), pp. 377-432, p. 389.

compatti, comprensibili solo dall'interno e reciprocamente incommensurabili. E la nozione di *Lebensform*, forma di vita, non vuole affatto rappresentare una fondazione locale della conoscenza. Wittgenstein la usa come espressione del linguaggio ordinario, per riferirsi ad attività comuni e quotidiane che stanno dietro ai nostri modi di attribuire significato alle parole. Quando, nelle ricerche filosofiche, affermava «ciò che si deve accettare, il dato, sono – si potrebbe dire – forme di vita», non intendeva formulare una nuova teoria del rapporto tra linguaggio e realtà. Al contrario, intendeva mostrare l'insensatezza metafisica di ogni simile teoria: voleva guarire i suoi lettori dalla tendenza a spiegare quel rapporto in termini generali, magari supponendo entità intermedie tra linguaggio e realtà che ci porterebbero ad avvolgerci in confusioni filosofiche sempre maggiori[18].

Tanto meno, *Lebensform* può essere assimilato a un concetto di cultura di tipo antropologico, cioè come insieme chiuso e compatto di significati associato a un particolare "popolo". Eppure questa tentazione sembra sempre presente, almeno sottotraccia, nel dibattito sulla razionalità. Gellner interpreta così le posizioni di Winch: ad ogni popolo la sua cultura e dunque la sua peculiare razionalità. Ed ha buon gioco a mostrare i paradossi insanabili di una simile prospettiva. I paradossi relativistici tuttavia non derivano dall'approccio wittgensteiniano al linguaggio, ma da quella che oggi chiameremmo l'essenzializzazione del concetto di cultura caratteristica dell'antropologia sociale britannica di stampo funzionalista. Dall'idea cioè di un mondo suddiviso in un numero finito di "culture" compatte, autonome e dai confini ben definiti, ciascuna governata da peculiari codici semiotici e morali (in funzione magari delle esigenze delle rispettive strutture sociali). Intendiamoci: il funzionalismo britannico o la scuola americana di cultura e personalità, che assumono un simile orientamento, restano legati a una epistemologia positivista e non arrivano a relativizzare la verità o la corrispondenza con la realtà (lo fanno semmai con l'etica, proponendo una visione contestuale della giustizia e dei diritti, come nel celebre *Statement on Human Rights* della American Anthropological Association, che nel 1947 cerca – senza successo – di inserire il principio del relativismo culturale nella Dichiarazione universale dei diritti umani). Ma la visione divisionista ed essenzializzata delle culture

[18] L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1967, p. 295. Per un approfondimento di questo punto rimando a F. Dei, *Il significato e l'azione: Wittgenstein tra gli antropologi*, in «Quaderni di teoria sociale», 1 (2017), pp. 43-56.

sembra il naturale riferimento per il relativismo epistemologico: cosa c'è di meglio dell'idea di gruppi umani che vivono isolati nelle loro capsule semiotiche per illustrare la dipendenza della verità dal contesto?

La debolezza dell'articolo di Winch consiste proprio nell'accogliere – seppur implicitamente – questa prospettiva. Nel parlare di "noi" e "loro", come ho già detto. Il caso degli Azande, per quanto affascinante, rischia di portarlo fuori strada. Il suo progetto di comprensione di una sfera dell'azione sociale (la stregoneria) sulla base di criteri interni, che non la rendono commensurabile al gioco linguistico della scienza o della logica, e dunque non riducibile a una serie di enunciati ipotetici dei quali dovremmo enunciare le funzioni di verità, è in sé del tutto corretto. Ciò che non funziona è appiattire questa istanza sul modello di "una cultura altra", sulla razionalità "loro" in contrapposizione alla "nostra". A ben vedere, però, anche i suoi critici finiscono per accogliere questa insidiosa premessa. Essi insistono sulla necessità di definire una "testa di ponte" interculturale, costituita da criteri sia pur minimi di corrispondenza con la realtà e di coerenza logica; ad esempio, un nucleo di senso comune o di teoria primaria, o un linguaggio degli oggetti materiali come quello proposto da Strawson, che dev'essere necessariamente condiviso da ogni contesto culturale pena l'impossibilità della comunicazione e della reciproca intelligibilità[19]. Tutto questo va benissimo, se si tratta di riconoscere che "noi" e "loro" viviamo nello stesso mondo, siamo partecipi (per usare sempre una espressione di Wittgenstein) di una medesima «storia naturale del genere umano». Ma il bisogno di enunciare analiticamente una "testa di ponte", che dovremmo assumere a priori prima che la traduzione interculturale possa anche solo cominciare, rivela una implicita premessa essenzialista. Anche gli universalisti assumono le "culture" come sistemi di significato conchiusi e separati. Pensano che debbano esserci alcuni punti minimi in comune, certo, ma proprio perché li trattano come linguaggi artificiali e formalizzati. Se evitiamo una tale formalizzazione e assolutizzazione dell'"Alterità", il problema della traduzione radicale si semplifica molto. Ci capiamo naturalmente perché siamo esseri umani; le "nostre" e le "loro" culture sono costantemente in contatto tra di loro e si influenzano a vicenda. Diventa allora futile il bisogno di specificare a priori una

[19] R. Horton, *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on Magic, Religion, and Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 324 ss. Il riferimento a Peter F. Strawson riguarda naturalmente il suo *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano 2008 (ed. orig. 1959).

testa di ponte logico-epistemologica. Dalla quale deriverebbe l'idea di un'antropologia filosofica tutta costruita a priori che dovrebbe precedere il lavoro empirico di descrizione e comprensione delle diversità culturali. Il che inverte in definitiva il progetto su cui l'esistenza stessa dell'antropologia culturale si fonda: non classificare le forme culturali in relazione a un modello dato di razionalità, ma mettere a fuoco la razionalità attraverso la descrizione delle varie forme culturali che essa assume. Una inversione pericolosa, che come ha ben visto Clifford Geertz in un divertente commento al *rationality-debate*, tenta di riportare al centro dell'antropologia due vecchi arnesi del pensiero positivista: la "Natura umana", da un lato, e dall'altro la "Mente umana". Se questo progetto si appoggia sulle critiche del relativismo e sulle sue contraddizioni, ci sono buoni motivi, come propone Geertz, per dichiararsi «anti-anti-relativisti»[20].

6. Cosa ci insegna la stregoneria degli Azande?

In definitiva, credo sia proprio questo che a Winch – da filosofo morale – premeva dire. A ripensarci oggi, è probabile che sia stata proprio la scelta della stregoneria a portarlo fuori strada, o almeno a offrire lo spunto alle accuse di relativismo che lo hanno subissato. Si era fatto ingolosire dal ricchissimo caso presentato da Evans-Pritchard[21], e dalla possibilità di smontare quella che Wittgenstein chiamava la «superstizione scientista», e De Martino la «boria culturale dell'Occidente». Ma il punto importante non era dimostrare che il sistema di pratiche e credenze zande era ermeticamente chiuso su se stesso, trincerato su propri ed esclusivi criteri di verità o corrispondenza con la realtà. L'insistenza sull'impossibilità di criticarlo dall'esterno (considerandolo illogico o irrealistico) lo porta ad accentuarne la distanza e l'alterità: a sostenere che il "loro" linguaggio si basa su una grammatica non commensurabile con la «nostra»[22].

[20] C. Geertz, *Distinguished Lecture: Anti-antirelativism*, in «American Anthropologist», 86, 2 (1984), pp. 263-278 (trad. it. *Contro l'antirelativismo*, in C. Geertz, *Antropologia e filosofia*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 57-83).

[21] Quest'ultimo, a proposito, si era tenuto signorilmente fuori dalle dispute filosofiche sul suo libro. Si dice che una volta a Oxford, di fronte a filosofi che dibattevano sulla spiegazione magica delle malattie del bestiame tra gli Azande, sia intervenuto a dire che lui «sapeva una cosa sola», e cioè che «gli Azande non hanno bestiame» (Steven Lukes, comunicazione personale).

[22] P. Winch, *Language, belief and relativism*, in H.D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, 4th series, Allen & Unwin, London 1976, pp. 322-337.

Non sarebbe stato più interessante mostrare che tipo di uso potrebbe esservi per la stregoneria nei "nostri" giochi linguistici e nelle "nostre" pratiche sociali? Oppure, in quale aree dell'esperienza occidentale contemporanea si possono trovare modi di pensare, di agire, di creare relazioni morali tra le persone, analoghi a quelli che tra gli Azande fanno riferimento a oracoli e stregoneria? Ha ragione Winch a sostenere che la stregoneria non è una teoria su come funziona il mondo naturale, ma una costruzione sociale e morale che riguarda il bene e il male, o diverse "forme di saggezza". Ma allora potremmo scorgerne il nucleo in una serie di rappresentazioni che riguardano la natura occulta del potere, la violenza e l'aggressione, la fiducia e la sfiducia, la purezza e il pericolo, la sicurezza e l'ansia, e così via. In quali aree della vita sociale contemporanea ritroviamo questi temi, anche se non più espressi (non necessariamente, almeno) nell'idioma della stregoneria? Direi che siamo molto lontani dalla pratica scientifica. Si potrebbe invece indagare l'ambito di quelle forme di comunicazione sociale che sono di solito catalogate come pettegolezzo, voci, dicerie: un terreno di cultura popolare nel quale trovano espressione piccole conflittualità interpersonali, giudizi di appropriatezza morale, di inclusione/esclusione da una determinata comunità. O ancora, su un piano leggermente diverso, l'ambito delle teorie del complotto, delle accuse di corruzione e clientelismo, delle storie su atti immorali e "innominabili" compiuti nelle sfere nascoste del potere. Nelle società tradizionali queste forme di comunicazione e di produzione immaginativa sono strettamente connessi alle accuse di stregoneria (che possono essere a loro volta ufficiali, cioè esplicitamente formulate dalle autorità politiche o religiose, oppure informali)[23]. Nelle società africane moderne, un simile immaginario e le corrispondenti forme di accusa o imputazione di immoralità si sono imposte come chiave di lettura delle nuove disuguaglianze e sperequazioni sociali prodotte dall'avvento del capitalismo e del mercato e dall'influenza dei poteri finanziari globali[24].

[23] P. Stewart-A. Strathern, *Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; P. Stewart-A. Strathern, *Introduction. Terror, Imagination and cosmology*, in A. Strathern-P. Stewart-N. Whitehead (a cura di), *Terror and Violence*, Pluto Press, London 2006, pp. 1-39.

[24] Si tratta di un fenomeno documentato da una letteratura assai ampia, che ha i suoi riferimenti canonici nei lavori dei coniugi Comaroff (J. Comaroff-J.L. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago University Press, Chicago 1993) e di Peter Geschiere (*The Modernity of Whichcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, University of Virginia Press, Charlottesville 1997; Id. (ed.), *Witchcraft and Modernity:*

Qualcosa di simile era peraltro avvenuto in alcune regioni italiane nella fase delle grandi trasformazioni del dopoguerra, come aveva ben colto Clara Gallini a proposito della Sardegna[25].

Nell'Occidente secolarizzato il linguaggio esplicito della stregoneria non poteva mantenersi se non in modo marginale e sotterraneo: principalmente in virtù del fatto che la visione scientifica del mondo si è affermata attraverso un aspro conflitto proprio contro quella magica (come ricordava De Martino, il raffronto magia-religione-scienza che tanto ha ossessionato l'antropologia classica era sottodeterminato dalla "polemica antimagica" che segna buona parte della storia occidentale). Ma gli ambiti della vita sociale caratterizzati dall'intreccio di violenza, paura, opacità del potere e immaginario dell'occulto continuano a esistere e a giocare un ruolo cruciale nell'esistenza individuale così come nella sfera pubblica[26]. È un immaginario diffuso nella comunicazione orale ma che passa spesso anche nei media, che peraltro lo alimentano con produzioni che si collocano a metà strada fra le *news* e la *fiction*. E, per inciso, i *social network* veicolati dalla rete rappresentano oggi un terreno di interfaccia tra l'oralità e la comunicazione a stampa o televisiva, così come fra ufficialità e informalità, fra messaggio istituzionale e *rumors* o *gossip*.

In conclusione, mi sembra di poter leggere oggi Winch soprattutto come un invito a esplorare questo tipo di dimensione. Quel che ci insegna la stregoneria degli Azande non è tanto la necessità di stabilire gli a priori di ogni possibile comparazione culturale; né tanto meno una visione della razionalità come racchiusa in cornici esclusive e incommensurabili di significato. E questo vale, per inciso, anche per quella curiosa moderna

Perspectives from Africa and Beyond, Chicago University Press, Chicago 2010); v. anche H.L. Moore-T. Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, London 2001.

[25] C. Gallini, *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo 1973.

[26] Per una interpretazione del fenomeno del terrorismo in chiave di costituzione di una sfera occulta della vita pubblica e del potere politico, rimando a A. Strathern-P. Stewart, *Introduction. Terror, Imagination and Cosmology*, in A. Strathern-P. Stewart-N. Whitehead (eds.), *Terror and Violence*, Pluto Press, London 2006, pp. 1-39; e a F. Dei, *Culture del terrore: l'occulto, l'immaginario e l'amplificazione discorsiva della violenza*, in «Studi culturali», XVI, 1 (2019), pp. 17-37. Come hanno dimostrato alcune recenti inchieste giornalistiche, le indagini giudiziarie sulla pedofilia hanno rappresentato (e forse ancora rappresentano) un altro campo in cui il rapporto tra immaginario diffuso, accuse di pratiche inconfessabili, strategie di disvelamento basate su specialismi pseudo-scientifici, persecuzioni rivolte verso soggetti marginali finisce per assomigliare in modo inquietante a quello che caratterizza la stregoneria (cfr. P. Trincia, *Veleno. Una storia vera*, Einaudi, Torino 2019).

versione dell'approccio relativistico, che per evitare i paradossi epistemologici pensa di poterli spostare sul piano ontologico: pluralizzando le realtà (qualunque cosa ciò voglia dire) piuttosto che le rappresentazioni. Cosicché il raffronto con i sistemi di credenze nativi si risolve semplicemente ammettendo – con l'aiuto del *Mille piani* di Deleuze e Guattari – che essi vivono in un altro mondo[27]. Quel che ci insegna la stregoneria degli Azande è invece la possibilità di comprendere meglio alcune dimensioni della nostra stessa vita sociale che restano altrimenti opache e non tematizzate. E ci richiama al tempo stesso a un rapporto forte e non banale tra filosofia e antropologia; un rapporto all'insegna del rigore epistemologico ma anche della disponibilità a scavalcare gli steccati disciplinari per farsi guidare da obiettivi comuni di comprensione del mondo sociale e culturale.

[27] Mi riferisco alla cosiddetta "svolta ontologica" e in particolare al "prospettivismo amazzonico" di Eduardo Viveiros De Castro (*Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre Corte, Verona 2017). Per una lucida critica a questi approcci si veda nella recente produzione italiana il volume di F. Scarpelli, *In un unico mondo. Una lettura antropologica di John Searle*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016.

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di ottobre 2019