

Alberto Granese

RELATIVISMO ANTROPOLOGICO E RICERCA DELLA VERITÀ NELLA MODERNITÀ CONTEMPORANEA

La categoria dell'universalità, considerata con sospetto ancora in tempi abbastanza recenti, riemerge oggi negli scenari della cultura e della vita sociale e s'impone sempre più all'attenzione e alla considerazione critica.

Al di là di ogni implicazione speculativo-metafisica essa richiama l'unità monogenetica della specie umana e la pari importanza e dignità di tutti i suoi componenti. Paradossalmente, se l'antropologia culturale può indurre in alcune sue espressioni a mettere in campo il termine ambiguo e concettualmente spurio di "multi-verso", l'antropologia fisica, negando su basi rigorosamente scientifiche che vi siano differenze di razza e di struttura biologica tra i diversi membri della famiglia umana, restituisce dignità e credibilità al concetto di universalità che qui vorrà dunque significare la totalità dei componenti della famiglia umana nelle loro peculiarità e nelle loro ineliminabili differenze di cultura nel senso di una diversa configurazione delle molteplici collettività e dei numerosissimi raggruppamenti, nazionali, regionali, sub-regionali, etnici, e, ancor più, dei singoli individui.

Se l'idea di un'etica universale può suscitare perplessità, la nozione parallela di diritti universali ha trovato sanzione in alcuni documenti importanti delle organizzazioni internazionali (ONU, UNESCO, OCSE ecc.) e si è ormai stabilmente accreditata anche se la loro concreta definizione e i metodi della loro effettiva tutela sono ben lungi dall'essere realizzati. (Qui la distinzione non facilmente eliminabile fra morale e diritto continua a pe-

sare e a rendere controversi gli scambi e i limiti fra obbligazione morale e obbligazione giuridica).

Nella cultura filosofica contemporanea si è molto discusso di “etica-e-linguaggio” e di “linguaggio dell’etica”, talvolta con il proposito di costruire una meta-morale, ridotta metodologicamente ad analisi “avalutativa” degli enunciati prescrittivi e dei giudizi “di valore”. Ma il senso che qui sembra congruo attribuire alla locuzione “linguaggio dell’etica” si esplicita e si chiarisce se si mette in campo l’espressione “etica come linguaggio”. Fra l’universalità del linguaggio e l’universalità dell’etica viene così a stabilirsi, pur nella innegabile problematicità dell’accostamento, un rapporto di grande interesse e rilevanza (non sempre evidenziati) che rinvia alla nozione di co-appartenenza e di conspecificità. Più che “affidarsi” a un linguaggio, o di “usare” un linguaggio per veicolare e comunicare i propri contenuti, l’etica è essa stessa *un linguaggio*, ovvero una forma di comunicazione nella quale si ravvisano elementi strutturali che possono senza eccessive forzature definirsi in termini di lessico, grammatica, sintassi. Va considerato, a questo proposito, che non v’è gruppo umano che non possieda un linguaggio e un’etica, fra loro interagenti e intrecciati. Sotto questo profilo la possibilità di un linguaggio universale, di una “koyné” linguistica, coincide con la possibilità di un’etica universale, di un linguaggio-base a tutti comprensibile e nel quale chiunque possa esprimersi e parlare, entro un quadro di regole che non possono essere ignorate e violate, un proprio *personale* linguaggio (individuale o di gruppo), tanto più ricco e significativo quanto più riferito a un orizzonte universale e radicato in un terreno e in un vissuto specifico.

Ciò che più specificamente interessa per il nostro tema è però, la questione della verità, che da alcuni viene considerata “filia temporis” e “filia loci” e da altri è assunta come valore indipendente dai contesti e capace di incondizionata autolegittimazione nel senso di quella “veritas index sui” di cui parlava Spinoza. Diversi profili, e spesso vere e proprie antinomie, debbono essere menzionate a questo proposito. Il primo concerne quella che da molti autori moderno-contemporanei è stata caratterizzata come un’etica “senza verità”, col che si mette in campo una concezione sostanzialmente relativistica dello stesso “verum”; a questo profilo sono in qualche misura riconducibili le teorie filosofico-antropologiche che riconoscono alle “culture”, comunque collocate e caratterizzate, un titolo ed una capacità di incondizionata autolegittimazione. In questo senso Sumner ha potuto affermare che tutte le culture (e in particolare i “mores”) sono sempre “vere e giuste”. Un secondo profilo concerne l’istanza, già richiamata, di

un'etica universale, o, per così dire, di un'etica *mondiale* unificata sulla base del riconoscimento "veritativo" di alcuni valori fondamentali, proposti e sostenuti (argomentati, se non propriamente dimostrati) *erga omnes* e connessi all'idea o al progetto di una "governance" planetaria. Tali problematiche esigono oggi un approccio che tenga conto dei rapporti fra le società cosiddette "primitive" e quelle "evolute", nel contesto di una globalità che da un lato si concreta in termini di comunicazione e di partecipazione e dall'altro si presenta come un quadro di incolmabili diseguaglianze e di inammissibili squilibri e ingiustizie. Qui si pone anche il problema della *verità dei diritti*, in termini diversi da quello che H. Kelsen ha prospettato come "giuspositivismo" nell'ambito di una filosofia "relativa"; osserviamo *en passant* che vi è spesso più "certezza del diritto" nelle società "primitive" di quanta ve ne sia nelle società "progredite".

Si può plausibilmente sostenere che un'etica "con verità", quale è affermata ad esempio in ambito teologico (ma non solo), con il riconoscimento di diritti "naturali" irrinunciabili e incolucabili, ha il difetto di degenerare e di pervertirsi, non di rado, in uno strumento e in una pratica di dominio. Ciò vale sia nel rapporto fra individui-persone che fra culture, con una pericolosa negazione del *pluralismo* dei modelli e degli stili di vita e dei valori in genere. Così come può plausibilmente affermarsi che un'etica "senza verità" lascia libero corso agli arbitrii individuali e sociali. A questo si aggiungono le diverse e spesso contrastanti posizioni sul tema della razionalità, anch'essa da alcuni teorizzata come valore intrascendibile e da altri sottoposta all'addebito di dar luogo a situazioni di dominio e di fare ostacolo ad una comprensione più adeguata della realtà umana nelle sue molteplici determinazioni e articolazioni.

Il tema di cui ci stiamo occupando può essere anche affrontato con la considerazione dei problemi posti dai concetti di "comunità" e di "prossimità". La coappartenza e l'unità genetica del specie umana, riconosciuta anche dagli antropologi più marcatamente relativisti, orientano a non prender posizione pregiudizialmente per un'etica "senza verità", e a considerare "vere", perché vincolanti universalmente (*erga omnes*), alcune forme di vita, e alcune modalità del comportamento individuale e sociale. Autori come Levi-Strauss hanno preso atto dell'unità genetica degli individui umani, dovunque collocati e comunque caratterizzati, e al tempo stesso hanno affermato la non riducibilità dell'"umano" a una sola cultura (che si configurerebbe inevitabilmente come egemone, privilegiata e dominante). Tutto ciò ha anche a che fare, come già si accennava, con il tema e con il problema, oggi generalmente e assiduamente frequentati, della *comunica-*

zione. La quale può essere pensata come trasmissione di contenuti informativi, anche fra loro eterogenei, o come una pratica posta in essere nel segno della conspecificità, della coappartenza, di un *essere* e di un *avere* in comune sulla base della destinazione originaria dell'“umano”, il che non significa ovviamente predestinazione o previsione razionalistica di assetti futuri, ma ha piuttosto il carattere di una maturazione collettiva e globale, di volta in volta valutata nei suoi aspetti positivi e negativi, sulla base di assunti condivisi e collettivamente accettati. È ovviamente opinabile se questo configuri una *ricerca della verità*, o se si accordi e si renda compatibile con essa, o venga paradossalmente a coincidere con una “verità” intesa appunto come esigenza di autenticità e come “frangiflutti” e fattore di contenimento nei confronti di una realtà che diversamente si rinunciarebbe a governare sulla base, come si accennava, di regole condivise.

Può essere di una rilevanza, a questo proposito, prender in considerazione le istanze, generalmente culturali, e non solo filosofiche, di un superamento o di un “oltrepassamento” della modernità nei suoi aspetti più rigorosamente razionalistici e nelle sue configurazioni tecnico-scientifiche. In questo caso la razionalità delle verità epistemologicamente accertate cede il posto alla ragionevolezza di un pensiero sapienziale e “sensibile” che per una verso critica la razionalità epistemica (quella che ambisce di approdare all'“argumentum inconcussum”) e per l'altro pone l'accento sulla ricerca di verità diverse, concernenti la condizione e la prassi umana e riferite a posizioni già assunte e fatte valere nella pre-modernità pre-scientifica. Ci sarebbe dunque da considerare in quale misura, e con quali modalità, il pensiero ermeneutico si possa misurare e confrontare con quello antropologico, che se da un lato sollecita, come si è visto, a far riferimento ad una possibile metrica comune *dell'humanitas* universale, dall'altro induce alla considerazione delle specificità e delle differenze, evitando le forzature di un adeguamento passivo di alcune culture (“limitate” e “deboli”) a quelle più diffuse, consolidate e dominanti.

Una tematica di notevole rilevanza potrebbe essere, a tale proposito quella della distinzione (non unanimemente teorizzata e accolta) fra culture “primitive” e “arretrate”(statiche) e culture “sviluppate” ed “evolute” (non statiche e “chiuse”, per dirla con J.W. Powell). Sia pure in chiave di provocazione e di paradosso si potrebbe parlare, a questo proposito, di un “neoprimitivismo”, di un “infantilismo”, o immaturità, delle culture “evolute” in alcune loro peculiari caratterizzazioni: consumismo, “feticismo”, totemismo, edonismo, ricerca del successo, egoismo, crudeltà, brutalità, culto e pratica della violenza, falsificazione e perversione di una libertà intesa co-

me diritto incondizionato di appropriazione e di prevaricazione nei confronti dei soggetti (individuali, sociali e culturali) più deboli. "Cultura" di una società che ancora conosce e pratica la schiavitù, il barbaro assoggettamento e sfruttamento dei minori, la tortura, l'omicidio legalizzato ("di stato") ecc.. È questo un "primitivismo" al quale potrebbe ragionevolmente opporsi, contrastandolo, un'etica "con" verità, ovvero l'affermazione "veritativa" di regole valide *erga omnes*, rispetto alle quali la controversia relativa al rapporto tra verità e valori perde molto della sua rilevanza e finisce per qualificarsi come aspetto di una problematica collocata e trattata nell'ambito di una concettualità puramente filosofica, o di uno "scolasticismo" speculativo raffinato, ma esangue e asfittico, che allontana, anziché affrontarle e approfondirle, dalle tematiche esistenziali che più urge di mettere a fuoco, apprestando soluzioni *umane* ai problemi che *umanamente* gli corrispondono.

La questione della verità nelle sue declinazioni antropologiche, o viceversa nella sua caratterizzazione come valore assoluto può essere congruamente riferito al problema della persona. Fatte salve "defaillances" e aberrazioni *de facto* purtroppo storicamente documentabili, non v'è nulla, nella letteratura antropologica moderno-contemporanea che neghi questo carattere e questa inalienabile prerogativa a qualsiasi componente della "tribù" umana. Non vi sono teorie antropologiche da quelle di J. Frazer, L.H. Morgan, J. MacLennan, E.B. Tylor, R. Benedict, M. Mead, M. Mauss, a quelle di B. Malinowski, A. Radcliffe Brown, R. Linton, A. Kardiner, R. Redfield, C. Wissler, C. Dubois, L.H. White, A.L. Kroeber, Lévi-Strauss ecc. che disconoscano i valori della persona nella sua globalità di "ens intelligens et liberum" o che traggano dalla rilevazione delle differenze talvolta incolmabili fra le diverse culture elementi per porre in dubbio l'eguale dignità delle persone proprio in quanto tali e quindi la parità dei loro diritti e la loro eguaglianza rispetto a una legge scritta o anche soltanto non codificata e consuetudinaria. Il concetto stesso di "cultura", messo in campo per documentare le grandi differenze fra le varie specificazioni della "tribù" planetaria o della collettività umana, si presenta come un fattore invariante. Esso si caratterizza come una modalità del comportamento *appreso* nella dimensione di quello che Kroeber ha definito il "superorganico". Chi si accosti alle opere pur fondamentali di autori come il già citati (in parte) A.L. Kroeber o di C. Kluckhohn, di B. Malinowski o di Franz Boas, di G.P. Murdock o di M.J. Herskovits (l'elenco potrebbe di molto estendersi) non può non prendere atto, ad esempio, del carattere sostanzialmente invariante del fattore apprendimento, nonostante la grande

variabilità e differenziazione dei suoi contenuti. La scientifica *neutralità descrittiva* con cui i menzionati C. Kluckhohn e A.L. Kroeber chiamando in causa Wissler, Hart e Pantzer, Miller e Dollard, La Pière, Ruth Benedict, Young, Opler, Davis, Hoebel, Haring, Wilson e Kolb, Hockett, Steward, Slotkin, Abel ecc., rinunciano metodicamente e programmaticamente a posizioni valutative non esclude, ed anzi in qualche modo implica, l'apprezzamento di ciò che tutte le culture hanno in comune sotto questo profilo, essendo in primo luogo, e innegabilmente, contesti socialmente caratterizzati e determinati, di cui le *persone* sono partecipi, *giacché le società umane, a differenza di quelle animali* (pur mirabilmente organizzate e "funzionanti") *sono "società di persone"* e hanno quindi in comune ciò che universalmente attiene alle persone in quanto tali. Ciò emerge con particolare evidenza nell'orizzonte di una globalità che presuppone, pur essendo ben lontana dal realizzarla, eguale dignità delle persone ed eguaglianza di diritti. Se si tratta del rapporto fra le culture primitive e statiche e quelle evolute, dinamiche e progredite non si può ignorare quella che è stata definita l'era della povertà e dell'abbondanza (o della povertà nell'abbondanza), né si possono chiudere gli occhi di fronte ai rischi di impoverimento dell' *humanitas* nell'iperbolico e un tempo affatto inimmaginabile potenziamento delle risorse umane. Uno dei fondamentali problemi della condizione e della costituzione umana è quello del precario equilibrio fra il polo della realizzazione personale e quello della ricerca di un *bene comune* che può essere pensato sia nei termini utilitaristico-radicali della *plurimorum maxima felicitas*, sia in quelli del perfezionamento di una *societas* di persone. Proprio a questo aspetto della problematica qui affrontata sono riferibili le severe requisitorie pronunciate nella modernità contemporanea contro la "ragione strumentale", il tecnicismo esasperato, la razionalizzazione distorta e perversa (basti pensare alle tesi antimodernistiche proposte in ambito "laico" da Adorno-Horkheimer o, in ambito teologico-religioso, da Maritain e Guardini). Potremmo qui riferirci al diffuso e peculiare *machiavellismo* protestante-capitalistico della *chiamata* al servizio mondano, anche con sacrificio di *vocazioni* più intime, quasi con una trascrizione della volontà monastica di annientamento della volontà individuale, a vantaggio del *servizio* reso al mondo e alla comunità, servizio di cui non sempre si può riconoscere la qualità morale e l'effettiva capacità di realizzare il *bene comune*. È a tutti noto come una modernità troppo orgogliosa e compresa di sé sia stata recentemente chiamata e rispondere dei propri errori, dei propri "abusi" e delle proprie deviazioni, il che ovviamente non si è caratterizzato come proposta di un impensabile (e certo non auspicabile) ritorno alla pre-

modernità o addirittura al “primitivismo”, ma ha certo contribuito a porre in discussione le pretese di dominio della cultura occidentale e boreale con quelle che si sono rivelate incapaci, almeno apparentemente, di evolversi e di progredire. In questa chiave il concetto stesso di *progresso* è stato fatto oggetto di valutazioni critiche talvolta ispirate ad una insofferenza che è venuta commutandosi in una sorta di pregiudiziale contrarietà o addirittura non dissimulata.

Non da ultimo emerge, nel quadro dei temi fin qui accennati, il tema del rapporto tra verità e libertà, rispetto al quale non possono essere ignorate alcune vistose e fondamentali antinomie, fra cui in primo luogo quelle relative alla connessione, riscontrabile (pur con variazioni significative) in ogni tipo di cultura, fra *la determinazione attiva* e *la determinazione passiva*. Potrebbe essere discusso se “la verità della libertà” sia più riconosciuta e onorata nelle culture statiche o in quelle dinamiche, se essa si concili meglio con la cumulatività propria delle culture evolute dell’emisfero boreale e dei territori dell’Occidente europeo, o con quelle che sono (o appaiono) le “stereotipie” di molte culture dell’emisfero australe e dei territori dell’Oriente asiatico (analogo discorso potrebbe valere per le culture precolombiane, dell’America meridionale e centrale a un tempo “primitive” e mirabilmente evolute). Non può essere messo in dubbio che le pratiche individuali e sociali delle culture cosiddette primitive sono vincolanti non meno di quanto non lo siano, nelle culture evolute, dinamiche e cumulative, le verità epistemiche. Se anche in quei casi si possa parlare di una verità che “rende liberi” o se ci si debba limitare a prendere atto dell’esistenza di “visioni del mondo” che inducono, staticamente, a comportamenti ispirati alla sottomissione, all’obbedienza e alla dipendenza da modelli immutabili, è questione che meriterebbe un approfondimento che non è possibile operare in modo adeguato in questa sede (libertà dell’*esse* o libertà dell’*operari*?) Resta il fatto, e non è cosa di poco conto, che i “mores” delle culture cosiddette “primitive” (arcaiche o contemporanee) sollecitano a una riflessione sul tema della verità alquanto diversa, per non dire divergente, rispetto alle modalità di approccio al “verum” che si sono concretate nell’Occidente “evoluto”, anche in concomitanza con le rivoluzioni scientifiche, ma, spesso, in controtendenza rispetto alla scientificità metodica e alla sua posizione egemone e dominante e a forme diverse, e non meno importanti e significative, di razionalità. Qui, se si vuole paradossalmente, il concetto antropologico di cultura trova riscontro in quello di una cultura intesa (nell’ambito dell’Occidente “evoluto”) come specificazione degli atteggiamenti e delle attività “materiali” (economico-produttive, simbolico-

espressive, amministrative ecc.) di cui le culture dinamiche e cumulative forniscono molteplici esempi, così come ne forniscono le culture statiche e “primitive”

Il tema della verità nel suo rapporto con quello delle culture nella loro potenziale e tendenziale unità e nella loro irriducibile diversità può essere affrontato inoltre con riferimento alla credenze e alle pratiche religiose, portatrici tutte di istanze di irrinunciabile verità e al tempo stesso differenziate fino ai limiti della contrapposizione e del conflitto, tanto da far ricorso, come male minore, al concetto e alla pratica della tolleranza, solo debolmente commutata nella figura e nella pratica del dialogo. Dialogo che per un verso impegna al riconoscimento e al rispetto delle diversità e per l'altro sollecita ad una comune ricerca di un “verum” latamente inteso, nel segno della *comprensione* (non solo umanitaristicamente intesa) e della *condivisione*. Sta di fatto che i contenuti di “verità”, reale o presunta, delle diverse confessioni religiose, ed anche delle religioni diverse da quelle monoteistiche, ma caratterizzate da “dogmi” non meno vincolanti, possono essere caratterizzati da una reciproca incompatibilità, fino al punto di generare contrapposizioni che hanno spesso come esito sanguinosi conflitti, di cui gli scenari e teatri della contemporaneità offrono esempi troppo noti perché sia necessario richiamarli in questa sede.

C'è ora da chiedersi se la difficoltà di una considerazione unitaria delle culture, connessa a quella di operare una distinzione configurata come divisione e incompatibilità, non solleciti a una ricerca ermeneutica del “verum”, vale a dire a una pratica *interpretativa*, non contrassegnata dal rispetto irrazionale dell'opinione anarchica e non documentata, ma comunque svincolata dai lacci di un'epistemologia costrittiva, in ossequio alle etimologie, assai diverse e molto più varie di quelle normalmente richiamate, dei termini “epistémè” e “doxa” nel linguaggio peculiarmente concettualizzante e sempre “magistrale” della Grecia classica. Si riprende con questo il tema della verità (e della razionalità) nelle sue varie e spesso divergenti determinazioni e assumono rilevanza i suoi aspetti pluralistici e relativistici, sia da un punto di vista generale (filosofico-ermeneutico, teologico ecc.), sia da un punto di vista più particolare e con implicazioni pratiche che mettono in luce la molteplicità e il pluralismo dei modelli di comportamento individuale e di gruppo, degli stili di vita e dei valori in genere. A questo conclamato relativismo che richiama anche il relativismo e la pluralità degli stessi modelli di razionalità non può per altro non corrispondere e far da contrappeso, l'esigenza di improntare i comportamenti

della tribù planetaria a valori *riconosciuti* (non importa se "veri" in senso epistemologico) e a regole *condivise*.

Zusammenfassung

ANTHROPOLOGISCHER RELATIVISMUS UND WAHRHEITSSUCHE IN DER ZEITGENÖSSISCHEN MODERNE

Eine bedeutsame Ambivalenz ist (ab den klassischen Untersuchungen und Arbeiten von G. Klemm, E.B. Tylor, F. Boas und in den darauf folgenden von R.H. Lowie, A.L. Kroeber, B. Malinowski, G.P. Murdock, R. Linton, C. Kluchohn, M. Herskowitz, A.R. Radcliffe-Brown, M. Mauss, Lévi-Strauss usw.) zum Merkmal anthropologischen Denkens geworden. In seinem Bereich haben sich auf der einen Seite relativistische Tendenzen in ihren verschiedenen Ausformungen etabliert, gleichzeitig wurde auf der anderen Seite die grundsätzliche Einheitlichkeit der verschiedenen Kulturformen betont, die der Homo Sapiens in seiner Jahrtausende alten Geschichte angenommen hat, und zwar sowohl in Bezug auf evolutionäre und diachrone Faktoren als auch in Bezug auf synchrone Faktoren, die zur Erkundung und zur Untersuchung der rund um den Erdball feststellbaren kulturellen Unterschiede verpflichten. Hinsichtlich dieser Ambivalenz stellt sich - aus philosophischer, aber auch religiös-theologischer Sicht - das Problem, einen gemeinsamen Horizont und einen grundsätzlichen Konsens hinsichtlich der Werte, der Regeln und der Parameter für erlerntes Verhalten zu finden - trotz der nicht zu vermindern Vielfalt ihrer Erscheinungsformen in den verschiedenen historischen und geografischen Situationen und Zusammenhängen.

Der Zugang zu diesen Fragen muss heutzutage das neue Verhältnis zwischen den sogenannten "primitiven" und den "entwickelten" Gesellschaften vor dem Hintergrund einer ebenfalls ambivalenten Globalität berücksichtigen, die einerseits in Form von Kommunikation und Partizipation ihren Niederschlag findet, andererseits aber ein Bild unüberwindbarer Ungleichheit und unerträglicher Ungerechtigkeit bietet.