

Domenico Antonino Conci*

FENOMENOLOGIA DI UN ENIGMA
GENETICO E STRUTTURALE. I MODELLI DI CULTURA

Si qualifica, di norma, responsabile in Occidente, chi può essere chiamato a rispondere, in generale, dei propri atti e in tale possibilità d'origine puramente culturale si radica, ad esempio, il dovere di rendere conto di un atto proprio che si configuri come la violazione dolosa o colposa di un obbligo giuridico o morale. Coloro che sono citati in giudizio devono, pertanto, "rispondere" all'appello dei propri nomi che sono letti ad alta voce e, in tal modo, presentarsi per difendersi o, in ogni modo, per far sì che il processo possa avere ritualmente luogo al cospetto della comunità. In questo caso, l'imputabilità si riferisce alla condizione di un agente inteso come "causa di un certo effetto", come mero cominciamento autonomo di una serie causale. Si ritiene, tuttavia, che la responsabilità debba andare ben di là della causa propriamente detta, per coinvolgere l'intendere e, soprattutto, il volere umani. Solo una persona, allora, cioè una coscienza egocentrata, può essere intesa, significativamente, come responsabile. Un'azione involontaria non dovrebbe essere ritenuta responsabile perchè, in definitiva, sarebbe assimilabile ad un evento meramente fisico e non ad un comportamento propriamente umano. Irresponsabile, poi, è chi agisce sottraendosi

* Il testo che qui si presenta è stato scritto originariamente per il volume *La responsabilità del pensare. Scritti in onore di Mario Signore*, a cura di L. Tundo Ferente, Liguri, Napoli 2004. Un disguido ne ha reso impossibile la pubblicazione in volume. Siamo lieti di pubblicarlo in questa sede.

intenzionalmente o non intenzionalmente agli obblighi giuridici e morali che, nella comunità d'appartenenza, lo sovrastano, configurandosi, di fatto, in questo secondo caso, addirittura, come un individuo "incapace di intendere e di volere" e, quindi, persino passibile d'interdizione giuridica. Al fondo di tutto ciò, in ogni modo, giace, insoluto, il problema del libero arbitrio.

Se, ora, proviamo ad affrontare il tema della responsabilità o meno, generale o specifica, del mero pensiero, una responsabilità d'indole evidentemente morale e non giuridica, circa gli esiti di ideologie, di credenze, di decisioni, di comportamenti, etc., ritenuti e assunti come rilevanti e determinanti, nel bene o nel male, per la storia di un singolo o di una comunità umana, è, certo, difficile sottrarsi, in prima istanza, all'idea del radicamento immediato o mediato di questi nel vasto grembo della filosofia, sovente "madre incorrotta di corrotti figli". Come immaginare, del resto, in Occidente o altrove, la nascita e l'imporsi di certe teologie, dell'umanesimo, del liberalismo, del capitalismo, del comunismo, etc., senza principi e metodi generativi di matrice filosofica? E come non attribuire, allora, a queste, legittimamente, la lode e il biasimo di quegli uomini che nel bene e nel male hanno subito le conseguenze inevitabili di scelte di pensiero radicali, sovente remote, divenute, poi, comunitarie, che la massa, in una rilevante misura, non ha sempre potuto intendere e non ha potuto volere pienamente, nonostante le inevitabili connivenze di indole emozionale o pragmatica? Avremmo attinto, allora, in questo caso, finalmente, "all'origine", un terreno ultimo che legittimerebbe un'assoluta responsabilità noetica, perchè ivi si svolgerebbero i processi di una ragione "tutta dispiegata", consapevole di sè e libera, i cui vari e molteplici esiti, positivi o negativi, non potrebbero, allora, sottrarsi, in alcun modo, secondo usuali espressioni filosofiche, "all'appello e al giudizio del tribunale della ragione stessa e della storia". Ma è, tuttavia, comprensibile che un simile convincimento deve dare per scontate, a carico di una non ben perimetrata ragione, proprio quella libertà decisionale e quell'autotrasparenza del pensare che sono ben lungi dall'essere ovvie e che, comunque, essendo nozioni profondamente radicate nella storia e nella cultura filosofica occidentale e non riscontrabili altrove sono, tra l'altro, difficilmente universalizzabili.

Non intendo, ora, ridiscutere simili tradizionali nozioni, per elencare, ad esempio, i limiti conclamati dell'umana libertà o per rilevare le antinomie in cui ci s'imbatte inevitabilmente quando si cerca di interpretare un sistema culturale impiegando, come strumenti per una simile ermeneutica, dei mezzi offerti dal sistema stesso, onde concludere, in tal modo, affermando

l'intima intrascendibilità della finitezza naturale e culturale della condizione umana. Desidero, piuttosto, isolare un'area culturale di norma invisibile, perchè la sua origine e la sua struttura reali sono sottratte, necessariamente, come si vedrà, allo sguardo dei suoi passivi utenti, in quanto le componenti di senso, costitutive di tale area fondamentale, sogliono coincidere, per incorporazione diretta, con gli stessi processi noetici basilari dei loro cervelli. L'ontologizzazione naturale o sovranaturale di tali strutture di senso è, allora, inevitabile e comprensibile. E' questa la sfera di quelle entità culturali, costituenti i contenuti di base dell'inculturazione del cervello dei nuovi nati, l'ambito determinato dall'arcana intersezione di natura e cultura, di biologia e storia, che ha innestato, com'è noto, nel cervello di un nostro remoto progenitore scimmiesco quell'improbabile processo chiamato ominidizzazione che ancora oggi sembra continuare verso un'oscura direzione. Per l'antropologo essa appare, in definitiva, come un vero e proprio "luogo delle Madri", cui, come cantava Mefistofele nel *Faust* di W. Goethe, non è facile accedere senza smarrirsi¹. E l'invisibilità della genesi e della struttura reale di qualunque entità culturale di base implica che essa sia vissuta ed intesa dal fruitore come se fosse, comunque, originaria (*Selbstgegebenheit*), senza, tuttavia, esserlo, attribuendola, tendenzialmente, o a rivelazioni metafisiche o a modalità processuali innate della propria mente o, addirittura, del proprio cervello. Così, i caposaldi della cultura di appartenenza, la cui genesi è tutt'altro che incondizionata, sono resi assoluti ed esclusivi. Di fatto, essi "stanno sopra le spalle" di coloro che, avendoli ricevuti, li vivono da sempre in presa diretta, cioè degli indigeni.²

Si ritiene, in generale, che l'uomo, a differenza dell'animale che suole vivere immerso nel proprio biotopo "come l'acqua nell'acqua", sarebbe privo di un dispositivo biologico di sopravvivenza e non sarebbe, pertanto, in grado di rispondere adeguatamente agli stimoli provenienti dall'ambiente circostante. Così, quando nell'Africa australe, tra gli otto e i sette milioni di anni fa, a causa di una duplice catastrofe, tettonica e meteorica, ciò occorre ad una famiglia di scimmie antropomorfe, l'intera specie si sarebbe dovuta estinguere se il processo di ominidizzazione, innestatosi miracolosamente, con la complessa interazione tra cervello e cultura, non avesse differito quell'estinzione in massa che è, per altro, la regola e non l'eccezione sul nostro pianeta, ove il 90% delle specie viventi si sono, frat-

¹ J.W. GOETHE, *Faust*, II, vv. 6212 – 6216.

² C. GEERTZ, *Interpretazione delle culture*, trad. it., Mulino, Bologna 1987, pp. 446-447.

tanto, estinte. Privo, in definitiva, di un *software*, secondo la metafora cibernetica, il nuovo nato lo riceverebbe artificialmente mediante l'inculturazione da parte della comunità di appartenenza che gli elargirebbe per via comportamentale e non genetica modelli percettivi, affettivi, valutativi e operativi con cui riuscirebbe ad interagire positivamente con il mondo esterno umano e naturale. E, quando era in auge (intorno agli anni cinquanta del secolo scorso) la cosiddetta teoria della personalità di base, si collocava nel *preconscio* personale, cioè nell'area psichica situata poco di sotto la soglia della coscienza, il luogo operativo di tale singolare *software* che, sebbene fosse accessibile, a differenza dell'inconscio, da parte della coscienza, si comportava, tuttavia, come un istinto naturale, senza esserlo né geneticamente, né strutturalmente.

E', del resto, noto che le credenze e i comportamenti umani indotti dai modelli di inculturazione sembrano sottrarsi irresistibilmente alla diretta disponibilità dell'intelligenza e della volontà umane, come se fossero, appunto, "una seconda natura", cioè delle autentiche *Selbstgegebenheiten* (autodati), portatrici autonome di esistenza e di senso. Sia o meno ascrivibile tutto ciò, ora, alla sfera del *preconscio*, è, tuttavia, indiscutibile che trattasi di un ambito singolare di credenze e di comportamenti che, sebbene non siano pensati e voluti autonomamente dagli agenti, non sono intesi e vissuti da loro come eteronomi in quanto si ritengono essere costitutivi della condizione cognitiva ed esistenziale di *homo*. Un fortissimo, quanto istintivo, espediente di sopravvivenza, questo, finalizzato, di certo, a fondare e a legittimare ciecamente la propria cultura come un autentico e incondizionato sistema d'identità e di securizzazione per il singolo e per la comunità d'appartenenza, che negli universi mitico-rituali induce, addirittura, le etnie a concepire e ad allestire veri e propri culti delle proprie fondamentali ragioni culturali, circondandole devozionalmente di onori, di tabù e di divieti che nulla hanno a che vedere, evidentemente, con la vichiana "boria delle Nazioni".

L'istinto è, notoriamente, un comportamento non consapevole, non programmato, non voluto, come l'impulso di sopravvivenza, quello sessuale, alimentare, territoriale, etc.. Esso, in questo senso, è geneticamente naturale ed è ritenuto tale. Gli istinti non scaturiscono, in altri termini, da attività intenzionali, intellettive o volitive che siano, e restano geneticamente fuori della loro portata, anche se, poi, in *homo* essi sono, di fatto, strettamente intrecciati con queste. Ma se l'istinto, sebbene culturalizzato, è geneticamente di là dall'intelligenza e dalla volontà del portatore ed è considerato naturale proprio per questo, appaiono geneticamente fuori portata

dell'intenzionalità anche i caposaldi di senso, le fondamenta stesse dei sistemi culturali, cioè quelle pietre angolari, destinate, poi, a reggere l'intero universo cognitivo ed esistenziale delle culture, quell'altra parte, per così dire, emergente dell'edificio e accessibile, di norma, all'intelligenza e alla volontà dei singoli e della collettività. Quest'area semisommersa è costituita da credenze e da comportamenti, trasmessi dai modelli e dai codici dell'inculturazione, che simulano talmente l'automatismo degli istinti da essere intesi e vissuti dai detentori come naturali, sia pure in una seconda istanza (*seconda natura*), e che giacciono, di norma, al fondo inindagato e inindagabile dei singoli e delle comunità di tutte le culture sane della Terra. Ed è probabile che proprio nell'ambito di questa sfera, ove vigono l'inconsapevolezza degli istinti e l'oscurità delle ragioni profonde di una cultura, si attua, di fatto, quell'enigmatico viluppo che avvince inestricabilmente in *homo* la natura e la storia, la biologia e la cultura.

I modelli di cultura, pertanto, di qualunque indole, anche se potessero essere isolati e tematizzati in condizioni di normalità fisiologica da un radicale controllo di validità, sfuggirebbero inevitabilmente ad esso, perchè tale ispezione si avvolgerebbe nel circolo del verificazionismo più banale, costituendo tali modelli, di fatto e di diritto, le basi estreme di legittimazione e di senso di qualunque pensiero costruttivo e critico realizzabile nel sistema culturale da esse retto. Si pensi, ad esempio, alle decine di migliaia di anni in cui le comunità umane sono sempre rimaste ancorate saldamente, non certo per ignoranza o stupidità, alle ragioni di senso mitico-rituali, fondate sulla credenza nella generale animazione di ogni esistenza e nella presenza benigna o maligna di energie o di figure potenti (ierofanie e teofanie), responsabili di qualunque dinamismo del reale e delle stesse condotte umane, e che entravano in molteplici modi in una relazione quotidiana e minuta con gli uomini e le loro cose, ritenuta, del resto, necessaria per la sopravvivenza dei singoli, delle comunità e del mondo stesso. E non si attribuisca, erroneamente, un simile comportamento, che è stato d'evidente portata ecumenica, allo "spirito tradizionale e conservatore" di talune società e di certe culture, definite "stanziali", distinguendole, in tal modo, da altre, come quelle occidentali, che sarebbero pervase, invece, da un dinamismo spirituale irresistibile teso avventurosamente verso un futuro spazio-temporale da poter conquistare solo infrangendo i vincoli della tradizione e i condizionamenti del passato in nome del culto laicista del nuovo. Infatti, anche una simile interpretazione, del resto, molto diffusa nella nostra stessa letteratura scientifica sull'argomento, risente di precisi, vincolanti presupposti, fondanti la nostra cultura in generale, come ultime regole

all'interno di *Lebensformen*, quali le riteneva L. Wittgenstein, che modellizzano i nostri pensieri e i nostri comportamenti spacciando per ovvi e naturali principi e credenze fondamentali quali la libertà del pensiero e dell'agire di un uomo inteso come persona "vivente nella storia", legittimando la superiorità razionale del pensiero critico e creativo o quella etico-politica della libertà e della democrazia delle etnie occidentali. Si tratta solo di differenze contenutistiche, mentre lo spirito comportamentale nei confronti delle proprie ragioni di fondo è, dappertutto, il medesimo presso tutte le etnie del pianeta.

Così, tutto sembra congiurare ad alimentare fisiologicamente la credenza indigena che queste, invece di essere solo delle "regole di gioco" di *Lebensformen*, che identificano e legittimano, pragmaticamente e non ontologicamente, una cultura, sono, per usare un linguaggio fenomenologico, delle *Selbstgegebenheiten* autentiche, cioè un originario, in quel senso più ampio che, intendendo ciò che, senza essere posto, si dà come portatore non eteronomo di esistenza e di senso, abbraccia, di volta in volta, secondo l'indole delle interpretazioni, il metaculturale, il metafisico, il naturale, l'ovvio. Alludo alla carenza biologica di *homo* e all'indole protesica della cultura, alla specificità del processo d'inculturazione che deve trasmettere ai nuovi nati i modelli e i codici della cultura d'appartenenza per autolegitimazione (sacrale o non sacrale), garantendo, così, ad essi, con la presunta inquestionabilità *a priori*, una duratura conservazione *ne varietur* a fini identitari e securizzanti, all'identificazione, infine, di fatto, di tali modelli con i processi neuronali propri di un cervello complessificatosi con l'inculturazione che, producendo la totale invisibilità complessiva della reale genesi e della reale struttura di essi, induce fatalmente al loro cieco "so-spingimento verso l'incondizionato". E, sebbene si tratti di prodotti noetici, cioè posti da un'attività intenzionale collettiva – interagente, beninteso, con le condizioni ambientali dell'etnia –, i fruitori di tali modelli culturali su cui questi si basano per vivere e per pensare sono tanto responsabili di essi quanto lo sono della propria nascita personale. Se, ad esempio, proviamo a sottoporre ad analisi la nostra cultura, emersa, com'è noto, storicamente e antropologicamente, nell'area del Mediterraneo Antico Orientale, pochi secoli dopo l'avvento dell'Età del Ferro, onde sorprendere alcune evidenti componenti fondamentali che la individuano e la sostengono e che noi riconosciamo come nostre, non è difficile individuarle, se, soprattutto, pratichiamo l'analisi contrastiva tra noi e le altre culture. La distinzione tra apparire ed essere, propria della manifestazione fenomenica, e la relativa idea di natura, il principio d'identità noetica ($A=A$), la struttura della dimo-

strazione, le dicotomie “esperienza e giudizio”, “soggetto e oggetto”, “libertà e democrazia”, sono tutti, indubbiamente, caposalda cognitivi che la nostra cultura, sebbene in duemilacinquecento anni d’esistenza li abbia sottoposti a numerose articolazioni semantiche e sperimenti, ormai da un secolo, una grossa crisi identitaria, considera ancora come nozioni inamovibili, “naturali” ed “ovvie”. Si tratta, in definitiva, di *noetà* comunitari, fungenti come presupposti inindagati e inindagabili di ogni attività conoscitiva occidentale, sia essa comune, filosofica o scientifica, in condizioni culturali fisiologicamente normali, esiti di un *logos* di remota origine greco-antica, escogitato collettivamente da determinate etnie mediterranee per fronteggiare surrogatoriamente un’imponente crisi mitico-rituale abbattutasi su di loro, probabilmente già a partire dal cosiddetto Medioevo Ellenico (1180, circa, av. Cr.).

Ma, se questi modelli percettivi, affettivi, valutativi ed operativi sono sempre assunti e vissuti dai propri fruitori indigeni come delle vere e proprie *Selbstgegebenheiten* che, comunque siano intese, devono significare, definitivamente, *ciò a partire dal quale, a causa del quale e nell’ambito del quale* tutto, poi, potrà e dovrà essere conosciuto, pensato, sentito ed agito, com’è, allora, possibile la scoperta dell’arcano della genesi e del reale significato degli ultimi fondamenti di una cultura, l’improvvisa rivelazione, cioè, dell’indole meramente culturale e non metaculturale di essi? Come sorprendere l’occulta indole che le determina come mere *Gegebenheiten*, cioè come entità che non si sono date da sé, esibendo un autonomo statuto di senso e d’esistenza, ma sono state poste per caso e per necessità, per opera di remote costituzioni intenzionali comunitarie? Com’è possibile, insomma, evadere da quel cerchio magico in cui l’inculturazione ha gettato e getta ciascuno di noi, ove ci si pasce normalmente dell’illusione identitaria e securizzante della metaculturalità (metafisica o fisica) dei propri modelli culturali, che nemmeno lo scettico più radicale può far svanire, se non si riesce “a guardare dall’esterno”, per saggiarne la reale validità, la nostra intrascendibile relazione con il mondo culturale e con quello naturale che ci sovrastano? Si tratta, in definitiva, di una condizione esistenziale e cognitiva che, essendo rinvenibile normalmente presso tutte le culture della Terra, appare, evidentemente, come più volte ribadito, del tutto fisiologica.

Solo una non voluta crisi radicale, quella che colpisce mortalmente i fondamenti stessi di una cultura, può fare emergere, illuminandolo a giorno, l’arcano dell’insensatezza e della gratuità genetica di essi, costringendo l’uomo ad evadere, di fatto, lo voglia o no, dal cerchio magico di qualunque illusione metaculturale. La perdita del Centro, cioè la caduta della con-

vinzione dell'indole assoluta ed esclusiva delle credenze e dei principi fondamentali di una cultura, è, di norma, un grave evento patologico che, più frequentemente, è prodotto da eventi implosivi endogeni, quasi sempre coniugati con invasioni esterne di varia indole, che conducono fatalmente all'estinzione di una cultura o, eventualmente, alla mera sopravvivenza fisica della comunità, quando l'estinzione culturale non si accompagna ad un genocidio vero e proprio. La metafora spaziale della perdita del Centro è altamente perspicua perchè è proprio il decentramento o lo spaesamento subito dai vissuti indigeni a disseppellire, rendendole visibili, le occulte ragioni genetiche e ontologiche di quei fondamenti che erano prima invisibili perchè, coincidendo essi con i procedimenti basilari del pensiero stesso, generavano, inevitabilmente, quel singolare miraggio che li fa apparire, senza esserlo, come delle *Selbstgegebenheiten*. Così, se l'evento patologico costituito dallo sfondamento delle basi ultime di una cultura è un accadimento evidentemente non pensato e non voluto – data, anche, la terrificata perdita d'identità e di sicurezza che ne consegue nelle menti e nei cuori di qualunque indigeno – è necessario concludere che l'intera area del pensiero fondamentale è sempre geneticamente e ontologicamente sottratta alle normali attività intenzionali, intellettive e volitive, dei loro fruitori. Si tratta, insomma, di singolari *noetà* di base, generatisi comunitariamente come *regole di gioco fondamentali* che individuano, in tal modo, le forme di vita e, quindi, una cultura tra le altre, il cui intimo statuto di senso non può essere colto e agito dall'uomo, perchè è l'uomo ad essere, piuttosto, colto e agito, positivamente o negativamente, da esso. E questa condizione del tutto particolare, che sigla l'intrascendibilità cognitiva ed esistenziale delle basi noetiche d'ogni cultura, sottraendole di fatto e di diritto a qualunque reale controllo razionale autonomo e indipendente da esse, getta, inevitabilmente, un'ombra ambigua anche sulla reale consistenza di ogni altro prodotto umano, quello generato dall'attività intenzionale “di superficie”, intellettiva e volitiva, di un uomo che vive, pensa e agisce convinto della sua “irripetibile singolarità creatrice”. L'irruzione, inoltre, di una crisi fondamentale, generando inevitabilmente nell'indigeno i vissuti dello spaesamento culturale e del disorientamento esistenziale, non si esaurisce solo nello scoprire la genesi gratuita e casuale delle proprie basi culturali perchè lo sconvolgimento delle ultime ragioni di una cultura, consente, tuttavia, a questa, se intende avvalersi di una simile opportunità, di aprirsi, finalmente, verso le altre, senza ritenersi più collocata in quella posizione privilegiata, quella intorno al “Centro del mondo”, che confinava, inevitabilmente, tutti gli altri in periferia, sfigurandoli, così, in diversi.

E', ora, noto che proprio un radicale collasso culturale è occorso all'Occidente europeo durante il secolo scorso. L'impossibilità, ora, di "ri-centrarsi", cioè di ripetere quell'istintivo movimento di rapida riappropriazione dell'assolutezza e dell'esclusività della propria identità culturale che, in occasione degli incontri con l'alterità etnica ogni indigeno compie automaticamente per rimuovere lo *shock*, sempre sconvolgente, dell'alterità – dovuto alla momentanea perdita del proprio centro che suole verificarsi sempre e necessariamente in tali occasioni perchè l'altro, apparendo, mi estrania da me stesso, rendendomi, anche nei confronti di me medesimo, un gratuito altro tra gli altri – costringe l'uomo occidentale, che avverte sensibilmente tale crisi, a comprendere e a trattare l'altro non più come diverso da sé, ma come altro³. Il diverso e l'altro non sono in alcun modo dei sinonimi, perchè mentre il primo è una categoria che intende l'estraneo sempre a partire da una centralità referenziale scontata in cui io mi trovo collocato e che opera, quindi, nei termini agevoli dello scarto, della distanza, della mancanza, rendendo così oltremodo agevole il calcolo quantitativo o qualitativo della differenza, la categoria dell'alterità, invece, escludendo ogni centralità privilegiata di sorta, assume l'estraneo in tutta la complessità della sua piena alterità, cioè come un'esistenza che in prima istanza non ha nulla di culturale in comune con me ed è quindi definitivamente un irrelato.

L'intrinseca incommensurabilità delle culture, ora, pur non implicando, nonostante l'assenza di un comune denominatore, incomunicabilità e intraducibilità reciproche, esige, tuttavia, in sede antropologica, l'impiego di un'analisi contrastiva e non di quella proiettiva che dà per scontata la riducibilità di qualunque sistema culturale ad un altro, legittimando ed impo-

³ Il singolare paradosso celato in questo importante tema è costituito dal fatto che essa è emersa, come criterio fondamentale per comprensione anche di noi stessi, proprio quando l'odierna globalizzazione sembra tendere a cancellare ovunque qualunque alterità etnica e, quindi, l'identità di noi stessi. Sebbene metta sullo stesso piano, confondendole, l'alterità mondiale e quella etnica, può darsi che non sia lontana dal vero la tesi di J. Baudrillard che intende l'emergenza cognitiva ed esistenziale della categoria dell'alterità come il naturale contraccolpo angoscioso della sua stessa scomparsa. E', del resto, significativo che un'analisi antropologica contrastiva, votata alla comparazione tra noi e gli altri, predilige come sponda di confronto culture lontane e remote, ormai defunte, non certo per soddisfare improbabili impulsi storici, archeologici o antiquari, ma per l'intrinseca inaffidabilità di un altro che sembra destinato all'inquinamento e alla cancellazione. (J. BAUDRILLARD, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà*, tr. it., ed. Raffaello Cortina, Milano 1996, in particolare le p. 129 e ss.).

nendo, così, la proiezione sulle ragioni altrui dei codici e delle categorie d'appartenenza. Gli esseri umani, insomma, non sono in alcun modo uguali per cultura. E' stato, del resto, giustamente rilevato che, data l'indole intimamente comparativa della cultura, per cui essa sarebbe definibile solo "per ciò che non è", l'antropologia culturale non potrebbe, allora, essere altro se non "un sapere di frontiera, che nasce sulla frontiera"⁴, cioè solo mediante l'incontro-confronto con le alterità etniche, che dischiuderebbe, contestualmente, anche la coscienza della cultura di casa propria come altra tra le altre e non più come abitante negli spazi e nei tempi dell'incondizionato. Ma un simile importante rilievo epistemologico è, a mio avviso, solo uno degli esiti inevitabili della perdita del Centro in cui si è imbattuto, da oltre un secolo ormai, l'Occidente, e che ha reso epistemologicamente insostenibile, *in coloro che l'hanno avvertita*, anche quell'approccio antropologico tradizionale che è stato sempre, salve rarissime eccezioni, ostinatamente eurocentrico, cioè da indigeno. La cognizione del vissuto del decentramento, la scoperta epistemologica della categoria dell'alterità e l'applicazione di essa nell'analisi delle culture proprie e altrui, analogamente alla credenza nell'assolutezza e nell'esclusività dei propri codici culturali, non possono essere in alcun modo progettati e voluti del tutto intenzionalmente e liberamente. Sono, queste, espressioni patologiche di una profonda crisi spirituale comunitaria, cognitiva ed esistenziale, positivamente sfruttabile e sfruttata, in questo caso, a cui nessun indigeno può sottrarsi. Non si sta, insomma, sulla frontiera, tutte le volte in cui si parla con gli altri o degli altri, ma solo quando lo si fa standosene, perchè dolorosamente costretti, lontano dal proprio centro di fondamento e di riferimento identitario, quindi solo dopo aver sospeso la posizionalità assoluta ed esclusiva dei propri modelli e dei codici d'appartenenza. Ma tale dismissione, è bene ripeterlo ancora, non è in alcun modo una faccenda opzionale, più o meno gratuita o arbitraria.

Pertanto, l'assoluta novità di un'analisi degli altri, condotta impiegando, *là dove si rivela opportuna e feconda*, la categoria dell'alterità, si evince dal conseguimento di un duplice, importante, risultato. Quello, anzitutto, di cogliere l'altro culturale come altro, affrontando la fatica metodo-

⁴ U. FABIETTI, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, G. Laterza & Figli, Roma-Bari 1999, p. 3 e ss., p. 189 e ss.. Cfr., anche, in particolare tra gli altri, E.E. EVANS-PRITCHARD, *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale*, in *La donna nelle società primitive*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1973 e F. AFFERGAN, *Esotismo ed alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, trad. it., Mursia, Milano 1987.

logica, concettuale e, persino, lessicale, dovuta all'inevitabile complessità di ogni analisi che indaghi l'esistente nei termini del normale e non del patologico, senza sfigurarlo, quindi, nel diverso, onde ridurlo, come preferibilmente si suole procedere, ancora oggi, nelle scienze demo-etno-antropologiche, ai nostri codici e alle nostre categorie, più, in verità, per sedare lo sconvolgimento dell'incontro interetnico che per conoscere le ragioni degli altri; quello, poi, di sorprendere se stessi come altri culturali tra gli altri, inaugurando e fondando, in tal modo, uno scambio conoscitivo ed esistenziale tra noi e gli altri che sia autenticamente paritetico e si svolga, quindi, a doppio senso.

Sono, quindi, queste le condizioni antropologiche necessarie e sufficienti per l'emergenza e la perimetrazione delle strutture di senso dell'area dei *noetà* fondamentali che giacciono alla base delle culture della Terra, guidando e sostenendo ogni altro processo cognitivo di derivazione. Fun-
gendo da sempre come originari inquestionabili (metafisici o fisici), sprofondati come sono, dalle ineludibili manovre dell'inculturazione dei nuovi nati, nella semioscurità delle coscienze aurorali, possono emergere nella loro reale, gratuita, inconsistenza ontologica, sia genetica che strutturale, solo in occasione di una crisi radicale che li travolga, portandoli alla luce del sole, e che rimuova, così, insieme all'assolutezza e all'esclusività della loro portata, l'ambigua identificazione metafisica e/o fisica di tali *noetà* con le strutture di senso della mente, del corpo e del mondo. Le crisi, quindi, che sconvolgono, prima o poi, i fondamenti culturali rivelano inconfutabilmente la loro vera indole genetica e strutturale. E pensare correttamente in tempo di crisi culturale non esige alcuna dismissione dei modelli di senso e tanto meno, ovviamente, l'assurda uscita dalla propria cultura, ma solo il loro impiego debole in cui essi sono solo privati di quell'assolutezza e di quella esclusività che li contrassegnava come *Selbstgegebenheiten* vis-
sute e intese come originarie. Si tratta, in definitiva, di un vero e proprio atteggiamento di sospensione della incontrovertibilità di un orizzonte di credenze, colpito da un'*epochè* spontanea e non voluta, e, all'interno di questa inevitabile condizione, il valore di queste strutture di senso si configurerà e si esaurirà nel loro impiego puramente metodologico, senza pretese speculative fondanti, preferibilmente tale da riproporsi, ora, non più proiettivamente, muovendo dalla fiducia nella centralità di se stesse, ma, contrastivamente, avvertendosi, ormai, come altre tra altre, per aprirsi pariteticamente ad un mutuo dialogo con le ragioni delle culture che non sono riconoscibili come proprie.

Sembrerebbe allora, conclusivamente, che l'uomo sia destinato, ottusamente, a vivere e a pensare o irretito dall'illusione di giacere su di un fondamento la cui stabilità è smentita dalle crisi cui incorre o in preda all'angoscia di un'esistenza sfondata, segnata da vissuti d'identità malsicure e di sicurezze precarie. Se ciò è vero, è allora difficile, qui, condividere la prospettiva di gaiezza che suole essere predicata, riguardo a tale condizione, da un certo pensiero "debole", data l'inestinguibile sete dell'uomo di Incondizionato. E', certamente, indubbio che le uniche comunità realmente e veramente stabili possono essere solo quelle animali (api e formiche) nelle quali i fini individuali e quelli collettivi coincidono predeterminatamente, senza margine alcuno di variazione, a tal punto che, in questo caso, la stessa usuale dicotomia "individuo-collettività" non dovrebbe più essere ragionevolmente applicata, neanche come modo di dire. Ma può anche essere che *homo*, scacciato per l'assenza di un dispositivo biologico di sopravvivenza dall'originaria condizione animale africana, aspiri inconsapevolmente a ritornarvi "artificialmente", riimmergendosi, per così dire, nell'intero, con l'immaginario della riconquista di un Paradiso Terrestre o sperando in un'immersione riscattante nella gloria di Dio o nel grembo di Brahman.