

Fame di sapere

di Francesco Remotti

1. *Homo sapiens, homo indigens*

«Tutti gli uomini, per natura, desiderano sapere»: è così che inizia la *Metaphysica* di Aristotele (980 a, 1). Che cosa vuol dire il filosofo? In primo luogo, Aristotele non dice che gli uomini per natura “sanno”, ovvero che possiedono un bagaglio naturale di conoscenze innate; nemmeno sostiene che per natura essi giungono a una conoscenza completa e rassicurante. Sostiene invece che gli uomini “per natura” (*fusei*) si portano dentro un desiderio di sapere, ovvero che l'uomo è fatto in modo tale da avere in sé questo desiderio. Non solo, ma questa brama di conoscenza non contraddistingue alcuni uomini (gli aristocratici, i migliori); è invece caratteristica innata di «tutti gli uomini» (*pantes anthropoi*). Il desiderio di conoscenza diventa così una componente imprescindibile della definizione dell'uomo. Secondo Aristotele, non si può definire in modo appropriato l'essere umano se non si pone in luce il suo innato desiderio di sapere.

Se ora volessimo con un balzo trasferirci dal IV secolo a.C. all'antropologia del Novecento per trovare una qualche conferma alla tesi aristotelica, o per vedere come essa potrebbe risuonare oggi, il testo che maggiormente si presterebbe a questa verifica è probabilmente il primo capitolo di *La pensée sauvage* di Claude Lévi-Strauss. Alle spalle di Lévi-Strauss abbiamo ormai l'accumulo di diverse ricerche etnografiche, avvalendosi delle quali egli può affermare l'esistenza di una «brama di conoscenza oggettiva» anche nelle società di solito considerate primitive (Lévi-Strauss, 1962, pp. 14-5). Non solo, ma questa brama di conoscere – afferma Lévi-Strauss appoggiandosi a diversi esempi etnografici – non risulta affatto circoscritta e condizionata da un interesse di ordine pratico e materiale. «L'universo – egli sostiene (ivi, p. 15) – è oggetto di pensiero almeno nella stessa misura in cui è mezzo per soddisfare dei bisogni», e rivolgendosi contro Bronisław Malinowski, il quale riteneva che gli interessi botanici e zoologici delle società studiate dagli antropologi fossero ispirati «soltanto dai brontolii dello stomaco», egli giunge a concludere che «un sapere sviluppatisi in modo così sistematico non può essere in funzione della sola utilità pratica»

(ivi, p. 21). L'utilità pratica viene colta, ma solo, per così dire, in seconda battuta: «le specie animali e vegetali non sono note perché sono utili, ma vengono definite utili o interessanti perché sono prima conosciute» (ivi, p. 22). Tutte le grandi conquiste dell'umanità, come per esempio il Neolitico, sono state rese possibili – secondo Lévi-Strauss (ivi, p. 27) – da «un atteggiamento dello spirito prettamente scientifico, una curiosità assidua e sempre all'erta, un'esigenza di conoscenza per il piacere della conoscenza». Sembra di sentire ancora Aristotele quando egli afferma che gli uomini – verrebbe da dire anche gli uomini primitivi –, mossi da «meraviglia» di fronte ai fenomeni dell'universo, si misero a interrogarsi e a ricercare sia con il mito sia con la filosofia: in un caso e nell'altro «è manifesto ch'essi cercarono di conoscere per puro amore del sapere, e non per servirsene a qualche uso» (*Metafisica*, cap. I, 982 b, 14-16).

Se questa brama di conoscenza – e, per giunta, questo desiderio di conoscere per il “gusto” del “sapere” – è caratteristica distintiva di tutti gli uomini (Aristotele), anche delle società che noi consideriamo primitive (Lévi-Strauss), dovrà sembrare senza dubbio appropriata l'espressione con cui unanimemente viene designata la nostra specie: *homo sapiens*. Si può fare persino dell'ironia su questa autodenominazione con cui cerchiamo di nascondere la nostra stoltezza, ma è un dato di fatto che nessun'altra denominazione è mai riuscita a togliere di mezzo queste parole dai testi di storia, di antropologia, di paleo-antropologia: se dobbiamo distinguere la nostra specie da quella dell'uomo di Neanderthal, con cui abbiamo per un certo periodo convissuto, a quale altra espressione ricorriamo se non a *homo sapiens*? – Il che non vuol dire che non sia il caso di rivedere criticamente i significati di questo nome, a partire da quella “fame di conoscenza” che pensatori così lontani storicamente, come Aristotele e Lévi-Strauss, attribuiscono a tutti gli esseri umani.

Quando nel 1758, nella decima edizione del suo *Systema naturae*, Carolus Linnaeus propose di definire con l'espressione *homo sapiens* la specie umana, fece anche lui ricorso alla dimensione della conoscenza come ciò che maggiormente la caratterizza. *Homo sapiens* si distingue dal resto della natura perché è la specie che “sa”, è la specie “sapiente” per antonomasia e per autodefinizione. Si può anche arguire che proprio grazie a questo suo sapere è l'unica specie che ha la capacità di definire se stessa e nel contempo le altre specie: questa capacità definitoria è infatti la riprova più immediata e convincente del suo essere *sapiens*, di capire e conoscere la struttura del mondo, ordinato nelle sue classi, ordini, generi e specie (come si legge nel sottotitolo del *Systema naturae*).

Homo sapiens presenta però un'implicazione ulteriore. Nel testo di Linneo, accanto all'espressione *homo sapiens*, troviamo il famoso detto *nosce te ipsum* (conosci te stesso) e, in nota, la precisazione secondo cui

«conoscere se stesso è il primo grado della conoscenza» (Linnaeus, 1956, p. 20). L'uomo è *homo sapiens* perché in primo luogo conosce se stesso e sa quindi collocare se stesso all'interno della natura. Nell'ordine della conoscenza l'antropologia viene prima e Linneo provvede a fornirne i lineamenti essenziali. L'uomo è senza dubbio simile agli altri animali, ma è più nobile: egli è anzi il «principe degli animali», in quanto non solo piange, ride, canta, parla, ma anche giudica, ammira, conosce, ed è perciò un animale sapientissimo. «Ma» – aggiunge Linneo – l'uomo è anche un animale «fragile», «nudo», «inerme», «ansioso», «bisognoso di protezione», dallo spirito «precario», «tardo» e «lento» nel costruire la sua sapienza: insomma è anche un animale «indigente» (*indigens*) (ivi, p. 21). Pure sotto il profilo morale, Linneo sottolinea il fatto che l'uomo può «trasformarsi» e quindi passare da un estremo all'altro (dalla lascivia alla castità, dall'ambizione alla modestia, dall'invidia alla benevolenza e così via).

Per tornare alla definizione iniziale della specie umana, troviamo una notazione molto significativa: *homo sapiens* – sostiene Linneo (ivi, p. 20) – è «*varians cultura, loco*». *Homo sapiens* è dunque un animale che non rimane identico a se stesso; è un animale che cambia, e cambia radicalmente, a seconda delle condizioni culturali e dei luoghi. *Homo sapiens* sarà anche il «principe» del regno animale, e sarà stato anche generato per contemplare e ammirare l'opera del creato (così si esprime Linneo nella sua Introduzione), ma l'indigenza, la precarietà, la fragilità di cui soffre è qualcosa che attiene al suo essere, alla sua natura. La stessa disponibilità a “trasformarsi” in condizioni opposte e a “variare” tanto facilmente da luogo a luogo, da cultura a cultura, da società a società, induce a riflettere non solo sulla sua precarietà di fondo, ma anche sul significato del suo essere *sapiens*. L'uomo è *sapiens* perché “sa” o perché “desidera sapere”, perché possiede conoscenza o perché non cessa di avere “fame di sapere”?

Abbiamo visto che Aristotele è stato molto chiaro su questo punto: ciò che contraddistingue l'essere umano in quanto tale non è il sapere, ma la brama di sapere. E tuttavia, se la brama di sapere è un dato antropologico per così dire originario, la filosofia di Aristotele si pone come un superamento di questo stato. Certo, alla base c'è il *non-sapere* (c'è un'indigenza conoscitiva) che dà luogo da un lato alla brama di conoscere e dall'altro al dubbio e alla meraviglia, da un lato alla spinta a conoscere e dall'altro a una sorta di meta-conoscenza, alla consapevolezza del non-sapere. Ma brama di conoscere e consapevolezza di non-sapere si concludono per Aristotele in quel sapere universale e necessario che è la conoscenza dell'essere in quanto tale: una conoscenza solida, che conferisce stabilità a tutto il resto. Si dovrebbe dunque dire che gli uomini provano sì questa brama di conoscere, ma anche che essa trova il suo appagamento nella filosofia.

Il quadro antropologico che se ne desume non verrebbe più caratterizzato fondamentalmente dalla fame di conoscenza, ma anche dal raggiungimento di una conoscenza compiuta, che soddisfa, acquieta e annulla la fame. Per la tradizione aristotelica la specie umana sarebbe *homo sapiens* non tanto perché desidera sapere, ma perché “sa” in modo definitivo e completo. Il suo essere *indigens* rappresenterebbe soltanto una fase iniziale, originaria, destinata a essere superata da conquiste conoscitive posteriori: per Aristotele dalla filosofia, per altre tradizioni (come per esempio il Cristianesimo di Paolo) da una qualche rivelazione religiosa, per altre tradizioni ancora (come per esempio il pensiero moderno occidentale) dal dispiegamento della scienza. Per tutte queste prospettive, l'uomo dunque sarebbe prima *indigens* e poi *sapiens*: alla fame di conoscenza subentrerebbe l'appagamento della stessa mediante una conoscenza stabile e necessaria, la quale rappresenta anche un superamento del livello antropologico. A livello antropologico l'uomo risulta “affamato”; ma la conoscenza che lo soddisfa e gli fornisce certezze trova, per le tradizioni a cui abbiamo accennato, un fondamento extra-antropologico (di volta in volta identificato nell'essere, in dio o nella natura).

Nelle pagine in cui Linneo espone le linee fondamentali della sua antropologia non troviamo questo schema diacronico: il quadro antropologico da lui proposto è à double face, non a doppia fase. Ovvero, egli dopo aver rappresentato l'essere umano come *sapiens* e quindi come *princeps* tra tutti gli animali, oppone un *sed*, un “ma”: il suo essere *indigens* s'accompagna, come un'ombra, al suo essere *sapiens*; l'uomo continua a essere *indigens*, nonostante tutta la sua sapienza, tutta la sua filosofia, tutta la sua scienza. È vero che Linneo tra le due determinazioni non ha esitazione a preferire *sapiens* a *indigens*: è così infatti che egli denomina la nostra specie. Ed è anche vero che egli si limita ad accoppiare le due determinazioni, senza stabilire un qualche nesso causale tra le due. Ma il fatto che *indigens* non venga superato e annullato da *sapiens* dovrebbe far riflettere e aprire una considerazione che ci porta decisamente nell'antropologia contemporanea.

2. Una fame appagata?

Nell'antropologia del Novecento, Clifford Geertz è forse colui che con maggiore perspicacia ha descritto il carattere originariamente *indigens* dell'essere umano. L'indigenza conoscitiva dell'umanità è espressa in questi termini: messi a confronto con gli altri animali, il genere *homo* e in particolare la specie *homo sapiens* dispongono di un numero troppo scarso di «informazioni genetiche», capaci di regolare il loro comportamento (Geertz, 1987, p. 87). Quanto più si scende lungo la scala degli

«animali inferiori», tanto più vediamo che i modelli del comportamento vengono dati insieme alla struttura fisica: le azioni di questi animali risultano ordinate entro possibilità di variazione ristrette, stabilite dal loro patrimonio genetico. Nell'uomo queste fonti di informazione genetiche sono invece «estremamente generali», vaghe, imprecise, a tal punto che – se non intervenissero altre fonti di informazione – il suo comportamento «sarebbe praticamente ingovernabile». Beninteso, secondo Geertz questa carenza originaria presenta il vantaggio di lasciare all'uomo una ben maggiore elasticità, flessibilità, adattabilità alle circostanze più varie; ma che l'uomo sia segnato da questa incompletezza di fondo – un’incompletezza biologica – è un punto fermo dell’antropologia proposta da Geertz. Tutta la sua teoria della cultura, e dell’imprescindibilità della cultura nell’evoluzione dell’umanità, poggia su questa idea dell’incompletezza originaria. La cultura interviene infatti per fornire quelle informazioni di cui l’essere umano è carente sul piano biologico: si tratta di «informazioni addizionali necessarie per poter agire» e addirittura per garantire la stessa sopravvivenza biologica dell’essere umano (ivi, p. 91).

Anche Malinowski, il quale – come abbiamo visto nella critica rivoltagli da Lévi-Strauss – tende a circoscrivere il sapere scientifico prodotto dagli esseri umani entro l’orizzonte dell’utilità materiale (i brontolii dello stomaco), è costretto a riconoscere che la stessa cultura materiale «richiede un complemento meno semplice», ovvero il «corpo della conoscenza intellettuale», insieme ai valori morali, all’organizzazione sociale, al linguaggio (Malinowski, 1970, p. 136). La teoria della cultura di Malinowski fa leva sul concetto di bisogni, i quali sono primari e secondari. L’alimentazione è senza dubbio un bisogno primario, che *homo sapiens* condivide con le altre specie animali. Ma in *homo sapiens* non esiste una risposta primaria, iscritta nei suoi geni, al bisogno primario dell’alimentazione. «Il desiderio di cibo non porta l’uomo a diretto contatto con la natura e non lo spinge a consumare i frutti così come crescono nella foresta» (ivi, p. 150). Il motivo di ciò è da ricondurre al fatto che non esistono nel suo apparato genetico informazioni sufficienti per soddisfare a questo, così come ad altri bisogni. Alla fame l’essere umano risponde con un atto – o, se si vuole, più atti – di conoscenza. Malinowski non pone sufficientemente in luce questa carenza originaria (questo non sapere biologicamente cosa mangiare). Lo fa molto meglio Clifford Geertz. Ma Malinowski si rende conto perfettamente che, per rispondere al bisogno primario dell’alimentazione, l’essere umano passa attraverso ciò che la sua cultura gli dice a proposito di questo bisogno, ovvero attraverso i modi con cui lo concepisce e lo organizza, attraverso i mezzi che ha approntato per soddisfarlo. Questo “sapere” relativo all’alimentazione non è un orpello aggiuntivo, un qualcosa di cui si possa fare a meno: «l’uomo è così fatto che, se fosse privato della sua organizzazione

economica e dei suoi attrezzi [della sua cultura], morirebbe letteralmente di fame allo stesso modo che se venisse tolta la materia prima dei suoi cibi» (*ibid.*). Alla base dell’organizzazione economica e degli attrezzi materiali, anche nelle condizioni di maggiore primitività, deve esserci «una conoscenza [...] di carattere essenzialmente scientifico», fondata cioè su osservazioni esatte, generalizzazioni valide, ragionamenti logici (ivi, p. 165). «La conoscenza» – conclude Malinowski – è «una necessità [...] assoluta della cultura». L’uomo non può che essere *sapiens*: in qualsiasi stadio noi lo consideriamo, la sua cultura non può non incorporare conoscenza, e non una conoscenza qualsiasi, bensì una conoscenza scientifica.

Con la sua cultura l’uomo supera dunque la sua indigenza originaria? Linneo – è bene ricordarlo di nuovo – aveva appaiato il carattere *sapiens* e il carattere *indigens*: l’uomo continua a essere l’uno e l’altro. In modo analogo a Linneo, Malinowski affianca alla scienza la magia, la quale, «nonostante tutta la sua apparente megalomania», proviene dal «consapevole riconoscimento che la scienza ha i suoi limiti e che l’intelletto umano e la capacità umana sono a volte impotenti» (ivi, p. 172). Per Malinowski la cultura non è tutta scienza: fa parte della cultura il riconoscimento della relativa “impotenza” della scienza e dello stesso essere umano di fronte al caso e agli imprevisti (ivi, p. 166). Nessuna scienza – per quanto sviluppata possa essere – è in grado di sottoporre a controllo tutti i vari aspetti del reale. La magia – questo tentativo illusorio, ancorché psicologicamente importante, di governare il caso – finisce per essere la dimostrazione perenne dell’inestinguibile “indigenza” umana: la magia affiora in qualsiasi cultura, allorché l’uomo, «abbandonato dalla conoscenza, frustrato dai risultati dell’esperienza, incapace di avvalersi di qualsiasi abilità tecnica, esperimenta la propria impotenza» (ivi, p. 176). L’uomo, pur con tutto il suo sapere, rimane *indigens* e la sua cultura dimostra di essere «sempre una coperta troppo corta» (Remotti, 2011, p. VIII).

Clifford Geertz, teorico dell’indigenza originaria dell’uomo, della sua radicale incompletezza biologica, si è dimostrato assai poco sensibile al tema malinowskiano della scienza, della sua imprescindibilità e, nel contempo, dei suoi limiti. Come abbiamo visto, egli sostiene che l’uomo ha bisogno di informazioni per regolare il suo comportamento e che le informazioni a cui può ricorrere sono quelle che gli fornisce la cultura che egli stesso inventa. Ma le informazioni di cui si nutre l’*homo indigens* geertziano non sono nozioni o generalizzazioni scientifiche, con cui controllare l’esperienza e assicurarsi la sopravvivenza in questo mondo. Sono invece «simboli significanti», mediante cui «conferire significato all’esperienza», ovvero «fornire un’interpretazione agli avvenimenti» della sua vita (Geertz, 1987, p. 87), e quando Geertz esemplifica questi sistemi di simboli significanti, egli si rivolge al linguaggio, all’arte, al mito, al rituale (ivi, p.

90). L'*homo sapiens* di Malinowski ha bisogno prima di tutto di scienza per soddisfare i suoi bisogni primari; l'*homo sapiens* di Geertz ha invece necessità in primo luogo di simboli con cui dare senso e forma a se stesso.

Come abbiamo visto, l'*homo sapiens* di Geertz è un uomo biologicamente incompleto, il cui comportamento senza cultura «sarebbe praticamente ingovernabile, un puro caos di azioni senza scopo e di emozioni in tumulto» (ivi, p. 87). Ciò che lo distingue vistosamente dagli altri animali «è la quantità e la varietà di cose che *dove* imparare prima di poter funzionare» (ivi, p. 88). L'*homo sapiens* di Geertz è rappresentato da «animali incompleti o non finiti che si completano e si riforniscono attraverso la cultura»: in *homo sapiens* «c'è un vuoto che dobbiamo riempire noi stessi, e lo riempiamo con le informazioni (o disinformazioni) fornite dalla nostra cultura» (ivi, p. 92). E beninteso – egli avverte – le forme di cultura, da cui l'uomo dipende e con cui crea se stesso, sono sempre «estremamente particolari». È la cultura – con le sue informazioni – che fa l'uomo, o meglio che foggia gli esseri umani: essi sono sempre particolari, perché particolari sono le culture che presiedono alla loro formazione. Ma per quanto siano inesorabilmente particolari, gli esseri umani si completano grazie alle culture in cui vivono. Le culture sono infatti per Geertz mondi sufficientemente chiusi nella loro particolarità, che però hanno il pregio insostituibile di dare forma all'umanità e, così facendo, di conferire senso ai fenomeni del mondo e della vita. L'uomo di Geertz è un essere originariamente *indigens*, e che tuttavia grazie non alla scienza, ma alla cultura, diviene *sapiens*. Se la cultura particolare in cui vive è sufficientemente integra (e se esiste non può non esserlo), egli raggiunge un grado notevole di completezza. Non è la completezza di una filosofia che pretende di acquisire la conoscenza dell'essere o di una religione che ritiene di disporre di una verità universale; è invece la completezza, più modesta, circoscritta, e soprattutto relativa, di una cultura. Ma in quanto completezza è pur sempre appagante. La fame di “sapere”, che per Geertz è una fame di senso, di significato e di forma, è ampiamente soddisfatta dalle culture particolari e dalle loro spesso strane e bizzarre forme di umanità. Tutto sommato, Geertz finisce con l'adottare lo schema di Aristotele. Nella *Politica* (vii, 1337a 1-3) il filosofo sostiene che alla natura umana manca qualcosa e che quindi gli uomini debbono sopportare a queste carenze con il loro sapere e con le loro tecniche: così infatti l'umanità riesce a «*colmare* ciò che alla natura manca». Da *indigens* a *sapiens*, dall'incompletezza alla completezza: la fame di sapere risulta appagata, sia pure – per Geertz e per buona parte dell'antropologia del Novecento – con forme di umanità inevitabilmente particolari.

3. L'incompletezza culturale

Ovviamente, non è affatto da sottovalutare il senso di appagamento culturale: gli esseri umani si abbarbicano alle loro piccole o grandi certezze, non importa se fornite dal senso comune e dagli *habitus* della vita quotidiana, o se raggiunte faticosamente nei campi della scienza e della filosofia. Thomas Kuhn (1969) ci ha fatto capire quanto stressante e intollerabile sarebbe uno stile di pensiero e un *habitus* scientifico à la Popper, quanto irrealistico e improponibile sarebbe un pensiero scientifico continuamente teso alla falsificazione delle tesi raggiunte. Ci ha dimostrato come, al contrario, la stessa scienza si adagi “normalmente” nei suoi paradigmi e come questi conferiscano quell'appagante senso di sicurezza che consente di proseguire nelle esplorazioni intraprese e così accumulare risultati. Se questo avviene nella scienza “normale”, ancor più – si potrebbe arguire – si verifica nelle culture. Che esse provvedano in primo luogo a mettere ordine nel mondo con i loro sistemi di classificazione (come hanno sostenuto Durkheim e Mauss, Lévi-Strauss, Mary Douglas) o che esse si preoccupino innanzitutto di dare forma agli esseri umani (secondo la prospettiva di Geertz), è del tutto innegabile che le culture contengano, più ancora dei paradigmi scientifici di Kuhn, motivi di profondo appagamento: le culture servono senza dubbio ad attenuare la fame di sapere che sorge dallo stato di indigenza tipico di *homo sapiens*. Possiamo dire in un certo senso che sono costruite per questo. Non solo, ma l'appagamento non riguarda una generica e indistinta fame di sapere: riguarda invece in primo luogo e più radicalmente la fame di sapere antropologico che è alla base di ogni forma di umanità. Clifford Geertz ci ha fatto capire che ogni decisione noi prendiamo in campo culturale – che siamo coltivatori piuttosto che raccoglitori, che siamo cacciatori piuttosto che allevatori, che ci diamo alla poesia e al canto invece che alla caccia alle teste – essa influisce sulla forma di umanità a cui aderiamo e che facciamo nostra.

Ci ha anche fatto capire che questa adesione dà luogo a una forma di dipendenza estrema: «l'uomo è [...] l'animale più disperatamente dipendente» dai modelli di umanità forniti dalla cultura in cui gli capita di nascere e di crescere (Geertz, 1987, p. 86). L'uomo ha un disperato bisogno di “sapere” quale tipo di umanità realizzare; la cultura in cui vive gli fornisce “informazioni”, “modelli”, “sistemi di simboli significanti” (tutte espressioni tipicamente geertziane) per appagare questo bisogno di sapere antropologico. Non si tratta – per Geertz – di vantare questo sapere come universale; si tratta del fatto che molte delle culture di cui si occupano gli antropologi sono consapevoli di questo rapporto di dipendenza degli esseri umani da forme di umanità particolari. Quando Geertz riferisce ciò che a Giava «la gente dice chiaro e tondo», ossia che

«Essere umani è essere giavanesi» (ivi, p. 95), egli non si sofferma sul carattere indubbiamente e banalmente etnocentrico di questa frase: vi scorge invece la consapevolezza, da parte dei giavanesi, che non si può essere umani in modo generico. A Giava, «essere umani non è soltanto respirare», bensì significa imparare a «controllare il proprio respiro con tecniche yoga così da udire nell'inalarlo e nell'esalarlo la voce letterale di Dio»; essere umani non coincide soltanto con la capacità di parlare, ma comporta «pronunciare le parole e le frasi appropriate nelle appropriate situazioni sociali»; non è soltanto mangiare, ma consiste nel «preferire certi cibi cucinati in un certo modo e seguire una rigida etichetta a tavola consumandoli» (ivi, p. 95-6). *Homo sapiens* non ha da imparare soltanto a essere uomo; ha da imparare – e questo riguarda ogni individuo della specie umana – a essere uomo in modo particolare. Diciamo allora che ogni individuo, fin dalla nascita e per tutta la sua vita, ha molto da imparare; ma per fortuna – nella visione di Geertz – ogni cultura, degna di questo nome, offre ai suoi componenti le istruzioni del caso; ciò che gli individui hanno da imparare è “scritto” in quel testo per lo più non scritto, ma «agito» (ivi, p. 47), che è la loro cultura. L'*homo sapiens* di Geertz è un uomo che *sa* di umanità, nel senso che si impregna dei modelli di umanità che la sua cultura gli offre. È un uomo inesorabilmente particolare, perché l'umanità non può che realizzarsi in forme peculiari, e tuttavia appagato: un uomo che dunque dipende in maniera sostanziale dalla propria cultura, e che comunque non ha motivi per ribellarsi, per tentare di uscirne e cercare forme alternative.

Geertz ci ha pure insegnato che il sapere di *homo sapiens* non è un sapere puramente intellettuale: sapere di umanità non consiste nel conoscere la risposta alle domande su chi è l'uomo, sulle sue origini, sulle sue caratteristiche distintive. Il sapere antropologico di cui *homo sapiens* ha bisogno è prima di tutto un sapere di ordine pratico, mediante cui l'uomo, con la sua cultura, dà forma a se stesso, si foggia e si modella. Sotto questo profilo, Clifford Geertz è senza dubbio uno dei maggiori ispiratori della prospettiva che si è voluto chiamare “antropo-poiesi” (Remotti, 1996), nel senso che con la sua teoria dell'incompletezza biologica è riuscito a porre in luce il carattere imprescindibile della cultura nel “costruire” gli esseri umani, ben prima di qualsiasi problema di adattamento o di funzionalità settoriale. L'appagamento – l'idea cioè che gli esseri umani trovino nelle loro culture particolari tutto ciò di cui hanno bisogno per appagare la loro fame di umanità – rappresenta però il limite della teoria antropo-poietica di Geertz. Il motivo che genera questo limite è probabilmente rintracciabile nella concezione dell'incompletezza come “vuoto”, un vuoto che va appunto colmato o riempito. «Tra quello che ci dice il nostro corpo e quello che dobbiamo sapere per funzionare [come esseri umani] c'è un vuoto che

dobbiamo riempire noi stessi, e lo *riempiamo* con le informazioni (o disinformazioni) fornite dalla nostra cultura» (Geertz, 1987, p. 92, corsivo mio). È interessante notare come Geertz si spinga fino al punto di riconoscere come la cultura possa fornire addirittura “disinformazioni” e come tuttavia persino le disinformazioni valgano a colmare il vuoto. L'appagamento viene da qui, cioè dal riempimento del vuoto, a prescindere dalla qualità dei suoi contenuti.

L'incompletezza coincide però necessariamente con il vuoto? E la funzione antropo-poietica della cultura consiste in un riempimento? Quando nell'elaborazione della teoria dell'antropo-poiesi si è cercato anche l'apporto delle scienze biologiche e in particolare delle neuroscienze, un punto decisivo fu il rendersi conto della funzione non di riempimento, ma di *sfrondamento* esercitata dalla cultura sulle potenzialità neuronali di cui il cervello infantile è dotato. La vecchia idea del vuoto e del materiale biologico come qualcosa di inerte, una *tabula rasa* su cui la cultura può scrivere a piacere le proprie “informazioni” antropo-poietiche, ha dovuto essere sostituita dal concetto della ricchezza e persino della sovrabbondanza di potenzialità di cui l'essere umano è dotato (Favole, Allovio, 2002). Dare spazio nell'ambito della prospettiva antropo-poietica al concetto di stabilizzazione selettiva, fatto valere da Jean-Pierre Changeux (1983), secondo il quale l'interazione con l'ambiente circostante e quindi in primo luogo con la cultura provoca una stabilizzazione di determinate connessioni neuronali e, nel contempo, una netta riduzione delle possibilità date inizialmente, fa capire come il lavoro antropo-poietico sia un processo di specializzazione, di messa in forma, ma anche di riduzione e di perdita. Adriano Favole e Stefano Allovio (2002, pp. 198 ss.), a cui si deve nell'ambito della prospettiva antropo-poietica questa importante correzione di rotta (dal riempimento del vuoto alla riduzione della ridondanza), hanno pure fatto vedere come il tema della perdita (dello scarto, della riduzione) sia presente in molti rituali di iniziazione. Per sintetizzare questo punto, è opportuno richiamare la frase con cui Marilyn Strathern (1993) illustra il significato dei rituali antropo-poietici, sia maschili che femminili, in Nuova Guinea: «fare l'incompleto». Per tornare sul piano più generale, potremo sostenere che l'incompletezza non è soltanto un punto di partenza, non è nemmeno soltanto l'effetto inevitabile delle operazioni di sfrondamento, è anche un obiettivo che numerosi programmi antropo-poietici si propongono. In sostanza, ciò che emerge dalla discussione del concetto di incompletezza è la tesi che l'incompletezza non è soltanto biologica (Geertz), ma è anche culturale, sia come effetto, sia come programma, per cui possiamo forse usare il termine *in-completamento* per designare il senso più profondo dell'antropo-poiesi, ovvero un misto di messa in

forma di possibilità e, nel contempo, perdita delle possibilità non selezionate (Remotti, 2011, p. 167).

Claude Lévi-Strauss è antropologo alquanto refrattario alla tematica dell'antropo-poiesi. Nel 1949 egli aveva però scritto pagine di grande rilievo sul processo (noi diremmo) di “in-completamento” che contrassegna lo sviluppo di ogni individuo in qualsivoglia società, sviluppando una teoria che potrebbe essere senz'altro accostata alla stabilizzazione selettiva di Changeux. Ogni società sceglie tra le innumerevoli possibilità psicologiche e linguistiche che in modo caotico ed embrionale caratterizzano gli esseri umani (Lévi-Strauss, 1969, p. 140). Ogni individuo, per realizzarsi secondo gli schemi della propria società, viene dunque sottoposto a una riduzione certamente inevitabile, a uno sfondamento certamente necessario e ineludibile (per passare per esempio dal balbettio alla lingua parlata nella sua società), riduzione e sfondamento tuttavia che, se da un lato pongono in evidenza una dose non indifferente di violenza da parte del gruppo (si pensi, per esempio, ai rituali di iniziazione), dall'altro lasciano negli individui una «ferita sempre aperta», dovuta alla «frustrazione» delle possibilità non realizzate (Lévi-Strauss, 1946, p. 646). L'in-completamento non è soltanto realizzazione: è anche frustrazione. L'antropo-poiesi non fornisce soltanto appagamento: determina anche “disagio”, un profondo disagio culturale. Con i suoi processi antropo-poietici *homo sapiens* non supera del tutto l'indigenza originaria: il suo carattere *indigens* si ripresenta sotto forma di incompletezza e di frustrazione. La fame di umanità, che abbiamo visto nascere dall'indigenza originaria dell'essere umano, non viene del tutto appagata dalla “sapienza” antropologica che le culture offrono.

4. Fame di umanità

Si fa presto a dire antropo-poiesi e ad attribuire a *homo sapiens* una sua sapienza antropologica. A *homo sapiens* questa sapienza è infatti indispensabile per la sua stessa sopravvivenza, come specie, come società e come individuo. Ma per ogni tipo di sapere – riguardi esso la natura, la società o l'essere umano – si pone il problema della sua qualità, della sua adeguatezza, della sua efficacia, dei suoi limiti, dei suoi successi e dei suoi insuccessi. Inoltre, la sapienza antropologica che *homo sapiens* è tenuto ad acquisire presenta caratteri talmente inquietanti e problematici da rasentare l'impraticabilità. Commentando Clifford Geertz,abbiamo già visto come il sapere antropologico di cui *homo sapiens* deve dotarsi presenti una dimensione pratica e operativa nettamente prevalente rispetto alla dimensione teorica. Il problema di fondo è come diventare esseri umani, non già rispondere in astratto alla domanda “che cos’è l'uomo”. O meglio, a questa domanda si risponde con la miriade di scelte di cui è costellata la nostra vita, individua-

le e collettiva. E qui si pone già subito il problema della varietà, compatibilità, grado di convergenza o divergenza, persino della contraddittorietà delle scelte effettuate: non solo all'interno di una società, ma addirittura all'interno di un singolo individuo, possono essere fatte scelte di valore antropo-poietico dissimili e opposte, spinti come siamo da obiettivi, interessi, presupposti difformi e non sempre conciliabili.

Questa considerazione pone il problema dei modelli di umanità, a cui le scelte dovrebbero ispirarsi e che vorrebbero realizzare. Quanto esplicitamente le società si prefiggono di individuare modelli di umanità condivisibili e praticabili? Quanto spesso, invece, questi modelli sono desumibili da ricorrenze statistiche dei comportamenti e quanto sono frutto di derive conformistiche? Quanto spesso la medesima idea di modello in senso statistico risulta inadeguata per descrivere la miriade delle scelte effettivamente praticate, accennate nei nostri discorsi, fatte balenare nelle nostre immagini? Molteplicità, frammentarietà, contraddittorietà, contingenza, improvvisazione, inconsapevolezza sono fattori che indeboliscono la sapienza antropologica di cui *homo sapiens* vorrebbe, potrebbe o dovrebbe dotarsi. Qui aggiungiamo che non tutte le società riconoscono un compito antropo-poietico: frastornate da ben altri interessi e problemi (il profitto per un verso o la crisi finanziaria delle loro banche e dei loro Stati per un altro verso), difficilmente si rendono conto dell'ineludibilità di questo compito.

Anche quando prendiamo in considerazione società che invece ammettono esplicitamente questo obiettivo, il problema dei modelli di umanità appare particolarmente drammatico, perché il compito antropo-poietico alla radice non consiste semplicemente nel portare a realizzazione dei modelli dati, ma prima ancora nel formulare tali modelli, per poi eventualmente rivederli, aggiornarli, trasformarli. Questi modelli, alla radice, sono tutti da inventare. In altri scritti abbiamo provato a ipotizzare alcune vie che le società percorrono per reperire modelli di umanità, individuando zone dell'esperienza da cui trarre indicazioni per questa fase inventiva, prima che applicativa, del compito antropo-poietico. Oltre al "noi" (1) inteso come la fucina da cui sorge il problema antropo-poietico e verso cui convergono indicazioni e suggerimenti, le altre quattro zone possono essere individuate (2) nel passato del noi, nelle sue tradizioni, nei suoi antenati, (3) nel mondo immaginato di spiriti e divinità, spesso direttamente chiamati in causa nelle operazioni antropo-poietiche, (4) negli altri, nelle altre società, sempre importanti quanto meno per motivi di confronto, (5) nel mondo naturale, con le sue forme di vita animali, vegetali, minerali (Remotti, 1997, p. 34; 2009, p. 332).

Queste zone dell'esperienza non sono però depositi per modelli di umanità già confezionati e collaudati, pronti per essere trasferiti e adottati.

Il mito di Er, con cui si conclude la *Repubblica* di Platone e secondo il quale gli esseri umani hanno da scegliere tra modelli dati, pronti all'uso, non descrive adeguatamente il senso di smarrimento che contrassegna alla radice il compito antropo-poietico (Remotti, 2003, pp. 209-10). Molto più efficace, sotto questo profilo, è un altro mito, il mito della creazione che Giovanni Pico della Mirandola ci propone nel suo *De dignitate hominis*, e per il quale Dio pone l'essere umano nella condizione e nella necessità di inventare i propri modelli, di diventare «plasmatore e scultore» di se stesso (ivi, pp. 211-2). Non solo, ma questo inventare se stesso è un compito che non si esaurisce nel momento sorgivo dell'umanità, in un qualche lontano e inaccessibile Tempo del Sogno. Per gli aborigeni australiani la capacità inventiva e creativa degli abitanti del Tempo del Sogno (i fondatori dell'umanità) ha da essere costantemente riattivata a ogni generazione, specialmente in occasione dei rituali antropo-poietici, con cui i giovani vengono iniziati alle loro società e alle loro forme di umanità.

Con la loro teoria del Tempo del Sogno, gli australiani ci fanno capire che il compito antropo-poietico si ripresenta costantemente, che la “fame di umanità” non è mai totalmente appagata, anche quando il ricorso al passato, alle tradizioni, agli antenati (la via 2 del nostro schema) si presenta come una via percorribile. Ma che cosa dobbiamo dire, se ora consideriamo la devastazione delle “fucine di umanità” (Allovio, Favole, 1996) che si è verificata nel mondo, con la distruzione di modelli di umanità un tempo credibili e delle istituzioni culturali adibite alla loro riproposizione o reinvenzione, con la diffusione a livello mondiale di una cultura e di una mentalità (quella capitalistica) che non riconosce l'esigenza profonda del compito antropo-poietico e tanto meno le sue implicazioni, i suoi effetti, le sue problematiche? Il capitalismo ha spazzato via l'antropo-poiesi dalle società che un tempo, con i loro stili e con i loro mezzi, la riconoscevano e la praticavano. Ma con la rimozione del compito antropo-poietico la fame di umanità non si è affatto estinta. Semplicemente, questa fame, non riconosciuta, si è per così dire distorta, assumendo forme quasi irriconoscibili: è divenuta fame non di umanità e di relazioni umane, ma fame di beni e di merci. Sono merci il cibo che riempie il nostro stomaco, sono merci molte relazioni che riempiono i nostri spazi sociali, sono merci le idee e le immagini che riempiono la nostra testa, oscurando le domande antropologiche e il compito antropo-poietico che, per esempio, i BaNande del Congo un tempo si ponevano all'inizio del loro *olusumba* (il rituale di iniziazione maschile): «un uomo, che cos'è» (*omundu, niki?*) e «che il nostro viaggio generi degli uomini» (Remotti, 1997, p. 36).

Questa vistosa perdita di sapere antropologico e antropo-poietico non riguarda soltanto i BaNande: è invece un accecamento che ha le stesse dimensioni di molti processi di globalizzazione in cui siamo coinvolti. A

tal punto che dobbiamo forse rivedere la nostra nozione di *homo sapiens*. Già avevamo visto che quel *sapiens* andrebbe inteso non come l'animale che "sa", ma come l'animale che "desidera" sapere; avevamo pure visto che quel desiderio costante e inappagato induce a porre accanto a *sapiens* l'attributo *indigens*. Ma questa perdita di sapere antropologico e antropo-poietico (perdita non solo di contenuti e di pratiche, ma anche di consapevolezza) non può che indurci ad aumentare la dimensione *indigens*. Più che *sapiens* noi siamo *homo indigens*. Vi è infatti una profonda fame di umanità, ma la nostra indigenza attuale è ancora più profonda, perché pur con tutto il nostro sapere siamo scarsamente attrezzati per riconoscerla e ancor meno per provvedervi.

Riferimenti bibliografici

- ALLOVIO S., FAVOLE A. (a cura di) (1996), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il Segnalibro, Torino.
- ARISTOTELE (1993), *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano.
- ID. (2002), *Politica*, a cura di C. A. Viano, Rizzoli, Milano.
- CHANGEUX J.-P. (1983), *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983).
- FAVOLE A., ALLOVIO S. (2002), *Plasticità e incompletezza tra etnografie e neuroscienze*, in F. Remotti (a cura di), *Forme di umanità*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 167-205.
- GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna (ed. or. *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973).
- KUHN TH. (1969), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino (ed. or. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962).
- LÉVI-STRAUSS C. (1946), *La technique du bonheur*, in "Esprit", 127, novembre, pp. 643-52.
- ID. (1962), *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano (ed. or. *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1961).
- ID. (1969), *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (ed. or. *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris 1949).
- LINNAEUS C. (1956), *Systema naturae*, British Museum, London, copia fotostatica (ed. or. *Systema naturae per regna tria naturae*, Laurentii Salvii, Holmiae 1758).
- MALINOWSKI B. (1970), *Cultura*, in P. Rossi (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino, pp. 135-92.
- REMOTTI F. (1996), *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il Segnalibro, Torino.
- ID. (1997), *Etno-antropologia. Un tentativo di messa a fuoco*, in Id. (a cura di), *Le antropologie degli altri*, Scriptorium, Torino, pp. 9-42.

- ID. (2003), *Incompletezza, plasticità, antropo-poiesi. Il “legno storto” dell’umanità*, in E. Donaggio (a cura di), *Filosofia, storia e società. Omaggio a Pietro Rossi*, il Mulino, Bologna, pp. 183-218.
- ID. (2009), *Noi, primitivi. Lo specchio dell’antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino (1 ed. 1990).
- ID. (2011), *Cultura. Dalla complessità all’impoverimento*, Laterza, Roma-Bari.
- STRATHERN M. (1993), *Making Incomplete*, in V. Broch-Due, I. Rudie, T. Bleie (eds.), *Carved Flesh/Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*, Berg, Oxford, pp. 41-51.