

Conoscenza culturale e storica

Gonçal Mayos Solsona

(Adattamento e traduzione di Federico Sanguinetti)

Indice

Introduzione	3
1. Comprensione culturale e storica, la ricerca del rigore	4
1.1 Rigore come esplicitazione delle condizioni della comprensione	6
1.2 Cicolo ermeneutico	7
1.3 Il circolo della comprensione e della spiegazione	9
1.4 Descrizioni dense	9
1.5 Storicità e linguisticità	10
2. Rigore di fronte a ciò che è proprio e ciò che è estraneo	12
2.1 Oggettività? Soggettività? Intersoggettività!	12
2.2 Ricostruzione storica contro ricostruzione presentista	15
2.3 Approccio emico o etico	17
3. Quali sono i fatti culturali e storici?	20
3.1 Isolati o no?	20
3.2 Olismo metodologico e individualismo metodologico	23
3.3 Strutture	25
3.3.1. Critiche di Althusser, Derrida e Foucault	26
3.3.2. Scuola degli Annali, funzionalismo e "sistema-mondo"	28
3.4 Processi	29
3.5 Narrazioni	31
4. Crescente diversità degli studi culturali e storici	35
4.1 Idee e/o mentalità	35
4.2 Attenzione a ciò che tradizionalmente è stato disprezzato	36
4.2.1. Storia della vita quotidiana	36
4.2.2. Microstoria	37
4.2.3. Storia di genere	37
4.3 Interdisciplinarietà e macrostoria, una nuova filosofia della storia?	38
Riassunto	42

Introduzione

“...che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana. Lo che, a chiunque vi rifletta, dee recar meraviglia come tutti i filosofi seriamente si studiarono di conseguire la scienza di questo mondo naturale, del quale, perché Iddio egli il fece, esso solo ne ha la scienza; e traccurarono di meditare su questo mondo delle nazioni, o sia mondo civile, del quale, perché l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini.”

G.B. VICO, *La scienza nuova seconda*, in *Opere* vol. IV-1, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, 1953, pp.117-118.

Il fatto che l'umanità abbia raggiunto una conoscenza molto più solida del mondo naturale piuttosto che di quello culturale, storico e sociale, è in generale motivo di grande sorpresa e di scandalo. E questo nonostante, come già diceva Vico, il primo mondo non sia opera dell'uomo mentre il secondo sì, o per lo meno sia l' "orizzonte" più familiare e immediato all'interno del quale si sviluppa la vita umana.

Per questo ancor oggi parlare di scienze sociali, culturali, storiche, etc. per non dire umane sembra un eufemismo. Da una prospettiva interna alle scienze naturali, alcuni lo considerano sarcasticamente come qualcosa di ridicolo, altri come il segno inequivocabile che non bisogna ricercare la scientificità né, forse, il rigore, insinuando che in qualche modo "vale tutto" (questa accusa perseguita, anche se in gran parte ingiustamente, R. Rorty e molti postmoderni).

In questo modulo cerchiamo di approfondire le possibilità e le aspettative di rigore degli studi culturali e storici in senso ampio, riconoscendo la distanza rispetto alle scienze naturali (alcune volte non così grande come si suol dire) ma mostrando come ci sia ancora posto per il rigore, sebbene in un senso specifico. Mostreremo anche le disparate modalità in cui gli studi culturali e storici effettuano analisi profonde e interessanti, che, in ultima istanza, mirano a un senso globale dell'umano.

Evidentemente, non ci è stato possibile essere assolutamente esaustivi, dato che gli studi culturali e storici sono tanto ricchi e interessanti quanto caotici e diversificati. Mettiamo in rilievo due cause principali: da un lato permangono ancora vecchi pregiudizi circa la scientificità e il rigore, ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo, i fatti isolati e le strutture astratte, su ciò che è degno di essere studiato e ciò che non lo è, il razionale e l'irrazionale, etc. Dall'altro ci sono le scissioni riconducibili alle pratiche accademiche che privilegiano la specializzazione fino al ridicolo, stigmatizzando al contempo i tentativi globalizzanti e interdisciplinari, così necessari in questi campi.

Per questo, nel nostro modulo ci arrischieremo a fondere costantemente contributi che, accademicamente, si considerano specificamente propri soltanto degli studi culturali oppure di quelli storici, di quelli filosofici o antropologici, delle scienze sociali o delle scienze umane. L'obiettivo è definire una mappa concettuale interdisciplinare e globale di tutti questi studi, ad oggi sparsi, ma che, perlomeno, hanno innegabilmente un "aria di famiglia" (secondo l'espressione di L. Wittgenstein).

1. Comprensione culturale e storica, la ricerca del rigore

Nella seconda metà del XIX secolo venne introdotta la distinzione fra spiegazione e comprensione per distinguere due modalità di conoscenza che si consideravano diverse – spesso addirittura opposte.

- Ciò che si intendeva per **spiegazione** era il tipo di conoscenza che aveva trionfato a partire dalla rivoluzione scientifica, che caratterizzava le scienze naturali e l'esigente modello fisico, matematico e sperimentale.
- Per contro, **comprensione** era il tipo di conoscenza che cercavano e che potevano offrire le nuove scienze che si stavano costituendo a partire da campi appartenenti alle scienze umane o alla filosofia più speculativa.

Le nuove proposte di scienze, saperi o discipline si chiameranno – secondo le diverse correnti – *dello spirito, storiche, umane o, successivamente, sociali*.

Conoscenza e sapere

Nella *Critica della Ragion pura*, Kant stabiliva una distinzione influente fra conoscenza (*Erkennen*) e sapere (*Wissen*).

- Così, la conoscenza era determinista, con una base empirica molto forte e si identificava con le scienze fisiche materialiste dell'epoca.
- Il sapere, al contrario, era qualcosa di più vago, ciò che non voleva significare assoluta mancanza di rigore, ma che non partecipava del determinismo e della base empirica di cui godeva l'altra.

Ciononostante, Kant riteneva che questo sapere fosse sicuramente più importante per l'umanità, e quest'ultima in nessun caso si sarebbe potuta disinteressare di esso. Questa distinzione influirà – attraverso i neokantiani tedeschi – sulle opposizioni fra spiegazione e comprensione. Influenzato da Kant, Dilthey, Husserl e Nietzsche, Martin Heidegger contrappone il pensiero al resto delle conoscenze o dei saperi che si pretendono razionali, anche se ridurrà in modo così radicale ciò che egli intende per *pensiero* da poter comprendere una minima parte dei filosofi dell'umanità (nessun intellettuale!).

I nuovi saperi umani si costituirono con la chiara consapevolezza della loro difficoltà a soddisfare le esigenze delle scienze naturali come: la matematizzazione, la sperimentazione rigorosa, la stretta riduzione a termini physicalisti o l'analisi neutrale dei propri oggetti. Come matematizzare ciò che è spirituale, culturale o storico? Dove – nel migliore dei casi – si possono introdurre analisi statistiche nelle dimensioni sociali e nei comportamenti osservabili?

Come **sperimentare** rigorosamente nei seguenti ambiti?:

- 1) **Spirituale**, il quale per la sua natura immateriale sembra sfuggire a ogni possibilità di sperimentazione.

- 2) **Storico**, il quale – nonostante sia materiale – a sua volta sfugge perché rimanda al passato (una cosa che ora non è) ed è, propriamente, irripetibile.
- 3) **Umano**, il quale presenta problemi etici (gli esseri umani non possono essere esposti ai pericoli degli esperimenti come le cose o gli animali) e gnoseologici (è molto difficile, se non impossibile, separare il ricercatore e l'oggetto della ricerca e ottenere che il primo sia neutrale – come si presupponeva nel metodo scientifico naturale -).
- 4) **Sociale**, che a sua volta impone problemi etici e gnoseologici, oltre alla difficoltà di isolare efficacemente le parti della società di volta in volta studiate senza trasformare il loro comportamento o la loro natura.

Un gran numero di studiosi ha messo in rilievo la difficoltà di applicare il **principio di riduzione** alle leggi fisiche come, più o meno, si poteva fare quando si trattava della chimica, della biologia, dell'anatomia e della fisiologia, etc.

- 1) Ciò che è **spirituale**, grazie alla propria natura non fisica, sembra rimanere totalmente escluso da quelle leggi.
- 2) Ciò che è **storico**, in quanto irripetibile ed estremamente variabile, altrettanto poco sembra riducibile alla semplicità e alla permanenza di quelle leggi.
- 3) Ciò che è **umano**, in quanto introduce necessariamente riflessione, volontà e intenzionalità, ugualmente non può esser ridotto.
- 4) Nemmeno ciò che è **sociale** (nonostante importanti correnti riduzioniste come un certo marxismo e un certo positivismo), se si considera come il risultato della somma della riflessione, della volontà e dell'intenzionalità degli individui, potrebbe esser ridotto. Inoltre, si aggiunge la difficoltà dell'indeterminazione (per alcuni, evidente) nel comportamento degli aggregati sociali rispetto agli *input* di ciascuno dei componenti, giacché i comportamenti sociali non sono la mera somma dei comportamenti individuali, bensì presentano dinamiche proprie (come, per esempio, i fenomeni di paura collettiva).

Sebbene già nel XIX e all'inizio del XX secolo i fondatori della sociologia (il francese Auguste Comte) e della psicologia sperimentale (il tedesco Wilhelm Wundt) si indirizzassero verso una ricerca obbiettivistica (che cercava di prescindere dalle caratteristiche soggettive dei suoi oggetti di studio), in generale permangono dubbi sulla possibilità di determinare l'umano, ciò che è storico e culturale in un modo puramente oggettivo. Ciononostante, le correnti di ricerca più obbiettiviste e che seguono più da vicino i modelli delle scienze naturali proseguono decisamente in questa direzione, sebbene riconoscano di doversi limitare (ancora?) ad aspetti o ambiti più circoscritti e che non esauriscono pienamente ciò che è umano e storico.

Nonostante molte scoperte epistemologiche recenti, si ritiene perlopiù che le scienze naturali forniscano "spiegazioni" perché sono capaci di offrire serie causali determinate sperimentalmente e con capacità di previsione matematica, spiegazioni che sono per di più sovrapponibili (almeno in linea di possibilità o in prospettiva di uno sviluppo futuro delle stesse) a quelle della fisica. In definitiva, l'ideale è la piena unità dell'oggetto di studio, come si supponeva fosse anche nella realtà effettiva. Invece, le scienze spirituali, storiche, umane o perfino sociali non possono emulare in maniera rigorosa il modello scientifico naturale; per questo si è soliti concludere che tali scienze

non offrono una **spiegazione** (in tedesco, *Erklären*), sebbene – in cambio – si sforzino di offrire **comprensione** (*Verstehen*). Questa fu la prospettiva di studiosi come Dilthey che difesero le possibilità proprie della conoscenza dell'umano, storico, "spirituale" e sociale.

La **comprensione** è la conoscenza che si può raggiungere senza dover esplicitare serie causali sperimentali e matematizzate, ma che non comporta automaticamente mancanza di rigore, giacché si tratta propriamente di analizzare, captare, penetrare e identificare gli stati mentali o espressioni altrui a partire dalle proprie. Secondo questa prospettiva, il vantaggio degli ambiti e delle questioni culturali, umani, storici e sociali è proprio che il ricercatore partecipa del senso e dei significati presenti in ciò che viene fatto oggetto di ricerca.

1.1. Rigore come esplicitazione delle condizioni della comprensione

La comprensione ricercata nelle scienze culturali, umane, storiche e sociali, in luogo di pretendere un'indifferenza e una distanza impossibili da parte dell'oggetto studiato (come si pretende esigere alla spiegazione naturalista), si basa sulla prossimità e coinvolgimento tra ricercatore e ciò che è oggetto di ricerca. Tanto chi ricerca quanto l'oggetto della ricerca sono umani, storici, culturali e sociali.

Per molti pensatori della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo ciò rappresentava una sorta di vantaggio, ma oggi si considera semplicemente come una condizione inevitabile degli studi umani, culturali e storici; qualcosa di così assolutamente inevitabile che non avrebbe senso voler eliminare, ma che è necessario tener presente ed esplicitare in ogni momento. Attualmente, il rigore delle scienze umane, culturali e storiche (in cui inevitabilmente il ricercatore interpreta l'oggetto della ricerca, a meno che non interagisca direttamente con quello, perlomeno condizionandolo) si fonda sull'**esplicitazione** chiara e costante del ruolo e dell'intervento che l'osservatore ha operato nella descrizione. In questo modo si inverte totalmente la strategia tradizionale e lo stile scientifici di esposizione, in cui il ruolo del ricercatore era messo da parte e occultato attentamente, dando ad intendere – sebbene spesso si sapesse che non era così – che non avesse operato alcun intervento o effetto. In questo modo, si può cercare di valutare (in luogo di nascondere) possibili combinazioni di elementi etici apportati dal ricercatore con gli elementi emici di ciò che si è studiato. (si consulti il paragrafo 2.3)

La tesi tradizionale affermava che in ciò che concerne l'umano e il culturale, il ricercatore può cercare in sé stesso (attraverso l'introspezione) i legami e i significati che gli permettono di intendere o comprendere l'oggetto della ricerca (per estrospezione). Oggi, tuttavia, non si può considerare questo metodo come una soluzione soddisfacente rispetto al problema conoscitivo delle scienze e nemmeno come la strategia primaria. Concetti come introspezione e estrospezione godono di così poco prestigio perché è tanto difficile depurare i due termini l'uno dall'altro, quanto definirli in modo rigoroso. Il problema attuale – per la maggioranza dei ricercatori – non risiede nel non distinguere *spiegazione* da *comprensione*, né nel raggiungere quest'ultima a partire dall'introspezione, ma nel permettere che in ogni momento il lettore o gli altri ricercatori abbiano un accesso abbastanza chiaro alle condizioni sotto le quali si è portata a termine la ricerca. Così, è sempre possibile fare una delucidazione critica, sebbene non lo sia offrire una prospettiva assolutamente neutra.

Queste esigenze e precauzioni sono essenziali per il rigore dei saperi umani e storici, non tanto per depurarli da ogni soggettività o interpretazione, ma per permettere sempre un'**analisi critica**

ulteriore, vale a dire, evitare di perdere informazioni essenziali su come si è prodotta l'elaborazione e la trasmissione della conoscenza, per poter permettere ciò che in medicina si chiama "una seconda, terza..." opinione.

Purtroppo, e su questo tutti gli esperti sono d'accordo, nella trascrizione classica per iscritto dei miti greci si introdussero innumerevoli elementi esterni, strutturazioni e/o censure che andavano aldilà delle loro molteplici manifestazioni orali. Naturalmente, dobbiamo ringraziare Esiodo e il resto dei doxògrafi classici per il loro lavoro, che, ovviamente, svolsero come meglio poterono dati i presupposti dell'epoca. Oggi, tuttavia, bisogna cercare di minimizzare simili errori. Come si può notare, non ci troviamo di fronte alla panacea assoluta della comprensione umana, dato che la perfetta neutralità e oggettività sono impossibili. Nonostante, esser consapevole e agire di conseguenza, esplicitando al massimo le condizioni reali della ricerca per permettere un'analisi critica successiva, è la cosa più ragionevole e un gran passo avanti nel rigore.

1.2. Circolo ermeneutico

Uno degli obiettivi originari (inevitabile, del resto) degli **studi culturali e storici** consiste nel fatto che il ricercatore, volendo comprendere gli altri, apprenda a comprendere meglio se stesso. Tutto quello che ha appreso con altri gli è utile.

Questo è uno dei significati più profondi della nozione di circolo ermeneutico, spesso vilipesa dai positivisti come un mero e fallace "circolo logico" e "vizioso" perché nega la totale neutralità e la non affezione reciproca fra l'oggetto della ricerca e il ricercatore.

Nella tradizione delle scienze culturali e dell'ermeneutica si usa l'espressione **circolo ermeneutico** per indicare il fatto che nella comprensione siamo sempre, e inevitabilmente, inseriti in un processo (praticamente senza fine). Nella comprensione non c'è un momento privilegiato che sia l'inizio inevitabile e unico, non c'è un riferimento reale univoco "dietro", né un termine che non possa essere prolungato.

W.O. Quine e U. Eco

Il filosofo analitico americano W.O. Quine e il semiotico italiano Umberto Eco hanno evidenziato l'assoluta circolarità del significato, il mutuo riferimento indefinito delle parole e dei loro significati che anche il circolo ermeneutico mette in evidenza. Eco (si confronti il suo *Trattato di semiotica generale* del 1975 e *Lector in fabula* del 1979) l'ha chiamato "semiosi illimitata". Dandosi inevitabilmente al suo interno, la comprensione si trasforma in un processo infinito in cui i momenti precedenti o anteriori sono arricchiti dai posteriori, ma questi possono essere intesi ed elaborati solo sulla base della comprensione offerta dai momenti anteriori – anche se fosse ancora ad uno stadio iniziale o ingenua. Naturalmente, il circolo ermeneutico è un forte argomento a favore della presupposizione di strutture più o meno innate e comune a tutti gli esseri umani. Ciononostante, bisogna intendere l'argomento del circolo ermeneutico soprattutto come una critica che mette in questione il luogo comune secondo cui la conoscenza corretta è quella che conosce la realtà della cosa in se stessa. E', in primo luogo, un argomento che permette di intuire tutta la complessità del problema della comprensione e della creazione.

Un buon esempio di circolo ermeneutico ci è offerto dalla lettura di un libro: questo può essere "letto" o interpretato solo se si conoscono almeno un po' i significati dei termini e il linguaggio con

cui è stato scritto, ma allo stesso tempo la lettura del libro aiuta a comprendere meglio quei termini e quel linguaggio. Utilizzando lo stesso esempio: un libro può essere compreso adeguatamente solo mediante la lettura delle sue parti, che bisogna leggere linearmente, sebbene i capitoli si possano leggere in ordine non lineare (come, per esempio, suggeriva Cortázar nel romanzo *Rayuela*). Soltanto quando si è finito completamente di leggere, tuttavia, si ottiene la comprensione adeguata di alcune o di tutte le parti. Quest'ultimo caso si dà in molti racconti *noir*, in cui le informazioni dell'ultimo capitolo sconvolgono totalmente – nonostante siano con esse compatibili – le interpretazioni dei capitoli anteriori. In tutti questi casi, se aspettassimo di avere le cose abbastanza chiare per iniziare la lettura, o questa non avrebbe senso o non saremmo mai in condizione di iniziarla.

Il "paradosso" del circolo ermeneutico e della comprensione ha lasciato perplessi in molti, specialmente se si vuole "risolverlo" totalmente. Per questo, negli studi culturali e storici, si tende a considerare che la strada (il metodo) non è pretendere di evitare il circolo ermeneutico (cosa, peraltro, impossibile), quanto piuttosto **lavorare rigorosamente al suo interno**. Gadamer dice: "L'anticipazione di senso che fa riferimento al tutto giunge ad una comprensione esplicita attraverso il fatto che le parti che si determinano a partire dal tutto determinano al contempo questo tutto... Il movimento della comprensione va costantemente dal tutto alla parte e da questa al tutto. Il compito è ampliare l'unità di senso attraverso una comprensione che procede per circoli concentrici".

Se si accetta l'**inevitabilità** che si cela dietro il circolo ermeneutico, possiamo intendere il testo di Nietzsche "Historia abscondita", giacché ogni percezione nuova e profonda della condizione umana permette di comprendere in una maniera rinnovata tutta la Storia. Ogni creazione nuova e profonda nel presente obbliga a reinterpretare e comprendere in modo creativo il passato, dimodoché mai si può dire che il passato sia qualcosa di già chiuso e fossilizzato, ma acquisisce nuove prospettive quando è reinterpretato a partire dai nuovi interessi e questioni del presente. Presente e passato si alimentano mutuamente, e assieme aiutano a creare il futuro.

Secondo questa prospettiva, il rigore nella comprensione o negli studi storici e culturali non si basa in un isolamento, una neutralità, uno smarcamento previo al processo di analisi, ma è qualcosa che si deve raggiungere **all'interno del processo di analisi** (e sempre relativamente).

Il rigore si radica, per esempio, nella maniera in cui si esplicitano i significati assegnati ai termini o i presupposti interpretativi, in come si argomenta l'adeguatezza rispetto all'analisi stessa e rispetto i dati ottenuti attraverso la ricerca. Bisogna evitare di confondere il circolo ermeneutico con un argomento che attacca l'oggettività per difendere la soggettività. Ciò non vuol dire che esso legittimi qualsiasi interpretazione; soltanto permette di capire perché non c'è né una completa oggettività né una completa soggettività idiosincratice, piuttosto, - come abbiamo detto - , diversi gradi di intersoggettività. Le culture non sono altro che diverse tradizioni di intersoggettività all'interno delle quali vivono e pensano gli individui. Per questo, Gadamer nega che si possa considerare il circolo come soggettivo o oggettivo e si limita a descrivere "la comprensione come l'interpretazione del movimento della tradizione e del movimento dell'interprete. L'anticipazione di senso che guida la nostra comprensione di un testo [o di qualsiasi fatto culturale, *N.d.A.*] non è un atto di soggettività, ma si determina a partire dalla comunanza che ci unisce con la tradizione. Ciononostante, nella nostra relazione con la tradizione, questa comunanza è sottomessa ad un processo di formazione continua. Non è semplicemente un presupposto sotto il quale ci troviamo sempre; piuttosto noi stessi lo instauriamo in quanto comprendiamo, partecipiamo al divenire della tradizione e continuiamo a determinarlo così a partire da noi stessi".

1.3. Il circolo della comprensione e della spiegazione

Attualmente si sostiene sempre più spesso che ogni spiegazione fisica, matematica e sperimentale presuppone a propria volta una **teoria ontologica** su ciò che la realtà è, e che, in assenza di una tale teoria, non si sarebbe potuto pronunciar parola né impostare un problema. Vale a dire, anche la spiegazione naturalista presuppone una certa comprensione previa (per la quale Kuhn utilizza il termine *paradigma*), come nelle nuove scienze umane e storiche.

Lasciando da parte la questione delle scienze naturali, è un fatto evidente che nelle scienze umane, culturali e storiche si rinunci sempre di più alla distinzione fra *spiegazione* e *comprensione*, dal momento che la prima presuppone la seconda e questa a sua volta è o aspira ad essere spiegazione.

E' abbastanza dubbio, per esempio, considerare la concatenazione causale (nel caso potessimo determinarla) di tutti e ciascuno dei fatti che costituiscono la Rivoluzione Francese come una spiegazione di questa, ed è evidente che la comprensione sparirebbe nella moltitudine di dettagli e serie causali intrecciate fra loro. Evidentemente, non è questo il tipo di rigore che si cerca nella Storia. *Spiegazione* e *comprensione* sono, in definitiva, inseparabili e, come ha detto Gadamer, dipendono congiuntamente dalle domande concrete che si formulano, perché ogni domanda determina una strategia di spiegazione e di comprensione relativamente diversa.

Come vedremo in seguito, non è la stessa cosa svolgere una ricerca sulla Rivoluzione Francese prestando attenzione alla lotta per il potere piuttosto che alla vita quotidiana del popolo nel suo insieme, ai grandi dibattiti ideologici o al vissuto delle donne (allora molto emarginate), ai profondi mutamenti economici o a come quella coinvolse un nobile ghigliottinato (microstoria), agli avvenimenti militari che innalzarono Napoleone piuttosto che al suo significato per lo sviluppo dell'umanità nel suo insieme (macrostoria o filosofia della storia).

1.4. Descrizioni dense

La comprensione nelle scienze umane e storiche non emerge soltanto indipendentemente da spiegazioni che sorgono senza alcun coinvolgimento dell'interprete o della sua cultura; fra le altre ragioni perché tale comprensione non è sufficiente se viene basata su semplici descrizioni superficiali o meccaniche (come se si trattasse di una fotografia), ma sono necessarie descrizioni dense.

L'antropologo americano Clifford Geertz ha reso popolare il concetto di descrizione densa (tratto, come confessa egli stesso, dai filosofi del gruppo di Oxford e ampiamente debitore dell'influenza di Wittgenstein e Gilbert Ryle), che definisce come la descrizione che contiene un'interpretazione operata con categorie culturali.

Secondo il suo esempio, per le scienze umane non sono sufficienti descrizioni superficiali (del tipo: "ha mosso rapidamente la palpebra"), ma sono necessarie descrizioni dense (del tipo: "ha fatto l'occholino", che è già un gesto con un valore culturale). Se l'interprete non è abbastanza abile o non è sufficientemente informato riguardo alla gestualità umana per sapere che certi movimenti della palpebra non sono dei tic (e, pertanto, non li prende assolutamente in considerazione e neppure vengono percepiti) ma gesti di grande importanza sociale, non potrà neppure iniziare il suo compito scientifico di verificare il suo possibile significato.

Le scienze umane e sociali sono sempre immerse nella cultura e richiedono che i ricercatori sappiano che inevitabilmente anch'essi vi sono immersi. Il ricercatore deve procedere con la massima precauzione e, per questo, dev'essere consapevole di essere coinvolto in un circolo ermeneutico, nella storicità e linguisticità umana (cfr. il paragrafo 1.5), altrimenti non potrà evitare di cedere ingenuamente all'influsso della propria cultura o all'impressione di poterne prescindere totalmente e costruire una spiegazione assolutamente oggettiva (paragrafo 1.3). Deve sapere, pertanto, come dice Geertz, che inevitabilmente

"l'uomo è un animale inserito in trame di significato che egli stesso ha intessuto, la cultura è questa trama e l'analisi della cultura deve essere, pertanto, non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significati."

C.Geertz, *The Interpretation of cultures*, Basic Books, New York, 1973, p. 5.

1.5. Storicità e linguisticità

Negli ultimi tempi (soprattutto a partire dalle raccolte di Richard Rorty), è una pratica frequente sottolineare la volta linguistica e la svolta storicista che hanno segnato la filosofia contemporanea, ma già nel secolo XIX si parlava di coscienza storica e coscienza linguistica. In ogni caso si punta a una direzione comune: la condizione umana e i saperi umani presuppongono la storicità e la linguisticità come loro condizioni essenziali di possibilità. Ciò significa che l'esistenza umana si può realizzare pienamente soltanto all'interno dell'ambito del linguaggio (linguisticità) e proiettata in una evoluzione storica (storicità) che la condizionano totalmente.

La **storicità** consiste nel fatto che ogni fatto culturale o umano si dà iscritto in un momento temporale che lo determina, è qualcosa di storicamente databile e condizionato. Lo stesso si può dire di qualsiasi interpretazione, poiché anch'essa è un fatto culturale condizionato storicamente. Si chiama **coscienza storica** il fatto di assumere le conseguenze della storicità evitando di cadere in anacronismi ed altri errori. Si tratta di evitare la fascinazione ingenua di far slittare – senza neppure rendersene conto – i pregiudizi e le ipotesi propri di una visione del mondo dall'interprete all'interpretato.

La **linguisticità**, dal canto suo, indica che il linguaggio non è solo l'intermediario necessario nella comunicazione e nella conoscenza, né un mero strumento, bensì il sostrato e la condizione di possibilità dell'essere umano. Nell'essere umano non c'è nulla che non sia da sempre in e mediante il linguaggio; in molti sensi, il linguaggio, ma anche le lingue concrete in cui si è formato, condizionano il vissuto e l'espressione dell'essere umano.

Alcuni filosofi credono perfino che sia il linguaggio che “ci dice”, e non noi che lo “diciamo” (come volgarmente si pensa). Non è possibile proiettarsi e interpretare al di fuori del tempo e di ogni tradizione culturale, o al di fuori della storia e del linguaggio. Ciononostante, non è vero che tutte le interpretazioni sono ugualmente valide o potenti, né che tutte sono totalmente soggettive. Piuttosto ci muoviamo fra diversi gradi di intersoggettività (cfr. il paragrafo 2.1).

L'ermeneutica, la svolta linguistica contemporanea, il narrativismo e il testualismo hanno messo in rilievo l'inevitabile linguisticità del mondo significativo umano, il quale non è mai collegato mediante un legame extra-linguistico con una realtà extra-linguistica. Il testualismo, per esempio, ha sottolineato che è molto difficile distinguere in modo radicale e assoluto fra testo e contesto, dal

momento che si accede in modo praticamente simile e inevitabilmente linguistico. Non è possibile avvicinarsi al contesto (per non parlare poi di un contesto passato) in un modo radicalmente diverso dal testo. Se il testo presuppone linguisticità, interpretazione e circolo ermeneutico, il contesto pure. Un reperto archeologico, per esempio, a sua volta esige un'interpretazione che gli dia un senso e lo connetta con il resto dei reperti o delle informazioni disponibili. La differenza è piuttosto di tipo figura-sfondo: abitualmente consideriamo testo quell'insieme di informazioni che catturano la nostra attenzione in un primo momento, mentre ciò che resta di tutto ciò che valutiamo come rilevante lo consideriamo ("lo differiamo a", direbbe Derrida) contesto, sullo sfondo del quale sta in rilievo il testo figura selezionato.

2. Rigore di fronte a ciò che è proprio e ciò che è estraneo

Abbiamo analizzato le difficoltà, le condizioni e le possibilità umane di comprensione rigorosa del significato delle produzioni storiche e culturali.

Abbiamo visto che queste, siano esse azioni o idee, per poter essere descritte adeguatamente, comportano un'infinità di elementi culturali impliciti e richiedono tutta una complessa cornice interpretativa, e risultano necessariamente segnate dalla storicità e dalla linguisticità di tutto ciò che è umano. In tal caso, la conoscenza culturale e storica può essere universalizzabile o, necessariamente e totalmente, cadrà nel relativismo?

Questa è la questione che dobbiamo considerare ora. Come, a partire da ciò che è proprio (la propria cultura), ci si può approssimare con rigore a ciò che è altro (alla cultura degli altri)? Per questo tratteremo tre dibattiti profondi che si sono sviluppati separatamente in discipline storiche e culturali diverse, ma che indagano come trattare con rigore settori disciplinari minacciati dal relativismo o, ancor peggio, dalla totale incomprensione e mancanza di comunicazione. In primo luogo, si dovranno superare i luoghi comuni tanto di un'oggettività neutra e univoca, quanto della soggettività assoluta delle questioni umane, storiche e culturali. Secondo questa linea, rifletteremo sugli sforzi più recenti di pensare rigorosamente in termini di differenti livelli di intersoggettività. Faremo anche dialogare la prospettiva "presentista" e quella "storicista" della ricerca storica. Come, a partire dal presente (e dagli interessi attuali), possiamo considerare, ricostruire e rivitalizzare i grandi contributi classici? Infine, come possiamo evitare di confondere le categorie e le prospettive della nostra propria cultura con quella degli altri? Come possiamo ottenere che i metodi "emici" ed "etici" si potenzino con rigore, invece di degradarsi reciprocamente?

2.1 Oggettività? Soggettività? Intersoggettività!

“Nachträgliche Vernünftigkeit. - Alle Dinge, die lange leben, werden allmählich so mit Vernunft durchtränkt, dass ihre Abkunft aus der Unvernunft dadurch unwahrscheinlich wird. Klingt nicht fast jede genaue Geschichte einer Entstehung für das Gefühl paradox und frevelhaft? Widerspricht der gute Historiker im Grunde nicht fortwährend?

F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, in *Werke* vol.V-1, hg. von Colli-Montinari, Berlin, de Gruyter, p. 15.

Bisogna evitare di interpretare la linguisticità e la storicità umane come un salto nel soggettivismo e nel relativismo. Certamente, nella storia e nella cultura (probabilmente e in ultima istanza anche nelle altre scienze) è molto difficile esplicitare una verità unica e universale o raggiungere una comprensione o un'interpretazione univoca e neutrale. Tuttavia sì, si possono esplicitare rigorosamente (con argomentazioni più potenti e/o più rispettose dei dati conservati) intersoggettività che mostrano un legame fra presente e passato, fra interpreti e interpretati. Inoltre, queste non sono né infinite né – normalmente – di portata individuale, ma si dirigono a comunità culturali e tradizioni sociali condivise. Anche la creatività ha una componente collettiva riconducibile a queste comunità e tradizioni intersoggettivamente condivise. Andiamo passo per passo.

Alla fine del medioevo (specialmente con il nominalismo) si introdusse la distinzione fra ciò che si vuol conoscere e la conoscenza che si ottiene mediante le facoltà di colui che vuole conoscere (il soggetto). Questa distinzione si era resa necessaria perché – dopo la lunga disputa sugli universali – risultò chiaro che l'intelletto umano conoscesse mediante concetti astratti e universali (di qui il nome della *polemica*) sebbene i sensi solo gli fornissero esperienza di cose singolari e concrete. Vale a dire, possiamo vedere o aver esperienza solo di cavalli concreti, tuttavia la scienza o la conoscenza rigorosa dell'umanità necessariamente deve essere scienza di concetti universali come *cavallo*, determinando – pertanto – ciò che li fa essere cavalli – la "cavallinità" – a differenza dei molti accidenti (il colore, se corre molto o no, le dimensioni, etc.).

La differenza decisiva fra come le cose si danno o si pongono di fronte a noi (vale a dire: nella loro totale singolarità) e la natura della nostra conoscenza di esse (che vuol essere universale e astratta) comportava una teoria di come il soggetto conoscitivo potesse conoscere le cose singolari astraendole e costruendole o identificandole (secondo le teorie) con un oggetto di conoscenza. Su questa base i medievali operarono l'acuta distinzione fra:

- **Oggetto materiale**, che è la cosa reale che si vuol conoscere, per es., "il cavallo di mio nonno".
- **Oggetto formale**, che rimanda alle caratteristiche essenziali e universali che lo rendono suscettibile di esser conosciuto. Per semplificare: il mammifero solipede erbivoro addomesticabile della famiglia degli equini.

Evidentemente, il soggetto conoscente umano possiede e può fare scienza solo degli oggetti formali, e non degli oggetti materiali, sebbene la sua conoscenza abbia come referente e aspirazione anche l'oggetto materiale. Come possiamo vedere, questa distinzione spiegava, nel porla inequivocabilmente al contempo come manifesta, la differenza (per alcuni considerata abissale) fra il soggetto e la cosa, fra l'oggetto della conoscenza e l'oggetto materiale esteriore. All'interno di questa problematica e con una certa inconseguenzialità, *oggettivo* si trasforma nell'*aggettivo* che si riferisce a ciò che si vuol conoscere e, applicato a un sapere o conoscenza, significa che questo corrisponde adeguatamente a quello. Nonostante il nominalismo avesse già superato il realismo ingenuo, permaneva la presunzione che la corrispondenza fra concetto e cosa fosse la garanzia unica e assoluta della verità della conoscenza. Pertanto, che qualcosa è *oggettivo* significa che è 'vero' o, per lo meno, che il soggetto lo conosce con una certezza adeguata e rigorosa. Quando non era così si tendeva a utilizzare l'*aggettivo soggettivo*.

Possiamo trovare un antecedente dell'uso attuale degli aggettivi *oggettivo* e *soggettivo* nella famosa distinzione che nel secolo XVII facevano sia i cosiddetti *razionalisti* sia gli *empiristi* (cfr. il modulo 2). Tutti costoro distinguevano fra qualità primarie e qualità secondarie delle cose. Si consideravano primarie quelle che realmente appartenevano all'oggetto (per es., l'estensione, la forma e il movimento), giacché non c'è nessun oggetto che non le possieda. Oggigiorno diremmo che sono qualità o caratteristiche oggettive, mentre le secondarie le chiameremmo *soggettive*. Nel secolo XVII si chiamavano così piuttosto quelle che descrivevano la relazione dei sensi con l'oggetto. Così, il calore si considerava una qualità secondaria e soggettiva perché se abbiamo appena toccato una cosa molto fredda possiamo percepire come calda una cosa che non lo è. *Oggettivo* si applicava, dunque, a quello che descriveva la realtà dell'oggetto studiato, mentre *soggettivo* si applicava alla mera percezione sensoriale particolare del soggetto.

Visioni, oggettivi e soggettivi

Nel famoso film di Akira Kurosawa *Rashomon* (1950) si mette in scena in modo

molto acuto il pericolo che la verità oggettiva e universalmente valida si possa vedere minacciata da visioni soggettive incompatibili di uno stesso evento. Il monaco B (simbolo di chi crede nella verità e nella sincerità umana) rimane turbato dal racconto contraddittorio che risulta dai tre coinvolti in una aggressione (il brigante, la donna aggredita e il guerriero che la difende). In preda al disorientamento, poiché la verità oggettiva sembra sfuggirgli o risultare impossibile, ascolta una quarta versione di uno spettatore A (che non aveva osato intervenire ma che poi prese per sé una preziosa daga dai contendenti). Quest'ultima versione è quella considerata "vera" dal monaco B, che così recupera la fiducia nella verità oggettiva, nonostante l'opposizione di un'altro ascoltatore C, che diffida di questa versione, dal momento che proviene da un ladro che si è approfittato dalla situazione.

Questo è il significativo dialogo finale:

"B: E' orribile! Se tutti diffidiamo, questo sarà un inferno!

C: Questo mondo è già un inferno.

B: Ho fiducia negli uomini, non voglio vivere in un inferno!

C: Non ti servirà a molto chiamare. Pensaci! Delle quattro versioni, qual'è quella vera?

Quando B si è orientato per la versione dello spettatore A e C se ne è andato

A: E' normale pensar male oggi. Tutti diffidiamo gli uni degli altri. Anch'io mi vergogno, perché (in un primo momento) non ti ho detto la verità.

B: No! Non dir così! Voglio ringraziarti. Grazie per avermi restituito la fiducia negli uomini.

A: Non ho fatto niente!"

Come abbiamo visto con l'esempio delle qualità primarie e secondarie dire di una proposizione che è soggettiva non vuol dire semplicemente che la propone un soggetto (perché anche ciò che è oggettivo viene conosciuto da un soggetto). Alcune determinate affermazioni sono considerate soggettive quando, piuttosto che dare informazioni sulla cosa, danno informazioni sugli stati d'animo o percettivi del soggetto.

In definitiva, un'idea è **soggettiva** non perché la proponga o la posseda un soggetto (dal momento che tutte le idee sono nel soggetto della conoscenza, come diceva Descartes), ma perché ha a che vedere con gli stati animici del soggetto umano e dei suoi sensi piuttosto che con l'oggetto che dev'essere conosciuto.

Precisamente, dato che ogni conoscenza è conoscenza di qualcuno ed è proposta da un qualche soggetto, spesso si preferisce qualificare le proposizioni rigorosamente fondate e che dovrebbero valere come certe come intersoggettive in luogo che semplicemente oggettive.

Le proposizioni **intersoggettive** sono quelle che valgono o devono valere per l'insieme degli uomini che aspirano ad una conoscenza rigorosa, mentre le **soggettive** son quelle che esprimono idiosincrasie e valutazioni molto particolari e personali.

Inoltre, spesso ci sono proposizioni (sostenute da popolazioni numerose), che non possono essere considerate né semplicemente come soggettive (sebbene la conoscenza rigorosa di queste non sia accettata o sia negata da molte altre popolazioni), né come oggettive (precisamente perché non c'è consenso ed è molto difficile determinare rigorosamente che alcune popolazioni hanno ragione e tutte le altre sbagliano). Di fronte allo scontro fra proposizioni culturali incompatibili, ciascuna con il proprio "senso" all'interno della visione del mondo entro cui viene pronunciata (cfr. il paragrafo 2.3., dedicato alle prospettive emica ed etica), ogni volta di più, fra gli studiosi della cultura e fra gli storici, si evita di esprimersi dogmaticamente su quale cultura o visione del mondo sia oggettiva e quale soggettiva per pensare in termini di intersoggettività contrapposte (bisogna ricordare che ciascuna è ritenuta vera da una determinata popolazione e non è semplicemente faccenda di una persona isolata). Così si può parlare rigorosamente di opinioni generalizzate, visioni del mondo o

mentalità sociali, per esempio affermando che "nell'Europa del secolo XVII era un fatto intersoggettivamente accettato che le streghe esistessero". Bisogna notare che non si può dire semplicemente che questa credenza fosse oggettiva, ma neppure che fosse totalmente soggettiva.

Nello studio della cultura e della storia l'uso rigoroso del termine *oggettivo* si trasforma in un uso molto problematico. Possiamo rilevare due motivi:

- 1) In primo luogo (come abbiamo visto quando abbiamo parlato di fatti), ci sono molte teorie della conoscenza che negano totalmente l'oggettività, la neutralità e l'indipendenza di ogni conoscenza in riferimento al soggetto e alle sue presupposizioni e interessi. Questo dovrebbe valere tanto per le scienze naturali quanto per le scienze umane e della storia
- 2) In secondo luogo, nella misura in cui la storia e la cultura sono creazioni fondamentalmente umane, si produce un'interrelazione più chiara fra soggetto e oggetto rispetto alle scienze naturali. Ciò che la storia o gli studi culturali indagano sono fatti o opere umane e, inoltre, ciò che risulta realmente interessante in essi è soprattutto il loro significato per gli esseri umani (tanto di quell'epoca o cultura quanto del nostro presente). In queste circostanze, è molto più adeguato parlare in termini di diversi gradi di intersoggettività che non di soggettivo e oggettivo.

2.2. Ricostruzione storica contro ricostruzione presentista

Abbiamo visto le difficoltà di esprimersi rigorosamente in termini di soggettivo e oggettivo, specialmente riguardo ai fenomeni storici o culturali. E' meglio parlare in termini di intersoggettività in dialogo fra loro e delle condizioni a partire dalle quali queste sono definite. Questo ci porta (lo lasciamo per il prossimo paragrafo) a distinguere fra la prospettiva emica e etica delle culture, e fra le cosiddette *ricostruzioni storiche* o *presentiste*. Quest'ultime definiscono due tipi di analisi basilari, legittime e relativamente opposte, che tuttavia è desiderabile rendere compatibili e, soprattutto, evitare di confondere o mescolare senza alcun rigore.

La ricostruzione presentista tratta fondamentalmente i pensatori e i punti di vista culturali del passato come se fossero contemporanei o, più precisamente, come se i problemi che quelli si sono posti fossero esattamente identici a quelli dei ricercatori e della cultura attuali. Di contro, la ricostruzione storica (che non deve essere confusa con lo storicismo di Ranke o di quella corrente che va da Hegel al marxismo) focalizza i suoi studi sulla delucidazione del contesto culturale o intellettuale nei quali tali problemi acquisivano il loro senso più specifico. Come possiamo vedere, in entrambi i casi si parla di ricostruzione, perché si accetta che l'interpretazione e l'analisi comportino l'apporto creativo del ricercatore.

Sebbene abbiamo sottolineato come ogni interpretazione si effettui necessariamente a partire dal presente, i cui interessi e domande le sono essenziali, è possibile distinguere le analisi che enfatizzano **l'attenzione e il rispetto** verso la complessità dell'alterità studiata, e quelle che privilegiano **il senso e il contributo** di quelle rispetto a chi le studia. Entrambe queste prospettive sono legittime, e non necessariamente una dev'essere più oggettiva e l'altra più soggettiva, perché in entrambe – come abbiamo mostrato nei paragrafi precedenti – non c'è un isolamento assoluto fra i contributi del soggetto e dell'oggetto. Ogni interpretazione è creativa, e un circolo ermeneutico inseparabile lega i presupposti e gli interessi dell'interprete e degli interpretati.

La storia della scienza debitrice dell'influenza dell'epistemologo Karl Popper è solita distinguere fra logica della ricerca e contesto della scoperta. La **logica della ricerca** corrisponderebbe all'ordine di ragioni teoriche e astratte che danno un senso intersoggettivo pieno a una questione determinata (specialmente a quelle scientifiche), mentre il contesto della **scoperta** corrisponde alle circostanze personali e casuali con cui quella stessa questione è stata formulata per la prima volta. In questa distinzione risuona quella fra **soggettivo** (tale sarebbe il contesto della scoperta) e **oggettivo** (tale sarebbe la logica della ricerca) come si può vedere in un esempio classico: il benzene fu il primo composto chimico la cui formula era circolare e non lineare e aperta come quelle tradizionali.

Ciò provocò una difficoltà aggiuntiva all'ora di stabilire la sua formula, dato che si presupponeva che queste dovessero sempre essere lineari e aperte. Ora, i condizionamenti teorici e i dati sperimentali, che alla fine portarono a determinare che la sua struttura di legami chimici finiva per definire un esagono, rappresenterebbero la logica della ricerca della formula del benzene. D'altro canto, le circostanze casuali in cui effettivamente il suo scopritore ebbe l'intuizione (sembra che questi, disperato, dopo molto lavoro, avesse deciso di andare all'opera in carrozza e l'idea gli sia venuta osservando il movimento vorticoso delle ruote) sarebbe il contesto della scoperta della formula del benzene. Questo caso riduce al minimo ciò che si intende per *contesto della scoperta* di una teoria o un fatto, limitandolo al puro caso di "avere un'idea". Ma la questione è molto più complessa e crediamo, per esempio, che costituisca una parte inseparabile tanto dalla logica quanto dal contesto la presupposizione di tutti i ricercatori di quel momento (non solo di un'unica soggettività), i quali pensavano che tutte le formule chimiche dovessero essere lineari e aperte. Per questo proponiamo di vedere la logica della ricerca come un tipo di ricostruzione presentista (a partire dal presente della scienza) e il contesto della scoperta piuttosto come un tipo di ricostruzione storica che si preoccupa di più di come si percepisse e investigasse realmente il problema in quel momento.

Nello studio della storia della scienza, la **prospettiva** presentista è largamente dominante (perlomeno lo era fino a poco tempo fa), soprattutto perché si identifica l'analisi presentista con lo studio della logica della ricerca (considerata limitata solo agli argomenti oggettivi), mentre i tentativi ricostruzionisti storici convergono nella ricerca del **contesto della scoperta** (il quale viene considerato casuale e segnato dalla soggettività di coloro che vi sono implicati).

Recentemente, l'epistemologo francese Bruno Latour, il quale ha dato impulso agli studi di scienza, tecnologia e società (CTS), è stato fra i più radicali nell'affermare l'inseparabile unione della logica della spiegazione e delle ricostruzioni internaliste con aspetti tradizionalmente relegati al contesto della scoperta e alle ricostruzioni storiche e externaliste. Latour propone, "in luogo dell'impossibile compito di liberare la scienza dalla società", di "assicurare al massimo la disciplina" anche a tutti gli altri elementi considerati rilevanti, senza discriminarli in funzione di presupposizioni acritiche o inutili.

Riflettendosi sulla storia della scienza, ma esercitando un'influenza anche all'interno degli studi culturali, storici, filosofici e di critica letteraria, vi sono importanti correnti positiviste, analitiche e altri che optano per impostazioni presentiste, internaliste e di ricostruzione razionale. Queste ritengono che, perlomeno nelle scienze, l'unico criterio per valutare il passato sia la versione della disciplina vigente nell'attualità. Qualsiasi altro approccio, aldilà del mero interesse archeologico e memorialista, implicherebbe coltivare o legittimare gli errori commessi. Naturalmente, questo è molto più difficile da sostenere negli studi umani, culturali e storici, nei quali i classici non possono essere considerati errori né meri antecedenti degli attuali e sono una fonte costante e necessaria di interpretazioni creative. La moderna teoria della ricezione (che rimanda alla "storia effettuale" di Gadamer) ha approfondito questi studi analizzando le cause dell'inesauribile potenzialità significativa e creativa della lettura dei classici.

All'interno del ricostruzionismo storico, Quentin Skinner ha formulato il seguente principio direttivo: "di nessun agente si può dire che abbia detto o fatto qualcosa che non possa essere accettata come descrizione corretta di ciò che egli ha voluto dire o fare". Questa massima agirebbe

come un criterio ricostruzionista (prossimo al metodo emico, come vedremo) che affermerebbe che "non può assolutamente sussistere una spiegazione accettabile della condotta di un agente qualora si sia dimostrato che questa spiegazione dipendeva da criteri di descrizione e classificazione dei quali lo stesso agente non disponeva". Quello di Skinner è sicuramente un criterio così ambizioso e restrittivo che minaccia di mettere in questione molte delle ricerche nel campo della ricostruzione storica ed emica. Senza andar oltre, è pienamente dimostrato, che, quando Aristotele, nella *Metafisica*, analizza il pensiero dei filosofi presocratici a partire dalla questione della ricerca del principio o *arkhé* delle cose, indubbiamente già finiva per tradirlo, dato che l'apparizione di questo termine nell'evoluzione della lingua greca fu posteriore a molti dei presocratici.

Anche se è molto importante tenerle in considerazione per il rigore degli studi storici e culturali, queste distinzioni non sono assolute, e v'è un'amplia gamma di punti intermedi. Come abbiamo detto, ogni recupero del senso del passato inevitabilmente si fa a partire dagli interessi di oggi e, pertanto, è anche creazione e donazione di senso. In definitiva, ogni ricostruzione storica si fa inevitabilmente a partire dal presente ed è, di conseguenza, anche una ricostruzione presentista. Mentre, d'altro canto, è assurdo pensare ad una ricostruzione presentista di un dibattito o di una polemica storica che non tenga in considerazione o non parta affatto da una certa ricostruzione storica, giacché in quel caso non necessita essere ri-costruzione di niente.

Anche se se ne può accettare un uso basicamente operativo ed introduttivo, bisogna evitare la scissione radicale fra spiegazioni internaliste ed esternaliste, dal momento che inevitabilmente quella **internalista** deve ricorrere (almeno per situare il problema e il senso più specifico dei termini) al contesto (vale a dire, a ciò che sta fuori della mera "letteralità" analizzata) e, da parte sua, quella **esternalista** può partire solo dall'analisi interna del testo o della problematica in questione.

Inevitabilmente, interpellare l'altro negli studi umani e storici vuol dire tanto cedergli la parola lasciando che parli liberamente, quanto (dato che si tratta di qualcosa di codificato in un testo, resti archeologici, etc. o perso nel passato) cedere (non imporre arbitrariamente!) riguardo ai nostri interessi e alle nostre questioni affinché in qualche modo si possa cercare una certa risposta. Allora, e solo allora, si produce la "meraviglia" della comprensione umana: scopriamo nelle risposte al nostro interpellare non solo il suo sentire, ma spesso anche il nostro; vale a dire, non solo comprendiamo e conosciamo gli altri, ma essi stessi ci aiutano a comprendere e a conoscere noi stessi.

Tanto nelle ricostruzioni storiche quanto in quelle presentiste è frequente che, cercando la comprensione "autentica" di un testo o di un fatto storico e culturale, troviamo la comprensione di noi stessi in quel testo o fatto e attraverso di quello. Charles Taylor ha difeso la ricostruzione storica dicendo che "bisogna comprendere il passato con il fine di liberarsi", e lo dice tanto nel senso di liberarsi dalla ripetizione del passato e degli errori che si sono commessi, quanto nel senso di liberare se stessi e le potenzialità creative di futuro che ciascuno porta in sé. Comprendere il passato è, pertanto, tanto cura del passato e del presente, quanto creazione e proiezione verso il futuro.

2.3. Approccio emico o etico

"La verità è la verità, la dica Agamennone o il suo schiavo", dicono che disse lo stesso Agamennone.
"Non è vero", dicono che disse il suo schiavo.

Come abbiamo visto, lo sforzo di comprendere l'alterità o le altre culture si riverbera anche nella

comprensione di se stessi, di ciò che è proprio e, pertanto, ovvio, e offre una prospettiva creativa. Per questo, adesso introdurremo un'altra distinzione parallela tanto a quella fra ricostruzione presentista e storica, quanto a quelle fra internalismo ed externalismo, oggettivo e soggettivo.

Nella seconda metà del secolo XX si è generalizzata la distinzione fra l'analisi emica e etica (termine che in questa accezione non ha niente a che vedere con la morale). La distinzione fra prospettive o aspetti emici ed etici proviene dalla distinzione linguistica fra fonemico e fonetico. Come vedremo nel paragrafo 3.3, sono **fonemiche** le distinzioni di suono considerate significative in un sistema dato, mentre **fonetiche** sono tutte le distinzioni determinabili, siano esse o no significative in quel sistema (in un altro sistema possono avere grande valore). Così, un catalano che parli in castigliano è facile che pronunci alcune *o* ed *e* aperte e altre chiuse (la distinzione *fon-etica* sarà chiara), ma questo non costituisce un discrimine fra parole castigliane (come invece avverrebbe fra parole catalane) e, pertanto, non comporterà errori di significazione in castigliano (non comporterà distinzione *fon-emica*). Questa è una distinzione che soprattutto si è diffusa in antropologia ed etnologia, ma che è molto utile anche nelle analisi di storia culturale.

L'analisi **emica** è quella che utilizza le categorie della visione del mondo proprie della cultura, del popolo o degli individui che sono oggetto di ricerca; mentre l'analisi **etica** è quella che utilizza le categorie proprie del ricercatore e, a partire da quelle, interpreta quelle degli oggetti di ricerca.

Le distinzioni emiche sono percepite come significative per i membri di una cultura e si possono ricercare oggettivamente determinando se questi affermano qualcosa ed agiscono di conseguenza. Così, alcuni popoli considerano certi animali selvaggi come incarnazioni dello spirito degli antenati (enunciato emico 1) e pertanto li venerano, non li cacciano, etc. (comportamento emico 2).

Al contrario le **distinzioni etiche** sono quelle che si possono fare a partire da altre culture e sistemi, per esempio a partire dalle concezioni scientifiche (o spesso presupposti acritici) dei ricercatori. Così, alcuni antropologi possono considerare l'enunciato emico 1, per cui certi animali sono l'incarnazione degli antenati, come una superstizione (enunciato etico) ma che induce a comportamenti ecologici sostenibili (interpretazione etica del comportamento emico 2).

L'analisi emica eviterebbe di "correggere" o "disprezzare" le enunciazioni e le spiegazioni offerte dai soggetti studiati. Così, descriverebbe i comportamenti e le credenze a partire da categorie della cultura studiata, nonostante le consideri non scientifiche o non vere (cercando, questo sì, di sistematizzarle al massimo e utilizzarle con il massimo rigore). Invece, per la cultura analizzata, sarebbero vere e, pertanto, bisogna tenerne di conto se vogliamo descrivere, analizzare e comprendere. Così, nell'analisi emica di qualcuno che crede nella stregoneria, bisogna utilizzare categorie emiche come strega, malocchio o demone, per quanto il ricercatore non vi creda. Evidentemente, l'uso di categorie emiche proprie di una visione del mondo non comporta che il ricercatore vi creda, ma questo fa in modo che egli eviti di mettersi al di sopra di coloro che vengono analizzati e che man mano le "corregga" o le "traduca" nelle proprie (pretendendo di cogliere così la verità nascosta).

Al contrario, **il metodo etico** considera prioritario utilizzare le categorie proprie del ricercatore, a partire dalle quali si analizzerebbe il comportamento manifesto di coloro che rappresentano l'oggetto della ricerca (non ciò che dicono di fare), con il fine di trarre le conclusioni opportune secondo la prospettiva del ricercatore e indipendentemente dal fatto che coloro che sono oggetto della ricerca non siano d'accordo. Così, in una prospettiva etica, si può interpretare l'enunciato emico "la strega può lanciare un malocchio" come, per esempio, il tentativo di certe donne relativamente emarginate di rivendicare i loro ipotetici poteri.

Gli antropologi Lévi-Strauss, Goodenough e Geertz hanno difeso soprattutto la prospettiva emica, mentre Marvin Harris ha difeso e considerato inevitabile quella etica. I primi hanno messo in rilievo che per comprendere un'altra cultura è necessario soprattutto che il ricercatore eviti di imporre le proprie concezioni culturali a quella. Mentre il secondo ha difeso soprattutto i metodi etici che rispondono alla prospettiva scientifica del ricercatore. Ora, lo scontro fra fautori del partito emico e quelli del partito etico è in grande misura esagerato, posto che tanto gli uni quanto gli altri riconoscono che bisogna utilizzare – ma mai confondere – tanto descrizioni emiche quanto etiche, giacché le prime forniscono la prospettiva della cultura ricercata, mentre le seconde, tutt'al più, forniscono quella del ricercatore e quella dello stato attuale della scienza. Pertanto, bisogna sottolineare che la cosa più importante della distinzione fra emica ed etica non è che ci si deve limitare a uno dei due metodi, bensì aver chiaro quando si fa uso di cadauno. E, specialmente, giustificare quando si passa da un metodo all'altro, o quando e perché si traducono enunciati emici con enunciati etici.

Certamente, il rigore e la scientificità, nelle discipline storiche, culturali, umane e sociali spesso risiede più nella coerenza nel distinguere questi due metodi durante la ricerca e nell'esplicitazione delle decisioni interpretative che si adottano di volta in volta, che non nel pretendere di superare totalmente il coinvolgimento o la soggettività di ricercatori e oggetti di ricerca con lo scopo di definire un'oggettività indiscutibile per tutti.

L'antropologo Malinowski cercò il rigore nei suoi studi di campo (immediatamente posteriori alla Prima Guerra Mondiale) sottolineando ciò che chiamò "l'osservazione partecipativa", che consisteva nella totale immersione e incorporazione dell'interprete all'interno cultura interpretata. Per ottenerlo, le condizioni erano molto esigenti. Bisognava rompere tutti i vincoli con la propria cultura, vivere con e come i nativi studiati, assumerne i costumi, i valori, i presupposti, apprenderne la lingua e la cultura etc. L'obiettivo era comprendere la cultura studiata a partire dalla stessa (ciò che possiamo considerare un metodo emico), con lo scopo di poterla osservare – essendone partecipe – fino a raggiungere l'ideale di comprendere quella cultura meglio dei suoi stessi membri. Il problema risiede nella difficoltà (forse assoluta) di soddisfare condizioni così esigenti. Come mostrano i diari di campo dello stesso Malinowski (pubblicati postumi 50 anni dopo), egli stesso inevitabilmente disattendeva le condizioni dell'osservazione partecipativa. Ciononostante, le sue opere continuano ad essere di grande valore e di riferimento scientifico all'interno dell'antropologia culturale.

Una volta di più, la comprensione sorge non dall'assenza di presupposti né dall'eliminazione totale della cultura dell'interprete, ma, al contrario, precisamente dalla loro corretta amministrazione riflessiva e convenientemente equilibrata. Non sorge dall'esser riusciti a rompere totalmente i ponti sull'abisso che separa la cultura dell'interprete con la cultura dell'interpretato (come pretende l'interpretazione più ingenuamente positivista ed empirista), ma dalla potenza di un inevitabile circolo ermeneutico, questo sì, convenientemente ponderato e moderato creativamente grazie alla presa di coscienza da parte dell'interprete e della difficoltà del suo sforzo di comprensione rigorosa. Non sorge dall'aver superato la soggettività ed esser giunti ad un'oggettività perfetta e neutra, ma dal sapersi partecipe di una intersoggettività culturale e posto di fronte ad altre intersoggettività culturali.

3. Quali sono i fatti culturali e storici?

Dobbiamo analizzare la natura dei dati e dei fatti basilari che sono oggetto di ricerca degli studi culturali e storici. Vedremo che difficilmente si possono considerare come atomi isolati o isolabili, come spesso fanno molte scienze naturali. Analizzeremo il dibattito fra olisti e individualisti metodologici, e approfondiremo lo strutturalismo che parte da legami basilari fra i diversi elementi. Segneremo alcune critiche e sviluppi considerati post-strutturalisti e concluderemo presentando gli approcci che mettono in rilievo la processualità (specialmente a lungo termine) e le strutture narrative necessariamente implicite in ogni considerazione storica e culturale.

3.1. Isolati o no?

Etimologicamente, il termine *fatto* rimanda a ciò che è fatto dall'uomo o da Dio. Il *factum* latino si utilizzava in contesti giuridici e storiografici per designare ciò che qualcuno aveva compiuto, come per esempio un delitto o una azione. Gli empiristi britannici, e più concretamente Hume, parlano di "matter of fact" (si veda il modulo 2) per significare quelle questioni che solo possono essere verificate mediante il ricorso all'esperienza, dato che, in linea di principio, avrebbero potuto non essersi verificate così.

Le questioni di fatto, sebbene sia possibile il loro contrario, non permettono la deduzione razionale *a priori* come le relazioni fra idee e bisogna ricorrere all'esperienza, a testimonianze e all'osservazione per determinarle. Il positivismo del XIX secolo (per es. Comte) adottò questo nome, perché intendeva smarcarsi dalle ricerche teologiche e metafisiche (basate su principi o ragioni *a priori*), e così mettere in rilievo il dato o fatto empirico positivo come la base di ogni scientificità.

La visione ironica di Brecht

Nonostante la visione tradizionale e romantica secondo la quale la storia è fatta dai "grandi uomini", la realtà è che mai avrebbero potuto farla essi soli, senza poter contare su quelli che essi guidavano e, pertanto, essendo influenzati da questi. Questa idea esprime tanto bene quanto ironicamente Bertolt Brecht nel poema "Domande di un operaio che legge":

Tebe dalle Sette Porte, chi la costruì?
Ci sono i nomi dei re, dentro i libri.
Son stati i re a strascicarli, quei blocchi di pietra?
Babilonia, distrutta tante volte,
chi altrettante la riedificò? In quali case,
di Lima lucente d'oro abitavano i costruttori?
Dove andarono, la sera che fu terminata la Grande Muraglia,
i muratori? Roma la grande
è piena d'archi di trionfo. Su chi
trionfarono i Cesari?
La celebrata Bisanzio
aveva solo palazzi per i suoi abitanti?

Anche nella favolosa Atlantide
la notte che il mare li inghiottì, affogavano urlando
aiuto ai loro schiavi.
Il giovane Alessandro conquistò l'India.
Da solo?
Cesare sconfisse i galli.
Non aveva con sé nemmeno un cuoco?
Filippo di Spagna pianse, quando la
flotta gli fu affondata. Nessun altro pianse?
Federico II vinse la guerra dei Sette Anni.
Chi, oltre a lui, l'ha vinta?
Una vittoria ogni pagina.
Chi cucinò la cena della vittoria?
Ogni dieci anni un grand'uomo.
Chi ne pagò le spese?
Quante vicende,
tante domande.¹

Per la consapevolezza che tutti gli storici hanno avuto della difficoltà di determinare inequivocabilmente fatti storici isolati, non risulta facile parlare di **scienza positiva** in riferimento alla storia o agli studi culturali. Ciononostante, lo storicismo di Ranke si avvicina al positivismo, perché aveva come idea fondamentale il limitarsi ad esporre i fatti tali quali accaddero (sebbene in realtà non vi riuscisse). Per Ranke, gli avvenimenti storici sarebbero fatti singoli e pertanto perfettamente isolabili, per questo lo storico dovrebbe semplicemente ricercare fra resti del passato per scoprirli, datarli fedelmente, determinare scientificamente le cause e le conseguenze e riubicarli nella serie causale di episodi (ciò che è stato chiamato *storia episodica*).

La **prospettiva positivista** (tanto nella scienza naturale quanto nella storia) presupponeva un'idea del metodo scientifico come semplice costatazione dei dati empirici, i quali, per induzione o, al massimo, formulando ipotesi, si elevano a teorie che possono essere confermate ricorrendo ai fatti stessi da cui si era partiti.

Ciò suppone che i fatti siano atomici, cioè cose separate ontologicamente, e che la loro determinazione si possa fare indipendentemente da qualsiasi teoria. Ciononostante, l'epistemologia contemporanea (da Popper in avanti) ha mostrato chiaramente che la determinazione necessita dei dati empirici per presupporre una teoria. Inoltre, l'esperienza quotidiana si rivela molto inefficace quando si tratta di determinare inequivocabilmente dati utili alla scienza (già Bacon lo aveva denunciato, assimilandola alle "formiche", le quali unicamente portano con sé ciò che per caso hanno incontrato sul loro cammino).

L'esperimento scientifico rigoroso presuppone una complessa elaborazione teorica che deve permettere di ottenere un dato univoco, a forza di escludere tutte le possibili variabili che intervengono in un fenomeno eccetto una (che è quella con cui si sperimenta). Esso suppone normalmente la creazione di un complesso laboratorio con strumenti capaci di escludere ogni influenza accidentale e di misurare precisamente la variabile messa alla prova. Solo così si può separare rigorosamente un dato empirico o un fatto dall'enorme contesto – più o meno accidentale – nel quale sempre è immerso. Pertanto, il fatto isolato, atomico e positivo è più il risultato di un complesso processo di sperimentazione che presuppone molti elementi teorici, piuttosto che un punto di partenza inequivocabile.

Determinazione di fatti isolati nella storia

¹ La traduzione italiana della poesia è stata tratta da: <http://poesie.reportonline.it/poesie-primomagGIO/domande-di-un-lettore-operaio-di-bertolt-brecht.html>.

Se già nelle scienze naturali è molto difficile determinare fatti isolati indipendentemente da teorie previe (lo storico Lucien Febvre ricorda che per analizzare con il microscopio certi tessuti, cellule o componenti prima bisogna intrudere un colorante), nella storia lo è ancor di più. In un laboratorio sufficientemente attrezzato è possibile misurare con la precisione necessaria la temperatura di ebollizione di un determinato liquido (e purificarlo da impurità che potrebbero falsare l'esperimento). Tuttavia, nella storia e nel mondo umano, come si può determinare, per esempio, il senso esatto che aveva per il suo sconosciuto autore o per i fedeli che si riunivano la pittura del Pantocrate di Sant Climent de Taüll? Lo consideravano l'effettiva presenza di Cristo o una mera rappresentazione? Era l'unica possibilità di mediazione con la divinità o aveva piuttosto un ruolo estetico? Lo vivevano come una vocazione personale o come mero elemento di un rituale? Evidentemente, queste e molte altre domande non possono ricevere risposta da nessun fatto empirico né da un dato atomico; tuttavia si può cercare di affrontarle a partire dall'insieme delle informazioni che ci rimangono di quell'epoca. Bisogna cercare di comprenderlo a partire dall'interrelazione di tutte le informazioni che possiamo raccogliere: archeologiche e architettoniche, dalla struttura sociale e dalle sue credenze, dallo studio della materialità e della struttura formale delle pitture murali conservate, etc.-

Inoltre, negli studi culturali e storici si parte sempre da una base documentaria molto ridotta, almeno se si compara con l'enormità caotica della realtà. Per le circostanze del caso e le violenze della storia, il passato è arrivato a noi – oltretutto – totalmente mutilato e attraverso tracce sparse. Sulla base di queste si deve cercare di ricostruire un sapere del passato e delle altre culture che vorremmo fosse globale, coerente, significativo etc. Le tracce che studiamo del passato o delle altre culture non ci interessano tanto in se stesse, ma perché sono segni o sintomi del senso globale di quell'epoca passata e di quella cultura altra. E, come vedremo, il senso è una funzione olistica, è il risultato dell'insieme della cultura che è oggetto della ricerca (cultura che è un complesso sistema di relazioni), non soltanto e semplicemente dei fatti o dei dati isolati che son giunti fino a noi. Sebbene essi prendano le mosse da una inevitabile frammentarietà (spesso totalmente casuale), negli studi storici e culturali si reclama l'identificazione e la ricostruzione di un senso che necessariamente dev'essere globale e totalizzante.

La visione dello studioso di Umberto Eco

Il semiologo e storico della cultura Umberto Eco ha espresso molto bene la condizione dello studioso del passato a partire dalla metafora dei vestigi che si son potuti salvare dall'incendio di una biblioteca. Alla fine del suo romanzo *Il nome della rosa* dice: "Rovistando tra le macerie trovavo a tratti brandelli di pergamena, precipitati dallo scriptorium e dalla biblioteca e sopravvissuti come tesori sepolti nella terra; e incominciai a raccogliermi, come se dovessi ricomporre i fogli di un libro [...]. Come se da quelle *disiecta membra* della biblioteca dovesse pervenirmi un messaggio. [...] Passai molte e molte ore a tentar di decifrare quelle vestigia. Spesso riconobbi da una parola o da una immagine residua di quale opera si trattasse. Quando ritrovai nel tempo altre copie di quei libri, li studiai con amore, come se il fato mi avesse lasciato quel legato, come se l'averne individuato la copia distrutta fosse stato un segno chiaro del cielo che diceva tolle et lege. Alla fine della mia paziente ricomposizione mi si disegnò come una biblioteca minore, segno di quella maggiore scomparsa, una biblioteca fatta di brani, citazioni, periodi incompiuti, moncherini di libri. Più rileggo questo elenco più mi convinco che esso è effetto del caso e non contiene alcun messaggio. Ma queste pagine incomplete mi hanno accompagnato per tutta la vita che da allora mi è rimasta da vivere, le ho spesso consultate come un oracolo, e ho quasi l'impressione che quanto ho scritto su questi fogli, che tu ora leggerai, ignoto lettore, altro non sia che un centone che non dice e non ripete altro che ciò che quei frammenti mi hanno suggerito, né so più se io abbia sinora parlato di essi o essi abbiano parlato per bocca mia."

U. ECO, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980, pp. 502-503.

Come vediamo, la storia non si basa su dati o fatti atomici, ma rimanda ad una conoscenza necessariamente olistica, totalizzante e integratrice delle diverse informazioni in un corpus teorico molto complesso. Inoltre, per gli storici più positivisti un dato determinato attendibilmente è il risultato del complesso processo di lavoro del ricercatore, e mai il punto di partenza. Il fatto o il dato sono un'ardua conquista che presuppone molta elaborazione teorica per determinarla con rigore, non un ritrovamento accidentale.

Diciamocelo chiaramente: si possono trovare più o meno per caso i resti di una città o di una tomba, ma determinare rigorosamente che la città è Troia e la tomba è di Tutankamon è il risultato di un lungo e complesso processo di lavoro, normalmente interdisciplinare (e a volte con interpretazioni potenti in lotta fra loro). D'altro canto, le questioni più interessanti vanno aldilà della mera determinazione del nome. Ci obbligano a domandarci: fino a che punto una cosa corrisponde con la tradizione omerica? Oppure, che interpretazione bisogna dare della giovinezza di un corpo mummificato e qual è la simbologia delle offerte ritrovate? E allora inevitabilmente bisogna lavorare non con dati atomici o fatti isolati, bensì con la totalità delle infinite (ma sempre frammentarie) informazioni.

3.2. Olistico metodologico e individualismo metodologico

Nelle scienze naturali le vecchie tesi organiciste sono state disprezzate in età moderna a favore di altre più meccaniciste e atomiste, ma sembra che questa tendenza stia cambiando con l'olismo ecologista o sistemico, per esempio con l'ipotesi "gaia" che vuol considerare la Terra nel suo insieme come un unico sistema organico. Al contrario, è sempre stato uno dei motivi più adottati per distinguere gli studi culturali da quelli naturali l'affermare che le culture e la loro storia sono delle **totalità** perché:

- 1) Sono un tutto così indissolubilmente relazionato da far resistenza all'atomismo e alla parcellazione.
- 2) Evidenziano entità sovraindividuali che sono relativamente autonome rispetto ai loro membri, i quali ne sono determinati più di quanto essi non determinino quelle.
- 3) Manifestano proprietà emergenti, ovvero quelle che non si derivano dalle proprietà degli elementi componenti, ma che "emergono" quando gli elementi costitutivi si articolano in una struttura più complessa.
- 4) Non permettono di escludere come irrilevante nessun elemento o componente proprio di una visione del mondo, culturale, politico, tecnologico, biologico, geografico, etc.
- 5) Contengono elementi astratti e comuni di difficile concrezione e parcellazione materiale come credenze, valori, mentalità, simboli, etc.

Nonostante le loro diversissime – spesso contrastanti – teorie culturali e storiche, si iscrivono all'interno dell'olismo metodologico pensatori come Herder, Hegel, Comte, Marx, Spencer, Durkheim, etc. Costoro e i loro eredi mettono in rilievo l'importanza del tutto quando si tratta di analizzare il mondo umano, la cultura e la storia. Inoltre, considerano gli individui e anche le parti

di questo tutto come relativamente subordinati (spesso anche determinati) o solo conoscibili a partire dalla totalità.

Orbene, l'estensione dell'individualismo e l'influenza delle scienze naturali ha fatto in modo che emergesse una tradizione opposta chiamata **individualismo metodologico**, che si propone di analizzare i fenomeni sociali, politici, culturali e storici unicamente a partire dagli individui.

Possiamo far risalire l'individualismo metodologico fino a Hume, Kant, Adam Smith, Bentham, Popper, Hayek etc. Costoro e i loro seguaci basano le proprie analisi nello studio degli individui, che sono coloro che hanno credenze, agiscono e fanno le istituzioni, in modo tale che il tutto sociale e culturale non è se non il risultato congiunto della loro somma. Negano, pertanto, ogni presunta priorità del tutto che condiziona gli individui – tipica dell'olismo – e affermano che è possibile conoscere l'insieme grazie all'analisi che lo scinde fino agli atomi che lo compongono. Ritengono che ci siano soltanto gli individui e i loro comportamenti atomici, mentre postulare *totalità*, *organismi* e perfino *sistemi globali* rappresenti una reminescenza metafisica erronea.

All'inizio del secolo XXI il dibattito fra olismo e individualismo metodologici sembra dar segni di esaurimento. Non si è ancora raggiunto un consenso, ma crescono le posizioni che cercano di sintetizzare aspetti e contributi tanto dell'olismo quanto dell'individualismo metodologico.

Così si afferma che bisogna dedicarsi al **comportamento** degli individui, dal momento che essi manifestano una notevole autonomia, ma al tempo stesso si ritiene che si debbano analizzare le **prospettive sistemiche globali** per determinare i condizionamenti comuni di quegli individui.

Si rifiutano approcci astratti e che "personificano" le istanze collettive (come se fossero agenti dotati di una facoltà di agire propria), ma anche la tendenza superficiale a considerare "uguali" i diversi individui senza prestare attenzione alla diversità dei ruoli che giocano a seconda del ruolo sociale che occupano e che è una funzione del sistema. Una volta di più è qui presente una circolarità che si può ritenere "viziosa" ma che in realtà è la condizione di ogni comprensione: gli individui e le parti non si possono studiare esclusi dal tutto sistemico che configurano e che li configura, ma neppure questo tutto si può studiare come astratto dagli individui concreti, delle loro azioni e perfino dei loro aspetti idiosincratici. Tanto una cosa come l'altra portano a una astrazione, a un'atteggiamento ingenuo e a un idealismo di origine inversa, ma dalle conseguenze negativi simili: sia l'astrazione ideale degli individui ugali in perfetta concorrenza, che pertanto creerebbero spontaneamente un ordine giusto e libero; sia l'astrazione ideale di un sistema globale che, condotto per la sua dinamica autonoma, definirebbe e determinerebbe la natura, il luogo e il ruolo di tutti e ciascuno dei suoi membri (indipendentemente da tutto ciò che questi possano pesare o fare).

Bisogna rendere compatibili olismo e individualismo metodologici, tanto a causa della natura del mondo umano culturale e storico, quanto a causa delle necessità della sua indagine. L'economia e la semplicità delle teorie e dei modelli teorici obbligano a lavorare con astrazioni e semplificazioni, ma allo stesso tempo ciascuno di questi modelli dev'esser convalidato o messo alla prova in relazione ai componenti o agli individui che intervengono. Inevitabilmente, bisogna dedicarsi a tutta una diversità di analisi di livelli differenti e con una certa gerarchia, che allo stesso tempo devono rimandare ai propri componenti concreti.

Fisiologicamente e biologicamente, gli individui umani sono organismi vivi, che si strutturano socialmente e politicamente in istituzioni e sistemi collettivi, che condividono ideologie, culture, mentalità, religioni, etc. e ogni cosa può essere analizzata come se fosse un sistema. Inoltre, la società o la cultura più fissa e coesa contiene tensioni fra individui e questi introducono

cambiamenti in funzione delle loro aspettative particolari che, presto o tardi, possono provocare trasformazioni radicali e di portata globale. Non tenere in considerazione tutte queste prospettive e realtà (indipendentemente dal fatto che siano o meno facili da studiare, che siano più o meno fisiche o materiali, che abbiano una correlazione più o meno diretta o indiretta con le teorie scientifiche della natura, etc.) significa condannarsi a commettere errori e semplificazioni ingiustificabili

La ricerca storica non presenta solo la difficoltà dovuta all'incertezza e alla frammentarietà con cui ci sono giunti i reperti conservati perché, nonostante ciò, deve cercare di dare un'interpretazione globale che inevitabilmente va oltre. Inevitabilmente, si può contemplare e indagare la totalità dei reperti conservati da prospettive tremendamente differenti. Ora consideriamo brevemente tre prospettive o paradigmi di grande prestigio che, partendo sempre da un'analisi olistica (nel quale si integrano gli elementi individuali), la realizzano in maniera molto differente; come strutture, come processi o come narrazioni.

3.3 Strutture

Lo strutturalismo ha enfatizzato la concezione sistemica sincronica che tende a prescindere dall'evoluzione (e questo è ciò che le viene abitualmente rimproverato).

Saussure (considerato il padre dello strutturalismo) analizza la lingua (*langue*) come un insieme di relazioni basiche che costituiscono un sistema coerente e relativamente stabile di regole, distinguendola sempre dalla *parole*, che rappresenta l'insieme delle espressioni concrete dei parlanti di una lingua. Al contrario della lingua, la *parole* è molto più circostanziale, poco coerente, casuale e in costante cambiamento, poiché contempla anche gli errori, le incoerenze e i difetti nell'uso concreto della lingua.

Analizziamo la distinzione di Saussure fra lingua e *parole* a partire dalla potente fonologia strutturalista del linguista russo Roman Jakobson (1886-1982) (che a sua volta si deve connettere con la distinzione fra i metodi emici ed etici – cfr. il paragrafo 2.3).

La **lingua** sarebbe formata da fonemi, vale a dire, dalle unità significative del sistema fonologico di una lingua che servono a distinguere fra parole. Invece, all'interno della *parole* possiamo parlare semplicemente di suoni, fra i quali molte differenze non stabiliscono distinzioni significative fra parole, come quando qualcuno ha un lieve difetto di pronuncia: può risultare scomodo, ma si riesce ad interpretare bene ciò che egli vuol dire.

Secondo la prospettiva strutturale della lingua (com'è noto) il catalano non ha né più né meno di 8 fonemi vocalici (*a*, *a* neutra, *e* aperta, *e* chiusa, *o* aperta, *o* chiusa, *i* e *u*), mentre il castigliano non ha né più né meno di 5 (*a*, *e*, *i*, *o* e *u*). Se così non fosse, si tratterebbe di un'altra lingua. Invece, secondo la prospettiva della *parole*, vi sono spesso catalani che parlano castigliano pronunciando arbitrariamente *a* neutre, *e* e *o* tanto aperte come chiuse; e al contrario, spesso si parla in catalano usando soltanto i 5 fonemi castigliani. Questi errori non cambiano radicalmente la lingua che si utilizza in quel momento (catalano o castigliano) e normalmente la gente si capisce. Ciò è dovuto al fatto che siamo abituati a ridurre, identificare e classificare l'infinità di suoni diversi (spesso mal articolati) della *parole* di ciascuno, ai fonemi strutturati, sistematizzati e significativi in ciascuna lingua. Vale a dire, i parlanti prescindono automaticamente dalle differenze di pronuncia che non sono significative all'interno della lingua in questione e prestano attenzione solo a quelle che, essendole, permettono loro di intendersi. Per questo, solitamente, non vi sono problemi di

comprensione quando si fa lo scherzo di parlare come un (presunto) cinese sostituendo le *r* con le *l*.

L'abilità (competenza, direbbe Chomsky) del parlante assimila e classifica i suoni erronei d'accordo con la struttura fonologica della lingua, e così può intendere perfettamente.

Lo strutturalismo parte dalla distinzione basilica (*langue, parole*) e cerca di analizzare i fenomeni culturali, umani e sociali più differenti secondo lo stesso metodo: cercando di identificare il sistema relazionale basilico profondo (*langue*) dietro la diversità caotica delle manifestazioni circostanziali (*parole*). Così si può cogliere l'ordine strutturale profondo e, oltretutto, compararlo – verificando i suoi elementi definitivi e differenziali essenziali – con le altre differenti strutture: lingue (Jakobson, Hjelmslev... perfino Chomsky ed Eco), sistemi di parentela (Lévi-Strauss), sistemi mitologici (Dumèzil, Lévi-Strauss), strutture psicologiche (Piaget) o psicanalitiche (Lacan), modi di produzione (Althusser) o strutture letterarie (Barthes), etc.

Non è necessario ribadire che le strutture non sono qualcosa di immediato né di direttamente osservabile, bensì una **costruzione** o **ri-costruzione** a partire dallo studio di un insieme caotico indefinitamente grande (e, nel fondo, impossibile da abbracciare totalmente) di fenomeni. Pertanto, sorge la difficoltà di connettere in modo rigoroso **la struttura sistemica profonda** (*langue*) con **l'infinità di fatti** superficiali (*parole*). Per questo il linguista americano Noam Chomsky (nato nel 1928) creò la linguistica generativa e trasformativa (che già superava lo strutturalismo di Saussure) aggiungendo ed analizzando le regole che permettevano di passare dalla struttura o grammatica profonda alle espressioni superficiali corrette. Secondo questa prospettiva, ogni parlante doveva avere competenza tanto del sistema strutturale profondo (*langue*) quanto della maniera di applicarlo per poter generare un'infinità di possibili attuazioni linguistiche (*parole*).

D'altro canto, per lo strutturalismo, gli elementi individuali di un sistema non sono significativi per se stessi, bensì solo in funzione del loro ruolo all'interno del sistema e della **loro relazione** con il resto degli elementi della struttura. Lo strutturalismo parte dal presupposto di base per cui il significato di ogni elemento viene dato fondamentalmente dalle relazioni di negazione ed esclusione con il resto degli elementi. Per questo ritiene che, posto l'esempio di sostituire la notazione 3 con #, non avvenga in realtà alcun cambio di sistema, struttura o *lingua*, ma solo un cambiamento molto superficiale di notazione o *parole*.

Un esempio noto è che nelle lingue dei popoli mediterranei vi sia stato solo un termine, tradizionalmente, per riferirsi alla neve, mentre nelle lingue nordiche ve ne sono molti (che specificano diversi tipi di neve). Qualcuno potrà pensare che ciò non ponga alcun problema e che tutti questi termini possano essere tradotti semplicemente con *neve* (prospettiva etica, cfr. il paragrafo 2.3); ma evidentemente per i nordici non è così (vale a dire, per la prospettiva emica). Non possiamo dilungarci, ma normalmente non si dà il caso (cosa che semplificherebbe molto le cose) che i diversi termini che nell'insieme le lingue nordiche utilizzano definiscano esattamente lo stesso campo semantico della "nostra" neve.

Da constatazioni come quelle qui esposte, gli strutturalisti concludono che il **significato** di ogni cosa, elemento o termine non risiede tanto in se stesso quanto nelle sue relazioni con il resto, specialmente quelle di opposizione, dato che la sua significazione dipende dalle alternative o altre opzioni che esclude. Pertanto, il suo senso è una funzione della totalità del sistema e della struttura di questo, e in nessun modo è una questione determinabile soltanto a partire da se stesso.

In un certo senso, un eschimese, per esempio, si sentirebbe molto costretto nella comunicazione ed espressione del suo mondo vitale se solo avesse un unico termine per *neve* (e, ciononostante, per il

mondo vitale delle culture mediterranee, questo sembra sufficiente).

3.3.1. Critiche di Althusser, Derrida e Foucault

Una difficoltà importante dello strutturalismo è che sembra attribuire la priorità all'astratto (e freddo) sistema strutturale sulla sua concreta (e calda) manifestazione nell'azione umana. Si accusa lo strutturalismo radicale e conseguente di rendere difficilmente pensabile la libertà, la responsabilità morale e l'azione volontaria o intenzionale umana, e di tornare ad un certo determinismo. Per gli strutturalisti, piuttosto che dire che parliamo una lingua determinata, sembra che dovremmo pensare che sia la lingua stessa che ci parla (ricordate nel paragrafo 3.1 la citazione di Eco, che è un semiologo strutturalista). In modo simile, ampliando la teoria freudiana del predominio dell'incoscio sul coscìo, Lacan afferma che l'incoscio "si struttura come un linguaggio" e che è quello, propriamente, a parlare attraverso di noi. La struttura (preesistente e indipendente dagli individui?) sarebbe la sostanza essenziale, mentre gli umani concreti e particolari ne sarebbero meri "portatori" (come diceva Hegel) o membri circostanziali. Non è strano, pertanto, che lo strutturalismo sia stato uno dei movimenti contemporanei che più han criticato le nozioni di soggetto, di me, di coscienza, di azione volontaria di, etc. Per questo, il marxista Althusser seguiva Marx nell'idea che sono i modi di produzione quelli che determinano la coscienza, e non il contrario (vale a dire, gli individui isolati non erano i soggetti della storia), ma allo stesso tempo attenuava le sue posizioni sottolineando come non fosse evidente che la storia universale avesse come soggetto ultimo il proletariato (inteso come un tutto) e neppure – forse – la lotta di classe, ma sembrasse piuttosto un processo senza soggetto.

E' forse questa critica alle filosofie del soggetto o della coscienza quella che si mantiene in pensatori come Michel Foucault e Jacques Derrida che, spesso, son inclusi nello strutturalismo, sebbene essi non vi si riconoscano. Derrida (1930-2001) ha radicalizzato la **negazione del soggetto** tanto rispetto alla creazione quanto all'interpretazione, negando che dietro ai testi o alle opere vi sia un unico autore identificabile ed inequivocabile. Precisamente perché mette in rilievo l'autonomia di ciò che è testuale (vi sono – come si dice frequentemente – scribi, ma non autori), e oltretutto nega la possibilità di un'interpretazione scientifica da parte degli interpreti. Non solo le interpretazioni possibili sono multipli, ma – nonostante tutte le precauzioni di rigore – inevitabilmente non fanno altro se non decostruire i testi. Per questo Derrida si propone di decostruirli nel modo più esplicito e senza pretendere una scientificità impossibile. Il motivo fondamentale è che inevitabilmente – argomenta – si mettono in rilievo alcune delle relazioni testuali che si manifestano nel testo, mentre altre sono differite (*différance*), alcune semplicemente mettendole da parte mentre altre (che sono significativamente assenti, anche se sarebbero potute esser presenti) si rendono presenti attraverso la continuità con il con-testo. Inoltre, Derrida considera tutto ciò inevitabile (per rimarcare la continuità con il testo, abbiamo scritto *con-testo*) dato che – come dice- "non c'è nulla fuori del testo". Certamente, queste opinioni sembrano minacciare la determinazione rigorosa di quella struttura che lo strutturalismo classico pretendeva. Derrida ha sempre detto che la "decostruzione" non è un metodo (piuttosto che mirare a una nuova pretesa di rigore, metterebbe criticamente in luce i "piedi di fango" di ogni preteso rigore), ma queste idee stanno alla base di un importante movimento in teoria della letteratura (per es. Paul de Man).

Nella sua prima fase, Michel Foucault (1926-1984) si inserì all'interno dello strutturalismo (sempre in linea con il suo radicalismo critico) denunciando la diversità della trattazione storica e sociale della follia (*Storia della follia nell'età classica*), che veniva progressivamente esclusa dalla vita quotidiana e disciplinata fino a trasformarsi in oggetto di una scienza umana. Cercava inoltre di

definire (*Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*) diverse *epistemai* storiche che avrebbero segnato le diverse considerazioni dei saperi dell'uomo fino al loro consolidamento nelle attuali scienze umane, il cui impatto Foucault critica aspramente. Egli critica in modo molto radicale anche lo strutturalismo nella sua opera più esplicitamente metodologica che riflette sulle possibilità stesse di fare storia (*L'archeologia del sapere*), anche se egli stesso non segue tutti i suoi stessi precetti nelle opere posteriori (per es. *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*).

In ogni caso, Foucault si oppone sempre alla filosofia del soggetto e della coscienza, che egli vede alla base di quel gran mito disciplinante che è l'uomo, il quale si augura possa sparire presto "come un volto di sabbia". Parallelamente, ha rivendicato la possibilità di portare a conclusione un discorso (fra filosofia e sociologia, storia e politica) che si possa reinventare in ogni momento, secondo le esperienze e i dibattiti sociali nei quali inevitabilmente si inserisce, senza dover dipendere da una coerenza di autore, quanto piuttosto dalle necessità mutevoli di uno scontro impostato a partire dal suo concetto di microfisica del potere. Lo storico francese Paul Veyne (nato nel 1930) operò un'influente e allora rischiosa difesa della tesi di Foucault nel 1978, aggiungendo alla seconda edizione del suo libro *Come si scrive la storia...* un paragrafo significativamente intitolato "Foucault rivoluziona la storia".

3.3.2. Scuola degli Annali, funzionalismo e "sistema-mondo"

Forse la critica più comune rivolta allo strutturalismo è il predominio dell'analisi strutturale **sincronica** sull'analisi **diacronica**, vale a dire, un'analisi che mette da parte le leggi del cambiamento e della trasformazione delle strutture. Questa è una questione particolarmente importante per la storia, giacché, sebbene risulti di grande importanza la determinazione, per esempio, della struttura sociale dell'*ancien régime*, tradizionalmente si è ritenuto più importante prestare attenzione all'evoluzione, alla trasformazione e al cambiamento diacronico dei fenomeni storici. Legata alla rivista chiamata in modo semplificato *Annali* (pubblicata dal 1929), l'omonima scuola storiografica francese subì una certa influenza dalla corrente strutturalista antropologica e filosofica, rifiutandosi però di trasformarla in un dogma o in un paradigma unico. La rivista *Annali di Parigi*, nel corso delle sue fasi, adotterà diversi titoli concreti. Si cominciò a pubblicare nel 1929 con il titolo *Annales d'histoire économique et sociale*, nel 1939 cambiò in *Annales d'histoire sociale*, e nel 1946 in *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations...* Le sue diverse fasi hanno sempre portato innovazioni decisive, trasformandosi in una rivista di riferimento mondiale che tutto il mondo chiama semplicemente *Annali*. Gli Annali furono una delle prime correnti a superare la visione tradizionale della storia come studio degli eventi politici e militari che riguardavano le élites governanti, con lo scopo di preoccuparsi di tutto ciò che riguardava l'insieme della popolazione (economia, demografia, aspetti simbolici e culturali, etc.). Ciò esigeva un'analisi più strutturale e meno personalizzata.

E' il caso di Fernand Braudel (1902-1985), che in *Il Mediterraneo – Lo spazio e la storia, gli uomini e la tradizione*, in *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II* e in *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Secoli XV-XVIII* affrontava analisi molto ambiziose distinguendo sempre la diversità dei ritmi del cambiamento sociale a seconda dell'aspetto che veniva analizzato:

- 1) La Storia tradizionale si incentrava sul tempo fugace dell'**evento**, che coincide con il ritmo abbastanza rapido dei cambiamenti politici (la successione dei re, le battaglie, etc.).
- 2) A un livello intermedio situava la **congiuntura** (*conjuncture*) che cambia più lentamente, dal momento che rimanda ai cicli economici, demografici, sociali e storici (per es. cicli

demografici, di produzione o dei prezzi, con fasi di crescita, di stabilizzazione o decrescita).

- 3) Ad un livello di evoluzione più lenta ancora (al punto che, per questo motivo, come dice Pierre Chaunu, spesso il suo movimento sfugge all'osservazione ordinaria) situava la struttura (**structure**) e la lunga durata (*longue durée*) dei condizionamenti più permanenti, implicati nella geografia, nella biologia, nelle condizioni di produzione e negli orizzonti mentali più profondamente radicati.

Braudel definisce la **struttura** come "una organizzazione, una coerenza e delle relazioni abbastanza fisse fra realtà e masse sociali. [...] Certe strutture, che sopravvivono molto tempo, si trasformano in elementi stabili per un'infinità di generazioni. [...] Altre sprofondano con più facilità. Ma tutte sono al tempo stesso appoggio e ostacolo. [...] Bisogna pensare alla difficoltà di rompere certe cornici geografiche, certe realtà biologiche, certi limiti della produttività o anche alcuni obblighi spirituali: anche gli orizzonti mentali sono prigionieri di lunga durata".

Sebbene difficilmente si possano identificare con lo strutturalismo francese, che è il più famoso, in sociologia vi sono importanti sforzi per concettualizzare, spiegare e comprendere i fenomeni di cambiamento sociale, e spesso senza rinunciare alla potenza di approcci strutturali. Sia per la crescente interazione economica, politica, sociale e culturale internazionale, sia per l'accelerazione dei cambiamenti tecnologici e delle società, alla fine del XX e al principio del XXI secolo si sono recuperati con grande vigore gli studi di sociologia storica dimenticati a partire dalla decadenza del marxismo e del riorientamento del weberianismo verso le opzioni funzionaliste e relativamente sincroniche del nordamericano Talcott Parsons (1902-79): *La struttura dell'azione sociale, Il sistema sociale e Politics and Social Structure*.

Senza dubbio, gli studi di Immanuel Wallerstein sono una dimostrazione della decisiva percezione della crescente globalizzazione dei grandi fenomeni umani e, pertanto, della necessità di **analisi strutturali** su scala mondiale. Fondamentalmente estraneo allo strutturalismo filosofico e in una linea che dialoga con il materialismo dialettico di Marx, il campo più specifico di Wallerstein è la storia economica e, più concretamente, quella macroscopica, che studia sistemi storici e civiltà a livello globale. Nel 1974 pubblicò il primo volume di *The Modern World-System*, nel quale affermava che durante il secolo XVI si costituì una economia-mondo-capitalista, che in poco tempo estese a tutta la terra. Significativamente, i diversi volumi dell'analisi sistemico-strutturale su scala mondiale di Wallerstein seguirono un ordine cronologico, dal momento che mostrano di volta in volta i cambiamenti ed il consolidamento del sistema mondiale nel corso dei secoli. Andando progressivamente alla ricerca delle strutture più fondamentali e globali, è chiaro che si passa facilmente dalla preoccupazione per l'analisi delle strutture alla macrostoria, la macrosociologia e la macrofilosofia attuali che, coscienti delle conseguenze della globalizzazione, adottano prospettive quanto più comprensive possibile.

3.4. Processi

Come abbiamo visto alla fine del paragrafo precedente, l'analisi sincronica delle strutture sociali, economiche o culturali non comporta necessariamente l'oblio delle questioni diacroniche e del cambiamento o le evoluzioni di quelle strutture. Infatti, una delle forme più rigorose di indagare il cambiamento sociale è proprio la determinazione e la comparazione di strutture sincroniche successive (come già faceva Weber riguardo ai suoi tipi sociali ideali). Orbene, ci sono anche studi di storia che pongono enfasi, piuttosto che sulle strutture più o meno sincroniche, sui processi

diacronici e di cambiamento stessi, vale a dire, sull'evoluzione e sullo sviluppo stessi. In tal modo si supera anche la concezione atomista dei fatti, come se avessero valore e senso isolati, ma con un olistismo che considera la totalità delle informazioni disponibili come una serie di processi, spesso sovrapposti, alcuni a breve termine e altri a lungo termine.

Sicuramente, il processo di grande portata più indagato scientificamente è **l'evoluzione delle specie**. Sin da quando Darwin (1809-1882) pubblicò *L'origine della specie* (1859) essa ha esercitato un'influenza enorme fino ad oggi. Subito ebbe importanti conseguenze (non sempre positive) sulla considerazione della storia umana. Per esempio, è noto che il darwinismo sociale di Herbert Spencer (1820-1903) fu quello che interpretò l'evoluzione in termini di lotta per la sopravvivenza del più adatto, idea che finì per influenzare Darwin stesso. Legato a idee di progresso o di sopravvivenza del più forte applicate ai popoli e alle culture, il darwinismo sociale ha avuto gravi ripercussioni razziste ed eugenetiche. La maggior parte di queste conclusioni razziste sono state smontate dai progressi nell'indagine evoluzionista, che ha dimostrato la superficialità e la scarsità di conseguenze rilevanti delle differenze di razza e etnia.

Infatti, attualmente, sia il processo della vita, della differenziazione genetica o morfologica delle specie, sia quello di umanizzazione (passaggio dai primati superiori all'umanità attuale passando per le diverse specie di ominidi) hanno nell'evoluzionismo il proprio paradigma. L'evoluzionismo ha anche permesso di apportare contributi significativi alla comprensione del processo di emersione del linguaggio e della coscienza umani, così come al processo di espansione e diversificazione delle lingue e delle culture (cfr. per es. gli studi del premio Nobel Cavalli-Sforza). Come vedremo in seguito, l'evoluzionismo è solitamente anche il modello più influente per gli attuali studi macrostorici.

Significativamente, Marx aveva pensato di dedicare a Darwin il primo volume del *Capitale*, ed è un fatto che la teoria processuale e marxista della storia si sia sviluppata nel corso del tempo parallelamente all'evoluzionismo darwinista. Infatti il materialismo storico marxista (più che rappresentare il versante maggiormente filosofico del materialismo dialettico che tanto difendeva Engels) rappresenta una delle influenze più importanti e persistenti nella Storia del secolo XX. Storici come Perry Anderson, Edward O. Thompson (1923-1993) e Eric H Hobsbawm (nato nel 1917) hanno confessato di esser stati influenzati molto dal marxismo.

Il marxismo ha esercitato la sua influenza anche nel campo dell'antropologia, come nel caso dell'antropologo americano Marvin Harris, difensore del materialismo culturale come analisi olistica, processuale e comparativa.

In ogni caso, Harris si discosta dal marxismo classico smussando il determinismo, considerandolo "probabilistico" e segnato da un più debole "primato dell'infrastruttura" che – per Harris – include più elementi rispetto alle mere relazioni di produzione. Fra le sue opere segnaliamo: *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture* (1968), *Cultural materialism: the Struggle for a Science of Culture* (1979), e *Cultural Antropology*. Più legato alla storia della filosofia, della letteratura e dell'arte è l'ungherese György Lukács (1885-1971; nonostante fosse marxista, fu perseguitato da parte degli stalinisti), il quale scrisse una polemica storia della nascita dell'irrazionalismo in *La distruzione della ragione*.

Nonostante alcune eccezioni (per esempio, *Il secolo breve* di Hobsbawm), durante il XX secolo le analisi storiche e sociologiche sono state più limitate in quanto ad ambizione geografica e cronologica rispetto a Marx. Con la sua teoria dell'evoluzione dei modi di produzione e, con essi, del resto degli aspetti sociali, Marx e il suo "nemico" Max Weber (con la sua teoria della nascita del

capitalismo attraverso l'etica protestante o del progressivo processo di razionalizzazione e desacralizzazione in Occidente) manifestavano una vocazione alla macroanalisi processuale, alle cui conseguenze onnicomprensive spesso gli storici, sociologi e studiosi posteriori (incluso i seguaci più diretti) son venuti meno. Forse questa evoluzione verso analisi più limitate tanto a livello cronologico quanto geografico ed interdisciplinare cominciò a cambiare solo con il successo della scuola degli Annali. Già con i suoi fondatori, Lucien Febvre (1878-1956) e Marc Bloch (1886-1944), essi si interessarono ai processi di grande portata e di lunga durata, integrando al contempo le questioni sociali, politiche, economiche, geografiche, tecnologiche, simboliche, culturali, etc. Per questo, si ebbe come risultato la moltiplicazione degli approcci storici considerati legittimi o interessanti, promuovendo la storia sociale, economica o quantitativa, ma anche la sociologia storica, il comparativismo fra civiltà e l'analisi delle mentalità collettive. Inoltre si fusero le indagini antropologiche, con quelle di vita quotidiana, delle forme simboliche, delle distinzioni sociali di genere, etc.

In grande autonomia e solitudine, e con riconoscimento pubblico tardivo, lo storiografo e sociologo ebreo tedesco emigrato nel Regno Unito Norbert Elias (1897-1990) sviluppò a propria volta un'indagine molto personale e di portata straordinaria: *Il processo di civilizzazione*. In questo libro, Elias è in grado di analizzare il processo di pacificazione di costumi sociali e di disciplinamento delle forme sociali (cortesie nei modi di fare, l'etichetta nel cibo o nel vestire, etc.) assieme al lungo processo di costituzione degli stati nazione e all'instaurazione da parte di questi del monopolio della violenza nei territori e sulla popolazione controllati. Elias denuncia la mancanza di una prospettiva evoluzionista e storica nelle analisi sociologiche più importanti del secolo XX, contestualmente rispetto al trionfo sia del funzionalismo di Parsons sia dello strutturalismo francese. A differenza del marxismo, Elias si è opposto anche al determinismo e al riduzionismo economici, proponendo l'elaborazione di modelli processuali multifunzionali che li evitino. All'interno di un'ottica simile, menti così diverse come il filosofo Michel Foucault o lo storico Charles Tilly hanno rivendicato una Storia che eviti di ridurre tutto a un unico processo, dato che in ogni momento sono molti i processi coincidenti e sovrapposti (molti di lunga durata come: urbanizzazione, industrializzazione, proletarizzazione, crescita demografica, disciplinamento, capitalizzazione, burocratizzazione, etc.).

3.5. Narrazioni

“Le Réel *concret* (dont nous *parlons*) est à la fois Réel-révéle-par-un-discours, et Discours-révélant-un-réel. Et l'expérience hégélienne ne se rapporte ni au Réel, ni au Discours pris isolément, mais à leur unité indissoluble.”

A. KOJÈVE

Una terza opzione chiaramente olistica, che (valorizzando ciò che è individuale) cerca al contempo di affrontare il magma di informazioni frammentarie integrandole in un'unità di senso, è quella narrativista. Il narrativismo si scontra con i modelli più influenzati dalle scienze naturali, che non possono accettarlo come una prospettiva rigorosa né degna di valore. Il motivo fondamentale è evidente: quando abbiamo parlato di strutture, sistemi o processi, tutti capiscono che non ci troviamo di fronte a realtà in apparenza così inequivocabili e immediatamente sperimentabili come alcuni fatti concreti, ma è possibile credere che vi sia una correlazione più o meno diretta (ma sempre oggettiva – cfr. il paragrafo –) fra la realtà e l'esposizione che se ne fa.

In un certo senso, si presuppone che processi, strutture e sistemi corrispondano a una realtà che –

essa stessa – sarebbe a propria volta processuale, strutturata e sistematica. Senza dubbio, questa concessione ai desideri rassicuranti o alla "volontà di verità" (come diceva Nietzsche) normalmente è più forte tra il pubblico "laico" che fra i ricercatori con una lunga esperienza nel proprio campo. Tuttavia lo scandalo sorge perché questa finzione o concessione non si può mantenere quando si parla di *narratività*. Non ci si può tranquillizzare immaginando che nella realtà stessa esistano queste *narratività* o queste strutture narrative, soprattutto se queste si presentano esplicitamente nelle loro forme (i *tropi* classici) retoriche, metaforiche, dialettiche e letterarie. L'ansia scienziata e oggettivista permane, per quanto si possa dar valore alla forza o alla bellezza "poetica" (evidentemente, v'è solitamente in questo tipo di espressioni un certo disprezzo).

Ciononostante bisogna ricordare che, secondo l'etimologia greca, il termine *historia* rimandava a 'indagine' o 'conoscenza' di un evento, ma anche al suo 'racconto' o 'narrazione'. La Storia era il racconto o l'esposizione narrata (vale a dire non per mezzo di formule o calcoli matematici) di eventi dei quali si riteneva che si dovesse conservare il ricordo o la notizia.

In quanto ancora immersi in una cultura *mitopoietica* (vale a dire, che pensa attraverso miti), i greci che videro la nascita della "storia" consideravano spesso più importanti il racconto o la **narrazione** in se stessa (con la sua carica mitica, legittimatrice o morale) che **gli stessi eventi narrati** o quello che potesse essere la sua "autentica, pura e ultima verità". In un certo senso, ciò che meritava di esser ricordato e testimoniato alle generazioni posteriori non era tanto la freddezza oggettiva di un fatto, ma i valori, le attitudini o la visione (in greco, imparentata etimologicamente con la *theoria*) che si volevano commemorare o mettere in rilievo.

Successivamente, e sebbene apparentemente la cultura occidentale si sia separata radicalmente dal pensiero *mitopoietico*, è evidente che la Storia (come anche, talvolta, la scienza) sia servita da strumento **legittimatore** e **difensore** delle diverse ideologie dominanti. Dietro a molte cronache, storie tradizionali o nazionali, vi sono fondamentalmente agiografie apologetiche di re, generali, grandi uomini, e – forse – dei popoli che questi comandavano. Riconoscere il ruolo che spesso hanno svolto tutte le varie tipologie di sapere e, specialmente, i saperi storici e culturali non significa negar loro totalmente la possibilità di poter conseguire un certo rigore e veridicità. Nessun sapere – neppure le scienze naturali – è totalmente libero da questi errori e condizionamenti, per cui non si può giudicare in astratto la sua validità, ma la si deve verificare caso per caso. Bisogna ricordare ciò perché spesso si condanna radicalmente la *narratività* (come in precedenza la retorica) per il semplice fatto che è stata utile ed è stata utilizzata in giustificazioni e fraintendimenti chiaramente fallaci. Allora si dimentica che tanto la retorica quanto la *narratività* sono componenti imprescindibili e decisivi di ogni sapere umano (vi sono studi brillanti sull'uso di elementi retorici nell'ambito scientifico naturale), sebbene evidentemente lo siano in maggior misura all'interno di quei saperi che si elaborano ed espongono con il linguaggio verbale naturale e non in altri linguaggi formalizzati, artificiali o matematizzati.

Hayden White

Lo storico nordamericano Hayden White è sicuramente il massimo esponente dello studio della *narratività* nella Storia. Il suo importante libro del 1973 *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* sostiene che la mancanza di riflessione sui condizionamenti *narrativisti* degli storici sia stata spesso la causa prima del fatto che alcuni finissero per esserne ingenui prigionieri. Così, l'eccessiva convinzione positivista (per es. Ranke si vantava di "mostrare soltanto come fossero le cose") li condannava a utilizzare in modo acritico strutture narrative incontrollate e che, pertanto, tradivano i principi e le argomentazioni che esplicitamente quegli storiografi volevano difendere. Vale a dire, sebbene potessero utilizzare strutture narrative più adatte per i loro obiettivi e prospettive, dal momento che volevano

prescindere da ogni narratività (cosa impossibile per White) e semplicemente mostrare i fatti, finivano per usarne acriticamente una che non si dimostrava adatta. Dal momento che, abitualmente, gli storiografi del XIX secolo analizzati da White confessano francamente gli obiettivi che perseguivano con le loro opere, la contraddizione che si può evidenziare con ciò che realmente ottenevano come risultato fa pensare che il problema, più che di ideologia o di prospettiva di analisi, fosse di efficacia nella configurazione narrativa. E questo, dato che erano persone assai ben dotate intellettualmente, fa concludere che tale carenza procedesse proprio dal non avere riflettuto a sufficienza sul mezzo inevitabile del mestiere dello storiografo che è la narratività.

Come abbiamo visto, il narrativismo rompe totalmente con il presupposto tradizionale e ingenuo che stabilisce una corrispondenza chiara fra **Storia** (*studium rerum gestarum*, 'studio di ciò che è accaduto') e **la storia** (*res gestae*, "ciò che è accaduto"). Ma se si tratta di comprendere o spiegare fenomeni storici in termini che abbiano un senso per gli uomini, la storicizzazione non si può astrarre dalle condizioni della linguisticità umana, fra cui le condizioni pragmatiche e narrative sarebbero fra le più importanti. In questo senso, bisogna considerare che il riconoscimento tradizionale degli storici e della loro capacità letteraria non è dovuto meramente alla loro ricchezza formale e stilistica, ma più profondamente alla loro capacità a rendere evidente il senso globale di una miriade caotica di informazioni.

Proprio come "non si può pensare fuori dalla prigione del linguaggio" (dice Nietzsche, intendendo dire che questa prigione è allo stesso tempo la condizione di possibilità del pensiero), neppure si può cogliere o formulare tale **senso globale** (che fa sì che i dettagli acquisiscano un senso che altrimenti non avrebbero) senza **selezionare, ordinare, mettere in rilievo, sintetizzare, elaborare, verificare e interpretare le molteplici informazioni**, e tutto ciò **presuppone ed ha come condizione di possibilità potenti strutture narrative che sono proprie tanto del linguaggio quanto del pensiero**. Non bisogna dimenticare che **per l'umanità il senso si traduce solo in una espressione linguistica riuscita**, la quale si realizza pienamente (al di là della frase o perfino del paragrafo) nel quadro di un discorso, di una narrazione più o meno unitaria.

"Non esiste in realtà neppure un'opera di storia che sia oggettiva (come il complessissimo intreccio dei fatti e le cause storici...). Ciononostante, se un essere mortale trovasse la forza necessaria per scrivere qualcosa di tanto imparziale, la verifica di un fatto come questo supporrebbe anche grandi difficoltà, giacché esige allo stesso tempo un altro mortale con una forza sufficiente per leggere un'opera tanto noiosa."

Ute Daniel, con questa ironica ma lucida frase di Egon Friedell, ci mette davanti agli occhi l'inevitabile "tedio" a cui conduce ogni ossessione estrema per i dettagli, ma non tanto perché il risultato non sarebbe "divertente" (perché senza dubbio non lo sarebbe) ma perché mancherebbe totalmente di un senso identificabile per l'uomo. Come si suol dire, una mappa non può avere lo stesso livello di precisione di ciò che rappresenta, e neppure può pretendere un'identità totale. Oltretutto, coloro che sono immersi negli eventi molte volte non possono cogliere alcun senso globale, e non perché manchino loro informazioni, ma, al contrario, per l'eccesso di dati caotici e per l'eccessivo coinvolgimento personale.

Solo quando il proprio vissuto immediato non domina già tutto, si può **ricostruire un senso globale**; soltanto allora, colui che è coinvolto in prima persona può ricostruire il senso del suo vissuto, e lo farà necessariamente attraverso strutture narrative. Ma il paradigma della narratività afferma inoltre che non necessariamente (piuttosto, è il contrario) queste strutture narrative mediante le quali si esprimono coloro che sono coinvolti hanno molto a che vedere con quelle che utilizzeranno gli storici per ricostruire un senso globale. E, naturalmente, ogni storiografo sceglierà (e non può essere altrimenti) le modalità narrative più adeguate ai suoi interessi come storiografo e

al tipo di oggetto storico sul quale ha incentrato il suo discorso (fra i molti possibili). In ogni caso (includendo coloro che sono coinvolti) si ri-costruiscono sensi diversi ma umanamente possibili e comprensibili, mentre in nessun modo lo è la complessa realtà "grezza" e il suo caos.

E' evidente che la personalizzazione anche sentimentale che spesso impregna le ricostruzioni di senso di coloro che sono coinvolti negli eventi storici e culturali è qualcosa di molto diverso e normalmente considerato controindicato rispetto a ciò che ci si aspetta dallo storico. Costui utilizzerà - come diceva Hegel - concetti elaborati e discorsi "di toni grigi" (che, sebbene sia auspicabile che non siano totalmente "grigi", inevitabilmente lo saranno più della vita stessa), mentre - al contrario - coloro che sono coinvolti devono ricorrere abitualmente a concettualizzazioni, modelli, metafore, simbologie, e narrazioni estratte dai vissuti immediati e da ciò che Husserl chiama il "mondo della vita". Quest'ultime possono essere di grande utilità per coinvolgere il lettore - come in un romanzo -, ma non necessariamente per stabilire la distanza critica desiderabile che permetta di fare una valutazione minimamente rigorosa. Lo storiografo consapevole e che cerca il rigore deve tener conto di questo, tanto nel valutare le fonti, quanto per sapere quando deve distinguersi da un romanziere, il quale si può ricorrere a questi tipi di narrazioni "vitaliste" e potenziarli.

Inoltre, tuttavia, lo studioso della cultura e della storia rigoroso dovrà riflettere sugli **impliciti narrativi** nel discorso stesso. Per esempio: presupponendo la necessità del progresso o no; considerando più importante la riconciliazione rispetto al mantenimento del conflitto o viceversa; mettendo in rilievo i momenti di lucidità degli agenti storici o piuttosto quelli di sconcerto, le contraddizioni e dilemmi, i condizionamenti sociali, etc.; concentrandosi sui personaggi di rilievo o piuttosto sulle circostanze collettivamente condivise; ricercando le scelte fortunate, *a posteriori* azzeccate, o quelle che mostrano la mentalità o i drammi della gente; etc. In definitiva, lo storiografo deve riflettere sulle filosofie della storia che inevitabilmente entrano in confronto quando affrontano gli avvenimenti e - specialmente - su quella su cui propriamente si basa la sua forma di fare storia. Si deve domandare che cosa sta cercando di mettere in rilievo nel suo lavoro e anche che cosa esclude, cosa mette da parte, cosa nasconde... anche quello che forse incoscientemente non pensa o si proibisce di pensare.

4. Crescente diversità degli studi culturali e storici

“Nihil humanum, mihi alienum puto.”
TERENZIO

Una specificità della conoscenza culturale e storica rispetto a quella di ciò che è naturale risiede nel dibattito molto più conflittuale circa ciò che è cultura e ciò che vale la pena studiare. Tradizionalmente la Storia era solo la narrazione delle questioni politiche e militari più vicine ai governanti e quando qualcuno si interessava a a questioni culturali normalmente doveva ricorrere a una storia della filosofia ridotta ai grandi sistemi o alle profondissime idee di alcuni "geni". Tutto ciò iniziò a cambiare con il romantico tedesco J.G. Herder, ancor più con lo storico della cultura svizzero J. Burckhardt (1818-1897) e, soprattutto, con K. Marx e con la reazione di Max Weber contro il predominio che questi attribuiva all'elemento politico ed economico.

Ma se già era complesso definire cosa si intendesse per *cultura*, ciò è diventato praticamente impossibile con la diversificazione e la moltiplicazione delle analisi a partire dalla scuola degli Annali. Con una rapida successione appaiono nuove tematiche; ci si dedica a nuovi oggetti tradizionalmente considerati minori o assolutamente privi di interesse; si compiono analisi da prospettive e sguardi del tutto impensabili dieci anni prima; anche nuove tecniche archeologiche, documentali o strumentali permettono di introdurre considerazioni e trattazioni fino ad allora imprevedibili; minoranze sociali che abitualmente non si potevano esprimere reclamano che le si tenga sempre di più in considerazione e i loro contributi mettono in questione la concezione ereditata di cultura; etc. Tutte queste questioni e novità non possono essere escluse dalla problematica conoscitiva negli studi culturali e storici, dal momento che esse implicano profondi dibattiti concettuali, metodologici, epistemologici e, infine, sulla condizione umana in generale.

La crescente diversità degli studi culturali e storici che abbiamo indicato ha fatto sì che la storia della filosofia abbia cambiato profondamente i suoi parametri nelle ultime decadi. Ora sa che non è più sola nello studio del pensiero umano e che sono molte le discipline o prospettive che a loro volta lo indagano. Influenzate da quella, anche la filosofia e la sua Storia si diversificano: alcune volte si muovono in aree vicine alla storia delle idee o delle mentalità; altre volte, vicine all'antropologia o alla sociologia; altre volte riflettono su **strutture, processi o narrazioni**. Alcune volte rinunciano ai macrodiscorsi moderni, limitandosi ai microdiscorsi postmoderni, mentre altre tentano ambiziosi rinnovamenti macrofilosofici, etc. Analizziamo brevemente alcuni di questi ambiti attuali degli studi culturali e storici più rilevanti e che, senza dubbio, influiranno nell'evoluzione o concezione di vecchie discipline come la Storia e la filosofia.

4.1. Idee e/o mentalità

“Jeder will und meint besser zu sein, als diese seine Welt. Wer besser ist, drückt nur diese seine Welt besser als Andere.”
G.W.F. HEGEL

Ancora molto legati alla tradizionale Storia della filosofia, i nordamericani distinguono ciò che chiamano "storia intellettuale" e, ciò che ha avuto più tradizione e un impatto più generalizzato, la "storia delle idee". Quest'ultima ebbe un grande impulso ad opera dell'nordamericano Arthur Lovejoy (1873-1962), che scrisse *La grande catena dell'essere* nel 1936 e fondò il *Journal of The History of Ideas* nel 1940. Si possono ascrivere a questa corrente anche gli studi del poeta e filosofo José María Valverde (nonostante il suo confessato marxismo) come *Vita e morte delle idee. Piccola storia del pensiero occidentale* (1989). E' vicina, anche se molto più incentrata sul fatto artistico (influenzando anche Valverde), la tradizione tedesca dell'Istituto Warburg (trasferito da Amburgo a Londra per le pressioni naziste), rappresentata da testi quali *Idea: contributo alla storia dell'estetica e La prospettiva come forma simbolica* (1927) di Erwin Panofsky (1892-1968).

La storia delle idee supera la prospettiva della storia della filosofia tradizionale che suole limitarsi ai grandi sistemi proposti da alcuni grandi geni. Inoltre tende a superare la limitatezza, anch'essa tradizionale, di ogni impostazione che si dedichi soltanto all'alta cultura egemonica nelle varie epoche. Per esempio, Lovejoy rilevava l'utilità, per la sua indagine sull'idea de "la grande catena dell'essere", degli autori di seconda categoria, poiché sono soliti riflettere meglio il fondo comune delle idee, mentre i grandi geni sono soliti trascendere l'epoca in cui vivono con il loro pensiero e si singolarizzano eccessivamente. Ciononostante, anche la storia delle idee spesso resta maggiormente incentrata sulle idee dei grandi autori, dell'alta cultura egemonica, delle formulazioni eccellenti, delle impostazioni "tecnificate" e raccolte soltanto nella tradizione scritta.

Al contrario, la prospettiva è cambiata e, soprattutto, si è ampliata moltissimo specialmente a partire dalla scuola degli Annali, all'interno della quale Lucien Febvre rivendicava di studiare le **cassette degli attrezzi mentali** comuni e condivise da tutti in un'epoca e in una cultura determinata. All'interno di questa cassetta degli attrezzi sarebbero inclusi il vocabolario, le idee, i modelli, le immagini, le aspirazioni, le figurazioni che secondo Elias segnavano ogni epoca, le forme letterarie o narrative, etc. collettivamente condivisi dai geni più creativi. Tutto ciò che di intersoggettivo (cfr. il paragrafo 2.1) che hanno in comune le collettività sociali è ciò che si intende per *mentalità sociale*, che bisogna differenziare da impostazioni più singolarizzate o meramente soggettive come quelle che studia la microstoria (paragrafo 4.2.2). *Mentalità* è un concetto che indica elementi psicologici ma determinabili con comportamenti sociologici e culturali; sostituisce concetti più "romantici" e vaghi come "lo spirito di un'epoca" e "lo spirito di un popolo" di Herder o "la visione del mondo" di Dilthey.

4.2. Attenzione a ciò che tradizionalmente è stato disprezzato

“Bisher hat alles Das, was dem Dasein Farbe gegeben hat, noch keine Geschichte: oder wo gäbe es eine Geschichte der Liebe, der Habsucht, des Neides, des Gewissens, der Pietät, der Grausamkeit?”
F., NIETZSCHE

Tradizionalmente la storia raccolta dalle cronache era soltanto quella dei re e dei potenti; analogamente si riteneva autentica e degna d'essere studiata la cosiddetta *alta cultura* propria delle classi dominanti e raccolta per iscritto. Questa tendenza è cambiata radicalmente nelle ultime decadi.

Schizziamo tre chiari esempi.

4.2.1 Storia della vita quotidiana

All'interno di quella tendenza che si preoccupa di offrire una concezione via via sempre più complessa della cultura, a partire dalle ultime decadi del XX secolo, si sono indagate sempre più le mentalità collettive, le forme generali di pensiero e di sensibilità che già Dilthey chiamava "visioni del mondo", perfino le opinioni o ideologie più diffuse e sparse, più popolari e quotidiane, meno definitivamente formulate o che semplicemente circolano oralmente. Qui l'impatto dell'antropologia e dell'etnologia dei popoli esotici (in precedenza chiamati erroneamente *primitivi*) ha avuto una grande influenza tanto per i suoi metodi quanto per la rivalorizzazione di molti temi tradizionalmente considerati privi di valore o non interessanti. Ora, il valore ultimo di ciò che è storificato risiede necessariamente in ciò che è generale, nonostante sia la vita quotidiana o ciò che è meramente orale? Non può essere storificato ciò che è singolare, ciò che è idiosincrasico e particolare, nonostante non possa esser generalizzato o pensato come un segno di qualcosa di più ampio, di più collettivo, di più universale?

4.2.2. Microstoria

Potremmo presentare la microstoria come una radicale dimostrazione dell'attuale rivendicazione di nuove tematiche ed oggetti degni di essere storificati, così come della crescente libertà dello storico per poter dirigere il suo sguardo ovunque e dare parola a coloro cui è stata tradizionalmente negata.

La radicalità rispetto ad altri paradigmi, come per esempio il marxismo, la vita quotidiana o l'antropologia, risiederebbe soprattutto nel fatto che ora si tratterebbe di storificare ciò che non può esser pensato come classe, né come gruppo sociale importante, né come la mentalità principale, né come minoranza, né come sintomo di qualcosa di più ampio. Ma bisogna riconoscere che non è esattamente così.

Il fondatore della microstoria, l'italiano Carlo Ginzburg (nato nel 1939), imposta la sua opera più famosa *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, all'interno di un quadro e di un progetto di ricerca molto più ambizioso e di un tentativo di esplicitazione di una cultura contadina di trasmissione orale che è stata totalmente accantonata o, come minimo, fortemente fraintesa nel momento in cui è stata consegnata per iscritto.

Anche la pubblicazione e il dibattito su *Io, Pierre Rivière...* si presenta come qualcosa di più della singolarità di un terribile omicidio: ossia, come sintomo storico di un cambiamento del sistema penale e dell'economia del potere (che Foucault teorizzerà più globalmente in *Sorvegliare e punire*).

Ginzburg lega espressamente la sua concezione microstorica alle sue indagini di movimenti popolari perseguitati come gli eretici italiani *benandanti* o la stregoneria, e alle attitudini etiche e politiche di difesa di opzioni condannate al silenzio (*Il giudice e lo storico*). E' significativo che, sebbene tutti neghino la possibilità della generalizzazione dei risultati delle analisi concrete che costoro hanno portato a termine, le conseguenze teoriche dei ricercatori sono molto importanti tanto nel caso di Ginzburg e Foucault, quanto in altri esempi microstorici come quelli di Natalie Z. Davis, *Il ritorno di Martin Guerre* (1983, di cui Holliwood ha fatto un film), e negli studi di Robert Darnton pubblicati sotto il titolo *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese* (1984).

4.2.3 Storia di genere

Bisogna iniziare a parlare della storia di genere evitando di identificarla (come spesso si fa) con

"femminile", dal momento che essa mira a qualcosa di più profondo e complesso. Come si suol dire, gli studi culturali e storici tradizionali sono già "di genere", ma in una forma inconscia e limitata alla visione "maschile" tradizionale. Evidentemente, non è neanche soltanto una questione di sesso, né di differenze sessuali naturali. Sebbene per qualcuno possa essere motivo di scandalo o di ilarità, il genere non è un fenomeno naturale (meramente), ma culturale e sociale che riguarda tanto gli uomini quanto le donne, ed ha manifestazioni mutevoli nel corso della storia.

Un'altra cosa è che le questioni di genere apparissero – per le circostanze dell'epoca – come una rivendicazione della prospettiva della donna, tradizionalmente proibita o accantonata. Tuttavia, dopo un certo periodo in cui si rivendicò l'introduzione della prospettiva di genere come prospettiva specifica, peculiare e "aggettivata", e in linea con quelle considerazioni, è maggioritario un movimento che in un certo senso ha una direzione inversa. Questo movimento non sottovaluta il genere, ma, al contrario, lo considera tanto universalmente implicato nelle società e culture umane che già non si può continuare a guardarlo come un'opzione parziale e limitata, ma come qualcosa di implicito e implicato in ogni analisi storica o culturale minimamente generale. Ute Daniel (ispirandosi a Dorothee Wierling) conclude: "dov'è l' 'esterno' rispetto alla storia delle donne e del genere? Semplicemente, non esiste nessuna tematica all'interno della quale le relazioni di genere soggiacenti, che qui si esprimono, manchino di importanza".

Attualmente, e sempre di più, pretendere una visione rigorosa o "oggettiva" dei fenomeni umani e storici comporta indagarli tenendo in considerazione la problematica di genere. U. Daniel mostra che vi sono sempre più studi che mostrano chiaramente come la distinzione di genere si sovrapponga e si strutturi in modo simile ad altre come: il dualismo fra pubblico-privato (cosa che senza dubbio il sociologo Richard Sennett confermerebbe, come testimonia il suo classico del 1974 che in questo contesto osiamo tradurre come *Il declino dell'uomo pubblico*), fra lavoro salariato-lavoro non salariato, fra istituzioni sociali come quelle militari e quelle assistenziali, e perfino fra istituzioni geopolitiche come l'imperialismo e il colonialismo. Può anche essere il caso della considerazione simbolica dei diversi quartieri di una città, che è una delle conseguenze sorprendenti dell'analisi della storiografa Judith R. Walkowitz in *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London*. Evidenziando una significativa simbologia attinta dalla contrapposizione dei generi, analizza gli scenari londinesi degli omicidi di Jack lo Squartatore (1988) e del caso di Giorgina Weldon, che denunciò il marito e il medico perché volevano internarla come spiritista (1878-1885). Evidentemente, in nessuna delle analisi menzionate si sta parlando di determinismo, ma sì di una chiara omologia o analogia fra i modelli **descrittivi e normativi** implicati sempre con **connotazioni di genere** chiare.

4.3. Interdisciplinarietà e macrostoria, una nuova filosofia della storia?

“E inevitabilmente noi assumiamo un modello di storia umana. Se usare o no tale modello, semplicemente non rappresenta una scelta. Che lo desideriamo o no, tutti quanti siamo, *malgré nous*, filosofi della storia. La sola possibilità di scelta che abbiamo è tra cercare di rendere al nostra visione i più possibile esplicita, coerente e compatibile con in fatti che conosciamo o servircene in modo più o meno inconscio e incoerente [...]. Coloro che disdegnano la storia filosofica sono schiavi di pensatori morti da tempo e di teorie acritiche [...]. Il risultato congiunto dell'ineludibile necessità di mettere a punto una visione complessiva della storia, da un lato, e della reputazione molto bassa da cui attualmente è circondata l'elaborazione dei profili storici globali, dall'altro, è una situazione paradossale: le idee ottocentesche di filosofi della storia come Hegel, Marx, Comte e Spencer godono di scarsissimo credito, ma vengono usate dovunque.”

E. GELLNER, *L'aratro, la spada, il libro. La struttura della storia umana*, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 11-12.

Se la microstoria è una corrente assai recente (come la storia della vita quotidiana o di genere), tradizionalmente la Storia era abbastanza vicina a ciò che potremmo chiamare una *macrostoria*. Non solo perché si cercava di conservare il ricordo e legittimare i grandi eventi della politica dei potenti: alleanze, incoronazioni, guerre, conquiste, genealogie reali..., ma perché tali racconti solevano rimandare a una filosofia della storia, almeno implicitamente. Questa era solita legarsi ad una tradizione mitica del potere, alla provvidenza divina (all'interno delle religioni monoteiste), alla costruzione di uno "spirito nazionale" nei nascenti stati-nazione o a una escatologia del progresso che situava la propria cultura al centro della storia umana. Possiamo vedere le sue tracce nelle moderne filosofie della storia di Condorcet, Adam Smith, Kant, Herder, Hegel, Comte, Spencer o Marx. Era solita essere implicita e presupposta anche in altre versioni che proponevano una certa circolarità infinita, per esempio nei *corsi e ricorsi* di Vico, nelle diverse civiltà di Toynbee o ne *Il tramonto dell'Occidente* (in cui Spengler sottolineava, tuttavia, il momento parziale della decadenza della civiltà occidentale).

Erano macrostorie e macrofilosofie perché la prospettiva era massima, perché abbracciavano la totalità interdisciplinare dei saperi riconosciuti all'epoca e perché in linea di principio (col permesso di Terenzio) "nulla di ciò che è umano era loro estraneo". Nonostante evidenti etnocentrismi (inevitabili all'epoca) pensavano all'Umanità e per l'Umanità, e, se non si dedicavano a tutti gli interessi umani, per lo meno si dedicavano a quelli che pensavano fossero quelli essenziali e definatori della condizione umana. Reagendo contro i presupposti metafisici di quelle, i marxisti e altri movimenti del XX secolo, scelsero di prendere le distanze introducendo altre terminologie come *teoria della storia*. Tuttavia, fondamentalmente, proponevano una nuova macrostoria o macrofilosofia, difficile da distinguere da una filosofia della storia, visto che gli antagonisti mettevano in dubbio che effettivamente esse contenessero meno presupposti ontologici.

Ha ragione il filosofo francese F. Lyotard nel dire che sono stati i macrodiscorsi e le metanarrazioni quelli che hanno definito il pensiero moderno e che, per definire un ipotetico pensiero postmoderno, è necessario prescindere da quelli. Ciò che non è così chiaro è che questo significhi la fine di ogni macrodiscorso, di ogni macrostoria o macrofilosofia; forse non bisogna neanche rinunciare a sviluppare una filosofia della storia o una storia filosofica (come dice la nostra citazione dell'antropologo, sociologo e storico Gellner). Fra le altre ragioni, perché i movimenti del XX secolo che semplicemente rinunciavano a pensare in termini interdisciplinari, considerando impossibile o di difficile esecuzione rigorosa ogni tentativo di avvicinarsi all'insieme delle culture e della storia umana, presupponevano anche ontologie acritiche e si iscrivevano in altri tipi di metanarrazioni moderne (come quella positivista). L'ambizione comparativa o l'attenzione al passato era stigmatizzata a partire da un presentismo presunto etico (cfr. il paragrafo 2.3), ma che non faceva altro che sacralizzare la prospettiva scientifica ed emica del mondo occidentale (o delle sue prospettive culturali egemoniche). Come risultato si rinunciava quasi del tutto a pensare globalmente e interdisciplinarmente.

Studi comparativi

Che lo vogliamo o no, sembra che la condizione umana attuale passi per la globalizzazione e l'interdipendenza di tutta la popolazione e delle culture della terra, e ciò ha fatto sì che gli attuali studi comparativi siano in espansione. Non succedeva da quando Max Weber considerò essenziale un'ampia comparazione con le grandi culture (profondamente segnate da diverse concezioni religiose e filosofiche) per determinare con precisione la specificità del futuro occidentale. Così si supera un periodo mediocre, che vede come grande eccezione gli studi dello storico della scienza e sinologo americano Joseph Needham. Fra i contributi attuali di maggiore profondità rileviamo J.A. Hall (*Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise*

of the West) e Jack Goody (*Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*).

Significativamente, negli ultimi decenni, quando secondo Lyotard e il postmodernismo la morte delle grandi metanarrazioni moderne ha avuto il suo culmine, negli studi culturali e storici e nelle scienze sociali si è prodotto un crescente movimento che rivendica la necessità di **nuovi macrodiscorsi**. Facendo attenzione a non cadere negli errori delle vecchie filosofie o teorie della storia e di altre macrovisioni mitiche o religiose, essi non rinunciano al compito di dare una risposta alle permanenti necessità umane di un senso filosofico globale. Per questo e per la sua impostazione interdisciplinare, assumono anche il compito di farlo raccogliendo, integrando e sintetizzando le ultime scoperte delle diverse scienze specializzate.

Fra queste nuove proposte di analisi macro che, senza che questo sia l'obiettivo prioritario, non rinunciano a impostazioni filosofiche globali, mettiamo in evidenza: il già menzionato Wallerstein, il programma di Charles Tilly difeso nel libro dal titolo significativo *Big structures, large processes huge comparisons* e, nonostante la loro differenziazione interna, due gruppi di ricercatori abbastanza diversi ma molto potenti:

- **Storia filosofica**

Da un lato, il gruppo legato alla storia filosofica di Ernest Gellner (1925-1995) *L'aratro, la spada e il libro. La struttura della storia umana*. Nel 1980 Gellner creò e diresse un influente seminario alla London School of Economics su "Modelli della storia", da cui uscirono oltre a quest'opera e a quella di John Hall (nato nel 1949), menzionata a sua volta, il macroprogetto di Michael Mann *The Sources of Social Power*. Quest'ultimo progetto abbraccia "dagli inizi" fino al 1914 nei primi lunghi volumi pubblicati nel 1986 e nel 1993, e Mann ha promesso altri due volumi dedicati al secolo XX. Gellner, Hall e Mann si caratterizzano per il fatto di analizzare la storia delle culture al di fuori di ogni determinismo, ma a partire dalla progressiva scissione e specializzazione delle tre **funzioni sociali basiche**. Ricordando la tripartizione dei popoli indoeuropei (guerrieri, sacerdoti e contadini pastori), le funzioni sociali basiche si riducono solitamente a tre: quella **economica o produttiva**, quella di **sicurezza o coercizione** e quella di **legittimazione o cognizione**. Bisogna rilevare che tutto mira a dimostrare che l'attuale funzione cognitiva esercitata da scienziati e intellettuali è una tardiva specializzazione erede di quella sacerdotale, dei quali essi eserciterebbero nell'attualità alcuni ruoli più o meno desacralizzati.

- **Attualizzazione della storia universale**

L'altra grande corrente che possiamo rilevare proviene dalla riattualizzazione della "vecchia" storia universale, che fino a poco tempo fa sembrava ferita a morte. L'anello di collegamento è rappresentato dallo storico americano William H. McNeill: *The Human Web. A Bird's-Eye View of World History* (2003). Questo autore è famoso per indagini molto ambiziose come *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000* (1982) e – l'innovatrice – *Plagues and People* (1976), ma soprattutto bisogna sottolineare il libro scritto assieme al figlio J.R. McNeill, autore di una notevole storia ambientale del secolo XX. A parte l'ampiezza, il suo contributo principale consiste nel sottolineare (in linea con la "scoperta" della globalizzazione e di Internet [...]) che, già nel corso della storia, l'umanità è stata sempre strutturata in **reti di intercambio** molto ampie. E' sorprendente vedere che esse assai presto si trasformarono in reti quasi mondiali o mondiali, e come si siano rese man mano più forti, dense, rapide, onnipresenti, fuse assieme e interdipendenti. In modo tale, affermano i McNeill, che anche quando si studia la preistoria l'approccio più valido è quello **globale e a rete**.

A questa corrente possiamo ricollegare la proposta di **big history** di David Christian in *Maps of Time: An Introduction to "Big History"* (2004). Curiosamente, includendo in uno stesso discorso volutamente unitario l'evoluzione cosmologica (dal cosiddetto *Big Bang*), quella della vita sulla terra, il processo di umanizzazione e la Storia più tradizionale, il progetto attuale di *big history* curiosamente ripropone uno dei primi progetti di filosofia della storia: quello di Herder. Come dice Christian: "in collegi, università e istituti di ricerca si fa lezione sulle nostre origini in forma frammentaria e priva di connessioni. Sembra che siamo incapaci di presentare una storia unitaria del processo per cui le cose sono giunte ad essere come sono (...) [Tuttavia] le diverse scale di tempo hanno realmente qualcosa da dirsi". La necessità di un senso globale richiede che si superino le vecchie distinzioni e che le si pensino congiuntamente.

Riassunto

Tradizionalmente, la teoria della conoscenza si è incentrata sulle scienze naturali, specialmente su quelle che hanno raggiunto una completa matematizzazione e sperimentabilità (per questo il modello principale è la fisica). Questa limitazione rende parziali le teorie della conoscenza tradizionali e, per ampliare e completare la prospettiva, in questo modulo ci siamo concentrati sulle scienze umane e sociali, mettendo in rilievo soprattutto quelle che hanno una forte componente culturale e storica. Ciò esige un altro tipo di teoria conoscitiva ed epistemologica che, nonostante non emuli le "scienze dure", offre importanti possibilità di rigore e scientificità. Per questo motivo, molte correnti attuali sostengono che anche i paradigmi delle scienze naturali hanno legami stretti con le grandi visioni del mondo culturali e storiche; in modo tale che una teoria della conoscenza culturale e storica le includerebbe per molti aspetti.

Concretamente, abbiamo analizzato le difficoltà e le possibilità conoscitive degli studi culturali e storici attuali. Siamo partiti dalle scienze della comprensione della fine del secolo XIX, per continuare con la teoria ermeneutica, le conseguenze gnoseologiche della coscienza storica e linguistica, e le possibilità di conoscere adeguatamente contesti antropologici etnologici molto lontani. Abbiamo impostato la questione del rigore e della scientificità come una questione di intersoggettività piuttosto che a partire dalla vecchia dicotomia soggettivo-oggettivo. Si sono esposti gli argomenti conoscitivi dell'olismo e dell'individualismo metodologici, così come delle scuole strutturaliste linguistiche, filosofiche e storiche. Una volta superato il quieto sincronismo di queste, l'epistemologia si è interessata ad investigare i processi (specialmente di lunga durata) o le condizioni e le strutture narrative implicite nei discorsi scientifici, culturali e storici.

Concentrandoci su proposte ancor più concrete, abbiamo rilevato l'enorme diversità di oggetti e di modelli presenti negli attuali studi culturali e storici. Abbiamo contrapposto la storia delle idee a quella delle mentalità, abbiamo indicato la crescente indagine sulla vita quotidiana, la microstoria, la storia di genere, etc. Per finire, abbiamo voluto rilevare due necessità; in primo luogo, che il rigore conoscitivo degli studi culturali e storici si affermi nell'interdisciplinarietà, in secondo luogo, che si compia una ricostruzione finale di un senso globale, non parcellizzato né isolato.