

Marcello Cini

Verità e relatività

1. «Nell'Europa del Quattrocento» – scriveva Gregory Bateson – «cattolici e protestanti si mandavano al rogo, o preferivano andare al rogo, piuttosto che scendere a compromessi sulla natura del pane e del vino che si usano nella messa. Le affermazioni per cui si bruciavano a vicenda erano, da una parte: “il pane è il corpo” e, dall'altra: “il pane *rappresenta* il corpo”» (Bateson 1997).

E spiegava: mentre nella sfera della coscienza (nella parte «calcolante della nostra mente») siamo in grado di distinguere perfettamente fra una cosa reale e il simbolo che sta per quella cosa, nella sfera dell'inconscio (la parte della mente che «sogna») queste distinzioni non possiamo tracciarle. Nell'inconscio non c'è differenza fra le cose e i loro simboli. Non c'è differenza fra *è* e *rappresenta*. Identificare il simbolo con la realtà che rappresenta e comportarsi *come se* fossero la stessa cosa è in genere un errore epistemologico grave e spesso pericoloso. La mappa non è il territorio. Il menu di un ristorante raffinato può farti venire l'acquolina in bocca, ma non sazia la tua fame. L'inno nazionale può far battere più o meno il cuore a un individuo (a seconda del contesto), ma non va confuso con le città, i fiumi e le strade del paese, né con l'insieme dei suoi cittadini.

Le guerre di religione sono dunque – ne deduce Bateson – una patologia collettiva che segue la stessa logica associativa del pensiero schizofrenico individuale. (Lo psicanalista Ignacio Matte Blanco spiegava questa logica raccontando che un suo paziente schizofrenico, morso da un cane, voleva andare da un dentista per farsi curare). Non è difficile a questo punto ipotizzare che le forme estreme di intolleranza religiosa o razziale odierne abbiano la stessa origine.

Tenere in mente questa osservazione può essere utile, come cercherò di far vedere, per introdurre un punto di vista diverso nel dibattito sul relativismo, così di moda di questi tempi. Per entrare nel merito, tuttavia, devo prima fare qualche osservazione sul saggio introduttivo di Tito Perlini a questa raccolta di scritti di vari autori. Da quanto ho capito – ma posso anche sbagliarmi perché il testo, assai complesso, lascia affiorare qua e là simpatie non dichiarate – Perlini ritiene sterile la contrapposizione tra i fautori del «relativismo» (caratterizzato dal rifiuto di «qualsiasi gerarchia fra valori... che tenda ad assegnare un qualsiasi titolo di preferibilità ad una civiltà rispetto ad altre» e dal-

l'esclusione «che vi sia un sistema di valori che possa rivelarsi migliore di altri») e «gli anti-relativisti fedeli ad una modernità impregnata di razionalità scientifica, avversa, di conseguenza, alle nostalgie romantiche cui sembrano indulgere i loro avversari».

E spiega: «Su entrambi i fronti sembra di poter cogliere l'impronta comune di una sorta di neo-illuminismo la cui presenza nei mass media è oggi schiacciante e che sembra in preda ad un oblio pressoché totale delle acquisizioni più alte del pensiero del secolo scorso». Converrebbe dunque, sempre secondo Perlini, «sostituire il termine *relativismo* con una parola di ben maggiore peso e dignità, con *relatività*, dalla quale, in un pensiero che sia moderno, ma non interamente succube della razionalità puramente formale e strumentale, la *verità* non è disgiungibile».

Dico subito che mi sembra un *escamotage* che non aiuta a superare il contrasto fra le due posizioni estreme. Il nodo della questione, secondo me, non sta nel disquisire in che cosa *relatività* differisca da *relativismo* (e non aiuta certo il non felice riferimento all'importanza del termine *relatività* nella fisica contemporanea, che non c'entra nulla), ma nell'affrontare il problema del significato dell'ambiguissimo termine *verità*. Questo vale, a maggior ragione, quando si ritiene – come afferma l'autore – che «se si toglie ogni tensione verso la verità rendendo vano ogni sforzo impiegato per pervenirvi, non c'è cultura degna di questo nome che possa evitare di afflosciarsi inerte su se stessa». Cercherò dunque di dire la mia su questo problema.

2. Il primo ambito nel quale serve introdurre un punto di vista non convenzionale sul concetto di *verità* è quello conoscitivo. Anche se Perlini dà per scontato che «il relativismo, a rigore non [è] sostenibile al livello dei problemi riguardanti la conoscenza», la questione della natura della *verità scientifica* è tutt'altro che risolta (dopotutto il pensiero di Paul Feyerabend, che personalmente non condivido, ha avuto un certo peso nel dibattito epistemologico della seconda metà del Novecento). Sul complesso rapporto fra l'oggettività del mondo reale nel quale viviamo e la soggettività della rappresentazione che ne diamo come esseri umani in genere e come «scienziati» in particolare ho scritto diversi libri e non è il caso di tentarne una sintesi. Mi limito a due brevi autocitazioni.

La prima (Cini 1981) suonava: «Mi sembra dunque difficile negare che siamo noi, con le nostre scelte soggettive, i nostri schemi concettuali, i nostri criteri di validità e di priorità a costruire – ritagliando pezzi che acquistano significato, individuando elementi che ci appaiono semplici, isolando catene di eventi che secondo una certa ottica si mostrano correlati – gli oggetti della cono-

scienza all'interno di una realtà che si presenta a priori come un flusso fenomenico continuo e proteiforme privo di connessioni significative di per sé».

La seconda concludeva (Cini 1994): «Se si riconosce, e mi pare che non ci sia altra alternativa, che il metodo universale per arrivare alla "verità" non esiste, il massimo di "oggettività" della conoscenza raggiungibile è assicurato soltanto dal carattere intersoggettivo del giudizio di validità [sulla proposta di innovazione avanzata dal singolo scienziato] pronunciato dai depositari del sapere». Un giudizio di validità che si formula attraverso un linguaggio meta-teorico informale, «formato dall'insieme di proposizioni che si riferiscono non soltanto alla corroborazione empirica, alla completezza, alla coerenza interna della proposta, ma anche alla sua utilità pratica, alla sua coerenza rispetto alle tradizioni culturali, alla sua adeguatezza rispetto alle aspettative sociali nei confronti della disciplina e così via».

Preferisco dunque, per stabilire un legame con il discorso sulla *verità* in ambiti più generali – quelli della bellezza, della morale individuale, dell'etica pubblica, e delle religioni – dire qualcosa sulla possibile relazione tra verità scientifiche e verità emotive. Prendo lo spunto dalla riflessione che Alice Benessia – una giovane laureata in fisica nonché autrice di un piccolo ma prezioso libro (Benessia 2006) di fotografie delicatamente penetranti – così formulava: «Si può dire che l'arte cerca le verità emotive e la scienza le verità fattuali? Ma è vero anche il viceversa. Le verità fattuali sono anche emotive e le verità emotive sono anche fattuali».

Per approfondire meglio questa riflessione, che condivido pienamente, conviene, secondo me, distinguere le diverse fasi del processo di scoperta/creazione di «verità» in entrambi questi campi dell'attività umana. Uso un termine composto per sottolineare il nesso indissolubile tra soggetto e oggetto che il concetto di «verità» implica. Esse sono almeno tre.

La prima è quella del concepimento del nucleo di «verità» che l'autore intuisce. In questa fase emozione e riferimento ai dati sensoriali (i fatti) si intrecciano indissolubilmente. Non sono un artista e non mi azzardo a fare esempi in questo campo. So, però, per averlo provato – pochissime volte, purtroppo – in vita mia, che l'intuizione di un'idea che «funziona» per far tornare certi fatti, produce una emozione fortissima, assente invece quando si tratta di una semplice ipotesi razionale sul come essi potrebbero essere collegati tra loro.

È noto, tanto per fare un esempio, che il chimico Kekulé racconta di aver intuito la struttura ad anello della molecola di benzene avendo sognato un cerchio di ballerine che danzavano tenendosi per mano. In questo caso la danza era il simbolo di un legame flessibile, regolare e stabile che ha suggerito un legame simile per gli atomi di carbonio della molecola in questione. Forse però anche i grandi quadri di Matisse potrebbero essere stati concepiti a seguito di un sogno simile. In questo caso la danza come simbolo di grazia e leggerezza. In sostanza

l'invenzione di una metafora appropriata, con la sua ambiguità essenziale, gioca sempre un ruolo fondamentale nella formulazione di «verità» individuali.

La seconda fase, spesso indistinguibile dalla prima, ma concettualmente molto diversa, è quella del tentativo di dare all'intuizione una forma capace di comunicarne agli altri la natura di «verità». Nei grandi – scienziati o artisti che siano – questa forma consiste nell'invenzione di un vero e proprio nuovo linguaggio. Il linguaggio inventato dai padri della meccanica quantistica, a partire da Einstein fino a Heisenberg e Schrödinger, rappresenta gli oggetti del mondo atomico come dotati, a seconda del contesto, di proprietà ondulatorie o corpuscolari che nel mondo macroscopico sarebbero incompatibili. Non è tuttavia l'unico linguaggio possibile. Wigner, tanto per fare un nome, ne ha inventato un altro che mette direttamente in evidenza la natura intrinsecamente aleatoria degli eventi quantistici. In modo del tutto analogo i grandi pittori del primo Novecento, uno per tutti Picasso, hanno inventato un linguaggio in cui, tanto per fare un esempio, lo stesso soggetto può essere rappresentato simultaneamente di lato e di fronte: una visione anche questa incompatibile con l'esperienza comune.

So bene che gli scienziati non amano questo genere di paragoni, ma mi sembra necessario insistere sul fatto che ogni rappresentazione della realtà sceglie necessariamente *alcuni* aspetti, ritenuti essenziali, della Realtà in quanto ontologicamente esistente indipendentemente dalla percezione che ne possiamo avere. La differenza dunque fra i linguaggi delle scienze e quelli delle arti, non è che i primi si riducono all'unica «vera» rappresentazione della Realtà «così com'è» mentre i secondi sono tutti più o meno accettabili. Le rappresentazioni del mondo sono tutte parziali e ognuna porta l'impronta ineliminabile del soggetto che l'ha concepita e realizzata.

È ancora a Gregory Bateson che siamo debitori di profonde considerazioni a questo proposito. Per l'autore di *Mente e Natura* nei processi della comunicazione e dell'apprendimento, essenziali alla vita, è necessario – per evitare di confondere affermazioni relative a riferimenti differenti – non solo ordinare razionalmente l'informazione trasmessa o ricevuta in una gerarchia di livelli di tipo logico differente, ma anche mettere, con cautela, in relazione livelli di tipo logico diverso per lasciare spazio, violando questa gerarchia, all'introduzione di forme di pensiero analogico o metaforico.

Queste forme sono infatti indispensabili per dare al soggetto la possibilità di creare nuovi modelli mentali della realtà circostante, e al tempo stesso di sviluppare la flessibilità di comportamento e la capacità di adattamento necessarie a far fronte alle mutevoli circostanze che questa realtà continuamente presenta. L'arte, la poesia, l'umorismo, il gioco, sono, ovviamente, espressioni comunicative in cui la metafora e l'analogia giocano un ruolo essenziale. Ma queste forme sono anche l'elemento essenziale e indispensabile dell'elabora-

zione di nuova conoscenza scientifica o comunque razionale. Istituire un'analogia fra le proprietà elastiche della materia e quelli elettrici e magnetici nel vuoto è stato un colpo di genio di Maxwell che ha fondato l'elettromagnetismo.

La terza fase è quella dell'accettazione da parte degli «altri» della «verità» che il suo scopritore/creatore vuole comunicare. Esiste certamente una differenza fra i linguaggi inventati per comunicare le «verità» scientifiche e quelli che esprimono le «verità» artistiche. Ma la differenza non è dicotomica. C'è un *continuum* che ha ad un estremo la razionalità pura ed all'altro la pura emozione, all'interno del quale ogni linguaggio si colloca più meno vicino all'uno o all'altro. Chiunque abbia sperimentato, nel corso di una psicanalisi individuale, in che modo si possa arrivare, attraverso il metodo freudiano delle libere associazioni, a stabilire il carattere di «verità» della interpretazione di un determinato sogno, sa bene che questa comprensione è essenzialmente emotiva: in questo caso la parte inconscia dell'individuo crea il sogno e la sua parte conscia ne coglie la «verità». Comunque, capire una «verità» provoca sempre una emozione. È vero per una dimostrazione matematica come per un quadro.

Un elemento importante per la comprensione da parte degli «altri» della «verità» espressa dall'autore è comunque sempre la «bellezza». Questo appare ovvio per l'opera d'arte, ma è vero anche per il linguaggio scientifico. Diceva Paul Dirac, uno dei fondatori della formulazione universalmente accettata della meccanica quantistica, che un formalismo matematico «bello» trova sempre, prima o poi, una realtà fisica che gli va a pennello. Ma è vero anche l'inverso. Non c'è dubbio, ad esempio che l'invenzione della prospettiva, concetto geometrico e razionale per eccellenza, caratterizza in modo assolutamente dominante la straordinaria bellezza delle opere di Paolo Uccello e di Piero della Francesca.

Ma la bellezza, per Bateson è anche indissolubilmente legata al «sacro». Non un sacro trascendente, tuttavia, ma un sacro immanente alla «mente», al mondo della vita. «Essere consci della natura del bello e del sacro – si legge nel metalogo finale di *Mente e Natura* (Bateson 1979) – è la follia del riduzionismo». E ancora: Nei processi che chiamiamo percezione, conoscenza e azione – leggiamo – occorre obbedire a certe convenzioni, e quando queste regole, peraltro oscure, non sono osservate, la validità dei nostri processi mentali è in pericolo. Queste regole concernono soprattutto la salvaguardia dei fragili confini che dividono il sacro dal profano, l'estetico dall'appetitivo, il volontario dall'inconscio e il pensiero dal sentimento. A questo punto possiamo allargare l'orizzonte del discorso.

3. Molti dei conflitti che oggi coinvolgono, potenzialmente almeno, centinaia di milioni di abitanti del pianeta sono proprio alimentati dalla violazione o dalla contestazione, da parte degli appartenenti ad altre culture, dei «fragili confini», propri di una cultura data, che sono rispettati come certi e saldi dagli individui che ad essa appartengono. Le immagini e i simboli che rappresentano le diverse culture che si trovano a convivere gomito a gomito nella nostra società contemporanea, possono diventare, a seconda delle circostanze, sia veicoli di pacifica conoscenza reciproca sia bombe mortali. L'alternativa dipende in gran parte dallo statuto di *verità* che ad essi viene attribuito dagli individui che in essi si identificano.

Se si ignora questo processo di trasferimento del simbolico sul piano della realtà e si pretende di giudicare il valore «oggettivo» delle diverse etichette identitarie, la discussione sul carattere assoluto o relativo dell'ambiguissimo termine *verità* si riduce, nel migliore dei casi a una rissa da osteria e nel peggiore al «dialogo» tra Bin Laden e Bush. In questo caso, come ai bei tempi dei roghi, i morti ammazzati si contano a migliaia.

La parola *identità* è anch'essa assai ambigua: indica un complesso più o meno ricco di norme, di progetti, di credenze, ma anche di impulsi emotivi e di giudizi di valore di un individuo dato, che deriva dai suoi legami, e a loro volta li condizionano, con persone singole, gruppi o comunità umane – dal nucleo familiare di origine all'umanità intera – differenti per numero e per finalità. Quanto più diffuso e variegato è questo complesso, tanto più diventa pacifica e vivibile la convivenza sociale ai vari livelli. Soltanto per il fondamentalista l'identità è rappresentata da una sola esclusiva appartenenza alla quale dedica tutto sé stesso. L'immaginario che la caratterizza e i simboli che la rappresentano diventano la verità assoluta che deve prevalere a tutti i costi su tutte le altre.

Diventa perciò essenziale analizzare a fondo la natura e l'origine di queste identità culturali. Il primo contributo su questo tema che intendo richiamare è quello del pensiero di Norbert Elias. In un libro importante, che raccoglie i contributi di decenni di ricerche (Elias 1990), leggiamo: «Ogni essere umano viene procreato all'interno di un gruppo che esisteva prima della sua nascita. La natura ha disposto le cose in modo che ognuno per poter crescere ha bisogno degli altri che esistevano prima di lui». Perciò, la personalità in cui vengono consolidandosi a poco a poco i tratti incerti e plasmabili del neonato non dipende mai soltanto dalla sua costituzione fisica e psichica, ma sempre dall'andamento dei rapporti tra lui e gli altri. E questi rapporti, per quanto variabili possano essere, sono determinati dalla struttura della società nella quale il bambino è nato e che esisteva prima di lui. Insomma, «il modo in cui si svilupperà la sua particolare costituzione dipende dalla struttura della società nella quale cresce».

Questa analisi funziona tanto meglio quanto più le comunità culturali sono

separate tra loro e relativamente omogenee. Una visione simile ha addirittura permesso a Jared Diamond di rispondere (Diamond 1998) alla domanda: «Quali fattori hanno portato, nei tredicimila anni che ci separano dall'invenzione dell'agricoltura alla differenziazione dell'umanità in società così diverse, che vanno da quella postindustriale dei paesi più ricchi a quella dei piccoli gruppi superstiti di cacciatori raccoglitori che stanno estinguendosi nelle foreste dell'Amazzonia o della Nuova Guinea?». Riassumendo la risposta in una frase, l'autore scrive: «I destini dei popoli sono stati così diversi a causa delle differenze ambientali, non biologiche, tra i popoli medesimi».

Vale la pena riassumere un episodio storico da lui descritto in dettaglio, che illustra esemplarmente la sua tesi. Il 19 novembre del 1835 una nave con 500 maori armati di tutto punto, provenienti dalla isola settentrionale della Nuova Zelanda, sbarcò sulle coste di una delle isole Chatham, situate 800 chilometri ad est, abitate da moriori, una popolazione affine, ma di costumi assai diversi. I maori si presentarono in tutti i villaggi, annunciando che da quel momento in poi i moriori sarebbero stati loro schiavi: chiunque osò protestare fu ucciso. I moriori avrebbero potuto organizzare la resistenza e magari scacciare gli invasori, che numericamente erano meno della metà di loro. Ma la cultura moriori era tradizionalmente pacifica: essi decisero in consiglio di non combattere, e di offrire agli stranieri pace, amicizia e la spartizione delle risorse. I moriori, tuttavia, non ebbero neppure il tempo di fare questa offerta ai maori: questi ultimi li attaccarono in massa, e in pochi giorni li uccisero quasi tutti, cibandosi poi dei cadaveri. I pochi risparmiati furono ridotti in schiavitù, solo per essere uccisi in seguito secondo il capriccio degli invasori.

«Questa tragedia – spiega a questo punto Diamond – è particolarmente illuminante nella sua crudezza, perché i due popoli che si scontrarono provenivano dallo stesso ceppo, che si era diviso meno di mille anni prima. I maori discendevano da un gruppo di agricoltori polinesiani che avevano colonizzato la Nuova Zelanda attorno al 1000 d. C. Poco tempo dopo, alcuni maori si erano spinti fino alle Chatham, colonizzandole e iniziando un'evoluzione separata da quella della madrepatria. I maori dell'Isola del Nord si erano dati all'agricoltura intensiva, e avevano sviluppato una tecnologia e una organizzazione sociale sempre più complessa, mentre i moriori erano ritornati a essere cacciatori-raccoglitori».

«Ciò che avvenne dopo – conclude – è un chiaro esempio di quanto l'ambiente naturale possa cambiare rapidamente l'economia, la politica, la tecnologia e la capacità militare di una popolazione». Non solo, cambia anche la morale dominante. Ecco cosa disse all'epoca uno dei maori che aveva partecipato alla spedizione: «Abbiamo preso possesso dell'isola secondo i nostri costumi, e abbiamo catturato tutti. Nessuno è riuscito a scappare. Chi fuggiva l'abbiamo ucciso, e così tutti gli altri. Ma che importa? Questi sono i nostri costumi».

Questa storia è assai pertinente alla nostra discussione. È infatti innegabile che in questo caso la società più «progredita» dal punto di vista tecnologico, economico e sociale ha sviluppato contemporaneamente una etica pubblica (e privata) più violenta, brutale e crudele di quella prodotta dal «regresso» a forme di vita più primitive (la cultura dei cacciatori-raccoglitori), caratterizzata da una convivenza pacifica e da una pratica sociale di cooperazione e di equa spartizione delle risorse naturali. Non dico che questo debba accadere sempre, ma questo fatto ci fa sorgere il dubbio che questa connessione possa riguardarci più da vicino di quanto non appaia a prima vista.

4. La storia della «civilizzazione» del resto del mondo da parte dei paesi dell'Occidente – dallo sterminio delle popolazioni indigene durante le conquiste coloniali alla tratta degli schiavi africani nelle Americhe – è ricca di episodi simili a quello appena riportato. Del resto, anche la «missione» in corso, guidata dagli Stati Uniti, che ha il fine dichiarato di portare con la forza la «democrazia» nei paesi definiti «canaglia», non adotta metodi molto diversi. Va anche detto tuttavia che metodi altrettanto drastici vengono specularmente adottati dalle minoranze fondamentaliste che si assegnano la «missione» di sterminare gli «infedeli».

Meno cruenti, ma sempre più diffusi, sono i problemi che derivano dalla stretta convivenza di minoranze provenienti da culture diverse da quella del paese che li ospita, come conseguenza dell'attuale flusso migratorio dai paesi eufemisticamente definiti «in via di sviluppo» verso i paesi industrializzati di una economia sempre più globalizzata.

Di questi problemi si occupa Amartya Sen in un suo recentissimo libro (Sen 2006). In esso l'autore si propone di contestare la «curiosa supposizione che l'unico modo per suddividere in categorie gli abitanti del pianeta sia sulla base di qualche sistema di ripartizione *unico e sovrastante*. La suddivisione della popolazione mondiale secondo le civiltà o secondo le religioni produce un approccio... che considera gli esseri umani membri soltanto di un gruppo ben preciso». È tuttavia – sostiene – un metodo sbagliato.

«Nella nostra vita quotidiana – spiega infatti – noi ci consideriamo membri di una serie di gruppi: facciamo parte di tutti questi gruppi... Ognuna delle collettività a cui una data persona appartiene simultaneamente, le conferisce una determinata identità. Nessuna di esse può essere considerata l'unica sua identità, o l'unica sua categoria di appartenenza. L'inaggrabile natura plurale delle nostre identità ci costringe a prendere delle decisioni sull'importanza relativa delle nostre diverse associazioni e affiliazioni in ogni contesto specifico».

La critica di Sen si rivolge non solo contro la teoria di Huntington dello

«scontro di civiltà» (per la sua infondatezza fattuale, oltre che per i suoi effetti nefasti), ma anche contro la cosiddetta filosofia comunitarista. Essa infatti mette in primo piano l'importanza dell'appartenenza a questo o a quell'altro gruppo comunitario, in quanto l'identità principale di un individuo si identificerebbe con quella della propria comunità. Il difetto fondamentale di questo approccio è dunque, anche in questo caso, di «dividere le popolazioni locali in gruppi conflittuali con culture diverse e storie distinte, che tendono, in modo quasi "naturale", a produrre inimicizia reciproca».

La soluzione del problema, dunque, secondo l'economista indiano, deve puntare sulla valorizzazione delle molteplici identità di ogni individuo: «la fede religiosa non determina da sola tutte le decisioni che dobbiamo prendere nella nostra vita, incluse le nostre priorità politiche e sociali e il comportamento e le azioni che ne conseguono». La conclusione, dunque, per Sen, è che «la fede – secondo quanto scriveva il saggio imperatore indiano Akhbar nel XVI secolo – non può avere la priorità sulla ragione perché un individuo deve giustificare – e se necessario rifiutare – tramite la ragione la fede ereditata».

Il richiamo al primato della ragione, tuttavia, nonostante sia condivisibile soprattutto per la presa di posizione che ne segue contro la tendenza a delegare alle religioni la rappresentanza degli aspetti etici e valoriali delle diverse culture, non mi convince del tutto. In particolare, esso può valere per ristrette élites, che, per censo, educazione e legami professionali, hanno la possibilità e la curiosità di confrontare liberamente altre culture con la propria. Ma anche in questo caso, come dimostra il caso dei giovani musulmani nati ed educati in Inghilterra diventati terroristi, può non funzionare.

Se poi si estende il discorso di Sen ai conflitti fra etnie diverse che convivono sullo stesso territorio, la sua insufficienza diventa ancora più evidente. Per le moltitudini che popolano il pianeta non è così che vanno le cose. Dopotutto, hutu e tutsi, serbi e albanesi, tamil e cingalesi, indiani musulmani e indù, sunniti e sciiti (e si potrebbe continuare), si sono scannati e si scannano ancora vicendevolmente, non certo perché aizzati da Huntington. Lo stesso Sen del resto, si interroga: «Quello che si fa fatica a capire – scrive – è perché [l'illusione dell'identità unica] abbia tanto successo considerando che si tratta di una tesi straordinariamente ingenua in un mondo in cui la pluralità delle affiliazioni è un fatto evidente. Considerare una persona esclusivamente in base a una soltanto delle sue numerose identità è ovviamente un procedimento intellettuale estremamente rozzo, eppure, a giudicare dalla sua efficacia, l'illusione ricercata di una unicità identitaria è facile da difendere e facile da promuovere».

Il punto è che non si affronta il problema della *verità* in ambito culturale soltanto o principalmente attraverso un richiamo alla ragione. Tra l'altro, si rischia di trovarsi in compagnia di chi, come papa Ratzinger, si serve della ragione come grimaldello per far prevalere la propria verità sulle altre. È chia-

ro a questo punto che occorre tener conto di quella componente inconscia che invece Bateson coglie in pieno. Non si sceglie una religione come si sceglierebbe un mestiere. Una religione infatti non è soltanto un sistema di sagge regole comportamentali tramandate da secoli per garantire una convivenza ordinata tra i membri di un dato gruppo sociale, ma è in primo luogo il più antico ed efficace tranquillante per combattere la paura della morte individuale che attanaglia gli uomini da quando hanno acquisito la coscienza.

Non solo. La religione è stata anche storicamente un efficace strumento per assicurare la coesione di un gruppo nel far fronte alle minacce provenienti dall'esterno. Anche qui è la paura di essere sopraffatti che porta a invocare l'aiuto di un protettore molto potente. Talmente potente da indurre spesso i membri del gruppo a sopraffare, in suo nome, chi non appartiene ad esso. Quante volte abbiamo sentito, dalla preistoria ad oggi, gridare: «Dio è con noi» per giustificare le azioni più abiette?

In ogni caso, la paura non è controllata dalla corteccia cerebrale sede della ragione umana ma dall'amigdala, una struttura del cervello che i vertebrati posseggono da centinaia di milioni di anni. Non si combatte dunque la paura con la ragione. E tuttavia non si può lasciare che la paura diriga le azioni umane. Né si può lasciare che la ragione spenga il fuoco delle passioni. Come fare per evitare di dover scegliere fra i due corni del dilemma?

5. Per rispondere a questa domanda vorrei proporre tre principi da introdurre nella discussione sulla natura della *verità*. Il primo sta nel reintrodurre il *tempo* nel giudizio sulle diverse culture, riconoscendo il carattere evolutivo del processo di formazione delle comunità umane. Il secondo richiede la presa d'atto della struttura a più livelli dell'ordinamento nelle quali esse si articolano e dei concetti che ne costituiscono il patrimonio culturale. Il terzo infine si basa sul riconoscimento che la diversità è il motore dell'evoluzione.

Ignorare il primo principio significa assumere che è sempre esistita, da Adamo ed Eva in poi, una astratta «natura umana» identica attraverso i millenni; in altri termini che il cervello dell'australopitecina Lucy, con tutto quello che c'era dentro, fosse uguale a quello, tanto per fare un nome, di Rita Levi Montalcini. In sostanza assumere che la *verità* sia la stessa per l'una e per l'altra. Si tratta di un'assurdità di cui si vergognerebbe anche un ragazzino delle medie, se la Moratti non avesse ritenuto opportuno cancellare Darwin dai programmi scolastici.

Ignorare il secondo significa fare sbagli altrettanto grossolani. Per esempio, confondere lo statuto di *verità* di una affermazione empirica banale relativa a un evento come «stamani ho bevuto il caffè», o di una tautologia espressa

attraverso una catena logica formalizzata, con quello di affermazioni fondate su evidenze empiriche ma anche «cariche di teoria», come accade per la maggior parte delle conoscenze scientifiche: tipico l'esempio in biologia della discutibile identificazione di ogni carattere con un gene specifico. Una *verità* ormai declassata da «dogma centrale della genetica» a proprietà valida soltanto in casi particolarmente semplici. L'equivoco diventa poi inammissibile quando si pretende di attribuire lo stesso statuto epistemologico di questi esempi alle «verità» religiose.

Ignorare il terzo principio significa infine costringere nel letto di Procuste di una astratta «razionalità» della specie umana – la sua proteiforme varietà, tagliando via tutta la parte sommersa di ogni individuo che lo rende unico e diverso da tutti gli altri. Quando questa diversità è stata negata e calpestata, persino l'ideale astratto, di per sé nobilissimo e universale, dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani è diventato – come Pol Pot ha purtroppo dimostrato – un pretesto per compiere terribili crimini.

Se queste premesse sono valide – e non mi sembra che si possano trovare argomenti contrari concreti e convincenti per contestarle – mi sembra difficile rifiutarsi di riconoscere che non esistono verità assolute, valide per tutti gli esseri umani in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Il punto fondamentale è che anche i sistemi di valori evolvono. Questo, tuttavia, non significa affatto – come concludono frettolosamente e spesso surrettiziamente i difensori della superiorità del proprio sistema di valori rispetto a quello degli altri – che in un dato contesto culturale e in un determinato tempo storico tutti i comportamenti siano permessi e tutte le scale di valori siano ugualmente accettabili. Non c'è dubbio, tanto per fare un caso estremo, che pratiche come l'infibulazione, ancora accettata dalle stesse donne in certi contesti tribali, siano moralmente inaccettabili e giuridicamente perseguibili come reato se trasportate nel contesto del sistema di valori che caratterizza oggi la civiltà occidentale.

In sostanza, occorre, per non lasciare all'arbitrio o alla sopraffazione la decisione sul giudizio da dare su una data azione individuale o collettiva, distinguere bene il livello delle *regole* (che vietano certi comportamenti o ne impongono altri) da quello delle *metaregole* (che ne stabiliscono i limiti e indicano le procedure per cambiarle). Non bisogna mai dimenticare infatti che le proprietà, le percezioni e le azioni di un attore sociale, individuale o collettivo che sia, dipendono *sempre* dal contesto nel quale agisce. Le metaregole rappresentano appunto il *contesto* entro il quale hanno validità le regole. Un «contesto», tuttavia, anch'esso soggetto a limiti e a mutamenti che va a sua volta collocato in un contesto più vasto e così via.

Ogni cultura storicamente affermata ha le sue regole, ed è giusto che i suoi membri reclamino il diritto di rispettarle quando liberamente scelgono di sottomettersi ad esse. Esse devono essere tuttavia compatibili con le metaregole

del contesto che devono essere frutto di valori comuni riconosciuti e accettati dalle diverse culture che in questo contesto convivono. Se si confondono i due livelli, il mondo si riduce allo hobbesiano *bellum omnium erga omnes*.

Bibliografia

- Bateson G. 1979 – *Mind and Nature*, Wildwood House, London (trad. it. *Mente e Natura*, Milano, Adelphi, 1984).
- Bateson G. 1997 – *Una sacra unità*, Milano, Adelphi.
- Cini M.-Mazzonis D. 1981 – *Il gioco delle regole*, Milano, Feltrinelli.
- Cini M. 1994 – *Un paradiso perduto*, Milano, Feltrinelli.
- Diamond J. 1998 – *Armi, acciaio e malattie*, Torino, Einaudi.
- Elias N. 1990 – *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino.