

Sapienza Università di Roma  
Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione

Dipartimento di Scienze Politiche

Dottorato in Studi Politici  
Scuola di dottorato Mediatrends. Storia, politica e società – XXXIII Ciclo

Cattedra di Filosofia Politica

# Ripensare il soggetto politico con lo strutturalismo francese. Una prospettiva attraverso l'antropologia di Claude Lévi-Strauss

Dottorando: Ishvarananda Cucco  
matr.1566970

Tutor: Prof.ssa Gabriella Cotta

## Indice

Introduzione	4
Capitolo 1 – Filosofia, scienza, inconscio, soggetto	18
1.1 <i>L'astronomo delle scienze sociali</i>	19
1.2 <i>Dalla filosofia alla filosofia</i>	24
1.2.1 Etnografia, Etnologia, Antropologia	28
1.3 <i>L'impresa scientifica di Lévi-Strauss: le scienze esatte in antropologia</i>	33
1.3.1 La linguistica strutturale come terreno d'incontro fra scienze esatte e scienze sociali	39
1.3.2 La linguistica, le matematiche, l'uomo	43
1.3.3 Il rigore scientifico nell'antropologia strutturale: la struttura e il modello	52
1.3.4 La struttura è il modello	57
Capitolo 2 – <i>Le strutture elementari della parentela. Un confronto con la scienza</i>	62
2.1 <i>Primo livello. La fecondità euristica del binomio regola/universalità</i>	63
2.1.2 Universalità e norma	65
2.1.3 La proibizione dell'incesto	69
2.1.4 Le categorie dello scambio	71
2.1.5 Il principio di reciprocità	74
2.2 <i>Secondo livello. Le matematiche e il metodo strutturale</i>	83
2.2.1 L'analisi del sistema Murngin	83
2.2.2 Le <i>Structures</i> : un "esperimento" scientifico?	87
Capitolo 3 – <i>La Pensée sauvage, un corpo a corpo con la filosofia</i>	93
3.1 <i>Una messa a fuoco preliminare</i>	95
3.2 <i>Scienza, storia: filosofia</i>	96
3.3 <i>Alcune questioni metodologiche</i>	98
3.4 <i>Uno sguardo critico sul "pensiero scientifico"</i>	100
3.4.1 Dietro il "pensiero scientifico"	107
3.4.2 Cooriginarietà di filosofia e scienza	108
3.4.3 Importanza e ruolo della radice linguistica	111
3.4.4 Linguaggio, filosofia, <i>forma mentis</i>	113
3.4.5 Il problema del soggetto	115
3.5 <i>Il "pensiero magico"</i>	116
3.5.1 L'operatore totemico	121
3.5.2 Operatore totemico e soggettivazione	126
3.6 <i>Il pensiero selvaggio</i>	127
3.6.1 La "doppia articolazione" e i suoi paradossi	129
3.7 <i>Storia e filosofia</i>	132
3.7.1 La soluzione etnologica	138
3.8 <i>L'antropologia come nuovo umanesimo</i>	140

Capitolo 4 – Le <i>Mythologiques</i> : soggetto inconscio o impensato del soggetto?	146
4.1 <i>Mito e inconscio</i>	146
4.2 <i>Mito e significato</i>	151
4.3 <i>Struttura del linguaggio, struttura del mito, struttura del soggetto</i>	153
4.4 <i>Dal soggetto inconscio all'impensato del soggetto</i>	156
4.5 <i>La questione del senso</i>	160
4.6 <i>Io e coscienza</i>	164
4.7 <i>Rinunciare alla Coscienza; prendere coscienza</i>	168
4.8 <i>Il soggetto come trajet</i>	170
4.9 <i>La questione del senso come problema teleologico</i>	174
4.10 <i>Il problema (irrisolto) del fondamento</i>	177
4.11 <i>Soggettività e soggettivazione</i>	181
4.12 <i>Un trajet fra soggettività e soggettivazione</i>	184
4.13 <i>Il triedro antropologico-relazionale. Soggetto-in-relazione: l'Altro, il mondo, il sé</i>	187
4.14 <i>Lévi-Strauss fra decostruzione e ripensamento del soggetto</i>	190
Ripensare il soggetto politico	194
<i>Soggetto-in-relazione e responsabilità</i>	194
<i>Ontologia del soggetto e ontologia politica</i>	200
Bibliografia	208

## Introduzione

Perché uno studio su Claude Lévi-Strauss oggi? Per rispondere, occorrerebbe scomporre la figura del grande antropologo nei tre diversi livelli in cui è possibile osservarne il valore e l'influenza peculiare nel pensiero del Novecento: la sua vicenda intellettuale, la sua antropologia "strutturale", la corrente strutturalista che ha contribuito a fondare.

Nel primo caso, la vicenda intellettuale di Lévi-Strauss è stata spesso descritta dai suoi interpreti come costituita da fasi diverse<sup>1</sup>, le quali si susseguono come momenti separati da una sorta di frattura epistemologica che distinguerebbe uno strutturalismo acerbo, che l'autore avrebbe coltivato grossomodo fino alle *Structures*, e uno strutturalismo maturo che, in gestazione negli anni Cinquanta, avrebbe visto la luce nel decennio successivo, culminando nelle *Mythologiques*. È, questa, un'interpretazione che si basa su dati di fatto innegabili, su effettive svolte della dottrina lévi-straussiana sia in termini di interessi di ricerca sia in termini di strumenti e metodi impiegati. Ma la questione che si potrebbe porre è: fino a che punto l'approccio "discontinuista"<sup>2</sup> a questo gigante del pensiero novecentesco è appropriato? In altri termini, fin dove la messa in luce delle fratture e delle svolte nella vicenda intellettuale dell'antropologo francese, comprimendo o addirittura sacrificando le altrettanto innegabili linee di continuità presenti nel suo pensiero, è in grado di garantirci un guadagno in termini antropologici e teoretici? La prima tesi che nel corso di questo lavoro si cercherà di avvalorare è che questi guadagni siano già stati ampiamente capitalizzati e che pertanto, a questo punto, converrebbe ritornare a guardare a Lévi-Strauss nell'integralità della sua esperienza

---

<sup>1</sup> A Marcel Hénaff, che gli chiede se si possa parlare di un "tournant" a proposito del mutamento di fuoco di *La Pensée sauvage* e *Le Totémisme aujourd'hui* rispetto agli studi sulla parentela degli anni Quaranta, raccolti in *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss risponde: «Una svolta, se vogliamo, ma dovuta innanzitutto alle circostanze»; riferendosi agli stimoli indotti dai nuovi incarichi, come la direzione del Musée de l'Homme e l'ingresso alla sezione di Scienze religiose della École Pratique des Hautes Études; fase che si conclude con l'ingresso al Collège de France. Precisando poco oltre che: «*La Pensée sauvage* riassume i miei sforzi, profusi nel corso di dieci anni, fra il mio ingresso alla Hautes Études e la mia elezione al Collège de France, per trovare questo fondamento. In particolare, a me appariva più come un allargamento del mio campo di studi che come una svolta». Claude Lévi-Strauss, Marcel Hénaff, 1963-2003: *l'anthropologue face à la philosophie. Entretien de Marcel Hénaff avec Claude Lévi-Strauss*, «Esprit», Janvier 2004, pp. 88-109 ; traduzione mia.

<sup>2</sup> C'è chi, come Eduardo Viveiros de Castro (Id., *Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo*, in María Eugenia Olvarría, Saúl Millán, Carlo Bonfiglioli [a cura di], *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM – Juan Pablos Editores, Mexico D.F. 2010) ha proposto una particolare lettura "discontinuista" della vicenda lévi-straussiana, suddividendola in tre fasi, le quali, se da una parte rischiano forse di sbriciolare una parabola intellettuale che è anche e soprattutto un percorso di maturazione scientifica, dall'altra offrono comunque l'indiscutibile vantaggio di riuscire a connettere in maniera fluida il primo strutturalismo lévi-straussiano dei tardi anni Quaranta con un post-strutturalismo che in molti – anche e soprattutto tra i suoi rappresentanti – hanno concepito in antitesi alle posizioni dell'antropologo francese. Secondo Viveiros de Castro, una prima fase, da lui definita "pre-strutturalista", coinciderebbe con la pubblicazione di *Les structures élémentaires de la parenté*, l'ultima coinciderebbe con le *Mythologiques*, ed è questa la fase inquadrata dall'antropologo brasiliano come post-strutturalista; in mezzo, «si iscrive il breve momento indiscutibilmente "strutturalista", costituito dai due studi sulla questione del totemismo» (ivi, p. 26; traduzione mia), riferendosi a *Le totémisme aujourd'hui* e *La Pensée sauvage*.

intellettuale, attraverso la quale si dipana la tessitura continua di un metodo che, pur nelle sue variazioni interne e nei suoi punti ciechi, si mantiene come *un* certo approccio di conoscenza della realtà umana. In questa sede, allora, non si tratterà di contraddire le principali linee interpretative, quanto piuttosto di tentare di affiancare a esse, o meglio, poggiare su di esse, uno sguardo su Lévi-Strauss che dell'antropologo torni a cogliere i tratti di continuità, postulando che – come del resto è stato già osservato<sup>3</sup> – la fecondità dell'opera lévi-straussiana è in fondo proprio nella sua unità<sup>4</sup>.

Proprio questo approccio dovrebbe permettere al presente studio di far luce anche sul secondo livello in cui stiamo provando a disambiguare la complessità della vicenda lévi-straussiana. Quello che si cercherà di fare, infatti, consisterà nell'inserire l'antropologia strutturale – nella sua complessità e nel suo complesso – in un quadro di analisi che riesca a farne affiorare un certo potenziale teoretico. Occorre ribadire che questa operazione sarà possibile solo abbracciando la parabola antropologico-strutturale nella sua interezza, pur considerando le sue fratture interne, i suoi slittamenti epistemici e soprattutto le sue contraddizioni e i suoi vuoti, i quali, come vedremo, risultano per molti aspetti teoreticamente più stimolanti dei suoi lasciti positivi.

Il terzo punto può essere compreso solo a partire da queste premesse. L'antropologia lévi-straussiana, infatti, sta nel momento teorico dello strutturalismo francese come un tutto. Un tutto caratterizzato da una sua precisa collocazione epistemologica (l'etnologia) che, a fianco alle altre declinazioni di questa corrente (filosofiche, letterarie, teorico-politiche, psicoanalitiche), ha contribuito a disegnare una costellazione scientifica e intellettuale il cui contributo al sapere non può certamente essere relegato ai soli anni Sessanta, né al solo panorama francese. Ed è proprio su questo ulteriore livello in cui è possibile osservare la vicenda intellettuale dell'antropologo, ossia il suo contributo a un momento filosofico più ampio e importante per il pensiero contemporaneo, che poggia la terza proposta che questo lavoro vorrebbe provare a corroborare, l'idea cioè di una unità profonda della corrente strutturalista, definita a partire da un nodo teoretico comune: un groviglio di problemi per nulla esauriti dallo strutturalismo e che il post-strutturalismo avrebbe semplicemente consegnato – per molti aspetti intatti – al pensiero contemporaneo, e in particolare proprio alla filosofia. Ora, il punto che in questo studio si cercherà di mettere in risalto è che di questo groviglio la questione del *soggetto* rappresenti il principale snodo, concettuale e teoretico a un tempo. Di seguito, si cercherà di chiarire meglio questo punto.

\*\*\*

---

<sup>3</sup> Klaus Hamberger, *La pensée objectivé*, in «Les Cahiers de l'Herne», n. 82, Flammarion, Paris 2014, p. 332.

<sup>4</sup> Christopher Johnson ha sottolineato la coerenza interna dell'opera lévi-straussiana; cfr. Id., *Claude Lévi-Strauss. The Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 180 e ss.

In un lavoro che pone al centro proprio la questione del soggetto, Davide Tarizzo ha proposto alcune tesi interessanti sul periodo della filosofia francese che va grossomodo dalla seconda metà del Novecento fino ai giorni nostri. Fra queste, spicca l'ipotesi che «la filosofia francese, negli ultimi trent'anni, si sia (re)interrogata, con sistematicità, sullo statuto del suo discorso»<sup>5</sup>. Ora, estendendo di dieci o quindici anni più indietro e più in avanti il lasso temporale considerato dall'autore, l'assunto offre una cornice utile per inquadrare anche questa ricerca. Quello della filosofia francese che abbraccia strutturalismo e post-strutturalismo, spiega Tarizzo, non è ovviamente un «movimento univoco», né il «problema» legato allo statuto del discorso filosofico che esso pone è affrontato sempre alla stessa maniera e neppure «*sempre* esplicitato come tale»<sup>6</sup>, ma – ed è questo ciò che qui ci interessa – «il taglio storico» di questo importante passaggio per la filosofia «è qui dato a ogni modo dall'idea che alcuni dei maggiori pensatori di questo periodo [...] siano i protagonisti di una *svolta*»; una svolta che, azzarda Tarizzo, «riapre la partita della filosofia»<sup>7</sup>.

Ciò che innanzitutto occorre sottolineare è il nesso, colto dall'autore, fra il *logos* filosofico e il soggetto. Un nesso inaggrabile, poiché, spiega Tarizzo, il problema che ora si pone alla filosofia è quello di decidere *chi* si faccia carico del discorso, *chi* debba prendere la parola e da dove, da quale angolazione dello spazio teoretico<sup>8</sup>. Il problema filosofico del “*chi parla*” pone evidentemente un problema riflessivo che sfocia inevitabilmente sulla questione del soggetto<sup>9</sup>. Ora, lo strutturalismo rimuove dall'orizzonte filosofico, in diverse maniere e a seconda degli autori, il soggetto moderno, lasciando così gli oggetti teorici compresi in quello che una volta poteva essere pensato come “spazio del senso” – che nel soggetto trovava il suo epicentro – fluttuare nel vuoto del non-senso. A questo punto, allora, ci si chiederà: «chi parla se non c'è più un soggetto autorizzato a farlo?»<sup>10</sup>; questa domanda, o meglio, l'assenza di una risposta definitiva a essa, mostra la profondità della disarticolazione prodotta dalla crisi del soggetto nel campo della filosofia contemporanea, perché se non c'è soggetto del discorso filosofico non c'è neppure un piano d'appoggio per il *logos*. Qui è bene sottolineare che il problema non investe una filosofia specifica, una teoria particolare, ma la filosofia presa nella sua integralità, come sapere, come orizzonte gnoseologico.

L'importanza di questo momento filosofico rispetto ai problemi qui sollevati non è sfuggita neppure ad altri autori. Alain Badiou, per esempio, ne ha fatto oggetto di una conferenza tenuta alla Biblioteca

---

<sup>5</sup> Davide Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 16.

<sup>6</sup> *Ibidem*; corsivo dell'autore.

<sup>7</sup> *Ibidem*; corsivo dell'autore.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 16-17.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Nazionale di Buenos Aires nel giugno del 2004<sup>11</sup> in cui emergono alcune osservazioni che in questa sede sembra utile richiamare. Anche Badiou coglie nel quadro teorico che convenzionalmente facciamo coincidere con strutturalismo e post-strutturalismo una fase specifica e molto importante della filosofia francese, e non solo, caratterizzata da un comune «programma di pensiero»<sup>12</sup>. Un momento molto importante, in quanto «nuovo, creatore, singolare e al tempo stesso universale»<sup>13</sup>, che può essere paragonato, «per ampiezza di respiro e novità», azzarda Badiou, a due fasi cruciali della filosofia come la conosciamo: quella che va da Parmenide ad Aristotele, fra V e III secolo a.C., e quella dell'idealismo tedesco che comprende Kant, Hegel, Fichte e Schelling<sup>14</sup>. Si tratterebbe, in altri termini, del costituirsi proprio in questo periodo di una serie di riflessioni e teorie attorno a un medesimo «campo problematico» che, come sottolinea opportunamente Patrice Maniglier<sup>15</sup>, abbraccia autori diversi e differenti approcci filosofici, ma che coinvolge addirittura spazi epistemici apparentemente estranei alla filosofia, come l'etnologia e la psicoanalisi, per citare solo i più importanti.

Ora, se certi problemi comuni possono esser rilette sotto forma di un campo unificatore del frastagliato orizzonte speculativo compreso fra strutturalismo e post-strutturalismo, e che interessa a vario titolo autori che vanno da Sartre a Merleau-Ponty, da Bachelard a Foucault, da Lacan a Derrida, da Deleuze a Lyotard, da Nancy a Rancière, da Lévi-Strauss a Lacoue-Labarthe, allo stesso Badiou<sup>16</sup>, vi sarebbe, secondo quest'ultimo, un nodo problematico assai più denso attorno al quale si potrebbe ridistribuire tutto l'ampio ed eterogeneo campo teoretico qui abbozzato: la questione del rapporto fra *vita* e *concetto*: «problema centrale della filosofia francese»<sup>17</sup>.

Con ciò, ancora una volta la filosofia francese degli anni Sessanta ci sospinge verso il problema del soggetto, che qui si impone in quanto, precisa Badiou, «un soggetto umano è al contempo un corpo vivente e un creatore di concetti. Pertanto, il soggetto è l'elemento comune ai due orientamenti: esso è oggetto d'interrogazione rispetto alla propria vita, alla propria vita soggettiva, animale, organica; ma è anche oggetto d'interrogazione rispetto alla propria capacità di pensiero, di creazione, di

---

<sup>11</sup> Alain Badiou, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano 2017. Il testo della conferenza è stato utilizzato da Badiou anche come introduzione a un altro volume: A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, Deriveapprodi, Roma 2013.

<sup>12</sup> Ivi, p. 15.

<sup>13</sup> Ivi, p. 7.

<sup>14</sup> Ivi, p. 6.

<sup>15</sup> «Ciò che qui intendiamo per problema [...] è una maniera di determinare le condivisioni pertinenti, le faglie decisive, e, più in particolare ancora, di *distribuire* quelle linee attorno alle quali si distribuiscono le alternative essenziali di cui la rottura costituisce solo un momento»; Patrice Maniglier (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011, p. 18; corsivo dell'autore, traduzione mia.

<sup>16</sup> A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, op. cit., p. 7; tutti questi autori sono annoverati da Badiou in questo momento filosofico.

<sup>17</sup> Ivi, p. 8.

astrazione»<sup>18</sup>. Dunque, «il rapporto tra corpo e idea, tra vita e concetto, presiede conflittualmente al divenire della filosofia francese intorno alla nozione di soggetto – anche quando talora sono altre le categorie cui viene fatto ricorso»<sup>19</sup>; tanto che, ne conclude Badiou, l'intera vicenda filosofica che stiamo esaminando potrebbe essere riletta come «una battaglia concettuale intorno alla nozione di soggetto»<sup>20</sup>. È opportuno sottolineare la dimensione *concettuale* che questa vicenda filosofica investe, dimensione che in questa sede si cercherà di mettere in luce, laddove possibile, proprio all'interno dell'antropologia strutturale. Marcare la dimensione concettuale entro cui i filosofi francesi ingaggiano il dibattito partendo dalle rispettive posizioni non significa affrontare la questione meramente nominalistica che investe il soggetto; dunque, non parliamo di “soggetto” come nozione. Focalizzarci sulla dimensione concettuale dovrebbe piuttosto permetterci di valutare in maniera più attenta i problemi che in questo momento investono la filosofia in sé, come *logos*, come articolazione di un *discorso* razionale sull'uomo e sul mondo. La questione si chiarirà meglio seguendo ancora Badiou.

Secondo il filosofo francese, questo momento del pensiero può essere compreso illuminando i diversi livelli su cui esso ha compiuto le operazioni più vistose. Questi piani, secondo Badiou, sono quattro: l'eredità del pensiero tedesco, la dimensione politica, il rapporto col moderno e il rapporto con la scienza. In questa sede, non è possibile entrare nel dettaglio delle singole operazioni, ciò che invece occorre sottolineare è come tutte queste interessino a vario titolo proprio la dimensione *concettuale* della filosofia. Nel primo caso, l'operazione del pensiero francese sarebbe consistita nel cercare nella tradizione filosofica tedesca strumenti idonei a riarticolare due elementi che abbiamo già incontrato: *concetto* ed *esistenza*<sup>21</sup>. L'«operazione politica» assumerebbe caratteristiche simili: se la filosofia tedesca era il terreno in cui si cercavano strumenti per riarticolare il rapporto fra concetto ed esistenza, la politica era l'orizzonte necessario per pensare «un nuovo rapporto tra *concetto* e azione»<sup>22</sup>. L'operazione della filosofia francese sul moderno sarebbe consistita, spiega Badiou, nel «modernizzare la filosofia»<sup>23</sup> cercando nell'espressività contemporanea dell'arte, della cultura, della società, delle *forme* idonee all'elaborazione filosofica. Pertanto, questa operazione si rivela come il tentativo di instaurare un «rapporto tra il concetto e il movimento delle forme»; «attraverso questa modernizzazione i filosofi cercavano un nuovo modo di abordar la creazione formale»<sup>24</sup>. Come si vede, non è il piano meramente estetico il punto di caduta di questa operazione, esso è semmai il

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 9.

<sup>21</sup> Ivi, p. 10.

<sup>22</sup> Ivi, p. 11; corsivo mio.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.



banco di lavoro per un'iniziativa che sembra piuttosto cercare nell'estetica qualcosa di teoreticamente più spendibile: dalle forme ai *concetti*, potremmo dire; o le forme come campo di sperimentazione e/o creazione di *concetti*. Qualcosa di simile è avvenuto nel dialogo con la scienza. La quarta operazione infatti sarebbe consistita, spiega Badiou, «nello strappare la scienza allo stretto dominio della filosofia della conoscenza»; quest'operazione aveva come fine, prosegue l'autore, «di stabilire che la scienza era più vasta e profonda rispetto alla semplice questione della conoscenza, che si doveva considerarla come un'attività produttiva, come una creazione e non solo come una riflessione o una cognizione»<sup>25</sup>. In altri termini, la filosofia francese aveva capito che la scienza non era solo epistemologia e non doveva interessare il filosofo solo per quanto concerne il suo statuto nel panorama del sapere o le condizioni di validità dei suoi strumenti conoscitivi. Riconoscere nella scienza qualcosa di più vasto e profondo «rispetto alla semplice questione della conoscenza» significa vedere in essa un serbatoio, una «attività produttiva», appunto, di forme e, dunque, di *concetti* innovativi e utili alla filosofia stessa. Del resto, questo è proprio il tipo di operazione che in questa sede si cercherà di mettere a fuoco attraverso lo strutturalismo antropologico di Claude Lévi-Strauss<sup>26</sup>. In cosa sono consistiti, in fondo, gli sconfinamenti dell'antropologo nel campo delle matematiche, della biologia, della fisica, della chimica, dell'astronomia, della fisiologia, se non in un'operazione di appropriazione/rielaborazione concettuale? Se è vero che l'uso fatto da Lévi-Strauss di concetti matematici come “gruppo” e “funzione”, o chimici come “dissoluzione”, “soluzione”<sup>27</sup>, biologici come “codice genetico”<sup>28</sup>, etc., non risulta del tutto conforme al significato tecnico che questi termini hanno nei rispettivi campi epistemologici, è altrettanto vero, però, che grazie anche a questo ab-uso<sup>29</sup> è stata possibile l'antropologia strutturale, con tutto ciò che essa ha favorito in termini di innovazione nel campo delle scienze sociali. Posto allora che la questione concettuale sia cruciale per la filosofia francese del periodo che stiamo esaminando, torniamo al tema più generale delle “forme” e alla trattazione di Badiou.

Abbiamo visto che la rielaborazione concettuale passa attraverso la considerazione da parte della filosofia di campi di creazione formale a essa estranei: l'arte, la cultura in generale, le manifestazioni estetiche ancorché effimere della dimensione sociale, la scienza come «attività creatrice»<sup>30</sup>. Per la filosofia, «la questione delle forme e della ricerca [...] di un rapporto intimo con la creazione delle

---

<sup>25</sup> Ivi, p. 10.

<sup>26</sup> Cfr. *infra*, cap. 2.

<sup>27</sup> Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 257.

<sup>28</sup> Claude Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 638-639.

<sup>29</sup> Accentuo l'etimologia di questo termine in quanto non si tratta di un uso improprio, come la parola “abuso” nel suo utilizzo corrente potrebbe lasciar intendere, ma proprio di una traslazione di termini da campi epistemologici specifici a un campo di ricerca a essi inizialmente estraneo, quello dell'antropologia. La legittimità di questa operazione è attestata dall'impatto dirompente e innovatore che ha avuto lo strutturalismo di Lévi-Strauss per le scienze umane e sociali, impatto che, nell'ambito di questo studio, sarà possibile accentuare nella ricchezza speculativa che esso ha saputo favorire.

<sup>30</sup> A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese*, op. cit., p. 10.

forme è qui cruciale. Ed evidentemente comporta il rimettere in questione la forma della filosofia medesima»<sup>31</sup>. Badiou sembra cogliere il nodo intimo della questione quando aggiunge: «si è reso allora necessario trasformare la lingua della filosofia, e non solo creare nuovi concetti»<sup>32</sup>. Partendo proprio dal nesso tra la filosofia e la sua lingua, l'autore affronta diffusamente il rapporto sempre più stretto che si va instaurando in questi anni tra la filosofia e la letteratura. Che tutto ciò abbia come obiettivo, consapevole o meno, un rinnovamento dell'apparato concettuale della filosofia emerge per esempio dal «mutamento spettacolare della scrittura filosofica»<sup>33</sup> avvenuto proprio grazie a questo dialogo costante con la letteratura instaurato dal pensiero francese degli anni Sessanta; ma anche, lo abbiamo visto, dalle contaminazioni che quei filosofi hanno cercato nella tradizione tedesca, nella scienza, nella politica, nella modernità sociale e culturale. Si potrebbe anche dire che fosse uno «spostamento concettuale»<sup>34</sup> ciò di cui la filosofia era alla ricerca mobilitando spazi euristici e semantici che fino ad allora erano rimasti a essa quasi del tutto estranei.

Qui però Badiou sembra concentrarsi soprattutto sull'articolazione stilistica della concettualità filosofica, ossia sulla formulazione di nuove strutture sintattiche e lessicali, e certamente la questione ha il suo peso alla luce di stili particolari come quelli di Deleuze, Foucault, Lacan<sup>35</sup>, ma viene spontaneo chiedersi a cosa sia servito *concretamente* questo mutamento di lessico. Davvero è solo una nuova forma di scrittura<sup>36</sup> quella che i filosofi cercavano? Ci troviamo di fronte a scelte puramente stilistiche? Forse, dietro questi tentativi di rinnovamento del linguaggio filosofico vi è piuttosto la consapevolezza di avere di fronte problemi nuovi, che richiedono apparati concettuali altrettanto innovativi, se è vero, come ha scritto Wittgenstein, che «I problemi filosofici [...] sorgono quando il linguaggio *fa vacanza*»<sup>37</sup>. Ecco che allora, al di là degli aspetti estetici, occorrerebbe valutare anche e soprattutto l'irruzione (e l'uso) di nuovi significanti che accompagna questo rinnovamento formale della filosofia francese. Impostando l'ottica in questo modo, tutto appare allora come se questi significanti a tutta prima estranei alla filosofia esercitassero dall'esterno della filosofia una *pressione*

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 12.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Maniglier parla di «*inventivité stylistique dans l'écriture philosophique*»; Id. *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., p. 11.

<sup>34</sup> A. Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, op. cit. p. 12.

<sup>35</sup> Autori citati da Badiou *ibidem*, ai quali si potrebbe certamente aggiungere anche Derrida, soprattutto alla luce del profilo del filosofo francese restituitoci dal suo allievo italiano Simone Regazzoni, in *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018.

<sup>36</sup> Sul tema del linguaggio della filosofia e della ricerca di nuove risorse concettuali per far fronte ai problemi posti dalla modernità, cfr. Simone Regazzoni, *Iperomanzo. Filosofia come narrazione complessa*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2018, in cui l'autore pone la questione del *logos* filosofico nella cornice di una diagnosi accurata, benché la soluzione continui a passare prevalentemente per la dimensione estetica e narrativa, in continuità con una delle operazioni della filosofia francese di cui si è detto. Anche se occorre considerare il fatto che Regazzoni, allievo di Derrida, intende esplicitamente attuare il programma filosofico del maestro, marcatamente incentrato sulla scrittura come risorsa determinante e sulle sue molteplici forme varianti.

<sup>37</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014, p. 26; corsivo dell'autore.

*concettuale* verso l'interno del linguaggio teoretico, verso il *logos*. Se, per esempio, la psicoanalisi per uno dei maggiori protagonisti della stagione strutturalista, Lacan, era il «rovescio» della filosofia, in quanto ne esibiva la «trama» profonda<sup>38</sup>, l'antropologia, potremmo dire, rappresenta il «fuori» della filosofia; ma un fuori strutturalmente in relazione con il *logos* filosofico che gli si «opponne». La prospettiva, del resto, può anche essere rovesciata: possiamo osservare il fenomeno dall'interno della filosofia, descrivendolo in termini di una *tensione concettuale* verso campi a essa estranei: l'etnologia, la psicoanalisi, la letteratura, etc. Ora, se è lecito parlare di una *pressione o tensione concettuale* in relazione a questo fenomeno di ridefinizione dei linguaggi della filosofia, occorre anche chiedersi cosa lo abbia determinato. Badiou sembra centrare la questione quando afferma che «si tratta di dire *il nuovo soggetto*»<sup>39</sup>.

Il mondo con cui la filosofia francese degli anni Sessanta stava iniziando a misurarsi si presentava in una forma mutevole e plurale. Secondo criteri più teoretici, potremmo dire che proprio in quel momento si iniziava a porre in maniera dirompente il problema del molteplice come differenza. Ma perché il molteplice, la differenza, diventerebbe un problema tanto critico per la filosofia proprio negli anni Sessanta? Perché proprio in questo periodo e, si potrebbe aggiungere, proprio in Francia, si verifica quella che Maniglier definisce «*l'irruzione d'un réel pour la pensée*»<sup>40</sup>? In questa sede non è possibile attardarsi su tali questioni, ma forse è possibile almeno formulare un'ipotesi che ha l'utilità di aiutarci a comprendere meglio anche il ruolo e la funzione avuta dall'antropologia in questo contesto e, in fondo, il ruolo della figura stessa di Lévi-Strauss come *intellettuale di confine*. L'ipotesi, come suggerisce Jean-Luc Nancy in un breve saggio<sup>41</sup>, è che un ruolo importante sia stato svolto dal fenomeno della decolonizzazione. Nancy coglie molto bene il potenziale di destrutturazione teorica avuto da questo fenomeno. L'autore precisa, infatti, che in questo quadro storico «stava avvenendo una dislocazione di tutto il pensiero»<sup>42</sup>, aggiungendo che «non uscivamo [...] soltanto dalle «concezioni», dalle «visioni» o dalle «immagini» del mondo (*Weltbilder*). Uscivamo anche dal regime generale in cui la visione in quanto paradigma teorico implica anche che si possano tracciare orizzonti e determinare vedute e pre-visioni operative»<sup>43</sup>. Nancy parla, sempre riferendosi al fenomeno della decolonizzazione, di «profondi sconvolgimenti», e di «mutazioni tettoniche del pensiero e delle

---

<sup>38</sup> Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari-Roma 2003, p. 95.

<sup>39</sup> Ivi, p. 13; corsivo mio. L'autore spiega che «il soggetto moderno, reale posta in palio del momento filosofico francese, non può essere il soggetto razionale e cosciente direttamente derivato da Descartes; né essere, per dirla più tecnicamente, il soggetto riflessivo; deve essere qualcosa di più oscuro, di più legato alla vita, al corpo, un soggetto meno ristretto del soggetto cosciente, qualcosa dell'ordine di una produzione o di una creazione, che concentri in sé forze più vaste. Sia che essa adotti, sia che riprenda o che rinunci al termine «soggetto» a vantaggio d'altri vocaboli, è comunque questo che la filosofia francese tenta di dire, di trovare e di pensare»; *ibidem*.

<sup>40</sup> P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., p. 7.

<sup>41</sup> Jean-Luc Nancy, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.

<sup>42</sup> Ivi, p. 19.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 19-20.

rappresentazioni»<sup>44</sup>. La chiosa della riflessione è ancor più degna di nota: «lasciavamo l'età della "Storia"<sup>45</sup>, come Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze o Derrida avevano subito diagnosticato»<sup>46</sup>. Ciò che ci interessa di questo quadro, qui appena schizzato nei suoi tratti essenziali, è il *decentramento* che in virtù di certi processi ha interessato il continente europeo. Se, come sottolinea Nancy, autori quali Lévi-Strauss, Foucault, Deleuze e Derrida di questo decentramento hanno compreso subito gli sconvolgenti effetti rispetto allo statuto della filosofia e del soggetto, già alcuni anni prima autori come Carl Schmitt ne avevano intravisto i primi bagliori, e ne avevano intuito le conseguenze sul piano geo-politico<sup>47</sup>; ma, più in generale, si potrebbe dire che le stesse filosofie del tramonto dell'Occidente potrebbero essere rilette in questa luce, come una primissima raddomantica percezione della grande ristrutturazione sociale, politica, economica, culturale verso cui il mondo si stava avviando.

Tutto ciò spiega perché proprio l'Europa, la cui storia del pensiero è strettamente connessa alla filosofia<sup>48</sup>, non fosse più in grado di descrivere il mondo con i soli strumenti filosofici ereditati dal passato. Si potrebbe dire che il vecchio paradigma di derivazione cartesiana soggetto/oggetto abbia smesso di essere completamente efficace nel momento in cui gli "oggetti" dello sguardo filosofico – gli Altri, estranei allo spazio geografico e culturale europeo – hanno iniziato a rivendicare per sé il ruolo di "soggetti" del discorso scientifico-conoscitivo. Quando Nancy afferma che «lasciavamo l'età della "Storia"» sembra voglia indicare che si stava uscendo dall'epoca in cui la Storia (nostra e altrui) veniva scritta dal Soggetto europeo - Soggetto della Storia *par excellence* - e si stava entrando in un'epoca in cui gli Altri avrebbero iniziato a scrivere autonomamente la propria (e forse la nostra)<sup>49</sup>: a partire dai propri canoni culturali di riferimento.

\*\*\*

Per concludere questa parte, il cui scopo è contestualizzare storicamente e teoricamente il presente lavoro, sembra utile ritornare a Tarizzo alla luce degli aspetti fin qui esaminati.

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 20.

<sup>45</sup> Si noti come la parola "Storia" venga scritta da Nancy con la maiuscola; rispetto a ciò si tenga in considerazione quanto verrà trattato *infra*, nel cap. 3, a proposito della controversia fra Lévi-Strauss e Sartre sulla concezione della storia.

<sup>46</sup> *Ibidem*; corsivo dell'autore.

<sup>47</sup> Cfr. Carl Schmitt, *Il Nomos della Terra*, Adelphi, Milano 1991; qui mi riferisco in particolare alle considerazioni dell'autore nella Parte IV, cap. 5, *L'emisfero occidentale*.

<sup>48</sup> Cfr., Biagio De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, in particolare il cap. I.

<sup>49</sup> Un problema, del resto, che non ha lasciato indifferenti molti altri autori. Esso è in qualche modo al centro di *Scomposizioni* di Remo Bodei, come segnala Francesco De Sanctis: «Il *Hauptproblem* di *Scomposizioni* è costituito dalla relazione tra il tempo vissuto dal soggetto e il tempo storico che lo determina, allorché questo esce dai binari della tradizione ed entra in crisi lacerando l'identità del soggetto. Crisi, appunto, nel senso originario di separazione», Id. *Remo Bodei sulla manutenzione della soggettività moderna*, in *Filosofia Politica*, n.3, dicembre 2017, pp. 533-544, p. 537.

La filosofia che giunge fino a noi dopo la profonda discontinuità prodotta (o interpretata?) dallo strutturalismo e, come abbiamo visto, resa in qualche modo necessaria dalle circostanze create da un'epoca che si stava aprendo, ha pertanto il problema di «descrivere i margini di apparizione e di legittimità di un soggetto svincolato da ogni fondamento»<sup>50</sup>. Problema tanto più pressante in quanto, spiega ancora Tarizzo, si trattava di «capire se e dove affior[asse] un soggetto *in libertà*»<sup>51</sup>. E un soggetto in libertà è la premessa per un «soggetto *etico*»<sup>52</sup>, con tutto ciò che ne consegue in termini di «responsabilità, libertà, decisione»<sup>53</sup>, aspetti che richiamano abbastanza chiaramente la dimensione politica del problema in questione<sup>54</sup>. Ora, l'ipotesi di Tarizzo è che le filosofie degli autori da lui esaminati<sup>55</sup> siano inquadrabili, diversamente delle interpretazioni più diffuse, come tentativi di suggerire delle soluzioni a questi problemi; ossia di ritrovare il «soggetto *in libertà*», il «soggetto *etico*», *al di là* della sua formulazione sostanzialistica, cartesiana. Non interessa tanto sapere se vi siano riusciti, e del resto tutti questi esperimenti risentono di notevoli difficoltà dovute alla mole della sfida stessa. Ciò che qui interessa è il fatto stesso che si sia pensata una simile possibilità; più in particolare, che si sia ritenuto possibile e necessario non abolire il soggetto, ma *ripensarlo*. Un soggetto che «non compare più all'inizio e alla base del discorso, ma riemerge – come la filosofia del resto – *dalle cose stesse*, alla fine del percorso, dalle ceneri di una critica devastante, come una sorta di *resto* della filosofia, come il resto invalicabile della nostra libertà»<sup>56</sup>. È quello che Tarizzo definisce «il soggetto al di là del soggetto»<sup>57</sup>.

In questo lavoro, si cercherà di far affiorare questo ripensamento del soggetto in maniera paradossale: innanzitutto andandolo a cercare in uno spazio (apparentemente) esterno alla filosofia, cioè nell'antropologia, e in secondo luogo in uno degli esponenti più convinti e ostinati di quella che è stata interpretata come una operazione finalizzata alla «dissoluzione del soggetto», Claude Lévi-Strauss, appunto. La prospettiva in cui si cercherà di mettere al lavoro questi paradossi e far maturare questo ripensamento sarà quella di una ontologia relazionale del soggetto, nella convinzione che i problemi – in particolare politici<sup>58</sup> - della contemporaneità siano il risultato dell'acuirsi di quell'ontologia individualistica e conflittuale che, in maniere diverse e a fasi alterne, ha in qualche modo caratterizzato la modernità capitalistica e poi neoliberale.

---

<sup>50</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 22.

<sup>51</sup> *Ibidem*; corsivo dell'autore.

<sup>52</sup> *Ibidem*; corsivo dell'autore.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Aspetti che riprenderemo nelle Conclusioni.

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Jean-François Lyotard, Michel Foucault.

<sup>56</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 23; corsivi dell'autore.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>58</sup> Mi riferisco in particolar modo alla crisi del legame sociale, tema centrale del recente saggio di Francesco Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e pensiero, Milano 2019.

\*\*\*

Come accennato, il presente lavoro tenta di mettere a frutto questi paradossi. Il primo costituisce per così dire la via maestra su cui questa stessa ricerca si articola. Esso consiste nella singolare vicenda epistemologica che vede al centro Claude Lévi-Strauss prima ancora che il suo strutturalismo. L'etnologo francese, infatti, "in fuga" dalla filosofia si troverà a definire una "scuola" antropologica che, suo malgrado, proprio alla filosofia sembra far ritorno, o almeno sovente vi sconfinare. In ciò, come ha visto molto acutamente Delruelle, «Il percorso lévi-straussiano non potrà mai aggirare il paradosso che lo ha fatto nascere: sospettare la filosofia, ma con un gesto – tutto il pensiero del XX secolo lo testimonia – il quale non può che essere eminentemente filosofico»<sup>59</sup>. Ora, l'idea seguita in questa sede è che proprio questo paradossale tragitto ellittico, di fuga volontaria e di ritorno involontario, si costituisca come un esempio emblematico di quella che precedentemente si è chiamata "tensione concettuale", esercitata dalla filosofia verso campi a essa estranei ma a essa prossimi. Una tensione, come abbiamo visto, il cui impulso sarebbe stato determinato da esigenze interne alla filosofia stessa, in cerca di nuove risorse semantiche e concettuali per rinnovare, di fronte a problemi nuovi, il proprio discorso, il *logos*. Come ha scritto Wittgenstein, «I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto, per mezzo del nostro linguaggio»<sup>60</sup>.

A fianco a questa prima chiave con cui si è voluto impostare il presente lavoro, ve ne è una seconda, anch'essa anticipata nelle pagine precedenti. Si tratta della lettura unitaria della vicenda intellettuale di Lévi-Strauss. Il tentativo è quello di mostrare come a questo tragitto di fuga e ritorno alla filosofia partecipi l'intera produzione scientifica dell'antropologo. Da questo punto di vista, ci si orienterà secondo quattro coordinate in questo vasto campo definito dall'antropologia strutturale: scienza, filosofia, inconscio, soggetto. Esse dovrebbero permetterci di transitare attraverso le tre principali opere dell'antropologo francese - *Les structures elementaires de la parenté*, *La Pensée sauvage*, *Le Mythologiques* – cercando di conservare il più possibile questa idea di coerenza del progetto antropologico-strutturale<sup>61</sup>. Si tratta di quattro livelli che risultano amalgamati all'interno dello strutturalismo lévi-straussiano e che pertanto si è cercato di estrarre, in maniera funzionale al tragitto della ricerca, di volta in volta nel presente studio, organizzando conformemente a essi anche la suddivisione dei capitoli che seguono.

---

<sup>59</sup> Edouard Delruelle, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, De Boeck, Bruxelles 1989, p. 129; traduzione mia.

<sup>60</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 58.

<sup>61</sup> Coerenza che non implica necessariamente continuità pura e semplice, né intende negare la presenza di mutamenti nel pensiero o fratture.

Il primo capitolo ha uno scopo prevalentemente introduttivo. Esso consiste in un sorvolo della vicenda umana e intellettuale di Claude Lévi-Strauss. L'obiettivo è far affiorare in via preliminare gli aspetti anticipati in queste pagine, e presentare nei suoi contorni un profilo dell'antropologo che ne metta in risalto soprattutto la filiazione intellettuale e gli interessi scientifici o le suggestioni epistemologiche che, almeno dal punto di vista di chi scrive, avrebbero contribuito in modo determinante a definirne la peculiare antropologia.

Il secondo capitolo è un percorso che si snoda attorno a una delle coordinate sopra esposte: la scienza. Qui l'obiettivo è mostrare attraverso le *Structures* i due livelli in cui la dimensione scientifica, intesa in senso lato, è entrata nella e ha influito sulla antropologia strutturale: da una parte quello di una certa impostazione epistemologica, che nel caso delle *Structures* sembra orientare la stessa ricerca sulla parentela, e dall'altra quello degli strumenti concettuali che entreranno a far parte dell'arsenale gnoseologico e speculativo di Lévi-Strauss. Questo secondo aspetto sarà molto importante, in quanto questi stessi strumenti contribuiscono a definire un programma che potremmo chiamare di "matematizzazione dell'uomo", che porterà l'antropologo a proporre un'idea di *esprit* fortemente condizionata dalle "leggi strutturali"; idea che, probabilmente, avrà un ruolo nell'interpretazione decostruttiva e antiumanistica che negli anni successivi si è voluto attribuire alla sua vicenda intellettuale. Nel corso di questo capitolo si cercherà di far affiorare anche il primo di tre modi della relazione che in questo studio si assumeranno come decisivi per un *ripensamento del soggetto*: la reciprocità.

Il terzo capitolo cercherà di mettere a fuoco il particolare rapporto fra antropologia lévi-straussiana e filosofia attraverso una delle opere più significative dell'etnologo francese, *La Pensée sauvage*. Il tentativo consiste nel cercare di leggere tutta l'opera, e non solo i due capitoli finali – come la critica ha sovente ritenuto –, come un confronto (critico) con la filosofia. Questa ipotesi ci permetterà di approfondire alcuni aspetti del pensiero occidentale che sembrano decisivi nella *impasse* teoretica cui si è fatto cenno precedentemente e che potrebbe, a sua volta, aver contribuito al rinnegamento lévi-straussiano della filosofia *tout court*. *La Pensée sauvage* ci permetterà inoltre di mettere a fuoco un secondo modo della relazione umana, che in assenza di definizioni migliori si lascerà all'ombra della nozione di "pensiero selvaggio", e che, in sostanza, consiste nell'indissolubile legame che l'uomo intrattiene con la natura e con il mondo; mondo che un intelletto "selvaggio" è costitutivamente portato a conoscere per (ri)situarsi all'interno cognitivamente, dunque assimilarlo e rielaborarlo in segni.

Il quarto capitolo partirà da una messa a fuoco degli esiti per così dire speculativi del gesto matematizzante che Lévi-Strauss sembra aver tentato sull'uomo, e che aveva inaugurato nelle *Structures*. Questi esiti possono essere sintetizzati nella nozione qui assunta come una terza

coordinata per muoverci all'interno dello strutturalismo di Lévi-Strauss: l'inconscio; concetto che, come si vedrà, assume in Lévi-Strauss un significato del tutto peculiare. Ma questo sarà solo un passaggio necessario per porre la domanda fondamentale di questo studio e alla quale si cercherà di rispondere nel prosieguo di quest'ultimo capitolo: la "verità" del soggetto che ci restituisce l'antropologia strutturale è in un inconscio strutturale e combinatorio? Meglio: nell'anonima e disincarnata esattezza delle sue leggi? O questa è solo la parte decostruttiva di un gesto scientifico dalla portata più ampia e in gran parte incompiuta, e che lascia intravedere gli elementi e la direzione per una ridefinizione positiva del soggetto umano? Il campo di questa riflessione fra decostruzione e ricostruzione del soggetto saranno le *Mythologiques*, ma, per esigenze sia di sintesi sia speculative, focalizzandoci sulle parti più significative della monumentale opera, che per una particolare combinazione sono anche le sue estremità: la *Ouverture* e il *Finale*. In questo capitolo, un concetto centrale delle *Mythologiques*, quello di trasformazione, ci aiuterà a mettere a fuoco l'ultimo dei modi della relazione esposti dall'antropologia strutturale, e che in questo studio proveremo ad assemblare in un modello unitario: quello della relazione del soggetto con un inafferrabile eppure ineludibile e fondamentale sé.

Il capitolo conclusivo cercherà di far convergere i molti spunti emersi per enucleare alcuni elementi spendibili in un quadro filosofico e filosofico-politico. Al centro ci saranno il modello antropologico-relazionale che avremo estratto dallo strutturalismo lévi-straussiano, e il concetto filosofico-politico cui ci sembra che tale modello faccia segno, ovvero la nozione - semplice e complessa allo stesso tempo - di responsabilità. L'impianto di questa parte conclusiva è stato concepito come sintetico e aperto. L'intenzione è quella di limitare la possibilità di una chiusura definitiva e risolutiva di questo studio, di scongiurare ogni tentazione di compiutezza, e dunque di autosufficienza, che in una ricerca rischia sempre di essere foriera di sterilità, e mostrare invece come gli argomenti trattati - lasciando che essi scorrano autonomamente e senza troppi rimaneggiamenti - confluiscono nell'attualità non solo filosofica e filosofico-politica ma anche in quella contingente, che interessa e sconvolge il mondo in questa lunga e problematica transizione.

\*\*\*

In conclusione, si tratta di un lavoro di confine: fra antropologia e filosofia; ma, come si vedrà, all'intersezione dei molti altri saperi richiamati dall'antropologia strutturale. Un lavoro di confine



come, del resto, è un pensatore di confine lo stesso Lévi-Strauss e la sua etnologia<sup>62</sup>. Di confine fra due mondi innanzitutto: l'Europa e l'America; poi fra due grandi arcipelaghi culturali: quello dell'Occidente avanzato e quello dei popoli tradizionali; infine, fra diverse discipline: l'etnologia, la linguistica, le matematiche e, ovviamente, la filosofia.

Si tratta di un situarsi al confine che, se da una parte potrebbe – almeno nelle intenzioni di chi scrive – rendere fecondo questo studio, dall'altra rappresenterà certamente e continuamente un azzardo, creando alcune difficoltà. Da questo punto di vista, al di là di tutte le sue manchevolezze, si spera con questa ricerca di aver centrato almeno un obiettivo: mostrare come la collaborazione, se non addirittura un certo grado di ibridazione, fra saperi possa rappresentare pur nelle tante difficoltà di reciproca “traduzione” e comprensione un elemento di forza per le sfide che il mondo attuale pone alle scienze umane e alle scienze sociali. Un tentativo, dunque, di segnalare l'importanza e il valore della *relazione* non soltanto dal punto di vista antropologico-filosofico ma anche epistemologico.

---

<sup>62</sup> Definita da lui stesso «scienza “interstiziale”»; Claude Lévi-Strauss, *L'avvenire dell'etnologia (1959-1960)*, in Id., *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École pratique des hautes études (1951-1982)*, Einaudi, Torino 1992, p. 30.

## Capitolo 1

### Filosofia, scienza, inconscio, soggetto

Il pensiero è avvolto da un'aureola. – La sua essenza, la logica, rappresenta un ordine, e precisamente l'ordine a priori del mondo, vale a dire l'ordine delle *possibilità* che devono essere comuni al mondo e al pensiero.<sup>63</sup>

Non è ovviamente possibile condensare in una sola citazione la profondità, la complessità, l'apertura alare del pensiero di Claude Lévi-Strauss. Si può forse tentare, però, attraverso una delle affermazioni più note e citate dell'antropologo francese, di isolare poche fondamentali direttrici, diverse ma interagenti fra loro, che siano in grado di aiutarci a inquadrare dei livelli privilegiati per sviluppare uno studio del suo sguardo sull'uomo. Direttrici a partire dalle quali, appunto, saremmo in grado di articolare un'analisi più ampia, che riesca – per quanto possibile in questa breve ricerca – a ridurre a sintesi la vicenda biografica e intellettuale dell'autore.

La citazione in grado di offrire questa possibilità è tanto breve quanto ricca di spunti. È contenuta in un articolo intitolato *Posto dell'antropologia nelle scienze sociali e problemi che il suo insegnamento comporta*<sup>64</sup>, apparso nel 1954 in una pubblicazione dell'Unesco. Qui, Lévi-Strauss scrive:

*L'antropologo è l'astronomo delle scienze sociali: il suo compito è scoprire un senso a configurazioni molto differenti, per ordine di grandezza e per lontananza, da quelle immediatamente vicine all'osservatore.*<sup>65</sup>

La sinteticità del passo non deve ingannare. Infatti, scavando fra queste poche righe è possibile, come vedremo, cogliere alcuni elementi di importanza fondamentale per l'antropologia strutturale di cui Lévi-Strauss è stato il fondatore. Anticipiamoli prima di esaminarli più dettagliatamente. Innanzitutto, due orizzonti epistemici direttamente – o indirettamente - interessati dalla disciplina antropologico-strutturale: filosofia e scienza. Poi un concetto, che, introdotto nelle scienze umane dalla psicoanalisi, Lévi-Strauss ha radicalmente reinterpretato: l'inconscio. Infine, una questione di fondo che sembra

---

<sup>63</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 55; corsivo dell'autore.

<sup>64</sup> Ora in Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

<sup>65</sup> Ivi, p. 314, corsivo dell'autore.

agitarsi dietro tutta la speculazione lévi-straussiana e che assumeremo in questo lavoro come domanda centrale: il problema del Soggetto.

Filosofia, Scienza, Inconscio, Soggetto. Saranno queste le coordinate che, ora esplicitamente ora sottotraccia, guideranno questo studio, consentendoci di intrecciare la vicenda umana dell'autore alla sua formazione intellettuale, ed entrambe al suo lascito teorico.

Ancora una considerazione su queste quattro coordinate. Ciò che si cercherà di far emergere è anche la peculiarità dell'operazione compiuta da Lévi-Strauss su questi quattro ambiti. Tale operazione potrebbe essere compresa in un doppio movimento: assimilazione e rigetto. Nel primo caso, si tratta dell'assimilazione di certi campi di ricerca (scienze esatte e teoria dell'inconscio) apparentemente eterogenei all'antropologia. Non si tratta però di un'assimilazione pura e semplice, in quanto essa si realizza nei termini di una reinterpretazione palese. Le scienze esatte e il concetto di inconscio, come vedremo più nello specifico nei capitoli successivi, vengono inglobate in (e adattate a) un quadro epistemologico a essi estraneo, quello dell'antropologia.

Anche nel secondo caso, quello che ho definito "rigetto" di discipline o prospettive (filosofia e Soggetto) appare come un'operazione più complessa di quanto non appaia a un primo sguardo, in quanto non si esaurisce nell'obliterazione – perseguita e/o manifesta – dal proprio spazio d'indagine di tali prospettive, ma si esprime piuttosto in una radicale messa in discussione che sembra confluire in un paradossale recupero di esse, per così dire, sotto mentite spoglie. In altri termini, nel caso della filosofia e soprattutto della specifica questione filosofica che investe il Soggetto, l'operazione lévi-straussiana si presenterebbe come più complessa di come un'interpretazione diffusa dello strutturalismo francese, tendente a generalizzare l'anti-soggettivismo di questo momento intellettuale, lascerebbe pensare. L'operazione manifesta di Lévi-Strauss sembra andare nella direzione di una negazione della filosofia come ambito privilegiato del sapere da un lato e una messa in discussione della soggettività come epicentro trascendentale del *logos* dall'altro, ma tale operazione, anziché produrre una rimozione definitiva di questi due contesti, ce li restituisce – lo vedremo più avanti - in forma certamente implicita, profondamente trasformata, e tuttavia innegabile, proprio nel quadro d'insieme della teoria antropologico-strutturale.

### 1.1 *L'astronomo delle scienze sociali*

Torniamo adesso alla citazione, e cerchiamo di far affiorare da essa le quattro coordinate su cui si muoverà il presente lavoro. Il passaggio inizia asserendo che l'antropologo è l'astronomo delle scienze sociali, ma cosa intende Lévi-Strauss? Il paragone fra antropologia e astronomia non è

estemporaneo. È stato proposto anche altrove dall'etnologo e rivela alcuni elementi che qui sembra interessante mettere in luce. In un articolo, comparso quattordici anni dopo quello riportato sopra<sup>66</sup>, l'autore spiega le ragioni per cui lo studio dei popoli cosiddetti primitivi sarebbe utile alla nostra stessa società. Lévi-Strauss intende dimostrare che quei gruppi umani si costituiscono come un «caso privilegiato» per lo studioso. Ma non perché rappresentino degli stadi antecedenti della nostra società, e dunque siano utili a una ricostruzione storico-genetica del contesto sociale in cui ci troviamo, piuttosto perché, date le loro caratteristiche (dimensioni demografiche ridotte, minima entropia rispetto all'origine), queste società consentirebbero «di percepire il modello dietro la realtà, o più esattamente di costruire col minimo sforzo il modello *a partire* dalla realtà»<sup>67</sup>; modello che sarebbe così in grado a un tempo di render conto della realtà sociale loro e nostra.

Questo valore “empirico” delle società cosiddette primitive non fa che mettere in luce la capacità speculativa della disciplina attraverso la quale saremmo in grado sia di analizzare quei gruppi umani sia di costruire i nostri modelli semplificati: l'etnologia. Ciò che rende quelle società dei “casi privilegiati” non è tanto e solo il fatto che siano società estremamente più semplici rispetto alla nostra, il fatto di costituirsi cioè come “campioni” per lo studioso, quanto piuttosto che questo carattere privilegiato sia rilevato da un osservatore, l'etnologo, il quale, distanziandosi dalla società da cui proviene e situandosi in contesti sociali radicalmente estranei dal punto di vista culturale, è in grado di ricavare in maniera diretta – cioè attraverso la propria esperienza - gli scarti fra gli uni e gli altri, fra la propria società e le altre. Non dobbiamo dimenticare infatti che l'etnologia di Lévi-Strauss - l'antropologia strutturale - non è uno studio volto a «sapere che cosa sono, ognuna per conto proprio, le società da [lui] studiate», e neppure uno studio sulle o delle invarianze, piuttosto è uno studio sulle e delle *differenze*: una «ricerca degli *scarti differenziali*», relativamente agli elementi costitutivi delle società (parentela, rito, mito, etc.), questo costituisce «l'oggetto dell'antropologia»<sup>68</sup>. Sono infatti le differenze a render conto delle dinamiche che hanno prodotto quegli stessi scarti, variazioni di invarianti, e pertanto solo a partire da tali dinamiche, in un secondo momento, saremmo in grado di render conto dell'invarianza strutturale dietro alle numerose manifestazioni della cultura.

A questo punto è possibile chiarire l'analogia astronomica da cui siamo partiti,

rispetto ai cultori delle altre scienze umane l'etnologo si situa [...] in una posizione in certa misura paragonabile a quella dell'astronomo rispetto agli altri studiosi delle scienze fisiche e naturali. Per molto tempo

---

<sup>66</sup> *Religioni comparate dei popoli senza scrittura*, pubblicato nel 1968 con titolo leggermente diverso in occasione del centenario della *École pratique des hautes études*, ora in Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978.

<sup>67</sup> Ivi, p. 101, corsivo dell'autore.

<sup>68</sup> Ivi, p. 102, corsivo dell'autore.

l'astronomia si è dovuta limitare ad una serie di conoscenze rozze e superficiali a causa della distanza dei corpi celesti, del loro ordine di grandezza incommensurabile con quello dell'osservatore e dell'imperfezione dei mezzi d'osservazione di quest'ultimo. Non è tuttavia un caso che sia stata questa disciplina a scoprire il campo in cui le scienze esatte hanno compiuto i loro primi passi.<sup>69</sup>

Da questa riflessione siamo in grado di ricavare altri due elementi importanti. Il primo, il più in superficie nel paragone formulato da Lévi-Strauss fra antropologia e astronomia, richiama il valore dell'etnografia moderna che, a differenza degli esempi più antichi e acerbi di questo tipo di studi, grazie all'indagine *sul terreno* riesce a ottenere un distanziamento massimo dalla società di provenienza e, allo stesso tempo, la massima vicinanza possibile con la società studiata. Circostanza che può essere paragonata – per mantenere il parallelismo - alla scoperta dell'impiego astronomico del cannocchiale fatta da Galileo Galilei, laddove nel nostro caso lo strumento antico riadattato (dall'etnologo) al moderno è precisamente il viaggio, operatore di distanziamento/avvicinamento, il cui fine (ma in fondo anche il piano su cui si situa) è esperienziale: vivere presso i popoli estranei alla propria cultura, divenendo in qualche modo come uno di loro, per conoscere meglio anche se stessi; e in ciò, il viaggio dell'antropologo diviene una vera e propria pratica del soggetto<sup>70</sup>. Un secondo aspetto, ed è quello che qui interessa maggiormente, è la stretta analogia - più che retorica, quasi un'omologia - fra le due discipline, antropologica e astronomica, costruita attorno al comune grado di rigore scientifico applicato alle relative aree d'indagine. A questo proposito, non ci interessa tanto sapere – almeno non ancora in questa sede preliminare - se e in che misura l'antropologia strutturale sia davvero in grado di introdurre un certo grado di scientificità nelle scienze umane. Ciò che risulta importante è piuttosto cogliere l'inclinazione che essa presenta, l'obiettivo che essa si prefigge alla luce delle convinzioni espresse dal suo fondatore. L'intenzione dell'antropologo strutturalista è fare della propria disciplina non necessariamente una scienza esatta (non sarebbe possibile, poiché all'uomo non si adattano le misurazioni esatte, essendo una concentrazione virtualmente infinita di variabili), quanto piuttosto di farne il settore delle scienze umane più prossimo alle scienze esatte, in cui cioè il criterio scientifico<sup>71</sup> entri finalmente a far parte dell'apparato speculativo.

Il “vettore” dell'ingresso delle scienze naturali nelle scienze umane è la linguistica e viene esplicitato da Lévi-Strauss ancora nei termini di un'analogia fra antropologia e astronomia, proprio un anno

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 101.

<sup>70</sup> Marie-Astrid Dupret, José Sánchez Parga, *Teorías críticas del sujeto. De Freud y Lacan a Foucault, Touraine y Lévi-Strauss*, Editorial Abya-Yala, Quito 2013, (ed. elettronica); cfr. Cap. III, §1.

<sup>71</sup> Per criterio scientifico, come vedremo più nel dettaglio (cfr. *infra* § 1.3.1), dobbiamo qui intendere da una parte il trattamento rigoroso del dato – da qui il tentativo di esplorare le nuove prospettive offerte dalle matematiche per lo studio di certi problemi antropologici – dall'altra la possibilità di generalizzazione dei risultati dello studio.

dopo il saggio sopra citato, in un'intervista rilasciata a Paolo Caruso<sup>72</sup>. Qui, alla domanda circa il ruolo della linguistica e della mitologia sugli studi antropologici, Lévi-Strauss dichiara: «Saussure rappresenta la grande rivoluzione copernicana nell'ambito degli studi sull'uomo». La metafora astronomica ricorre nuovamente, con l'importante novità che ora anche il necessario tassello che precede la rivoluzione cui precedentemente si faceva cenno, quella lévi-straussiana-galileiana, viene posto, e collocato nel giusto ordine: abbiamo cioè un capostipite di questa rivoluzione, il Copernico delle scienze umane è Ferdinand de Saussure. La grandezza di Saussure sarebbe nell'aver «elevato le “scienze umane” al livello di vere e proprie scienze», e ciò grazie al fatto di aver «isola[to] la lingua, il linguaggio articolato, come il principale fenomeno umano che, a uno studio rigoroso, riveli leggi dello stesso tipo di quelle che regolano lo studio delle scienze esatte e naturali»<sup>73</sup>. Si vede dunque come la linguistica, nella prospettiva di Lévi-Strauss, realizzerebbe nelle scienze umane quell'assetto empirico che consente all'astronomo delle scienze sociali di osservare il suo oggetto da una prospettiva nuova e rigorosa, quella dei segni e delle loro relazioni.

A questo punto è possibile spingersi più lontano. Bisogna infatti, afferma Lévi-Strauss, «intendere che la lingua è un oggetto che ha le sue leggi, leggi di cui l'uomo stesso non è consapevole, ma che determinano rigorosamente il suo modo di comunicare e quindi il suo stesso modo di pensare»<sup>74</sup>. Comunicare è strettamente legato al pensare. Se la linguistica è in grado di rivelarci le leggi che regolano (rigorosamente!) il modo di comunicare degli uomini, essendo queste leggi inconse<sup>75</sup>, sarebbero allora in grado di aprire una breccia nei recessi più profondi della mente umana. Il passaggio è estremamente significativo perché, se il compito dell'astronomo delle scienze sociali è – e qui siamo tornati al passo con cui abbiamo aperto questo capitolo - «scoprire un senso a configurazioni molto differenti», e se il fautore della rivoluzione copernicana – Saussure - nell'indicare il linguaggio come orizzonte privilegiato d'analisi lega l'azione della *langue* a un'azione profonda, irresistibile e autonoma rispetto al soggetto parlante, significa che “il senso” di cui è alla ricerca l'antropologo non è immediatamente dato, disponibile, ma va cercato in profondità e ricostruito. Il verbo (“scoprire”) usato da Lévi-Strauss allora è del tutto pertinente: l'azione dello studioso deve rivelare, svelare, portare alla luce, qualcosa che c'è ma è occultato allo sguardo profano

---

<sup>72</sup> Paolo Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss - Michel Foucault - Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969.

<sup>73</sup> Ivi, p. 54.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> Cfr. il celebre passo in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, op. cit. p. 38. La convinzione che le leggi della lingua agiscano al livello inconscio, benché attribuita esplicitamente a Trubetzkoy da Lévi-Strauss, risente certamente di alcune fondamentali considerazioni di Ferdinand de Saussure, depositate nel Corso di linguistica generale; cfr. Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967, p. 53; cfr. anche *ivi*, cap. 1, Parte Prima, *passim*; e soprattutto cap. 4, Parte Seconda, *passim*.

e/o superficiale. Per ora non ci interessa analizzare nel dettaglio questa operazione di disvelamento, è interessante invece segnalare che proprio qui si innesta uno snodo importante, e forse non del tutto esplorato, che conduce dalla linguistica all'analisi del profondo e della psiche.

Ecco affiorare allora, inaspettatamente, il terreno inconscio dalla scarna citazione con cui abbiamo avviato questa parte dello studio. Ma l'ingresso dell'inconscio sulla scena apre ulteriori prospettive. Proprio qui fa il suo ingresso la filosofia, almeno per quanto concerne il necessario lavoro di messa in ordine e valutazione dei "reperti" riportati alla luce da questa operazione di scavo; infatti, restituire un senso a differenti configurazioni culturali è possibile solo operando una sintesi logica sui dati raccolti dall'etnologo. Per Lévi-Strauss, reperire dai dati etnologici il loro intimo significato non è che elaborare attraverso un'analisi complessiva una "verità", che sia in grado di rendere conto sia della trasformabilità del modello in ciascuna delle configurazioni osservate sia – e soprattutto – del *perché* il modello strutturale sia trasformabile, e cioè del *perché* nel profondo le società umane si somiglino nonostante cangianti differenze di superficie.

Per comprendere meglio questi aspetti, torniamo alla citazione iniziale. Si parla di «configurazioni molto differenti, per ordine di grandezza e per lontananza, da quelle immediatamente vicine all'osservatore». Qui, siamo in grado di cogliere due elementi, fra loro connessi, che danno conto di un singolare intreccio fra biografia e teoria in Lévi-Strauss, intreccio che in questa sede sarà assunto come chiave interpretativa per accedere al pensiero dell'autore. Il primo è la già accennata esigenza di distanziamento dalla cultura d'origine del ricercatore per poter fare della buona etnologia. Il secondo è la radicale messa in discussione della categoria dell'Io, per poter accogliere nella sua autenticità l'esperienza dell'Altro, senza filtri e distorsioni. Questi due aspetti, metodologici ed esperienziali allo stesso tempo, sono strettamente connessi e aprono uno squarcio sulla complessità della questione del Soggetto in Lévi-Strauss. Tale questione tende a riproporsi come un fiume carsico in gran parte della produzione dell'autore. In *Tristi Tropici*, per esempio, in cui questo intreccio fra soggetto filosofico e soggetto biografico fa da filo conduttore ad ampi tratti dell'opera. Non sono possibili approfondimenti in questa sede, tuttavia sembra utile aggiungere un'osservazione pertinente, fatta da Sandro Nannini proprio sulla prima parte di *Tristi Tropici*, dedicata da Lévi-Strauss alle vicende che lo hanno allontanato dalla filosofia (in cui si era laureato) e dall'Europa e che lo hanno condotto a iniziare la sua attività di etnologo in Brasile: «a ben guardare – afferma Nannini - il punto in cui tutte le critiche [di Lévi-Strauss] convergono è la denuncia di un privilegio del Noi, del *Cogito* o del Soggetto (comunque lo si voglia chiamare) che, impedendo una presa di distanza critica rispetto a sé, rende prigionieri della propria cultura e simultaneamente annega il conoscere nell'immediatezza

dell'apparenza e del *vécu*»<sup>76</sup>. Lévi-Strauss, dunque, come la più recente e, probabilmente, la più illustre variante dell'«esule moderno» richiamato da Tzvetan Todorov<sup>77</sup>, il quale, nell'incarnare «una tendenza della nostra società» è, si potrebbe azzardare almeno metaforicamente, «un essere che ha perduto la patria senza acquistarne un'altra, uno che vive in una doppia esteriorità»<sup>78</sup>; e che di questa doppia esteriorità ha fatto il suo strumento di lavoro più versatile ed efficace.

Da quanto è emerso sin qui, allora, benché in maniera ancora sommaria, è possibile ammettere le quattro coordinate – Filosofia, Scienza, Inconscio e Soggetto – come altrettanti sentieri, o altrettante soglie, adatte per addentrarsi nella vita e nel pensiero del grande antropologo francese. Nel prosiegua del capitolo, questi aspetti verranno esaminati nella loro generalità per metterne in luce, per così dire, dei punti d'accesso che verranno varcati con maggiore accuratezza nei capitoli seguenti.

## 1.2 Dalla filosofia alla filosofia

A un primo sguardo, sembrerebbe difficile accostare il nome di Lévi-Strauss alla filosofia. Stando a quello che lui stesso racconta della sua esperienza universitaria e del suo percorso di avvicinamento all'etnologia, si direbbe anzi che l'approdo antropologico rappresenti per l'etnologo francese la più radicale forma di messa in discussione, se non di rigetto, della materia filosofica. Eppure, c'è chi, come Edouard Delruelle, ha parlato di un Lévi-Strauss filosofo suo malgrado<sup>79</sup>, e filosofo nonostante tutto<sup>80</sup>.

Lévi-Strauss si laurea in filosofia, nel 1931, alla Sorbona. Ma la scelta di questo percorso universitario pare avesse ragioni puramente negative, pare fosse cioè il frutto di una decisione per esclusione, come lo stesso etnologo rivela a Didier Éribon<sup>81</sup>. Significativo a tal proposito quanto scrive Lévi-Strauss in apertura a un paragrafo di *Tristi Tropici* dal titolo emblematico, *Come si diventa etnologi*: «stavo preparandomi alla laurea in filosofia verso la quale mi aveva spinto non tanto una vera vocazione, quanto la ripugnanza provata per le altre discipline che avevo avvicinato fino allora»<sup>82</sup>.

---

<sup>76</sup> Sandro Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 198.

<sup>77</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«Altro»*, Einaudi, Torino 2014, p. 302.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> Edouard Delruelle, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, cit., pp. 9 e ss.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 130 e ss.

<sup>81</sup> Claude Lévi-Strauss, Didier Éribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1990, p. 18.

<sup>82</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 43.



Lévi-Strauss, in questo momento della sua vita, sembra più interessato alla politica<sup>83</sup>, attratto dal socialismo militante, verso cui lo ha spinto un entusiasmo giovanile verso Marx<sup>84</sup>. L'interesse per il socialismo e per Marx sembra però solo un'infatuazione effimera, in una fase di immaturità intellettuale e di incertezza sul proprio futuro. Eppure, relegarla a un dato biografico secondario significherebbe rinunciare a un indizio forse importante per ricostruire i rapporti di Lévi-Strauss con la filosofia. Infatti, a Didier Éribon, che manifesta stupore per il fatto che un giovane di sedici anni abbia potuto misurarsi con una lettura complessa come il *Capitale*, Lévi-Strauss lascia chiaramente intendere come nella lettura dell'opera il vero obiettivo non consistesse nell'assimilazione della dottrina marxiana: «in realtà, ciò che scopro in Marx, erano anche altre forme di pensiero per me nuove: Kant, Hegel...»<sup>85</sup>. L'etnologo lascia cadere la questione, senza approfondire quanto il Kant e lo Hegel conosciuti attraverso Marx lo abbiano stimolato sotto il profilo teorico. Nulla esclude però, al di là dell'infatuazione manifesta, che Marx abbia rappresentato per Lévi-Strauss soprattutto un'altra via d'accesso, diciamo non accademica, alla filosofia, ai suoi problemi e alle sue principali scuole di pensiero. Ma questa è solo un'ipotesi, la quale tra l'altro si scontra con la dichiarata, forte avversità - se non vero e proprio disgusto - del giovane Lévi-Strauss per la filosofia appresa alla Sorbona.

Ora, le critiche rivolte dall'autore alla filosofia e depositate in *Tristi Tropici* hanno una caratteristica che sembra giocare un ruolo essenziale nel rapporto fra Lévi-Strauss e la disciplina studiata in quegli anni di università, ossia il fatto che queste non investissero la filosofia in generale, ma avessero come obiettivo manifesto uno specifico momento filosofico e specifici ambiti teoretici con cui l'autore ha avuto modo di confrontarsi in quel periodo. Pertanto, sarebbe opportuno esaminare questi aspetti più da vicino, per verificare se sia fondato il sospetto che questa dichiarata repulsione nei riguardi della filosofia in realtà fosse solo insofferenza verso un certo modo di insegnarla e verso certi suoi specifici orientamenti in voga all'epoca.

Partiamo da alcune domande: che tipo di insegnamento è quello che viene impartito a Lévi-Strauss e ai suoi colleghi di studi a Parigi negli anni Venti? E chi sono stati i suoi maestri? L'autore racconta che fra le figure più rappresentative dei suoi studi filosofici alla Sorbona spicca quella di Léon Brunschvicg; un fatto molto significativo se si considera che Brunschvicg, assieme a Henri Bergson, è considerato capostipite di una linea di pensiero che ha avuto un notevole peso sulla filosofia francese

---

<sup>83</sup> A tal proposito, un'interpretazione di cui si dovrebbe tenere conto è quella di Salvatore D'Onofrio, secondo cui l'impegno politico di Lévi-Strauss a ben guardare non si esaurirebbe nell'infatuazione marxista degli anni giovanili. Per l'antropologo italiano, infatti, «la "trasmutazione psicologica" del lavoro sul campo, lo aveva indotto a spostare la "rivoluzione costruttiva" che aveva caratterizzato il suo impegno giovanile nella conoscenza scientifica dei fenomeni sociali»; Salvatore D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, Mimesis, Milano 2019, p. 36.

<sup>84</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 15.

<sup>85</sup> Ivi, p. 16; traduzione mia.

contemporanea<sup>86</sup>. Eppure, questi corsi tenuti dal grande filosofo francese sembrano aver avuto una presa scarsa, se non nulla, sul giovane Lévi-Strauss; per limiti di interesse, di curiosità, di attrazione per la disciplina, che l'autore ammette apertamente: «frequentavo i corsi di Brunschvicg ma non ci capivo nulla»; corsi – aggiunge Lévi-Strauss - seguiti «con l'impressione di non comprendere veramente! [...] In fondo, sono passato attraverso tutto questo un po' come uno zombie. Con la sensazione di rimanerne al di fuori»<sup>87</sup>. Sembra legittimo, a questo punto, il sospetto che questa estraneità denunciata dall'autore, più che nei confronti della filosofia in generale fosse piuttosto la reazione a un certo modo di insegnare la filosofia. Il dubbio viene corroborato da quanto scrive Lévi-Strauss in *Tristi Tropici*. Qui l'autore spiega con grande chiarezza in cosa si è risolto l'insegnamento ricevuto alla Sorbona, mettendone in risalto, con espressioni assai aspre, soprattutto i limiti. Lévi-Strauss racconta del primo approccio avuto con la filosofia, attraverso l'insegnamento di Gustave Rodrigues (1871-1940), militante della Sfiò, su cui Lévi-Strauss – giovane socialista - aveva riposto molte speranze, ma la cui dottrina, «un misto di bergsonismo e neokantismo», lasciò profondamente deluso il ragazzo.

Ho cominciato allora a capire che tutti i problemi, gravi o futili, possono essere liquidati applicando un metodo sempre identico, che consiste nel contrapporre due punti di vista tradizionali sulla questione; introdurre cioè il primo con le giustificazioni del senso comune, per distruggerlo poi con il secondo; infine rigettarli uno da una parte e uno dall'altra, adottando invece un terzo punto di vista che riveli il carattere ugualmente parziale degli altri due, ricondotti con artifici di vocabolario agli aspetti complementari di una stessa realtà: forma e sostanza, contenente e contenuto, essere e parere, continuo e discontinuo, essenza ed esistenza, ecc. Queste esercitazioni diventano presto del tutto verbali, fondate come sono su giochi di parole elevati ad arte che prendono il posto della riflessione, mentre le assonanze fra i termini, le omofonie e le ambiguità forniscono progressivamente la materia di queste teatralità speculative, dalla cui ingegnosità si riconoscono i buoni lavori filosofici.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Alain Badiou fa risalire a Bergson e Brunschvicg «due correnti autenticamente differenti», rappresentative di una «figura divisa e dialettica della filosofia francese», che avrebbero dato origine a due differenti orientamenti distinguibili nel «momento filosofico francese della seconda metà del XX secolo». Due orientamenti sinteticamente descrivibili nei termini di una «filosofia della vita» (Bergson) e una «filosofia del concetto» (Brunschvicg), cui potrebbero essere ricondotti Gilles Deleuze, al primo, e Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, ma anche Derrida e Lyotard, al secondo. Cfr. Alain Badiou, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>87</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 19 ; traduzione mia.

<sup>88</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 43.

Ecco allora che «cinque anni alla Sorbona si riducevano al tirocinio di questa ginnastica evidentemente pericolosa»<sup>89</sup>. E tanto più pericolosa in quanto questo insegnamento filosofico «esercitava l'intelligenza nello stesso tempo che inaridiva lo spirito»<sup>90</sup>.

Ora, l'asprezza di questa requisitoria potrebbe essere inquadrata attraverso diverse chiavi di lettura. Una di queste, che potremmo definire "storica", è quella formalmente più ineccepibile ed è stata proposta da un acuto lettore italiano di Lévi-Strauss, Alessandro Di Caro<sup>91</sup>. Questi, proprio in riferimento al paragrafo qui citato, invita a considerare questo «abbozzo di critica al linguaggio filosofico» come uno degli effetti del recepimento da parte del giovane autore di quella cultura della crisi che dall'Austria si era diffusa in Germania a inizio Novecento e da qui, proprio negli anni Venti-Trenta si stava propagando in certa misura anche in Francia. Una ribellione contro la filosofia della tradizione che si accompagnava e anzi si alimentava di idee nuove, come per esempio le teorie freudiane, che aprono al giovane Lévi-Strauss lo sguardo su ordini di realtà apparentemente più profondi di quanto non facessero le fredde opposizioni statiche apprese alla Sorbona. Del resto, puntualizza Di Caro, «l'insufficienza del razionalismo asfittico che dominava allora le università francesi era infatti rilevato da molti della generazione di Lévi-Strauss: si tratta di Sartre, Merleau-Ponty, Kojève, Koyré, Aron e Gurvitch»<sup>92</sup>. Perciò, la vocazione antropologica del giovane Lévi-Strauss sarebbe sì condizionata da un clima di insoddisfazione culturale e intellettuale, ma anche motivata da una reazione a un preciso orientamento filosofico, quel razionalismo «asfittico» le cui premesse teoretiche affondano sino a Cartesio che, infatti, col suo razionalismo soggettivistico è stato, si potrebbe dire, il vero grande interlocutore di tutta la speculazione lévi-straussiana e, più in generale, dello strutturalismo. Ora, paradossalmente, proprio questa repulsione intellettuale, leggibile appunto come rifiuto del tipo di filosofia rappresentata dalla linea cartesiana, ci consente di scorgere in Lévi-Strauss un cospicuo versante filosofico, sia pure critico. Si potrebbe affermare, infatti, che la polemica di Lévi-Strauss nei confronti della filosofia muove da uno spirito che alla filosofia è sostanzialmente interno. Tale polemica, del resto, si colora di sfumature che, se opportunamente esaminate, ci

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Ivi, p. 44.

<sup>91</sup> Alessandro Di Caro, *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, Spirali Edizioni, Milano 1981, p. 26. Una seconda chiave di lettura potrebbe poggiare su elementi biografici e quindi psicologici dell'autore. Come Lévi-Strauss dichiara a Didier Éribon (cfr. C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., pp. 76-87) *Tristi tropici* è un'opera considerata "di chiusura" per una fase della sua vita e che viene scritta di getto, come assecondando un impulso verso la confessione senza riserve. Nel periodo in cui il libro vede la luce, l'autore è coinvolto in delusioni personali, come il divorzio dalla seconda moglie, e soprattutto professionali (cfr. Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, *Correspondance. 1942-1982*, Emmanuel Loyer, Patrice Maniglier (a cura di), Seuil, Paris 2018, pp. 16-17), elementi questi ultimi che potrebbero aver contribuito a far maturare in Lévi-Strauss una certa radicata e motivata ostilità verso l'ambiente accademico; uno sguardo critico, dunque, che si sarebbe riflesso retrospettivamente, nel bilancio della propria esperienza universitaria di studente, accentuandone la critica sui contenuti.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

restituiscono una sensibilità spiccatamente filosofica. Non si può che concordare completamente con Patrice Maniglier quando afferma che Lévi-Strauss nella requisitoria consegnata alle pagine di *Tristi Tropici* non è tanto in polemica con la filosofia in quanto tale, quanto piuttosto con l'itinerario da essa disegnato. Lévi-Strauss, secondo Maniglier, considerando la filosofia come un sapere di supporto alla scienza, e segnatamente all'etnologia, non fa in realtà che manifestare uno spostamento interno alla filosofia stessa: uno spostamento che, più in generale, caratterizza in fondo il momento filosofico degli anni Sessanta<sup>93</sup>. Tale spostamento consisterebbe, per esempio, in una «trasformazione dell'interrogazione trascendentale stessa, rovesciata contro la filosofia: anziché accordarle il privilegio di determinare i diritti e i limiti delle pratiche positive, si domanda a essa di determinare i diritti e i limiti della stessa attività filosofica»<sup>94</sup>. In questo senso, si inizia anche a comprendere come e perché discipline estranee alla filosofia – nel caso di Lévi-Strauss, l'etnologia - possano aver avuto su di questa degli effetti tanto significativi: «[...]non ci si può rinchiudere nella filosofia, ma [...]occorre ricondurla costantemente a ciò che, dall'esterno, la motiva»<sup>95</sup>.

### 1.2.1 Etnografia, Etnologia, Antropologia

Alla luce di quanto osservato fin qui risulta chiaro come l'avvicinamento di Lévi-Strauss all'etnologia sarebbe comprensibile innanzitutto nei termini di un allontanamento: un allontanamento dalla filosofia, poi dall'Europa, che della filosofia è culla. E questo distacco, epistemico e spaziale, si trasfigura in un raffinato distacco teoretico: dalle «illusioni della soggettività», le quali, nella visione lévi-straussiana, permeano in un modo o in un altro la filosofia di inizio Novecento. Tuttavia, quanto stiamo per vedere dimostrerà come questo percorso di allontanamento non sia in realtà altro che una lunga orbita che riporterà l'autore di *Tristi Tropici* proprio sul terreno filosofico.

Per descrivere questo lungo e affascinante tragitto intellettuale, è necessario tornare a un denso articolo già citato in precedenza: *Posto dell'antropologia nelle scienze sociali e problemi che il suo insegnamento comporta*. In un paragrafo intitolato *Etnografia, Etnologia e Antropologia*<sup>96</sup>, Lévi-Strauss spiega la specificità di queste tre discipline e dimostra come esse rappresentino non tre modi separati di intraprendere uno studio sull'uomo, bensì tre momenti – ciascuno necessario a quello successivo – di questo stesso studio.

---

<sup>93</sup> P. Maniglier (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., p. 20.

<sup>94</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

<sup>95</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

<sup>96</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., pp. 292 e ss.

L'etnografia «corrisponde ai primi stadi della ricerca: osservazione e descrizione, lavoro sul terreno». Essa, spiega Lévi-Strauss, «congloba anche i metodi e le tecniche che si riferiscono al lavoro sul terreno, alla classificazione, alla descrizione e all'analisi dei fenomeni culturali particolari (si tratti d'armi, di utensili, di credenze o di istituzioni)»<sup>97</sup>. Lo stesso Lévi-Strauss accede all'etnologia attraverso l'etnografia, attraverso cioè la ricerca sul terreno, durante le sue due spedizioni amazzoniche del '35 e del '39. Ma in cosa consiste allora l'etnologia? E in cosa si differenzia dall'etnografia? L'autore spiega che «rispetto all'etnografia, l'etnologia rappresenta un primo passo verso la sintesi. Pur senza escludere l'osservazione diretta, essa tende a conclusioni abbastanza estese da rendere difficile fondarle esclusivamente su una conoscenza di prima mano». Prendendo spunto dall'etimo dei due termini, potremmo dire che il *logos* prende il posto del *gràfos*: l'elaborazione teorica si avvale delle descrizioni raccolte nel corso dell'esperienza empirica ma le supera in una sintesi coerente. Insomma, «l'etnologia comprende l'etnografia come suo momento preliminare e ne costituisce il prolungamento»<sup>98</sup>. Francesco Remotti fa notare che l'etnografia per Lévi-Strauss ha «la mera funzione di fornire materiali per le generalizzazioni della seconda. Il passaggio dall'etnografia all'etnologia si rende dunque necessario per la formulazione di generalizzazioni antropologicamente valide»<sup>99</sup>. L'avverbio qui usato da Remotti – “antropologicamente” – non è casuale, esso introduce proprio l'ultimo passaggio necessario di questo itinerario di conoscenza che si compie, appunto, *con e nella* antropologia.

L'etnologia, infatti, rappresenta solo una tappa intermedia di questo percorso di assimilazione ed elaborazione dei dati raccolti sul terreno. L'ultima fase è costituita da uno studio complessivo e prettamente teorico, uno studio antropologico appunto. Afferma Lévi-Strauss che «ovunque troviamo i termini di antropologia sociale o culturale, ci troviamo di fronte a una seconda e ultima tappa della sintesi, che ha per base le conclusioni dell'etnografia e dell'etnologia [...] Si può quindi dire, in questo senso, che esiste fra l'antropologia e l'etnologia lo stesso rapporto che si è definito più sopra fra quest'ultima e l'etnografia»<sup>100</sup>. L'antropologia ha come scopo quello di ricavare, dalle sintesi etnologiche, delle riflessioni più profonde sull'uomo. In fondo, la differenza fra un tipo di ricerca e l'altra, fra etnologia e antropologia, è manifesta nella radice stessa dei due termini: se con “etno-”

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 293. Questo tipo di studio è precisamente quello che impegnerà l'etnologo francese in Brasile quando, recatosi nel 1935 a insegnare sociologia presso l'Università di San Paolo, cattedra che gli era stata proposta un anno prima da Celestin Bouglé, alla fine dell'anno accademico si addenterà una prima volta nella regione del Mato Grosso per studiare le popolazioni indigene Caduveo e Bororo. Una seconda esperienza etnografica impegnerà l'autore nel 1938, quando nel corso di una lunga e travagliata spedizione – il cui resoconto, anche in questo caso, è contenuto in *Tristi Tropici* – vivrà presso i Nambikwara e i Tupi-Kawahib.

<sup>98</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 293.

<sup>99</sup> Francesco Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971, p. 22.

<sup>100</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., pp. 293-294.

indichiamo la delimitazione dello studio a uno o più gruppi umani presi come tali, con la radice “antropo-” invece stiamo mettendo al centro l’invariante di specie (umana) che precede ogni partizione (etnica, culturale, geografica, etc.). Non sarebbe errato allora affermare che l’antropologia va a configurarsi in questa distinzione come una forma di universalizzazione della ricerca. In quella che potremmo chiamare la “fase antropologica” dell’analisi, lo studioso tenta di utilizzare le conoscenze acquisite dalla comparazione etnologica per rispondere alla questione che, in fondo, anima tutto questo percorso: l’uomo. Questione che in termini antropologici si presenta come problema del “sostrato invariante”, o in termini filosofici come problema della “natura umana”. Si tratta in ogni caso di una verità che – teoretica nella prospettiva del filosofo, scientifica in quella dell’antropologo – ha lo scopo di rendere manifesto ciò che costituisce l’umano al di là di ogni sua configurazione contingente e che congiunge nella *quaestio* antropologica il sapere etnologico e quello filosofico. In questo senso, allora, «etnografia, etnologia e antropologia – sia pure nella definizione generica data da Lévi-Strauss – designano le diverse fasi di un processo sostanzialmente irreversibile, il cui sbocco finale è propriamente filosofico»<sup>101</sup>.

Ma questa spiccata curvatura filosofica dell’antropologia di Lévi-Strauss è una fuga del tutto estemporanea nel quadro dell’epistemologia europea? In parte è certamente l’effetto sia della formazione intellettuale di Lévi-Strauss (laureato in filosofia), sia di una inclinazione speculativa dell’autore, che appare particolarmente interessato alla “verità” dell’oggetto osservato, atteggiamento che sembra l’emblema neppure troppo dissimulato di una vocazione sostanzialmente filosofica e, per di più, ontologica. Ma è anche il riflesso di una tradizione di pensiero – specificamente europea – intrisa di filosofia nelle sue stesse radici, di cui Lévi-Strauss fa pienamente parte. Come fa notare Di Caro, la tendenza «a non arrestarsi al mero dato ma a allargare i limiti d’indagine in un orizzonte più vasto» è condivisa da tutta la tradizione sociologica europea, la quale «è rampollata direttamente dal pensiero filosofico»<sup>102</sup>, come del resto gli esempi citati dal filosofo italiano dimostrano (Comte e Durkheim in Francia, Weber e il filone della Scuola di Francoforte in Germania). Tali affinità con la filosofia distinguono la tradizione sociologica e antropologica dell’Europa continentale da quelle anglosassoni, caratterizzate da tendenze decisamente più empiristiche, benché anche a queste – e forse soprattutto a queste, per quanto riguarda alcuni aspetti non secondari del suo pensiero – Lévi-Strauss debba molto<sup>103</sup>. La matrice filosofica dell’antropologia continentale, contrapposta

---

<sup>101</sup> F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, cit., p. 26.

<sup>102</sup> A. Di Caro, *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, cit., p. 25.

<sup>103</sup> Fra i principali riferimenti etnologici di Lévi-Strauss troviamo soprattutto studiosi anglosassoni: Franz Boas, Robert H. Lowie, Alfred R. Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, per citare solo i più rilevanti per l’autore. Interessante il fatto che, a esclusione di Radcliffe-Brown, gli altri siano britannici o statunitensi solo d’adozione, poiché originari dell’Europa continentale. In ogni caso, la naturalizzazione assimila il loro contributo scientifico a una precisa tradizione, di cui in fondo essi stessi sono il prodotto.

all'empirismo della tradizione anglosassone, è del resto ben nota a Lévi-Strauss, che ne rivendica la discendenza. A Paolo Caruso, nell'intervista già richiamata<sup>104</sup>, Lévi-Strauss spiega che dal suo punto di vista l'etnologia, intesa nei termini discussi precedentemente, corrisponde in fondo all'antropologia anglosassone. Ora, precisa l'autore, «quel che distingue la mia antropologia dall'antropologia sociale e culturale degli anglosassoni è la sua consapevolezza di essere, a modo suo, una filosofia»<sup>105</sup>. Più avanti, Lévi-Strauss precisa questo aspetto e afferma: «forse la differenza che mi separa dai miei colleghi etnologi consiste appunto nel fatto che io sono più consapevole di loro di quanto devo *sacrificare* alla filosofia. Ma è pur sempre un sacrificio...»<sup>106</sup>. Più oltre, Lévi-Strauss assume dichiaratamente il termine “antropologia” proprio nella sua accezione filosofica.

Com'è noto, il termine “antropologia” è da secoli impiegato nella filosofia – e intendo fare particolarmente riferimento a Kant – in una accezione del tutto diversa [da quella assunta nel mondo anglosassone], e cioè per designare quella parte della filosofia che cerca di interpretare in generale il fenomeno umano. Ebbene, nel tipo di ricerche al quale mi dedico io mi sembra che i due significati convergano e si connettano. È vero infatti che il mio punto di partenza è situato nell'etnografia e nell'etnologia, nell'osservazione di popoli molto lontani nello spazio e nel tempo, ma io cerco di trarre da tale osservazione un certo numero di proposizioni che sia applicabile in forma generale e a un livello propriamente filosofico all'interpretazione del fenomeno umano in quanto tale.<sup>107</sup>

È importante sottolineare che queste dichiarazioni, impegnative sotto il profilo epistemologico e, allo stesso tempo, significative per la fase del pensiero lévi-straussiano che stiamo esaminando, sono state rese nel 1969, dunque al termine del decennio forse più importante per quanto concerne la produzione scientifica di Lévi-Strauss; periodo nel quale vedono la luce i più discussi (e soprattutto in ambito filosofico) capolavori dell'antropologia strutturale: *Il totemismo oggi*, *Il pensiero selvaggio*, e tre delle quattro Mitologiche (la quarta sarà completata nel 1970 e uscirà nel 1971).

È pertanto evidente che, al culmine della propria ricerca scientifica, Lévi-Strauss abbia operato una consapevole convergenza tra i suoi studi etnologici e quella che assume sempre più i contorni di una *sua* antropologia, di cui egli stesso sottolinea la caratura filosofica; una disciplina che, per usare un'espressione dello stesso autore, si caratterizza come «una scienza a un tempo antichissima e nuovissima, un'*antropologia* intesa nel senso più largo»<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Paolo Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, op. cit.

<sup>105</sup> Ivi, p. 30.

<sup>106</sup> Ivi, p. 40, in corsivo nel testo.

<sup>107</sup> Ivi, pp. 28-29.

<sup>108</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 76, corsivo dell'autore.

Alla luce di queste considerazioni, che mostrano come l'inchiesta antropologica di Lévi-Strauss, la sua indagine sull'uomo, non tema di spingersi ben al di là del perimetro strettamente empirico, è legittimo chiedersi se l'operazione lévi-straussiana abbia come fine non dichiarato la riproposizione di una qualche forma di essenzialismo. A questo proposito non disponiamo di affermazioni esplicite di Lévi-Strauss, quanto piuttosto di nozioni abbastanza ambigue usate dall'autore e che incontreremo più volte nel prosieguo di questo lavoro, come *esprit*, e che lasciano spazio a una certa libertà interpretativa. Il termine qui evocato, può essere forse reso in italiano col concetto più scientifico di "mente"<sup>109</sup>, oppure col più evocativo ma problematico concetto di "spirito", su cui c'è chi ha notato delle venature vichiane<sup>110</sup>; in ogni caso esso sta a indicare proprio questo ambito *specificamente* umano, invariante, sepolto al di sotto della soglia cosciente dell'uomo e verso il quale l'autore sembra continuamente proteso nel corso della propria ricerca. Anche Enrico Comba<sup>111</sup> è portato a meditare sulla ricorrenza del termine *esprit* negli scritti di Lévi-Strauss, rilevando un'ambiguità che l'etnologo sembra (forse significativamente) non aver mai avuto premura di dissipare<sup>112</sup>. In un dialogo con Didier Éribon sul rapporto fra antropologia e storia, a proposito di un vecchio articolo dell'autore su questo tema<sup>113</sup>, Lévi-Strauss avvicina – non sappiamo quanto volutamente – le nozioni di "natura umana" ed *esprit*: «recuperando l'antica nozione di *natura umana*, rammentavo solamente che il cervello umano è fatto ovunque allo stesso modo, e che dunque sul funzionamento dello *spirito* si esercitano degli stessi vincoli»<sup>114</sup>.

Ciò che però sembra qui essenziale rilevare non è tanto lo statuto ontologico di questo nucleo invariante attorno al quale si concentra la ricerca dell'antropologo, quanto la modalità operativa attraverso la quale esso viene enucleato; percorso che rende conto della specificità e dell'originalità del metodo strutturalista. Infatti, va sottolineato che l'operazione per così dire "filosofica" dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss non è volta a definire positivamente una verità sull'uomo, quanto piuttosto a esaminare in maniera nuova le varie manifestazioni, differenziali, di ciò che definiamo umano. Da questa operazione, il profilo di una possibile verità sull'uomo tende allora a

---

<sup>109</sup> Il termine compare per esempio alla fine di un articolo molto importante, *La struttura dei miti*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 200. Il traduttore dell'edizione italiana del volume, Paolo Caruso, ha avuto cura di inserire in questo caso una nota in cui specifica: «anche qui, come in alcuni altri casi, traduco con "mente" il termine francese *esprit*, pur rendendomi conto che si tratta più di una scelta interpretativa che di una traduzione soddisfacente», nota 11, p. 346.

<sup>110</sup> José G. Merquior, *Vico et Lévi-Strauss*, in «L'Homme», vol. 10, n.2, 1970, pp. 81-93, p. 82.

<sup>111</sup> Enrico Comba, *Introduzione a Lévi-Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 73.

<sup>112</sup> Comba descrive in questi termini la nozione lévi-straussiana di "spirito umano": «è probabilmente l'esistenza di un dispositivo mentale comune a tutta l'umanità, che è al tempo stesso individuale e collettivo, che trova il suo fondamento nelle proprietà funzionali del cervello ma che si manifesta empiricamente soprattutto nelle creazioni sociali e culturali, nelle forme collettive, nell'esplicarsi di meccanismi comuni e generali», *ibidem*.

<sup>113</sup> *Storia ed etnologia*, pubblicato nel 1949 in *Revue de Métaphysique et de Morale*; oggi inserito come introduzione col medesimo titolo in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit.

<sup>114</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 173, traduzione e corsivi miei.



emergere “di riflesso”, come un residuo, o come in negativo rispetto all’azione positiva dell’inchiesta etnologica.

### 1.3 *L’impresa scientifica di Lévi-Strauss: le scienze esatte in antropologia*

Nell’intervista rilasciata a Paolo Caruso, Lévi-Strauss dichiara: «io cerco [...] di stabilire, muovendo dall’etnografia, le leggi per cui la mente umana non è libera»<sup>115</sup>. Si tratta di un’affermazione dalle implicazioni rilevanti. Innanzitutto, è possibile cogliervi un aspetto che tiene assieme quanto trattato in precedenza con quanto stiamo per esaminare, e cioè la postura filosofica qui assunta da Lévi-Strauss. Ma, nonostante ciò, non sembra essere specificamente filosofico, o almeno non solo e non primariamente filosofico, il piano d’analisi cui sembra voler fare cenno l’etnologo francese in questo passaggio. Un vocabolo ci mette sulla strada giusta, esso rinvia a un ambito diverso rispetto a quello teoretico, e svela su quale campo Lévi-Strauss pensi in realtà di dover situare la ricerca di quei vincoli posti alla mente umana da lui evocati. Il termine «leggi» usato – in modo nient’affatto casuale – dall’etnologo francese rinvia all’idea di meccanismi rigorosi e vincolanti che, proprio in virtù di questa normatività intrinseca, sarebbero accessibili a dispositivi d’indagine strettamente formali, e che farebbero pensare alla possibilità di utilizzare una strumentazione teorica di tipo altrettanto rigoroso.

Questa lettura delle parole consegnate a Paolo Caruso può sembrare un’interpretazione arbitraria, ma perde il suo carattere apparentemente congetturale e acquista un valore d’indizio se teniamo presente una delle constatazioni con cui abbiamo avviato questo studio: e cioè che l’intenzione – esplicita, lo vedremo – di Lévi-Strauss è di assimilare in qualche modo e in qualche misura la dimensione scientifica all’interno dello studio antropologico.

Ora, se, come abbiamo visto, la filosofia viene inizialmente rifiutata dall’autore per poi successivamente tornare ad avere uno spazio nel progetto antropologico-strutturale, in particolare nella fase di elaborazione teorica dei dati empirici e comparativi, nel caso della scienza sembra verificarsi un fenomeno simmetrico e inverso: a fronte di una esplicita, convinta e fiduciosa convocazione da parte di Lévi-Strauss delle scienze all’interno del suo quadro speculativo, l’antropologia strutturale sembra opporre a questa intenzione delle resistenze che rendono l’applicazione delle scienze – parliamo soprattutto di scienze esatte – un’operazione assai complessa in ambito *etnologico*, e i cui risvolti pertanto meritano di essere esaminati da vicino. Non del tutto

---

<sup>115</sup> P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, op.cit., p. 30.

riuscita - e in un certo senso proprio per questa ragione - la convocazione della scienza a sostegno dell'*antropologia* presenterà caratteristiche del tutto peculiari laddove tale coinvolgimento avrà invece avuto buon esito nel progetto lévi-straussiano. Si tratta di elementi che contribuiscono in maniera rilevante alla stessa specificità dell'*antropologia* strutturale nel panorama delle scienze sociali.

Innanzitutto, è necessario fare chiarezza su un aspetto epistemologico. Fin qui abbiamo parlato in modo generico di scienza, o scienze, ma è il momento di definire a quali scienze in particolare ci riferiamo. Evidentemente né alle scienze umane né alle scienze sociali, di cui l'*antropologia* fa parte, e che, sebbene definite “scienze”, appaiono inadatte al trattamento metodologico proprio delle scienze esatte, come la matematica, la fisica, etc. La ragione di ciò è ovvia e attiene all'elevato numero di variabili che condizionano l'oggetto di studio (l'uomo) delle scienze sociali. Sono invece queste ultime, le scienze esatte, che l'etnologo francese auspica di poter integrare nel suo strutturalismo; fra queste, il suo interesse si rivolge soprattutto alle matematiche.

Torniamo all'intervista con cui abbiamo aperto questo paragrafo. Proprio in quella sede Lévi-Strauss dichiara in maniera esplicita il suo ambizioso progetto, che consiste nel «trasformare le “scienze umane” in scienze, e in scienze articolate allo stesso modo delle scienze esatte e naturali»<sup>116</sup>. Proviamo allora a vedere in termini generali cosa ne è di questo programma.

Possiamo innanzitutto constatare che la vocazione (o l'ambizione) scientifica dell'*antropologia* strutturale è intrinseca alla disciplina, sembra costituirsi come un suo versante, una sua parte costitutiva che, sul lato opposto, (s)confina – come abbiamo visto – col terreno della filosofia. Pertanto, quando parliamo di *antropologia* strutturale saremmo di fronte a una disciplina scientifica e filosofica allo stesso tempo, benché scienza e filosofia non risultino del tutto in equilibrio nello statuto accordato da Lévi-Strauss all'*antropologia* strutturale, dal momento che solo alla prima l'autore attribuisce valore epistemico<sup>117</sup>. Ad ogni modo, la sua *antropologia* si presenta come una disciplina costitutivamente aperta alle due dimensioni: presa fra l'intenzione di una formalizzazione rigorosa del proprio metodo e l'ambizione di universalizzare i propri risultati, nonché di riuscire a rispondere a questioni sull'uomo dal carattere squisitamente teoretico; dunque, si potrebbe dire, una disciplina filosofica quanto all'oggetto, scientifica – almeno nelle intenzioni di Lévi-Strauss - quanto al metodo<sup>118</sup>. Assestare fra questi due fronti apparentemente distanti l'*antropologia* strutturale è un programma che non è mai stato abbandonato dall'etnologo francese, come testimoniano alcune righe scritte fra il 1959 e il 1960, in cui Lévi-Strauss rifiuta il dilemma di Radcliffe-Brown e di Evans-

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 40.

<sup>117</sup> «Sono uno scienziata», dichiara a Caruso, e afferma: «io credo che è la scienza ad avere giurisdizione sulla filosofia», ivi, p. 37.

<sup>118</sup> F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., p. 28.

Pritchard<sup>119</sup> circa l'appartenenza dell'etnologia all'una o all'altra fra scienze umane e scienze naturali e dichiara che «l'originalità della ricerca etnologica» è proprio nel suo «percorso sinuoso» attraverso «scienze a essa vicine: biologia, demografia, scienze economiche, sociologia, psicologia, filosofia»<sup>120</sup>; ciò perché fra i livelli costituiti dalle scienze dello spirito e dalle scienze naturali «l'antropologia non riesce mai a collocarsi su uno solo di essi o su un livello intermedio: opera uno spaccato perpendicolare che, in assenza di una prospettiva profonda che le manca, la costringe a prendere simultaneamente in considerazione tutti i livelli»<sup>121</sup>.

Ma in che modo la dimensione delle scienze naturali ed esatte delle discipline viene integrata nella disciplina originale sviluppata dall'etnologo francese?

È noto il rapporto che lega Lévi-Strauss all'etnologia americana e, più in generale, anglosassone: qui vi sono le principali fonti di un etnologo che si è formato come autodidatta.

Negli Stati Uniti Lévi-Strauss avrà accesso alle importanti fonti etnografiche ed etnologiche accumulate presso la Public Library di New York, fonti consultate con regolarità e meditate in profondità, come lo stesso autore ricorderà molti anni dopo la sua esperienza newyorkese<sup>122</sup>. Ora, è proprio attraverso la tradizione etnologica anglosassone che un certo positivismo, nel senso di una accentuata fiducia nel rigore scientifico e nella possibilità di un suo utilizzo a campi non strettamente empirici, penetrerà nell'antropologia lévi-straussiana.

Si pensi per esempio all'antropologo polacco (naturalizzato britannico) Bronisław K. Malinowski. Nonostante le differenze teoriche con Lévi-Strauss, è fra i grandi maestri dell'etnologia con cui il nostro autore si è confrontato, ed è tra coloro per i quali egli non ha mai nascosto la sua stima e la sua riconoscenza al di là di ogni divergenza dottrinarica. La ragione principale di questa affinità è stata messa in luce da Sergio Moravia, quando sottolinea l'intenzione dell'etnologo inglese di «recuperare all'antropologia la sua funzione di ricercatrice di *leggi generali*»<sup>123</sup>. Moravia spiega che è proprio «la sua teoria della “scienza” della cultura e della società» a imporre Malinowski come uno dei più

---

<sup>119</sup> C. Lévi-Strauss, *L'avvenire dell'etnologia (1959-1960)*, in Id., *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École pratique des hautes études (1951-1982)*, cit., pp. 28-29. Piuttosto, l'antropologia – dichiara Lévi-Strauss – è «caratterizzata proprio dal fatto di non lasciarsi mai ridurre all'una o all'altra dimensione»; *ibidem*.

<sup>120</sup> Ivi, p. 28.

<sup>121</sup> Ivi, p. 29.

<sup>122</sup> «Ogni mattina mi recavo alla New York Public Library. Quello che so di etnologia, l'ho appreso in quegli anni. Mi presentavo all'apertura e non ne uscivo che a mezzo giorno o all'una. Mangiavo in un bistrot e ritornavo a casa mia per scrivere»; (Lévi-Strauss era impegnato nella stesura delle *Strutture elementari della parentela*, opera iniziata nel 1943, terminata nel 1947 e pubblicata nel 1949), C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 65; traduzione mia.

<sup>123</sup> Sergio Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, Le Lettere, Firenze 2004, p. 150, corsivo mio. Il riferimento è alla voce, curata da B. Malinowski, *Culture*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. IV, 1931, pp. 621-646; ma soprattutto al libro Id., *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill - NC 1990.

importanti antropologi nel panorama mondiale dell'epoca, nonché a destare l'interesse, per le ragioni che qui ci riguardano, di Lévi-Strauss.

Ora, nell'ottica di Malinowski «il vero compito dell'antropologo consiste nel considerare i dati e i fenomeni nella loro realtà, vale a dire nel rendersi conto della funzione reale che svolgono entro un sistema o dei sistemi dati. Studiando comparativamente le funzioni in varie società, l'antropologo può pervenire all'enucleazione di leggi generali concernenti il modo di essere e di agire degli uomini»<sup>124</sup>. Dunque, ciò che emerge da questo approccio è: a) una costante attenzione alla dimensione empirica da cui scaturisce il dato, b) una elaborazione formale il più possibile rigorosa (che passa per la nozione di funzione, per quanto riguarda Malinowski), c) una generalizzazione degli assunti teorici sottoforma di leggi generali. Da questo punto di vista, allora, Malinowski è stato a suo modo un propugnatore, e per certi versi un precursore, dell'idea di applicazione all'antropologia di un rigore tipicamente scientifico coltivato soprattutto sul fronte del metodo: una postura in un certo senso empirista che traspare già dall'accuratezza – ben nota all'ambiente antropologico – con cui l'etnologo britannico si dedicava alla ricerca sul terreno. Come ricorda Moravia, Lévi-Strauss non mancherà di elogiare questa intransigenza metodologica nel necrologio che nel 1942 dedica all'antropologo britannico; a questo proposito, è interessante notare che, fra le altre ragioni, a suscitare la riconoscenza di Lévi-Strauss verso il collega e maestro era stata proprio «l'assidua ricerca di categorie e leggi esplicative in grado di adunare e dar conto di fatti solo in apparenza eterogenei e lontani»<sup>125</sup>.

Fissiamo un primo punto in questa ricostruzione della tendenza lévi-straussiana a incorporare principi o aspetti scientifici nell'antropologia strutturale.

Come abbiamo visto con Malinowski, a farsi strada nella disciplina antropologica degli anni Trenta-Quaranta è un certo rigore nel metodo e una propensione a universalizzare i modelli ricavati dallo studio empirico, mediante la ricerca di *leggi*, approccio che apre la strada a un certo positivismo e che non lascia indifferente Lévi-Strauss. Possiamo ipotizzare, almeno in via provvisoria, che sia proprio la propensione alla definizione di *leggi generali* a spingere Lévi-Strauss a guardare nel campo delle scienze esatte? Ciò significherebbe del resto ricondurre l'aspetto più filosofico dell'antropologia strutturale (universalizzazione dei postulati) a una dimensione propriamente scientifica che consiste nel tradurre queste universalizzazioni in leggi rigorose. Un indizio a conferma di ciò emergerebbe dal confronto fra l'etnologo francese e un'altra eredità di rilievo, quella del sociologo francese Émile Durkheim.

---

<sup>124</sup> Ivi, pp. 150-151.

<sup>125</sup> Ivi, p. 152.

In un breve articolo dedicato al padre della sociologia francese<sup>126</sup>, Lévi-Strauss scrive che «con Durkheim il *compito* e i *metodi* della ricerca etnografica subiscono un sovvertimento radicale»<sup>127</sup>. Quello che vuole mostrare Lévi-Strauss è che con Durkheim per la prima volta l'etnografia stava smettendo di alimentare certe illusioni dell'Occidente. Se fino a *Le Forme elementari della vita religiosa*<sup>128</sup> il lavoro etnografico si era ridotto a una catalogazione di «bizzarrie»<sup>129</sup> da collezionare e ammirare in Europa con compiaciuta superiorità, e se spesso le pratiche indigene registrate dagli etnologi venivano associate alla sfera affettiva o, peggio, irrazionale dell'umano (Frazer<sup>130</sup>), fornendo dunque facili argomenti a uno dei «miti» caratteristici del diciannovesimo secolo, ossia un ingenuo evolucionismo, dall'opera durkheimiana in avanti l'approccio verso l'etnografia muta. E, in fondo, a mutare è l'etnografia stessa. Questo avviene perché Durkheim ha il merito di registrare nella sua opera un'intuizione fondamentale, che in un certo senso sarà ripresa e rielaborata dallo stesso Lévi-Strauss all'interno della nozione di «pensiero selvaggio»: quella secondo cui «le civiltà primitive costituiscono [...] casi privilegiati in quanto sono casi semplici [...] i rapporti tra i fatti vi risultano anch'essi più manifesti»<sup>131</sup>; proprio per questa ragione essi offrono «un mezzo per determinare le cause, sempre presenti, da cui dipendono le forme essenziali del pensiero e della pratica religiosa»<sup>132</sup>. In sostanza, nelle *Forme elementari* Durkheim comprende che lungi dal rappresentare degli improbabili stadi primitivi della società moderna, le società indigene – per i piccoli numeri di individui che le compongono, per l'isolamento che le caratterizza e per la deliberata scelta di privilegiare la *staticità* attorno a un'idea di origine piuttosto che l'idea di progresso verso un fine storico – sono piuttosto, per così dire, dei microcosmi umani, dei veri e propri laboratori, caratterizzati dalla semplicità delle strutture e delle pratiche sociali e religiose, e proprio per questa ragione straordinariamente preziosi per l'etnografo, per un etnografo che può avvicinarsi a esse – si badi – con un atteggiamento finalmente e veramente obiettivo, un atteggiamento, diremmo, scientifico. Se è così, se queste società si costituiscono come «laboratori» in cui osservare in maniera estremamente semplificata fenomeni specificamente umani dalla portata universale - e quindi suscettibili di essere assoggettati a una certa formalizzazione -, il ruolo dell'etnografo muta

---

<sup>126</sup> *Ciò che l'etnologia deve a Durkheim*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, cit.

<sup>127</sup> *Ibidem*, corsivi miei. Se con «compito» Lévi-Strauss intende evocare la necessità di pervenire alla formulazione di leggi generali e con «metodi» intende alludere alla possibilità di definire criteri di ricerca rigorosi assimilabili a quelli delle scienze esatte, interpretazione del resto non illegittima alla luce di certi aspetti della sociologia durkheimiana da una parte e del contesto argomentativo in cui l'etnologo francese esprime tale riflessione dall'altra, si precisa ulteriormente la questione che qui si sta trattando.

<sup>128</sup> Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Booklet, Milano 2015.

<sup>129</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, cit., p. 83.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> Cit. *ibidem*.

<sup>132</sup> Cit. *ibidem*.

completamente. Il lavoro sul terreno diventa il primo passaggio di uno studio rigoroso e lungimirante che può legittimamente ambire a un rango scientifico: ogni osservazione dell'etnografia dunque «offre, in modo assoluto o relativo, un valore d'esperienza e permette di ricavare delle verità generali»<sup>133</sup>. Ecco quindi che, come afferma Nannini, «la sociologia di Durkheim indica [...] una via verso una scienza che aspiri a leggi universali [...] È questa via che Lévi-Strauss percorre, conciliando l'esperienza del *field-work* propria dell'antropologia del Novecento con il progetto scientifico non solo di Durkheim, ma anche dei grandi antropologi evuzionisti»<sup>134</sup>, fra i quali Morgan, cui Lévi-Strauss dedica *Le strutture elementari della parentela*, o Tylor, di cui l'autore riprende una citazione che campeggia sul frontespizio dell'opera e che è particolarmente significativa per ciò che stiamo esaminando: «la scienza moderna tende sempre più alla conclusione che, se ci sono leggi in qualche settore, debbono essercene dappertutto»<sup>135</sup>.

Ora, nel saggio su Durkheim, dalla socio-etnologia di inizio Novecento Lévi-Strauss allarga lo sguardo all'antropologia coeva. L'autore rileva come questi spunti del grande sociologo francese non avessero lasciato indifferente un grande esponente dell'antropologia britannica dell'epoca, Radcliffe-Brown, il quale del resto è un altro fondamentale riferimento intellettuale per l'etnologo francese. Scrive Lévi-Strauss che «non v'è nulla di più commovente e di più convincente del decifrare questo messaggio [di Durkheim su valore e fine dell'etnografia/etnologia] attraverso l'opera di Radcliffe-Brown, al quale (insieme a Boas, Malinowski e Mauss) l'etnologia deve la conquista della propria autonomia, raggiunta al termine del primo quarto di questo secolo»<sup>136</sup>. Lévi-Strauss insiste qui sull'importanza avuta della sociologia francese, e nello specifico di Durkheim, per la formazione intellettuale di Radcliffe-Brown. È infatti a Durkheim – afferma Lévi-Strauss – che l'antropologo britannico «volgerà gli occhi quando si accingerà a fare dell'etnologia, fino a quel momento scienza storica o filosofica, una scienza sperimentale paragonabile alle altre scienze naturali»<sup>137</sup>.

Potremmo dire dunque che *Le forme elementari della vita religiosa* costituiscono uno spartiacque per l'etnologia, la sociologia e in generale ogni scienza sociale: in esse, una soglia percorribile in una sola direzione separa due diverse concezioni dei popoli senza scrittura e, conseguentemente, due diversi approcci metodologici allo studio di queste società. Il secondo di questi approcci - oggettivo, asettico, empirico, in una parola, scientifico – apre la strada a un prototipo di ricercatore che sarà incarnato appieno dal Lévi-Strauss “astronomo delle scienze sociali”; ma soprattutto proietta una di queste scienze sociali, l'antropologia, verso una peculiare forma di scientificità, per quanto concerne

---

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., p. 23.

<sup>135</sup> Cit. *ibidem*.

<sup>136</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, cit., p. 83.

<sup>137</sup> *Ivi*, p. 83-84.

il (preteso) rigore del metodo e la formulazione di postulati ritenuti altrettanto rigorosi, che la avvicinerrebbero alle scienze naturali.

Il fatto è che per la prima volta delle osservazioni etnografiche, metodicamente analizzate e classificate, non apparivano più né una massa di curiosità o di aberrazioni, né semplici vestigia del passato, e che ci si sforzava invece di situarle in seno ad una tipologia sistematica delle credenze e dei comportamenti umani. *Dalle stazioni lontane dove era di guarnigione, l'etnografia veniva così richiamata nel cuore della città scientifica.* Tutti coloro che hanno contribuito successivamente a conservarle questo posto si sono, senza esitazioni, riconosciuti durkheimiani.<sup>138</sup>

Ecco che attraverso Durkheim siamo tornati nuovamente all'antropologia anglosassone (Malinowski, Radcliffe-Brown), compiendo dunque una breve ma significativa orbita che - geografica e intellettuale a un tempo - abbraccia, unendole (e condensandole in Lévi-Strauss), le tendenze più feconde di una tradizione sociologica particolarmente contaminata dalla filosofia<sup>139</sup> da una parte e una tradizione antropologica costitutivamente aperta alla dimensione empirica e ai nuovi campi di ricerca scientifica dall'altra.

Ma c'è un ultimo tassello che manca a questa ricostruzione, la quale, al momento, non è ancora in grado di esaurire completamente i vari livelli epistemici su cui l'ambizione positivista di acquisire rigore metodologico nella ricerca e di pervenire alla formulazione di leggi generali - i due pilastri su cui si regge l'impresa scientifica di Lévi-Strauss - si costruisce.

### 1.3.1 La linguistica strutturale come terreno d'incontro fra scienze esatte e scienze sociali

Abbiamo visto fin qui come l'assetto positivista dell'antropologia strutturale si regga su due aspetti fra loro fortemente interconnessi: la ricerca di rigore nel metodo e il tentativo di definire leggi generali in grado di universalizzare la spiegazione di certi fenomeni. Ora, queste stesse inclinazioni euristiche, benché assorbite in un impianto speculativo estremamente denso e complesso che le rende non immediatamente distinguibili, sono egualmente presenti nelle ricerche di colui che è passato alla storia come il padre della fonologia, Ferdinand de Saussure.

La presenza di Saussure in questa trattazione si impone in quanto, prima ancora dell'interesse che riveste il suo *Corso di linguistica generale* per ciò che qui si sta trattando, è lo stesso Lévi-Strauss a

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 84, corsivo mio.

<sup>139</sup> «L'origine filosofica della sociologia francese le ha causato, per il passato, qualche scherzo; per l'avvenire potrà essere la sua migliore possibilità» cit. in A. Di Caro, *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, cit., p. 45.

convocarlo nella riflessione circa i contributi di scientificità e rigore forniti all'antropologia. Come abbiamo visto, Lévi-Strauss attribuisce a Saussure il merito di aver isolato nel linguaggio leggi dello stesso tipo di quelle operanti nelle scienze esatte e naturali e, per questa ragione, di aver elevato le scienze umane al rango di «vere e proprie scienze». Alla luce dei contenuti del *Cours* saussuriano, le affermazioni rese da Lévi-Strauss a Paolo Caruso sono del tutto corrette, e farebbero pensare che l'etnologo francese abbia approcciato direttamente alla linguistica di Saussure e non soltanto attraverso la mediazione della Scuola di Praga – soprattutto di Jakobson –, come si potrebbe ritenere. Il capitolo secondo del *Cours* si apre con questa affermazione: «la materia della linguistica è costituita anzitutto dalla totalità delle manifestazioni del linguaggio umano»<sup>140</sup>. Poco oltre, Saussure puntualizza che, fra gli altri, compito della linguistica sarà di «cercare le forze che in modo permanente e universale sono in gioco in tutte le lingue, ed estrarre le leggi generali cui possono ridursi tutti i particolari fenomeni della storia»<sup>141</sup>. Ciò che qui richiama l'attenzione è il ricorso di Saussure a un'espressione sulla quale ci siamo già soffermati: «leggi generali». Per Saussure la lingua è «un insieme di convenzioni necessarie»<sup>142</sup>; ma ciò che apre davvero la strada a uno studio sistematico ed empirico della lingua è il fatto che essa «non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che l'individuo registra passivamente». Necessarietà delle convenzioni linguistiche e impersonalità di queste stesse convenzioni sottraggono la lingua all'alea della contingenza, della diacronia, dell'infinita combinazione di variabili che caratterizzano l'umano nella sua dimensione cosciente, storica ed esistenziale, ma la sottraggono anche dall'arbitrio dei soggetti; questi ultimi aspetti com'è noto non vengono ignorati da Saussure, ma sono collocati a un livello differente di analisi, quello della *parole*, sulla quale la giurisdizione dell'uomo – benché non inteso come singolo ma come comunità dei parlanti - può ancora esercitarsi, benché in forma niente affatto consapevole. La *parole* è il perno di una vera e propria branca della linguistica: la linguistica diacronica, la quale tuttavia lascia freddo Saussure, molto più interessato ai meccanismi misteriosi che regolano con una perfezione non-umana (o sovra-umana?) la *langue*.

Ora, prendiamo per esempio il fonema, e il sistema in cui esso funziona, il sistema fonologico, che è poi «la sola realtà che interessa il linguista»<sup>143</sup>: ciò che ne ricava la fonologia saussuriana – e che tra l'altro avrà implicazioni notevoli sullo strutturalismo – è che queste particelle linguistiche costituiscono all'interno del sistema in cui sono situate una tessitura di «rapporti reciproci»<sup>144</sup>. Il fatto che questi rapporti siano «reciproci» è di fondamentale importanza per il *tipo* di reciprocità che è in

---

<sup>140</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 15.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Ivi, p. 19.

<sup>143</sup> Ivi, p. 46.

<sup>144</sup> Ivi, p. 65.



questione. Tale reciprocità consiste nel fatto che questi elementi «si trovano implicati in un rapporto di dipendenza interna», ossia «vi è un limite alle variazioni dell'uno in rapporto alle variazioni dell'altro»<sup>145</sup>. Saussure specifica che «il solo fatto che vi siano due elementi comporta un rapporto e una regola»<sup>146</sup>: dato che i rapporti, per quanto numerosi possano essere quelli reperibili nei vari sistemi linguistici sono costanti, essi consentono di registrarne la regolarità, dunque di dedurne dei principi fissi. Ciò significa che vi è lo spazio «per una scienza che assuma come punto di partenza i gruppi binari e le successioni di fonemi»<sup>147</sup>, una scienza che tenga conto dei «movimenti articolatori» che si sviluppano all'interno del sistema fonologico e che, soprattutto, «per rendere conto di ciò che avviene nei gruppi» consideri le dinamiche di questi ultimi come «equazioni algebriche».

Pertanto: «un gruppo binario implica un certo numero di elementi meccanici ed acustici che si condizionano reciprocamente: quando l'uno varia, tale variazione ha sugli altri *una ripercussione necessaria che si potrà calcolare*»<sup>148</sup>. Saussure può allora concludere che:

se nel fenomeno della fonazione qualcosa offre un carattere universale che si annunzia superiore a tutte le diversità locali dei fonemi, è senza dubbio questa *meccanica regolata* di cui si è trattato. Si vede con ciò l'importanza che la fonologia dei gruppi deve avere per la linguistica generale. Mentre ci si limita generalmente a dare delle regole per articolare tutti i suoni, elementi variabili e accidentali delle lingue, questa fonologia combinatoria *circoscrive le possibilità e fissa le relazioni costanti dei fenomeni interdipendenti*.<sup>149</sup>

In questa serrata serie di passaggi, siamo in grado di vedere come Saussure riesca non solo a lumeggiare un ordine in un campo tanto vasto e complesso quale quello della lingua, fissando l'attenzione su un oggetto specifico - il fonema - e sul luogo in cui è situato e interagisce con altri oggetti della medesima natura - il sistema fonologico -, ma è in grado di inquadrare qualcosa di fondamentale importanza per lo studio sistematico di questo stesso ordine, ossia la regolarità dei rapporti fra le particelle linguistiche. Nel fare ciò, Saussure comprende due cose che saranno capitali per la sua fonologia: che questi rapporti sono analizzabili con il rigore delle equazioni algebriche e che, per questa ragione e per la regolarità che li caratterizza, lo studio di questi rapporti può portare a generalizzazioni valide universalmente.

A questo punto ci troviamo a sfiorare il nesso profondo che tiene assieme linguistica strutturale e antropologia strutturale. L'infatuazione di Lévi-Strauss per la linguistica non riguarda tanto gli aspetti

---

<sup>145</sup> *Ibidem*.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>147</sup> Ivi, p. 66, corsivi miei.

<sup>148</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>149</sup> Ivi, pp. 66-67, corsivi miei.

concettuali – sui quali ci si soffermerà a più riprese in seguito – che offrono allo strutturalismo il suo vocabolario e il suo metodo peculiari, quanto piuttosto l'intuizione profonda espressa da Saussure e che muove tutta la sua ricerca: un fatto umano (la lingua) può essere studiato con il rigore riservato alle cose della natura! Alla luce di ciò, sembra dunque pienamente legittimo l'utilizzo che fa Lévi-Strauss del termine «rivoluzione»<sup>150</sup> in riferimento al ruolo innovatore avuto dalla fonologia nei confronti delle scienze sociali.

Rimaniamo però sul tema del rigore dell'analisi e della generalizzazione dei postulati. Stiamo valutando la possibilità che Lévi-Strauss, accolta con favore la lezione di Saussure, ritenga questi due aspetti il terreno fertile su cui far in modo che le scienze sociali convergano verso le scienze esatte. Vediamo di decifrare questa intenzione nelle parole dello stesso etnologo, e vediamo come l'autore abbia adattato questa sua inclinazione positivista allo studio dell'antropologia.

Nelle ultime pagine del saggio intitolato *L'etnologo davanti alla condizione umana*<sup>151</sup>, posto che il luogo privilegiato dell'analisi etnologica è la cultura e che attraverso questo spazio l'etnologo può accedere alla verità della condizione umana<sup>152</sup>, Lévi-Strauss si chiede: «esistono gli *universali* della cultura?»<sup>153</sup>; nel tentare di dare risposta a questa complessa domanda, l'autore richiama l'insegnamento della linguistica mettendo in funzione tutto quello che è stato osservato fin qui e incorporandolo nella dimensione epistemica dell'antropologia: «il problema della cultura, e quindi della condizione umana, quale si pone oggi agli etnologi, consiste nello scoprire leggi d'ordine, sottostanti alla diversità osservabile delle credenze e delle istituzioni»<sup>154</sup>. A queste considerazioni segue una breve “lezione” di fonologia (dove sembra possibile scorgere fra le righe proprio gli insegnamenti di Saussure e Jakobson), in cui l'autore rende esplicito lo stretto legame fra etnologia e linguistica rispetto all'esigenza comune di ordinare un disordine apparente. Nella parte conclusiva del saggio l'autore scrive:

i capitoli che seguono<sup>155</sup> illustrano questo mio tentativo [di tracciare una regolarità comune dietro alle regole contrastanti di certi fenomeni sociali]. Si vedrà così in qual modo l'etnologia contemporanea intende scoprire e formulare le leggi d'ordine in vari registri del pensiero e dell'attività umana. Esse sole, invarianti attraverso

---

<sup>150</sup> Termine usato in un passaggio già citato dell'intervista di Paolo Caruso, ma anche in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 38.

<sup>151</sup> In Claude Lévi-Strauss, *Razza e Storia - Razza e Cultura*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, pp. 81-83.

<sup>153</sup> *Ivi*, p. 92, corsivo dell'autore.

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 93.

<sup>155</sup> Il testo, assieme a *Razza e cultura*, è stato inserito come prima parte del volume di saggi uscito nel 1983 *Le regard éloigné*, conclusivo della trilogia iniziata con *Antropologia strutturale* e proseguita con *Antropologia strutturale due*. Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano 2010.

le epoche e le culture, potranno permettere di scavalcare l'antinomia apparente tra l'unicità della condizione umana e la pluralità apparentemente sconfinata delle forme sotto cui la percepiamo.<sup>156</sup>

Ciò che ancora resta da chiarire, però, è in che modo le scienze esatte possano fornire aiuto in questo tentativo di formalizzazione. Se è vero che già in Saussure vi era la convinzione che una riduzione algebrica, una stretta formalizzazione della propria disciplina, avrebbe consentito di decifrare leggi rigorose e universalmente valide, è altrettanto vero che Saussure era aiutato in questa impresa dall'oggetto dei propri studi, la lingua, che è di tutt'altra specie rispetto all'oggetto di studio dell'antropologia. Dunque, a questo punto si pone un duplice problema per Lévi-Strauss: innanzitutto, bisogna trovare il modo attraverso il quale il metodo rigoroso applicato alla linguistica possa essere traslato all'ambito etnologico; e, risolta la prima questione, è necessario tentare per così dire di condurre Saussure oltre Saussure, ossia provare a sviluppare l'intuizione del linguista svizzero che vedeva nel ricorso alle matematiche, e in particolare all'algebra, un terreno di avanzamento metodologico per la sua disciplina, strada solo evocata da Saussure e percorsa in linguistica solo dai suoi eredi, Jakobson, Trubetzkoy, etc.; e anche qui il problema è adattare in maniera appropriata una simile prospettiva al più complesso campo antropologico.

In estrema sintesi, la risposta data da Lévi-Strauss a tali problematiche riposa su due concetti: quello di *comunicazione* e quello di *matematiche qualitative*.

Per studiarli, sarebbe necessario analizzarli in modo separato, in contesti che occuperebbero ciascuno lo spazio di questa intera trattazione, essendo - soprattutto il concetto di comunicazione - temi tanto centrali e vasti nell'antropologia lévi-straussiana da rendere possibile descrivere quest'ultima, nel suo complesso, proprio a partire da quelli. Per tale difficoltà, che consiste nel dover ridurre la vastità dei due temi per adattarne la mole allo spazio ridotto della questione che si sta qui discutendo, è lo stesso Lévi-Strauss a fornirci una soluzione: un articolo che coniuga un'intelligenza acuta e una lungimiranza visionaria fa luce sul carattere rigoroso e formale della linguistica strutturale e sul suo uso in ambito antropologico, ma anche, attraverso questa, sull'impiego che essa fa di alcuni strumenti logici e sul loro impiego rispetto ai temi delle scienze sociali.

### 1.3.2 La linguistica, le matematiche, l'uomo

---

<sup>156</sup> Ivi, p. 94.

Nel 1955 viene affidata a Lévi-Strauss la stesura di un capitolo introduttivo del *Bulletin international des sciences sociales* dell'Unesco. Il saggio, che avrà come titolo *Les mathématiques de l'homme*<sup>157</sup>, aveva l'obiettivo di fare il punto sullo stato delle scienze sociali: del livello di accuratezza delle ricerche, dell'avanzamento dei metodi d'indagine, dei rapporti intrattenuti con altre scienze e delle prospettive su tutti questi fronti. Lévi-Strauss non si limita a un approccio generico e riassuntivo, ma cerca di sviluppare questi temi in maniera accurata, tenendo in considerazione la sua esperienza scientifica, la quale, proprio in virtù dell'interdisciplinarietà che la contraddistingue, sembra del tutto adeguata a porsi come pietra di paragone.

In primo piano ci sono le scienze esatte, le scienze sociali e le scienze umane (di cui comunque le seconde fanno parte). La distinzione fra le ultime due si rende necessaria in quanto, rileva Lévi-Strauss, a differenza delle scienze umane, alcune scienze sociali sembrano reagire in maniera differente al contributo delle scienze esatte ed essere verso queste maggiormente ricettive: pertanto, vale la pena osservarne l'operatività formale per giudicarne l'efficacia e capire se è possibile estendere il metodo da esse adottato ad altri domini, come per esempio l'etnologia.

Le scienze sociali che ha in mente l'autore, e che esamina rispetto all'impiego che fanno delle matematiche, sono la demografia e l'economia. Esse, e questo è il punto, sono state capaci di integrare strumenti matematici nel momento in cui hanno fatto dei problemi da esse studiati dei problemi *quantitativi*: «Se, dopo almeno cinquant'anni (e ancor di più per quanto concerne la scienza economica e la demografia), le scienze sociali hanno fatto appello alle matematiche, è sempre, di fatto, con la stessa preoccupazione quantitativa»<sup>158</sup>. Tuttavia, spiega l'autore, se discipline come demografia ed economia sembrano trovarsi a loro agio nell'utilizzo di strumenti quantitativi, dal momento che «abbiamo bisogno di conoscere i dati quantitativi relativi all'evoluzione numerica della popolazione, all'accrescimento o alla diminuzione delle sue risorse, etc.»<sup>159</sup>, non è detto che la dimensione quantitativa sia esente da criticità e che dunque sia *in ogni caso* generalizzabile. Il problema principale è che l'approccio quantitativo sembra portare a un impoverimento dei fenomeni studiati<sup>160</sup>, cosicché per rendere l'oggetto analizzabile come una quantità lo studioso è costretto a

---

<sup>157</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les mathématiques de l'homme*, in *Bulletin international des sciences sociales*, vol. 6 (4), 1955, pp. 643-653; in questa sede utilizzo l'edizione in Michel Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», Flammarion, Paris 2014, la quale presenta alcune lievi modifiche.

<sup>158</sup> Ivi, p. 59; traduzione mia.

<sup>159</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

<sup>160</sup> «Per estrarre gli aspetti puramente quantitativi dei fenomeni relativi alla popolazione, i demografi sono costretti a impoverirli. Le popolazioni di cui si interessano non hanno che un lontano rapporto con le popolazioni reali; esse sono composte di individui asessuati ai quali si conferisce indistintamente la capacità di riprodursi: considerare le coppie complicherebbe troppo il problema di partenza [...] Gli economisti incontrano difficoltà dello stesso tenore. Anch'essi, per poter attuare un trattamento quantitativo, devono impoverire, trascurare, deformare. Benché non sia sempre facile:

ridurne la complessità, limitando allo stesso tempo l'accuratezza delle sue deduzioni. Ciò porta a concludere che bisognerebbe diffidare della speranza di trovare nel metodo quantitativo uno strumento universalmente valido per introdurre nelle scienze sociali il rigore delle scienze esatte.

Vi è poi un secondo aspetto che rende problematica un'applicazione estesa dell'approccio quantitativo: la differenza tra scienze umane e scienze sociali; una differenza che – anche ignorando la prima questione e dunque mantenendo ferma l'impostazione quantitativa come criterio unico di formalizzazione - rende difficile un'assimilazione delle prime alle seconde. Per quanto riguarda le scienze umane, infatti, la formalizzazione è assai complessa: l'oggetto di tali discipline manifesta un carattere *essenzialmente qualitativo*<sup>161</sup>, perciò applicarvi metodi d'analisi quantitativa come quelli offerti dalle matematiche tradizionali risulta assai più arduo<sup>162</sup> che per le scienze sociali.

Insomma, come si vede il problema del metodo resta più che mai irrisolto: il rigore, apparentemente impossibile per le scienze umane, data la natura qualitativa del loro oggetto, sembra sì alla portata delle scienze sociali, ma al prezzo di un notevole ridimensionamento della loro pretesa di conoscenza. La questione del metodo pone dunque problemi su due piani: su quello epistemologico innanzitutto, problema dovuto all'eterogeneità fra scienze umane e scienze sociali, il che sembra renderle differenzialmente permeabili rispetto al trattamento empirico che è proprio alle scienze esatte; e sul piano metodologico, questione che attiene ai limiti che una nozione *quantitativa* di rigore manifesta nella sua ricezione in ambito sociologico. Come risolvere questi problemi?

Ora, il saggio di Lévi-Strauss si apre con una premessa indicativa della prospettiva di principio sostenuta dall'autore: i primi studi geometrici e matematici, nella Grecia antica, erano mossi da interesse non tanto per il mondo fisico quanto per l'uomo<sup>163</sup>... Ciò dimostra che rinunciare a una convergenza fra scienze esatte e scienze umane in direzione del rigore dell'analisi, arrendendosi quindi alle difficoltà qui esposte, significherebbe tradire premesse che attengono alla tradizione più nobile del sapere, e che sembrano spingerci a percorrere con caparbità tutt'altra direzione. La Grecia classica mostra che scienze umane e scienze esatte convergevano verso un medesimo obiettivo, che era rendere accessibile all'uomo la sua stessa natura. Se la Grecia classica ci dimostra che non vi è incompatibilità, almeno di principio, fra scienze umane e scienze esatte, ciò implica che le scienze

---

negli studi economici si nota sovente il ricorso a un fattore esogeno il cui intervento può, ogni volta, sconvolgere l'ordine di grandezza e la natura delle previsioni. Ora, questo fattore esogeno è precisamente tutto quello che l'economista è condannato a ignorare o a scartare dai fatti osservati, per poterli trattare come delle quantità», ivi, p. 60; traduzione mia.

<sup>161</sup> Ivi, p. 54.

<sup>162</sup> «queste scienze sembrano, a un primo approccio, le più distanti da ogni cognizione di rigore e di misura», ivi, p. 53; traduzione mia.

<sup>163</sup> «è verso l'uomo, ben più che verso il mondo fisico, che si orientano le speculazioni dei primi geometri e aritmetici. Pitagora era pervaso dal significato antropologico dei numeri e delle figure; Platone rimane assorbito dalle stesse preoccupazioni», *ibidem*; traduzione mia.

sociali – più recenti – e la loro soluzione quantitativa (rivelatasi assai problematica) non sono la via obbligata per studiare in modo rigoroso l'uomo.

Ora, ragiona Lévi-Strauss, in anni recenti sembra che questa convergenza fra scienze esatte e scienze umane possa ripetersi, grazie all'esperimento che ha visto la luce nel campo della linguistica. Proprio la linguistica, infatti, sembra essere stata in grado di infrangere il "tabù" quantitativo delle scienze esatte recepite in ambito sociologico. Innanzitutto, lo statuto epistemologico della linguistica la rende un caso particolarmente interessante, poiché, ragiona l'autore, «Nella prospettiva che qui ci interessa, la linguistica occupa una posizione privilegiata: essa è, da una parte, classificata fra le scienze umane; ma ha per oggetto un fatto sociale: dal momento che il linguaggio non implica soltanto la vita in società, esso la fonda; cosa sarebbe una società priva di linguaggio?»<sup>164</sup>. Non solo. Siccome secondo Lévi-Strauss ogni aspetto della vita in società può essere ricondotto a una logica comunicativa, la linguistica «costituisce il più perfetto e il più complesso di quei sistemi di comunicazione nei quali consiste tutta l'esistenza sociale, e che tutte le scienze sociali – ciascuna al suo livello particolare – si propongono di studiare». Sulla base di questo ragionamento, Lévi-Strauss può allora concludere che «si può affermare che ogni trasformazione che si verifica in linguistica abbia un valore topico, tanto per le scienze sociali quanto per le scienze umane»<sup>165</sup>.

Ecco allora che la prima questione che si poneva in ambito metodologico viene meno: scienze umane e scienze sociali sembrano convergere nella linguistica, che è una sorta di disciplina intermedia fra i due campi del sapere. Non è più necessario allora analizzare in modo separato l'utilizzo che le due scienze fanno di strumenti rigorosi, basta osservare come se ne è avvalsa la linguistica. Questo passaggio è molto importante anche per un altro motivo, sul quale bisogna aprire una breve parentesi: esso stabilisce un'omologia che resterà centrale nel pensiero di Lévi-Strauss. L'omologia è fra ciò che accade nella dimensione linguistica e ciò che accade nella dimensione sociologica: nella prima gli uomini scambiano messaggi, nella seconda gli uomini scambiano beni (fenomeno che interessa l'economia), o *partner* (è uno dei casi di cui si interessa l'antropologia). Altrove Lévi-Strauss scriverà: «il nostro metodo consiste [...] nel postulare un'analogia di struttura tra diversi ordini di fatti sociali e il linguaggio, che costituisce il fatto sociale per eccellenza. Tutti questi fatti ci appaiono come altrettanti fenomeni dello stesso tipo»<sup>166</sup>. Tale convinzione porta addirittura l'autore a immaginare l'elaborazione di una «teoria generale della società – un vasto sistema di comunicazione tra gli individui e i gruppi, in seno al quale si distinguono numerosi piani»<sup>167</sup>, ma che possono ridursi principalmente a tre: quello della parentela, quello delle attività economiche e quello del linguaggio.

---

<sup>164</sup> Ivi, p. 54; traduzione mia.

<sup>165</sup> *Ibidem*; traduzioni mie.

<sup>166</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, cit., p. 105.

<sup>167</sup> *Ibidem*.

Lévi-Strauss va addirittura più lontano, auspicando la confluenza dell'antropologia sociale e delle scienze economiche e linguistiche in una «scienza della comunicazione»<sup>168</sup> che, alla luce del criterio dello scambio, studi le varie forme della vita sociale come «rapporti», e si costituisca pertanto come una «teoria generale dei rapporti»<sup>169</sup>. Tutto questo, spiegherà molti anni più tardi Lévi-Strauss, aveva ovviamente il valore di un'utopia, «ma nella quale possiamo trovare una sorta di principio regolatore sul quale modellare le nostre ricerche e orientare la nostra riflessione»<sup>170</sup>.

Ecco allora che si innerva del suo specifico contenuto teorico all'interno dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss il primo concetto da cui siamo partiti, quello di *comunicazione*. Il trattamento dei fenomeni studiati in ambito antropologico, secondo l'ottica che esso ci offre, è precisamente il canale che mette in relazione due discipline, la linguistica e l'etnologia, ma soprattutto è l'elemento in grado di convogliare le scienze sociali e le scienze umane in un unico filtro euristico rappresentato dalla linguistica, il quale ci consente di osservarle per così dire in sincrono rispetto alla questione della formalizzazione.

Posto che la linguistica fornisca una soluzione al problema dell'unità delle discipline sociali, di fronte a quelle empiriche, resta da capire ora quali sono gli strumenti matematici che la linguistica ha saputo adattare all'oggetto del proprio studio, per verificare se sia possibile estenderne l'utilizzo alle discipline che dalla linguistica strutturale hanno trovato ispirazione.

Lévi-Strauss indica che l'intuizione fondamentale della linguistica ha preso corpo fra il 1870 e il 1920, sviluppandosi successivamente con due studiosi, Beaudoin de Courtenay e Ferdinand de Saussure. Essa, come abbiamo già avuto modo di vedere, consiste nello studiare il linguaggio come costituito da elementi discontinui, i fonemi, e di definire in esso dei sistemi, «vale a dire degli insiemi retti da una legge di coerenza interna dove, di conseguenza, i cambiamenti che si verificano da una parte ne determinano necessariamente degli altri, i quali, pertanto, risultano prevedibili»<sup>171</sup>. Ora, ragiona Lévi-Strauss, gli sviluppi successivi di queste dottrine, portati avanti dagli esponenti della linguistica strutturale, si sono concentrati in modo particolare sul «carattere discontinuo degli elementi microscopici della lingua»<sup>172</sup>, cioè dei fonemi; da ciò è stato possibile identificare e determinare «le leggi della loro reciproca coesistenza». Tali leggi, prosegue Lévi-Strauss, «presentano un grado rigore del tutto comparabile alle leggi di correlazione che si ritrovano nelle scienze esatte e naturali»<sup>173</sup>. Non è tutto. Non solo la linguistica strutturale ha scoperto di poter trattare

---

<sup>168</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 253.

<sup>169</sup> Ivi, p. 89.

<sup>170</sup> Marcel Hénaff, Claude Lévi-Strauss, 1963 – 2003: *l'anthropologue face à la philosophie*, «Esprit», gen. 2004, pp. 88-109 ; traduzione mia.

<sup>171</sup> M. Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», op. cit., p. 54 ; traduzione mia.

<sup>172</sup> Ivi, p. 55; traduzione mia.

<sup>173</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

i suoi oggetti di studio attraverso metodi rigorosi reperiti dalle scienze esatte: le ricerche in campo cibernetico hanno iniziato a sviluppare, a partire dagli anni Quaranta, certi prototipi in grado di sintetizzare la voce umana imitando gli effetti prodotti dall'apparato fonatorio umano<sup>174</sup>, avvalendosi in questo proprio delle ricerche compiute in ambito linguistico-strutturale. Ciò dimostrerebbe, almeno secondo Lévi-Strauss, che la linguistica, oltre ad aver saputo integrare sul piano formale un certo metodo empirico, ha saputo anche porsi in termini sperimentali su un piano molto affine a quello delle scienze naturali: «Per la prima volta nella storia delle scienze umane, diviene possibile, come nelle scienze esatte e naturali, organizzare esperimenti di laboratorio e verificare empiricamente le ipotesi»<sup>175</sup>. Lévi-Strauss insiste inoltre sul concetto di *sistema*, anch'esso, come abbiamo visto, emerso dalla linguistica saussuriana, evidenziandone la fecondità scientifica, la quale non ha lasciato indifferenti autori quali Morgestern e von Neumann, che nella loro teoria dei giochi mostrano di aver preso sul serio e di voler sviluppare l'idea di "gioco combinatorio", che il sistema concepito da Saussure come una scacchiera permette di pensare<sup>176</sup>.

Ora, cosa portano a concludere tutte queste considerazioni sui progressi innovativi della linguistica strutturale? Abbiamo visto che l'approccio *quantitativo* era per le scienze sociali un problema, a causa dell'impovertimento che imponeva al suo oggetto. Abbiamo anche visto che la dimensione sostanzialmente *qualitativa* delle scienze umane rendeva queste ultime incapaci di avvalersi della stessa metodologia di quelle sociali, eppure l'esigenza di rigore, che agita le prime come le seconde, imporrebbe di continuare a guardare in direzione del formalismo offerto dalle matematiche. Come coniugare questi aspetti?

Lévi-Strauss a questo punto osserva molto opportunamente, in uno dei passaggi più importanti del suo saggio, che "rigore" non è sinonimo di "misura"<sup>177</sup>, benché talvolta vi sia stato confuso, come l'esperienza di alcune scienze sociali porterebbe a ritenere. Sul fronte delle scienze esatte, la

---

<sup>174</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Voder>

<sup>175</sup> M. Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», cit., p. 56 ; traduzione mia. Sandro Nannini (in Id., *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., pp. 103-104) esamina la questione in un altro testo di Lévi-Strauss, ora in *Antropologia strutturale*, cit., p. 57, in cui l'etnologo «avanza l'ipotesi che sia possibile, servendosi di un cervello elettronico al quale siano state date istruzioni sulle regole generali dei sistemi fonologici conosciuti, sul repertorio dei suoni accessibili all'apparato fonatorio umano e sulle loro soglie differenziali minime, ottenere una tavola esaustiva di tutti i sistemi fonologici possibili, una sorta di equivalente linguistico della tavola di Mendeleiev nella quale siano contemplati non solo tutti i sistemi fonologici empiricamente accettati, ma anche quelli solo parzialmente conosciuti, o futuri, o semplicemente virtuali»; nel 1981, anno di edizione del suo volume, Nannini poteva concludere a tale riguardo: «disegno arditissimo, che oggi può esser letto solo a testimonianza di un'illusione non più ripetibile, dopo che progetti forse più modesti, come quello della traduzione automatica, pur fra indubbi progressi, hanno dimostrato i limiti cui sembra destinata l'applicazione delle macchine alla linguistica», ma che oggi, alla luce del livello raggiunto dai software di traduzione automatica e degli ambiziosi e avveniristici progetti portati avanti da alcuni "giganti del web", sembra riacquistare la fattibilità con cui lo presentava Lévi-Strauss.

<sup>176</sup> M. Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», op. cit., p. 56.

<sup>177</sup> Ivi, p. 62.



dimensione quantitativa non sembra essere tutto quello di cui disponiamo: vi sono infatti delle matematiche “qualitative” che hanno infranto il “tabù” quantitativo, dimostrando appunto l’indipendenza del concetto di rigore da quello di misura. «Con queste nuove matematiche (che del resto non fanno che fondare e sviluppare speculazioni antiche), apprendiamo che il regno della necessità non si confonde inevitabilmente con quello della quantità»<sup>178</sup>. A questo punto, sale in primo piano l’esperienza scientifica dell’autore, che nel ripercorrere il travaglio vissuto nella sistematizzazione dei dati per la realizzazione della sua prima grande opera, *Le strutture elementari della parentela*, viene a conoscenza di un nuovo orientamento delle matematiche, che farà fare al suo strutturalismo progressi sostanziali.

Il 7 luglio 1942 Lévi-Strauss scriveva a Roman Jakobson: «Finora mi sono occupato di sistemi che sembravano contraddittori agli etnografi, ma che erano logici per gli indigeni: non è stato difficile dimostrare che gli indigeni avevano ragione»<sup>179</sup>. L’autore, che stava lavorando alle *Structures*, si riferisce al fatto di essere riuscito a dimostrare la tesi di partenza del suo studio, ovvero trovare una coerenza, una invarianza, alla grande varietà di regole matrimoniali riscontrate e catalogate dalla letteratura etnografica. Questa sua prima grande opera consiste appunto nello straordinario tentativo di ricondurre a poche leggi la grande varietà delle regole matrimoniali del mondo indigeno, non solo americano. Ma come è riuscito in questa impresa? A Didier Éribon l’etnologo racconta che, durante gli anni di permanenza negli Stati Uniti, si trovava a lavorare su problemi di parentela australiani «così complicati che, mi dicevo, occorrerebbero dei matematici per risolverli»<sup>180</sup>. Dopo aver sondato la possibilità di una collaborazione con il matematico Jacques Hadamard (1865 – 1963), il quale gli rispose – e ciò è indicativo di un certo orizzonte “conservatore” della scienza – che «i matematici non conoscevano che le quattro operazioni e il matrimonio non poteva essere assimilato ad alcuna fra queste»<sup>181</sup>, Lévi-Strauss ebbe modo di incontrare un giovane studioso, esponente della cosiddetta Scuola di Bourbaki, il matematico – divenuto tra i più importanti del ventesimo secolo – André Weil, fratello della filosofa Simone Weil: uno dei «giovani maestri della nuova scuola»<sup>182</sup> e che, ebreo come Lévi-Strauss, si era rifugiato a New York negli ultimi anni della guerra.

«Gli ho raccontato della mia visita a Hadamard, lui reagì in tutt’altra maniera. Non c’è bisogno, mi disse, di definire il matrimonio da un punto di vista matematico. Solo le relazioni fra i matrimoni risultano d’interesse»<sup>183</sup>. È così che, attraverso un esperimento sul sistema di parentela Murngin,

---

<sup>178</sup> *Ibidem* ; traduzione mia.

<sup>179</sup> R. Jakobson, C. Lévi-Strauss, *Correspondance. 1942-1982*, E. Loyer, P. Maniglier (a cura di), op. cit., p. 58; traduzione mia.

<sup>180</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 79 ; traduzione mia.

<sup>181</sup> *Ibidem* ; traduzione mia.

<sup>182</sup> M. Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l’Herne», op. cit., p. 63 ; traduzione mia.

<sup>183</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 79 ; traduzione mia.

prende corpo lo *Studio algebrico di alcuni tipi di leggi matrimoniali*<sup>184</sup>, firmato dallo stesso André Weil e inserito da Lévi-Strauss come appendice alla parte prima delle sue *Strutture elementari della parentela*. Non solo, spiega Lévi-Strauss, ciò consentiva di contribuire alla scientificità del lavoro, e non solo questa dimostrazione matematica «si armonizzava con quelle che sperimentavo con mezzi modesti per sistemi meno complessi», soprattutto «il suo procedimento seguiva dei principi affini a quelli che Jakobson applicava in linguistica, poiché in entrambi i casi si spostava l'attenzione dai termini alle relazioni che prevalgono fra i termini. Ora, era esattamente ciò che avevo iniziato a fare per risolvere gli enigmi che le regole matrimoniali pongono agli etnologi»<sup>185</sup>.

Una sintesi accessibile di questa soluzione – che esamineremo più nel dettaglio nel capitolo successivo – è esposta da Lévi-Strauss proprio in *Les mathématiques de l'homme*, il saggio da cui siamo partiti e a cui a questo punto occorre ritornare. Abbiamo visto che la proposta di Weil consisteva non nel tradurre in termini matematici il matrimonio, e dunque non nel ridurlo a un processo quantitativo, ma nel considerare solamente le relazioni che esso implica. Pertanto, sono le *relazioni* gli oggetti cui viene applicata l'analisi matematica, non gli elementi delle relazioni. In che modo ciò avvenga, lo spiega Lévi-Strauss nel saggio del '55: i matrimoni registrati in una data società vengono distribuiti in un numero finito di classi; queste sono studiate attraverso le relazioni determinate che intercorrono fra loro. «Da questo momento, tutte le regole matrimoniali di una certa società potevano essere messe in equazioni, e tali equazioni potevano essere trattate secondo metodi d'analisi rigorosi e verificati, mentre la natura profonda del fenomeno studiato – il matrimonio – rimaneva fuori causa e poteva anche rimanere ignorata del tutto»<sup>186</sup>. Lévi-Strauss può allora concludere che

Benché semplificato e riassuntivo, questo esempio illustra bene la direzione verso cui la collaborazione fra le matematiche e le scienze dell'uomo tende oggi a orientarsi. La maggiore difficoltà, in passato, è venuta dal carattere qualitativo dei nostri studi. Per ancorarli a un trattamento quantitativo, occorre o barare negli studi, oppure impoverirli senza rimedio. Oggi, invece, sono numerose le branche delle matematiche (teoria degli insiemi, teoria dei gruppi, topologia, etc.), il cui fine è stabilire relazioni rigorose fra classi di individui separate le une dalle altre da valori discontinui, e tale discontinuità è, precisamente, una delle proprietà essenziali degli insiemi qualitativi presi gli uni in rapporto agli altri, ed è in ciò che risiede il loro carattere presumibilmente «incommensurabile», «ineffabile», etc.<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Titolo del paragrafo curato da André Weil, in Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 311-320.

<sup>185</sup> C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 79 ; traduzione mia.

<sup>186</sup> M. Izard (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», op. cit., p. 63 ; traduzione mia.

<sup>187</sup> Ivi, pp. 63-64; traduzione mia.

Il modo di procedere di queste “matematiche dell’uomo”<sup>188</sup> consiste pertanto nel fuggire le sabbie mobili dei grandi numeri, mobilitati con grande sforzo per arrivare alla miserevole registrazione di variazioni infinitesimali, e con effetti dubbi su profondità e accuratezza delle ricerche: «Il quadro è piuttosto quello definito dallo studio dei *piccoli* numeri e dei *grandi* cambiamenti provocati dal passaggio da un numero all’altro»<sup>189</sup>. Di questo «ritorno in auge dei piccoli»<sup>190</sup> non beneficiano solo le scienze dell’uomo, ma le matematiche stesse possono trovare dall’applicazione dei loro strumenti all’esterno del campo propriamente aritmetico uno stimolo, poiché i bisogni specifici delle scienze sociali e il carattere particolare del loro oggetto spingono i matematici a uno sforzo di adattamento e di invenzione<sup>191</sup>. Perciò dalla collaborazione qui messa in luce fra scienze sociali e matematiche è possibile addirittura sperare in una fecondazione reciproca<sup>192</sup>.

Da tutta questa ricostruzione è possibile estrarre almeno una prima conclusione. Tale conclusione potrebbe riallacciarsi a una questione posta nella prima parte di questo paragrafo, nella quale ci si chiedeva se ci fosse davvero l’ambizione di individuare leggi generali, universalmente valide, alla base dell’attenzione che rivolge Lévi-Strauss al campo delle scienze esatte. Più avanti, abbiamo visto affiancarsi a questo aspetto un’altra esigenza, in parte legata alla prima ma non in modo necessario: la necessità di un metodo rigoroso che consenta di superare o almeno di ridurre la formidabile complessità dei fenomeni umani. Nel corso dell’analisi abbiamo mantenuto questo dualismo, che del resto è manifesto nel pensiero dell’autore, un dualismo fra esigenza di *rigore* e tendenza alla *generalizzazione* dei postulati che si è rivelato uno schema fecondo con cui affrontare il tema. A questo punto sembra possibile rilevare come gli insegnamenti della linguistica strutturale e gli spunti provenienti dalle matematiche di Bourbaki abbiano avuto l’effetto di fornire allo strutturalismo di Lévi-Strauss soprattutto un metodo, e un metodo rigoroso. Potremmo affermare allora che l’elemento più prezioso che Lévi-Strauss nella sua missione nel campo delle scienze esatte ha potuto raccogliere consiste proprio in un criterio rigoroso in grado di portare all’antropologia una capacità di formalizzazione dei suoi problemi, senza la quale lo strutturalismo antropologico non avrebbe mai potuto vedere la luce. Dei due pilastri – come li abbiamo definiti in precedenza – dell’impresa scientifica di Lévi-Strauss (rigore e generalizzazione), allora, solo uno sembra reggere davvero il peso dell’impresa stessa: la ricerca di un metodo rigoroso e affidabile che consenta all’antropologo di trattare gli oggetti studiati con l’oggettività e la precisione del naturalista. L’altro, ossia la possibilità di coniare leggi generali, benché sempre sullo sfondo come intenzione principale che muove gli sforzi

---

<sup>188</sup> Traduco così il titolo dell’articolo di Lévi-Strauss.

<sup>189</sup> *Ibidem*; traduzione mia, corsivi dell’autore.

<sup>190</sup> *Ivi*, p. 65; traduzione mia.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 71.

dell'antropologo, non avrà un peso effettivo nella ricerca compiuta sul terreno empirico. Pertanto, è possibile concludere questa parte richiamando alcune considerazioni di Alessandro Di Caro inerenti proprio a questo problema: «il positivismo di Lévi-Strauss corrisponde non tanto alla ricerca della legge che struttura il fatto sociale così come era in Durkheim o in Comte quanto alla ricerca di possibilità di analisi rigorose e sistematiche»<sup>193</sup>.

### 1.3.3 Il rigore scientifico nell'antropologia strutturale: la struttura e il modello

Lo abbiamo visto: senza le intuizioni portate in dote alle scienze sociali e umane dalla linguistica saussuriana e senza l'apporto in termini di rigore e sistematicità fornito dalle scienze esatte, lo strutturalismo di Lévi-Strauss non sarebbe stato possibile. Ora, alla base di questa concezione “scientifica” dell'etnologia – almeno nelle pretese - che in Lévi-Strauss prende il nome di antropologia strutturale, vi è un termine – “struttura” - di cui l'etnologo francese non è ovviamente il primo ad aver fatto uso. Come si sa, lo strutturalismo si è propagato come una vera e propria moda intellettuale tra gli anni Cinquanta e Sessanta, e a questo aveva certamente contribuito la grande diffusione delle opere lévi-straussiane e il notevole stimolo al dibattito intellettuale da esse prodotto. La “moda” strutturalista ha certamente creato una certa confusione, alla quale del resto il termine da cui prende il nome ha probabilmente contribuito, data la sua flessibilità semantica, la possibilità estremamente estesa del suo impiego. Ciò ha perfino spinto studiosi di varie discipline a organizzare all'inizio del 1959 a Parigi un Colloquio che, concepito nell'ambito dell'elaborazione del *Dizionario terminologico delle scienze sociali*, aveva l'obiettivo di fissare il concetto di “struttura” all'interno di una griglia di significati chiari e condivisi. Fra i saggi presenti nel volume che raccoglie i vari contributi<sup>194</sup> al Colloquio, quello di Émile Benveniste<sup>195</sup> fissa alcuni paletti da cui è possibile partire per esaminare più nel dettaglio il concetto di struttura in Lévi-Strauss.

Benveniste sottolinea che, nonostante Saussure non abbia mai fatto uso della parola “struttura”, è proprio a lui che se ne potrebbe attribuire la paternità, almeno per l'uso che di questa nozione si fa in linguistica. Poiché il concetto saussuriano di sistema postula quell'idea di “tutto solidale” da cui è necessario far partire l'analisi che, secondo Benveniste, «contiene in germe tutta l'essenza della concezione “strutturale”»<sup>196</sup>. Ora, questo “tutto”, questo sistema o struttura, è una totalità di

---

<sup>193</sup> A. Di Caro, *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, cit., p. 67, corsivo dell'autore.

<sup>194</sup> Pubblicato in Roger Bastide (a cura di), *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano 1966.

<sup>195</sup> Émile Benveniste, “*Struttura*” in *linguistica*, ivi.

<sup>196</sup> Ivi, p. 29.

rapporti<sup>197</sup>, e sono proprio questi rapporti a consegnare alla nozione di struttura la sua peculiarità, in quanto sono loro a essere davvero pertinenti per lo studioso strutturalista.

Dunque, il concetto di struttura, che era già in uso in ambito scientifico, si era fatto strada nello strutturalismo delle origini grazie ad alcune intuizioni di Saussure. La sua filiazione in Lévi-Strauss potrebbe comodamente essere attribuita pertanto a linguisti come Jakobson, Trubetzkoy e allo stesso Benveniste, a tutti quegli autori che in ambito linguistico ne hanno fatto uso richiamandosi agli insegnamenti saussuriani. Percorrendo questa strada ritorneremo ancora una volta al maestro ginevrino e alla fonologia di cui Saussure è stato il fondatore. Benché non sia una via sbagliata, saremmo costretti a richiamare aspetti già trattati o ad anticipare questioni della linguistica strutturale che sarebbe meglio esaminare altrove.

Ora, la genealogia del concetto di struttura non è univoca. E si potrebbe dire che diverse linee genealogiche trovino una convergenza proprio in Lévi-Strauss. Per esempio, un percorso alternativo rispetto a quello linguistico può essere seguito in direzione dell'etnologia americana, contesto in cui troveremo autori, come abbiamo visto, molto importanti per Lévi-Strauss, quali Radcliffe-Brown, Boas e Kroeber. Percorrere quest'altro sentiero nella ricostruzione del concetto lévi-straussiano di struttura a questo punto sembra più utile, poiché consente di mettere in luce ulteriori influenze che l'antropologia americana ha avuto sull'etnologo francese, e che finora non hanno trovato spazio in questa trattazione.

Uno dei primi ad aver fatto uso del concetto di struttura in ambito etnologico è stato Radcliffe-Brown<sup>198</sup>. In opposizione con l'ambiguità e l'ipoteca soggettivistica insita nel concetto malinowskiano di funzione, l'etnologo britannico farà sua in un saggio del 1940 - *On social structure*<sup>199</sup> - questa nozione. «Per Radcliffe-Brown la realtà sociale non è composta da un aggregato di singoli dati e fatti atomici. Come la realtà naturale risulta costituita di parti poste tra loro in relazioni strutturali, così anche la realtà sociale è composta di nuclei complessi - le strutture - già a livello elementare»<sup>200</sup>. L'analogia fra la realtà naturale e quella sociale si spinge ancora più in là per Radcliffe-Brown: «come le scienze sperimentali enucleano ed analizzano strutture organico-naturali per ricavarne opportune leggi e generalizzazioni, così anche le scienze sociali debbono proporsi il compito [...] di individuare le relazioni e le caratteristiche comuni dei dati sociali»<sup>201</sup>. Tuttavia, fa notare Sergio Moravia, la struttura concepita da Radcliffe-Brown è *in re*<sup>202</sup>, essa fa parte della

---

<sup>197</sup> Ivi, p. 31.

<sup>198</sup> Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, Paris 1991, p. 18.

<sup>199</sup> Alfred R. Radcliffe-Brown, *On Social Structure*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», n. 70 (1), 1940.

<sup>200</sup> S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 154.

<sup>201</sup> *Ibidem*.

<sup>202</sup> Ivi, p. 155.

dimensione sociale studiata dall'etnologo: è visibile, concreta, può essere immediatamente colta dall'antropologo e messa a confronto – così come essa si presenta - con altre dello stesso tipo nel suo lavoro di comparazione. A conti fatti allora le strutture di Radcliffe-Brown sono dello stesso ordine dei fenomeni osservati<sup>203</sup>, esse ci restituiscono semplicemente l'intelaiatura istituzionale manifesta in una data società; è una concezione, questa, che non può che lasciare perplesso Lévi-Strauss, per il quale invece le strutture si situano su un ordine diverso da quello concreto, un ordine che va reperito e, per così dire, condensato in uno specifico modello dall'antropologo.

Ma perché Lévi-Strauss diffida dalla capacità esplicativa del concreto? Rispondendo a questa domanda saremo in grado di aggiungere qualcosa all'idea che l'etnologo francese ha della struttura. Sia chiaro: il concreto per Lévi-Strauss è una base imprescindibile per l'analisi; la sua teoria tripartita della disciplina antropologica, come si ricorderà, ha come punto di partenza proprio l'osservazione empirica garantita dall'etnografia. Tuttavia, per lui il risultato teorico cui mira la disciplina non può essere che il prodotto di un processo in direzione dell'astrazione, o di una «marcia verso l'astrazione»<sup>204</sup>, come ricorda opportunamente Remotti citando *Dal miele alle ceneri*. Quest'ultimo, registrando anch'egli la differenza sostanziale fra Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss in relazione a questo punto, aggiunge che «per l'antropologo francese [...] il superamento del piano dell'esperienza coincide con il raggiungimento della vera realtà»<sup>205</sup>; un superamento che va inteso nei termini di una modellizzazione di tali dati.

Per far luce su questa questione, e quindi per aggiungere un tassello alla ricostruzione dell'idea lévi-straussiana di struttura, è necessario introdurre un'altra fonte di ispirazione per l'etnologo francese, Franz Boas.

In un articolo del 1949<sup>206</sup> Lévi-Strauss giudica positivamente l'apporto di Boas all'etnologia soprattutto per un aspetto: aver definito, contro le interpretazioni storiche<sup>207</sup> - che in antropologia si presentano con gli approcci dell'evoluzionismo o del diffusionismo<sup>208</sup> -, la natura inconscia dei fenomeni culturali<sup>209</sup>. Vi è probabilmente un'opera di Franz Boas che, per i contenuti, deve aver colpito particolarmente Lévi-Strauss: si tratta di *The mind of primitive man*<sup>210</sup>. Già dal titolo di questo saggio siamo in grado di intuire che il piano dell'analisi boasiana cerca di non rinunciare alla

---

<sup>203</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., p. 308.

<sup>204</sup> Cit. in F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., p. 26.

<sup>205</sup> Ivi, p. 92.

<sup>206</sup> Claude Lévi-Strauss, *Storia ed etnologia*, in *Antropologia strutturale*, cit.

<sup>207</sup> La dicotomia fra storia ed etnologia sviluppata nel saggio muove dalla convinzione che «la storia organizza i suoi dati in base alle espressioni coscienti, e l'etnologia in base alle condizioni inconsce, della vita sociale», ivi, p. 27.

<sup>208</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>209</sup> Ivi, p. 28.

<sup>210</sup> Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, Toronto 1938.

dimensione (astratta) psicologica se non addirittura di situarvisi in qualche modo. Come spiega Moravia<sup>211</sup>, l'opera, la cui seconda edizione usciva alla vigilia della Seconda guerra mondiale, stroncava molti dei luoghi comuni su cui il razzismo e l'etnocentrismo occidentale si erano retti fino a quel momento. L'idea di fondo è che non vi sia alcuna differenza sotto il profilo mentale, cioè nel modo di far uso della ragione, tra le società cosiddette civilizzate e le società cosiddette primitive. Conseguentemente, Boas rifiutava di attribuire qualunque consistenza antropologica alla presunta superiorità dei bianchi sui neri, dei popoli occidentali su quelli indigeni, e dunque rifiutava ogni legittimità alle incursioni culturali, istituzionali, tecniche, che l'Occidente imponeva da secoli agli altri popoli, giustificandole con imperativi di coscienza, o con l'obiettivo di diffondere uno sviluppo e dei modelli di vita che all'Occidente erano peculiari e che l'etnologo statunitense guardava con sospetto, mettendo in guardia dal grave pericolo di annichilire forme culturali molto più complesse, elaborate e ricche di quanto non si ritenesse a uno sguardo superficiale. Tutte idee che non possono aver lasciato indifferente Lévi-Strauss, che nel corso di tutta la sua vita ha lottato caparbiamente contro i pregiudizi che il mondo occidentale aveva formulato e consolidato – magari non sempre in mala fede – nei riguardi degli altri popoli, e per il quale «l'entrata in rapporto con una scuola socio-etnologica che poneva tra i suoi interessi principali il tema della sostanziale omogeneità tra le diverse culture e società umane costituì certo un momento importante nella sua maturazione intellettuale»<sup>212</sup>. Ma c'è anche e soprattutto altro nel pensiero di Boas ad aver colpito Lévi-Strauss nel '49. Infatti, scrive l'etnologo francese, è a Boas che spetta «il merito di avere, con straordinaria lucidità, definito la natura inconscia dei fenomeni culturali, in pagine in cui, assimilandoli da questo punto di vista al linguaggio, anticipava lo sviluppo ulteriore del pensiero linguistico, e un avvenire etnologico di cui cominciamo appena a intravedere le promesse»<sup>213</sup>. Boas, nella sua ricerca di costanti<sup>214</sup> del comportamento umano, aveva intuito che un terreno importante per questo studio poteva essere quello degli «atteggiamenti mentali»<sup>215</sup>. Così facendo, egli aveva aperto una breccia nel culto del concreto dell'etnologia classica, una breccia per la quale però sarebbero passati altri, fra cui proprio Lévi-Strauss.

In effetti, l'operazione di Boas manifesta dei limiti rispetto alle premesse che Lévi-Strauss non manca di cogliere. Essa, spiega l'etnologo francese, «rimane ancora [...] al livello del pensiero cosciente degli individui», in quanto lo studioso statunitense, nonostante le sue giuste intuizioni, «continua a

---

<sup>211</sup> S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 134.

<sup>212</sup> Ivi, p. 135.

<sup>213</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 28.

<sup>214</sup> S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 137.

<sup>215</sup> Cit. *ibidem*.

adoperare le categorie del pensiero individuale»<sup>216</sup>. Insomma, Boas – e questo è il punto - «riduce l'estensione delle categorie che paragona, non le costituisce su un nuovo piano»<sup>217</sup>. Il «nuovo piano» di cui parla Lévi-Strauss è precisamente quel livello teorico di articolazione e di elaborazione analitica che innerva la nozione lévi-straussiana di “struttura”, e che consentirà all'etnologo francese la costruzione dei suoi modelli di ricerca.

La questione va approfondita. Per farlo, seguiamo il notevole studio di Sergio Moravia. Lo studioso italiano mette in risalto il valore del terreno culturale di provenienza nel pensiero di Franz Boas: «formatosi in una Germania positivista e neo-kantiana, Boas aveva studiato non già discipline storico-sociologiche, ma fisica e geografia». Ora, se l'assorbimento di questo positivismo intellettuale portava Boas, nella sua intenzione di «trasferire il rigore delle scienze sperimentali nel campo delle indagini sull'uomo», assai vicino a Lévi-Strauss, il suo cieco positivismo metodologico che di quella tradizione intellettuale era il risultato lo aveva condotto a «trascurare eccessivamente [...] l'enucleazione delle costanti, delle forme, delle strutture»<sup>218</sup>, e lo aveva portato a coltivare un «agnosticismo scettico»<sup>219</sup>, in base al quale ogni tipo di spiegazione o ipotesi di legge generale in grado di spiegare la pluralità dei fenomeni culturali era squalificata. Come indica Moravia, questo in fin dei conti «non era molto; era anzi troppo poco. In un'epoca in cui scienze umane come la linguistica e la psicologia venivano rintracciando leggi e strutture in grado di esprimere una organizzazione razionale della realtà (almeno d'una parte di essa), questo tipo di relativismo appariva legato ad una problematica decisamente invecchiata»<sup>220</sup>. Potremmo affermare, allora, che, se Boas aveva percepito – come segnalava anche Lévi-Strauss nel suo articolo del '49 – l'importanza del fenomeno del linguaggio, e, legato a questo, la rilevanza della sfera mentale nell'esame delle culture, di tutto ciò non aveva però compreso appieno la fecondità per la sua disciplina, rimanendo – al momento di compiere dei passi decisivi sul fronte metodologico e teorico - immobile su un empirismo classico, ormai datato. Boas avrebbe allora intravisto dei nuovi sentieri per l'etnologia – la linguistica, l'inconscio - abbastanza distanti da quel *concret* percorso con ostinazione in lungo e in largo dai predecessori, ma si sarebbe rifiutato di praticarli, ripiegando su posizioni sostanzialmente conservatrici.

Sarà un allievo di Boas a fare qualche passo oltre il maestro su questi aspetti: Alfred L. Kroeber. A differenza di Boas che, benché lungimirante per certe sue intuizioni, rimaneva ancorato a un positivismo poco incline a sperimentare davvero nuovi metodi e nuove discipline, Kroeber manifesta

---

<sup>216</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 29.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 138.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> Ivi, p. 139.



una naturale inclinazione per scienze in qualche modo affini all'antropologia. La sua formazione, che spazia dalla storia alla linguistica, dall'archeologia all'etnologia, fa sì che egli incarnasse «personalmente quell'ideale di ricerca interdisciplinare che sarà un giorno anche di Lévi-Strauss»<sup>221</sup>. A questa apertura interdisciplinare bisogna anche aggiungere la centralità che in Kroeber – a differenza di Boas – rivestiva il concetto di cultura. Da qui, l'importanza attribuita dall'etnologo a tutte quelle dimensioni in grado di avere un ruolo nella formazione culturale degli individui e dei gruppi di individui, dimensioni costituite principalmente dal linguaggio e dall'inconscio: nel suo saggio *History and Science in Anthropology*<sup>222</sup> «dedicato al linguaggio, Kroeber aveva formulato a proposito del linguaggio e della cultura in genere delle tesi, che sono notevolmente avvicinabili ad alcune premesse su cui si fonderà più tardi la dottrina strutturalistica di Lévi-Strauss»<sup>223</sup>. Le posizioni di Kroeber sembrano spingersi molto avanti. L'antropologo infatti «era andato elaborando la tesi dell'esistenza nella cultura e nella storia umana non più soltanto di irriducibili interrelazioni, ma, più specificamente di strutture»<sup>224</sup>. Si tratta, secondo Moravia, di un'idea di «strutture “profonde”, di natura psicologico universale: non troppo dissimile, in fondo, da quella ricerca della *raison sous le voile* che Lévi-Strauss andrà conducendo fin dai primi anni della sua attività scientifica»<sup>225</sup>. Tuttavia, la nozione kroeberiana di struttura non è ancora completamente assimilabile a quella di Lévi-Strauss, soprattutto per una certa permanenza, in Kroeber, di un'idea ancora molto vicina a una concezione «*in re*» di struttura<sup>226</sup>. In ogni caso, per le ragioni qui esposte, in Alfred Kroeber troviamo forse meglio condensati certi specifici elementi che saranno caratteristici dello strutturalismo lévi-straussiano: enfasi sulla cultura, centralità del linguaggio, interesse per l'inconscio, concetto di struttura. Manca però la conquista definitiva di quel piano di astrazione in cui tutti questi livelli sono in grado di interagire, consentendo al ricercatore di fissarli in un unico oggetto, in un'unica rappresentazione formale dotata di una validità scientifica - almeno euristica - che in Lévi-Strauss prenderà il nome di modello.

#### 1.3.4 La struttura è il modello

---

<sup>221</sup> Ivi, p. 140.

<sup>222</sup> Alfred L. Kroeber, *History and Science in Anthropology*, in «American Anthropologist», vol. 37, n. 4, oct.-dec. 1935, pp. 539-569.

<sup>223</sup> S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 144.

<sup>224</sup> Ivi, p. 143.

<sup>225</sup> Ivi, p. 146.

<sup>226</sup> Ivi, p. 148.

Come anticipato, è nella nozione operativa di modello e nel suo risvolto empirico, cioè la struttura, che tutte queste influenze convergono in Lévi-Strauss. In un lungo saggio del 1952, intitolato *Il concetto di struttura in etnologia*<sup>227</sup>, l'antropologo francese fissa importantissimi aspetti metodologici del suo strutturalismo. Vale la pena esaminarli brevemente.

In questa sede, l'autore precisa il nesso che fin qui abbiamo solo evocato fra struttura e modello. Innanzitutto, Lévi-Strauss marca le differenze fra la sua nozione di struttura e quella utilizzata da altri etnologi, come per esempio abbiamo visto in Radcliffe-Brown: tale concetto non si riferisce alla realtà empirica, ma «ai modelli costruiti in base a essa»<sup>228</sup>. La struttura non coincide con le relazioni sociali: queste ultime sono però «la materia prima per la costruzione dei modelli che rendono manifesta la *struttura sociale*»<sup>229</sup>. Da questo enunciato siamo in grado non solo di prendere atto che non vi è coincidenza fra struttura (sociale) e relazioni sociali, ma anche che tale coincidenza emerge invece fra la struttura e il modello. Tuttavia, precisa a questo punto Lévi-Strauss, per essere considerati strutture, i modelli ricavati dallo studioso devono soddisfare quattro condizioni:

- 1) In primo luogo, una struttura presenta il carattere di un sistema. Essa consiste in elementi tali che una qualsiasi modificazione di uno di essi comporti una modificazione di tutti gli altri.
- 2) In secondo luogo, ogni modello appartiene a un gruppo di trasformazioni ognuna delle quali corrisponde a un modello della stessa famiglia, in modo che l'insieme di tali trasformazioni costituisca un gruppo di modelli.
- 3) In terzo luogo, le proprietà indicate qui sopra permettono di prevedere come reagirà il modello, in caso di modificazione di uno dei suoi elementi.
- 4) Infine, il modello deve essere costruito in modo tale che il suo funzionamento possa spiegare tutti i fatti osservati.<sup>230</sup>

Il secondo punto è particolarmente interessante, poiché introduce un concetto che sarà centrale per lo strutturalismo di Lévi-Strauss, quello di *trasformazione*. L'invariante che si propone di individuare l'antropologia strutturale è precisamente quella legge di struttura che è in grado di descrivere in modo sintetico come, per esempio, un fenomeno culturale A – poniamo la parentela - possa manifestarsi (trasformandosi) come  $a_1, a_2, a_3 \dots a_n$ . Il modello elaborato dallo studioso strutturalista allora è precisamente quello schema, che privilegerà la forma logico-matematica, in grado di restituirci il fenomeno A in tutte le sue varianti, rendendo cioè conto di tutte (cfr. punto 4). La perfezione

---

<sup>227</sup> Claude Lévi-Strauss, *Il concetto di struttura in etnologia*, in *Antropologia strutturale*, cit.

<sup>228</sup> Ivi, p. 236.

<sup>229</sup> *Ibidem*, corsivo dell'autore.

<sup>230</sup> Ivi, p. 237, la numerazione è mia.

descrittiva sarebbe raggiunta nel momento in cui tale modello riuscisse a render conto non solo delle varianti realmente esistenti, ma anche delle varianti *possibili*, di quelle cioè rimaste al livello virtuale (cfr. punto 3).

Rispetto al punto 4, è interessante constatare come l'ispirazione giunga a Lévi-Strauss attraverso il libro di von Neumann e Morgenstern *Theory of Games and Economic Behavior*<sup>231</sup> del 1944; l'etnologo infatti cita in nota un passaggio del testo in cui i modelli sono equiparati ai giochi, sarebbero cioè delle «costrizioni teoriche che presuppongono una definizione precisa, esauriente e non troppo complicata: devono anche essere simili alla realtà per tutti quegli aspetti che interessano la ricerca in corso»<sup>232</sup>; tale trattamento inoltre – si precisa nella citazione – deve «rendere possibile un trattamento matematico»<sup>233</sup>.

Ora, Lévi-Strauss sottolinea che l'osservazione concreta e l'elaborazione del modello sono due tappe della ricerca strutturale. Diciamo che il modello (che è teorico) reca in sé questa coincidenza col concreto in quanto omologo della struttura (che è reale): di quest'ultima, allora, il modello sarebbe per così dire il rovescio concettuale.

È possibile però che modelli e strutture non coincidano: è il caso dei modelli coscienti, quei modelli cioè che non sono il frutto dell'elaborazione teorica dello studioso bensì di una rappresentazione culturale che una società ha di sé, ovvero rappresentazioni che una società si dà delle proprie istituzioni. Modelli di questo tipo sarebbero per esempio le norme. Questi sono appunto definiti da Lévi-Strauss «modelli coscienti»: «i più poveri che ci siano, a causa della loro funzione che consiste nel perpetuare le credenze e gli usi, più che non di esporne le molle segrete»<sup>234</sup>. L'analogia di questi, coi modelli che stiamo osservando, è quasi solo terminologica e solo vagamente di natura. In ogni caso, questi “modelli coscienti” sono di grande utilità per l'etnologo, poiché sono in grado di fornire indizi per raggiungere il modello “vero”, che è sempre latente. Ciò perché le norme non sono formazioni del tutto estranee rispetto alla “vera struttura”, piuttosto, potremmo dire, della struttura costituiscono una sorta di escrescenza visibile, benché deformata e potenzialmente ingannevole, poiché distorta dall'interpretazione cosciente che ne danno gli individui, anche quando sembrano negarla negli usi, nei costumi, nei riti, perfino nella topografia del villaggio, come ha dimostrato lo stesso Lévi-Strauss in un celebre saggio del 1956<sup>235</sup>.

---

<sup>231</sup> John von Neumann, Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

<sup>232</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 349.

<sup>233</sup> Ivi, p. 350.

<sup>234</sup> Ivi, p. 238.

<sup>235</sup> Claude Lévi-Strauss, *Esistono le organizzazioni dualiste?*, in *Antropologia strutturale*, cit.

In precedenza, si faceva riferimento alle matematiche; ebbene, un'altra caratteristica della struttura è il fatto che essa non coincide col concetto di misura. Riprendendo un tema già trattato altrove, Lévi-Strauss afferma che «non esiste nessuna connessione necessaria fra il concetto di *misura* e quello di *struttura*»<sup>236</sup>. Ormai sappiamo quanto Lévi-Strauss confidasse nell'apporto delle matematiche qualitative, aspetto che l'autore ribadisce in questa sede: «le ricerche strutturali sono apparse nelle scienze sociali moderne come una conseguenza indiretta di certi sviluppi delle matematiche moderne, che hanno attribuito una crescente importanza al punto di vista qualitativo, allontanandosi così dalla prospettiva quantitativa delle matematiche tradizionali», grazie alle quali «problemi che non comportavano soluzione metrica potevano però essere sottoposti a un trattamento rigoroso»<sup>237</sup>.

Un'altra caratteristica del modello antropologico-strutturale è di essere un «modello meccanico»: esso si differenzia da «modelli statistici» per il fatto che, mentre gli elementi costitutivi di questi ultimi si situano su una scala diversa rispetto a quella del fenomeno osservato, gli elementi del modello meccanico si situano sulla stessa scala del fenomeno<sup>238</sup>. Ciò che qui si intende per «scala» ha soprattutto a che fare con la temporalità. Infatti, più avanti Lévi-Strauss introdurrà il concetto di «tempo “meccanico”»<sup>239</sup>, il quale ha la caratteristica di essere reversibile e non cumulativo. È proprio a questo tipo di temporalità che fa ricorso l'etnologia; mentre il tempo «statistico», cui fa riferimento per esempio la storia, «non è reversibile e comporta un orientamento determinato»<sup>240</sup>. La reversibilità del tempo meccanico porta l'etnologo a privilegiare la sincronia rispetto alla diacronia: per usare una metafora geologica, potremmo dire che la sincronia è uno spaccato, un carotaggio eseguito sulla continuità lineare e diacronica che rende manifesti i sedimenti istituzionali, religiosi, sociali, linguistici, psicologici, su cui si modellano i processi culturali. Da questo punto di vista, il modello dello studioso strutturalista non può essere che sincronico, poiché deve render conto proprio di questo cumulo strutturale e non di un cumulo temporale, stratificato.

La ricerca strutturale, affermerà più avanti Lévi-Strauss, consiste nel ricavare da una osservazione concreta «quei soli elementi stabili – e sempre parziali – che permettono di confrontare e di classificare»<sup>241</sup>. Per questo l'etnologia è, in fondo, «scienza residuale per eccellenza»: essa «si occupa di quel “residuo” di società delle quali le scienze umane tradizionali non si erano degenerate di occuparsi» e dalle quali, mi sembra di poter aggiungere, l'etnologo ritiene di poter estrarre elementi

---

<sup>236</sup> Ivi, p. 239.

<sup>237</sup> Ivi, pp. 239-240.

<sup>238</sup> Ivi, p. 240.

<sup>239</sup> Ivi, p. 242.

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 271.

utili alla composizione di un quadro di riflessione sull'umano in generale. Pertanto, «l'etnologia non può, per vocazione, utilizzare un metodo diverso da quello dei residui»<sup>242</sup>.

\*\*\*

In questo denso sorvolo abbiamo esaminato – ma certamente non esaurito – attraverso le quattro direttrici di Filosofia, Scienza, Inconscio, Soggetto, tra loro intrecciate e dotate di un diverso peso in questa parte preliminare della trattazione, il profilo intellettuale e la vicenda umano dell'antropologo francese. Abbiamo potuto così metterne a fuoco la filiazione epistemologica, gli interessi di ricerca, le inclinazioni scientifiche. Abbiamo potuto fissare alcuni concetti fondamentali del suo strutturalismo. Ciò che occorre fare, dopo questa trattazione preliminare, è incamminarci gradualmente verso l'epicentro tematico di questo studio: la questione del soggetto; in questo primo capitolo soltanto evocato in quanto spazio teoretico in cui tutto questo avrà effetti. Per intraprendere questo percorso, sarà utile ripercorrere le principali opere dell'antropologo francese, per mezzo delle quali saremo in grado di enucleare alcune “verità antropologiche” fissate dalla sua indagine strutturale, le quali, come vedremo verso la fine del percorso, delimiteranno quel “vuoto” del Soggetto restituito alla filosofia dallo strutturalismo lévi-straussiano; un “vuoto” che, pertanto, così delimitato, sembra dunque non più possibile considerare come l'ultima parola di Lévi-Strauss sul soggetto, benché l'antropologo si astenga dal pronunciarla, e si mostri in controluce come spazio teoretico di un ripensamento del soggetto stesso.

Il prossimo capitolo esaminerà più da vicino la proposta “scientifica” dello strutturalismo antropologico, mettendo a fuoco la prima grande opera di Lévi-Strauss: *Le strutture elementari della parentela*. Si tenterà di mettere in luce da una parte la fecondità euristica e concettuale del metodo matematico applicato alle scienze sociali, metodo che, come vedremo nei capitoli successivi, contribuirà sensibilmente alla dissoluzione del soggetto razionalistico, cosciente e autocentrato. Dall'altra, si avrà modo di inserire in questa trattazione un elemento fin qui solo sfiorato ma molto importante in questo tentativo di mettere in luce un *impensato* del soggetto dell'antropologia strutturale: la *relazione*, che nelle *Structures* è declinata secondo il principio della reciprocità.

---

<sup>242</sup> Ivi, p. 272. È interessante rilevare la forte analogia – forse voluta - con quanto scrive Freud a proposito della psicoanalisi all'inizio della sua *Lezione* dedicata agli atti mancati: «la sua materia di osservazione [della psicoanalisi] è costituita abitualmente da quei fatti poco appariscenti che le altre scienze mettono da parte come troppo insignificanti: dai rimasugli, per così dire, del mondo dei fenomeni»; in Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 32. Questa analogia andrebbe registrata a fronte del particolare rapporto che la concezione lévi-straussiana di inconscio intrattiene con la concezione freudiana, tema che verrà ripreso nell'ultimo capitolo.

## Capitolo 2

### *Le strutture elementari della parentela. Un confronto con la scienza*

Non può esistere alcuna società senza scambio, nessuno scambio senza una misura comune, e nessuna misura comune senza uguaglianza. Così, ogni società ha come prima legge una qualche uguaglianza convenzionale, sia negli uomini, sia nelle cose.<sup>243</sup>

L'ipotesi che si cercherà di seguire in questa parte dello studio è che *Le strutture elementari della parentela* si definiscano attraverso un originale confronto con la scienza inquadrabile a due livelli, confusi nell'opera, e che qui si tratterà di dipanare. Il primo livello concerne il trattamento dell'oggetto dello studio, cioè la *parentela*. Alla definizione di questo piano concorre in maniera determinante il binomio rigore/universalità che, come accennato nel capitolo precedente, sembra costituirsi come criterio sintetico della concezione lévi-straussiana delle scienze naturali. Questo primo livello del confronto con la scienza nelle *Structures* ci interessa soprattutto per ciò che è stato in grado di offrire alle scienze umane, ovvero la celebre teoria dello scambio, che qui si cercherà di recuperare per fissare alcune linee di quelle che precedentemente abbiamo definito "verità antropologiche" - cui più avanti se ne aggiungeranno delle altre, ma a prezzo di un maggiore sforzo interpretativo - e che sono tutto ciò di cui disponiamo per provare a ricostruire qualcosa attorno al vuoto del Soggetto lasciatoci in eredità dall'antropologia strutturale. Il secondo livello dell'operazione condotta attraverso le *Structures* attiene all'arsenale metodologico-concettuale mobilitato. Le *Structures*, infatti, appaiono come un terreno di sperimentazione in cui l'alleanza metodologica fra scienze sociali e scienze esatte, immaginata da Lévi-Strauss, muove i suoi primi passi in direzione dello strutturalismo compiuto degli anni Sessanta. Esito di questa contaminazione fra discipline sarà soprattutto una caratteristica intelaiatura concettuale che contribuirà a definire lo strutturalismo antropologico. Di questo secondo livello, in cui è possibile osservare il dialogo con la scienza contenuto nelle *Structures*, ci interessa soprattutto il contributo di André Weil. In esso, infatti, sembra possibile riconoscere tre elementi importanti di questo prestito metodologico-concettuale: 1)

---

<sup>243</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, 1. III. La citazione è stata utilizzata da Lévi-Strauss in esergo alla *Parte sesta* di *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano 2010.

il codice binario<sup>244</sup>; 2) la nozione di funzione<sup>245</sup>; e, più in generale, 3) il ruolo delle matematiche dei gruppi.

Scopo di questa rilettura è innanzitutto quello di recuperare frammenti teoretici che - è questa una delle ipotesi dell'intero lavoro - per quanto disorganici nello strutturalismo di Lévi-Strauss, è possibile estrarre da esso e articolare in un quadro interpretativo della sua opera funzionale a un ripensamento del soggetto; e, in secondo luogo, rendere visibili quelle linee di forza del pensiero lévi-straussiano che attesterebbero una sostanziale *continuità* nella vicenda intellettuale dell'autore, senza per questo negare gli evidenti, e del resto necessari, assestamenti di metodo che la sua antropologia ha conosciuto nel corso degli anni e che diversi studi hanno già da tempo accertato<sup>246</sup>.

### 2.1 Primo livello. La fecondità euristica del binomio regola/universalità

Come accennato, il primo livello di questo confronto sarebbe costituito da una specifica prospettiva assunta per accedere alla questione etnologica esaminata nell'opera, ovvero nell'impostazione data al problema della parentela. Si tratterebbe, in sostanza, di un certo modo di predisporre la questione della riducibilità formale delle forme di parentela inquadrando il problema in modo tale che esso coincida con i due poli che nell'ottica lévi-straussiana delimitano in via generale il criterio scientifico: universalità e rigore.

Lévi-Strauss parte da una constatazione semplice: «l'uomo è un essere biologico e contemporaneamente un essere sociale»<sup>247</sup>. Se dunque le categorie che scegliamo per studiarne certi caratteri sono quelle di natura e cultura, possiamo essere sicuri da una parte di avere perimetrato uno spazio certamente pertinente allo studio, ma dall'altra di trovarci di fronte a uno spazio eccessivamente ampio, che va necessariamente misurato e delimitato con attenzione nei suoi due emisferi, i quali, del resto, si presentano allo sguardo del ricercatore confusi e accavallati fra loro. Ora, nonostante tutte le riserve sul concetto di “stato di natura”, soprattutto alla luce dei fallimenti che in epoca moderna hanno accompagnato gli ingenui - o iperrazionalistici - tentativi di una sua definizione, problemi di cui certamente l'autore è al corrente, non si può non riconoscere, con Lévi-

---

<sup>244</sup> Sull'intreccio fra cibernetica e linguistica nel contesto strutturalista, cfr. Umberto Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 2015, Parte A, cap. 1.

<sup>245</sup> Il riferimento è esclusivamente alla nozione matematica di funzione, siamo ben lungi dal considerare lo strutturalismo un funzionalismo.

<sup>246</sup> Cfr. in particolare gli studi di Gildas Salmon, *Les structures de l'esprit*, Puf, Paris, 2013. Id., *Du système à la structure: la redéfinition de la méthode comparative dans «Les systèmes de transformations»* (La pensée sauvage, chapitre III), in Patrice Maniglier (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011. Cfr. anche Jocelyn Benoist, *Le «dernier pas» du structuralisme: Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique*, in *Philosophie*, n. 98, 2008, pp. 54-70.

<sup>247</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 39.

Strauss, che «la distinzione tra stato di natura e stato di società<sup>248</sup> presenta un valore logico che ne giustifica pienamente l'utilizzazione come strumento di metodo da parte della sociologia moderna»<sup>249</sup>. La ragione del primato logico che Lévi-Strauss attribuisce al binomio natura/cultura è nell'influenza che la condizione naturale da una parte, o sociale dall'altra, è in grado di avere sull'agire umano. Anche qui però le due dimensioni non offrono elementi incontrovertibili per una bipartizione netta: se da una parte infatti possiamo riconoscere un'influenza chiara dell'elemento naturale su forme per così dire elementari dell'agire, per esempio nel caso del riflesso pupillare<sup>250</sup>, dall'altra – ed è questa, afferma Lévi-Strauss, la maggioranza dei casi – vi sono azioni umane che non presentano aspetti per i quali una distinzione netta dell'origine naturale o culturale delle cause possa essere fatta, come nel caso dell'atteggiamento della madre verso il figlio o delle «complesse emozioni» dello spettatore a una sfilata militare<sup>251</sup>. In questi casi, addirittura, si potrebbe parlare, sostiene Lévi-Strauss, di «integrazione delle radici biologiche e di quelle sociali del suo [dell'uomo] comportamento»<sup>252</sup>.

Anche alla luce di queste considerazioni, la questione generale non può che essere posta nei termini di una domanda: «Dove finisce la natura? Dove comincia la cultura?»<sup>253</sup>. Sarà proprio il tentativo di rispondere a questo quesito che porterà Lévi-Strauss a enucleare – lo vedremo più avanti – la *proibizione dell'incesto* come fenomeno decisivo.

Ora, da un certo punto di vista, tale domanda non fa che spostare più in là il problema. Infatti, Lévi-Strauss elenca due fenomeni paradigmatici della difficoltà riscontrata dagli antropologi nel definire con sicurezza il punto di passaggio, la soglia fra stato di natura e società: quello dei ragazzi-selvaggi<sup>254</sup> e quello delle scimmie antropoidi<sup>255</sup>. In entrambi i casi, mostra l'autore, ogni passo avanti nel tracciare un confine fra natura e cultura comporta altrettanti passi indietro: la nettezza della frontiera tra i due ambiti che si guadagna assumendo una prospettiva viene immediatamente cancellata assumendone un'altra. Tuttavia, l'osservazione dei primati può risultare in qualche modo decisiva.

---

<sup>248</sup> In nota Lévi-Strauss preciserà che sarebbe preferibile oggi parlare di *stato di cultura*; *ibidem*.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Ivi, p. 40.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

<sup>253</sup> *Ibidem*. La questione attraversa in qualche modo tutto il pensiero contemporaneo, benché declinato in forme concettuali diverse ed esaminato in quadri epistemici eterogenei fra loro. In questa sede, sembra possibile almeno citare due esempi indicativi del campo filosofico e del campo antropologico. In filosofia, il tema, almeno dopo Foucault (ma andrebbe considerata la teoria dell'*esserci* di Heidegger), assume i caratteri di una problematica definizione e delimitazione della nozione di *vita* all'interno dell'esistenza/esperienza umana; cfr. Roberto Ciccarelli, *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2008. In antropologia, invece, il problema ha assunto tratti più radicali, con la messa in questione delle stesse categorie di natura e cultura, considerate come assi metafisici specificamente occidentali, dunque inadatte a comprendere il rapporto intrattenuto da altre culture con la vita e con l'ambiente; cfr. Philippe Descola, *Par de-là nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

<sup>254</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 42.

<sup>255</sup> Ivi, p. 43.



Dal punto di vista delle relazioni sessuali e familiari, le scimmie antropoidi presentano delle regolarità di specie smentite in taluni casi dai comportamenti difformi di alcuni individui. Diremmo, in altri termini, che in questi animali sembra instaurarsi una dialettica fra l'istinto, che determina le relazioni familiari di specie, e una certa libertà individuale, che crea delle eccezioni fra le maglie delle prime; proprio come avviene negli uomini, mimando in un certo senso la dialettica fra natura e cultura in cui l'uomo si trova a costruire la sua realtà sociale. Tuttavia, se anche potessimo enumerare le molte irregolarità o anomalie rispetto a queste forme istintive dell'organizzazione "familiare", la vera costante in questa selva di condotte sessuali dei primati è, e resta solo una: «la vita sessuale delle scimmie [...] non si presta alla formulazione di alcuna *regola* [*norme*<sup>256</sup>]<sup>257</sup>, se non in senso puramente etologico.

Se è vero che nel caso di certi primati l'istinto non è in grado di assoggettare tutti i membri della specie, ossia non sembra capace di esercitare su tutti gli individui la medesima forza cogente che invece sembra poter esercitare su animali situati a un grado evolutivo inferiore, alle scimmie però manca la capacità di fissare in maniera stabile i comportamenti adottati in difformità dall'istinto, di cristallizzare le condotte estranee alle prescrizioni della natura. «Tutto sembra svolgersi – afferma Lévi-Strauss – come se le grandi scimmie, già capaci di dissociarsi dal comportamento della specie, non riuscissero tuttavia a ristabilire *una norma* [*norme*] su un piano nuovo»<sup>258</sup>.

È proprio in questo punto che il ragionamento dell'autore inanella un passaggio essenziale in questa trattazione. Le scimmie antropoidi sembrano capaci di svincolarsi dalla sovranità dell'istinto (una scimmia appartenente a una specie monogama può avere rapporti con individui esterni alla coppia), dunque «la condotta istintiva perde la nettezza e la precisione che le si riscontra presso la maggior parte dei mammiferi, ma la differenza è puramente negativa, e il campo abbandonato dalla natura resta territorio non occupato»<sup>259</sup>. Questo campo cioè non viene "colonizzato" dalla cultura, come invece accade nell'uomo. E proprio «questa assenza di regole [*règles*] sembra fornire il criterio più sicuro per distinguere un processo naturale da un processo culturale»<sup>260</sup>.

### 2.1.2 Universalità e norma

---

<sup>256</sup> Così nell'edizione francese dell'opera da me consultata e alla quale da qui in avanti farò riferimento per i termini originali usati dall'autore e qui inseriti in parentesi quadre: Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris 1968, p. 7.

<sup>257</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 44; corsivo mio.

<sup>258</sup> Ivi, pp. 45 e 46; corsivo mio.

<sup>259</sup> Ivi, p. 46.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

La regola, afferma Lévi-Strauss, è un fenomeno sia naturale sia culturale, ma è molto diverso il modo in cui nei due campi esso si presenta<sup>261</sup>. Nel primo caso, la regola è un effetto dell'ereditarietà biologica, nel secondo, invece, della tradizione esterna. Ora, è la regola, all'interno del ragionamento di Lévi-Strauss, a fornire la chiave per rispondere alla domanda da cui siamo partiti: «Dove finisce la natura? Dove inizia la cultura?».

La presenza o l'assenza di una tradizione culturale, cristallizzata in prescrizioni positive e (soprattutto, e in via principale, come vedremo) negative, offre un criterio sicuro per osservare ciò che alla regolarità biologica è stato sottratto in modo permanente e rielaborato in chiave culturale. Se questo è il criterio, non può più sorprendere allora che, per quanto potessero risultare stupefacenti agli occhi degli zoologi e degli etologi, e tanto più degli etnologi, certe anomalie nel comportamento sessuale di certe scimmie antropoidi, questi, considerati in sé, non potessero essere di alcuna utilità per comprendere il segreto che si cela dietro l'abbandono dello "stato di natura" compiuto dall'essere umano.

Abbiamo visto, però, che anche la natura è un campo che soggiace al vincolo di certe regole, non certo meno rigorose di quelle costituite dalla tradizione in campo sociale; regole, in questo caso, le cui premesse sono biologiche e che possiamo designare almeno provvisoriamente con il termine "istinto". A questo punto, allora, si rende necessario distinguere la categoria della regola, che abbiamo appena indicato come "norma"<sup>262</sup>, dalla categoria dell'istinto, la quale opera su un campo estraneo a quello culturale e rischia di generare una certa confusione. Ecco che, proprio a questo proposito, l'etnologo francese introduce un secondo fondamentale concetto: quello di universalità. Regola e universalità sono i due modi, rispettivamente della cultura e della natura, con cui certi comportamenti si fanno costanti perpetuandosi. In via del tutto sommaria, potremmo iniziare a dire che, se in tutto il regno animale l'istinto - per esempio della riproduzione - è *universale*, soltanto nell'uomo esso soggiace ad alcune precise *regole*; pertanto, ciò che è universale indica un predominio della natura, mentre ciò che è frutto di una regola (positiva o negativa) indica uno spazio che alla natura è stato sottratto e "colonizzato" dalla cultura. A questo punto, possiamo osservare come lo stesso Lévi-Strauss formuli per la prima volta nell'opera del 1949 il binomio universalità/regola:

Ovunque si manifesti la regola [*règle*], noi sappiamo con certezza di essere sul piano della cultura. Simmetricamente, è facile riconoscere nell'universalità [*l'universel*] il criterio della natura: in effetti tutto ciò che è costante presso tutti gli uomini sfugge di necessità al dominio dei costumi, delle tecniche e delle istituzioni che differenziano ed oppongono i gruppi. In difetto di analisi reali, il duplice criterio della norma

---

<sup>261</sup> *Ibidem.*

<sup>262</sup> Come abbiamo visto, Lévi-Strauss usa in modo intercambiabile i due concetti.

[*norme*] e della universalità fornisce il principio di una analisi ideale, che, almeno in certi casi ed entro certi limiti, può permettere di isolare gli elementi naturali dagli elementi culturali che intervengono nelle sintesi di ordine più complesso.<sup>263</sup>

Qui Lévi-Strauss fissa un primo importante punto fermo, secondo cui «tutto ciò che è universale, presso l'uomo, appartiene all'ordine della natura ed è caratterizzato dalla spontaneità, e tutto ciò che è assoggettato ad una norma appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare»<sup>264</sup>.

Fin qui abbiamo ripercorso sinteticamente il processo in virtù del quale l'impostazione di metodo inizialmente conferita al problema della parentela, derivata da una certa idea del criterio scientifico, riducibile a leggi rigorose generalizzabili, proietta questi caratteri di universalità e rigore in altrettante categorie logiche, in grado stavolta di filtrare, per così dire, e di disporre secondo un preciso ordine speculativo il tema etnologico della parentela. Se gli strumenti che indagano la natura – propri delle scienze naturali – sono in estrema sintesi riconducibili ai criteri del rigore (dello strumento analitico) e dell'universalità (per quanto riguarda la validità delle leggi isolate), allora – è questa in fondo la simmetria implicitamente tratteggiata da Lévi-Strauss – deve essere la natura stessa a presentare aspetti riconducibili a tali caratteri. Ma se, allora, universalità e rigore sono qualità in qualche modo e in qualche misura intrinseche alla natura, significa che possiamo riconoscerle, isolarle, e avvalercene come criteri analitici dei fenomeni che alla natura stessa risultano peculiari, come per esempio il fenomeno delle condotte sessuali, che però a sua volta risulta un primario piano di intervento culturale (le regole della parentela). È a questo punto che universalità e rigore, fatti reagire con il binomio natura/cultura, stimolano l'intuizione di Lévi-Strauss, spingendolo a una serie di slittamenti, sia semantici (universalità e istinto; rigore, regola, norma), sia - e conseguentemente - logici, dalla portata decisiva: ciò che è naturale è universale e soggiace ai vincoli (rigore) delle regolarità di specie; mentre ciò che è culturale è soggetto ai criteri di particolarità e relatività, ma, soprattutto, mantiene anch'esso un carattere di cogenza, che stavolta però non risulta più fondato sull'istinto ma retto dalla forza artificiale della legge, della norma, della condotta, della tradizione, dati culturali cioè *par excellence*.

A questo punto non si può fare a meno di notare che l'intreccio che Lévi-Strauss instaura fra istinto, regola e norma espone il suo ragionamento a una certa ambiguità logica, che va a ripercuotersi nella

---

<sup>263</sup> *Ibidem*.

<sup>264</sup> Ivi, pp. 46-47.

dicotomia in cui ci stiamo muovendo, quella di natura e cultura<sup>265</sup>. Regola e norma vengono qui usati come sinonimi, e l'istinto naturale come in un certo qual modo omologo del quadro "normativo" (usi, costumi, leggi, etc.) in cui i rapporti fra gli uomini si istituzionalizzano. Il problema posto da questa confusione concettuale può indurre perplessità nel momento in cui ci si accinge a un vaglio teoretico della questione; del resto, la filosofia, lavorando coi concetti, considera di fondamentale importanza una loro chiara definizione. In questa sede, però, sembra opportuno limitarsi solamente alla segnalazione di tale ambiguità, in quanto il lavoro che si sta cercando di fare consiste più nel mettere a fuoco gli obiettivi dell'autore che non esaminare la correttezza logico-formale dei percorsi da lui impiegati. Occorre inoltre rilevare, anche a parziale discolta di Lévi-Strauss, che la ragione di tale confusione, benché problematica sotto il profilo concettuale, risulta tuttavia coerente con l'idea di natura/cultura che ha in mente l'etnologo. Philippe Descola ha parlato di una coabitazione «*parfois malaisée*» fra «un programma scientifico formulato in termini classicamente dualisti», natura e cultura, appunto, e «una teoria della conoscenza risolutamente monista»<sup>266</sup> in cui è la natura, in ultima istanza, ad assumere il carattere di piano ontologico fondamentale. Nelle *Structures*, «è sì presente l'idea che le radici della cultura siano da cercare nella natura», ma, aggiunge Descola, «questa professione di fede è formulata in un linguaggio filosofico così dipendente ancora dalle categorie dualiste, che molti lettori frettolosi non hanno colto il fatto che la distinzione di principio tra la natura e la cultura con cui l'opera inizia era solo un artificio espositivo che permette di ricusare ogni opposizione sostanziale tra i due domini»<sup>267</sup>. È dunque entro questa strana coabitazione di dualismo concettuale e monismo teorico che oscillano le nozioni di natura e cultura, veicolando questa costitutiva instabilità (che è anche elasticità...) semantica alle nozioni che a esse fanno da corollario. La questione si chiarirà meglio nel prosieguo. Per ora limitiamoci a dare credito alla proposta analitica di Lévi-Strauss, la quale, se è vero che ha dei costi in termini filosofico-concettuali, potrebbe offrire – ed è questa, del resto, l'idea di base che si sta seguendo - altrettanti guadagni sotto il profilo antropologico-filosofico.

---

<sup>265</sup> Anche per questa ragione non si può che concordare con Philippe Descola, quando nota come «*le statut de cette paire conceptuelle [natura/cultura] n'est pas facile à cerner chez Lévi-Strauss*». Infatti, tale opposizione «*tout à la fois outil analytique, scène philosophique des commencements et antinomie à dépasser, elle est investie par lui d'une pluralité de significations, parfois contradictoires, qui rendent son emploi hautement productif et son interprétation malaisée*»; Philippe Descola, *Les deux nature de Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», op. cit., p. 261. Occorre sottolineare, tuttavia, che è lo stesso Lévi-Strauss ad ammettere una certa problematicità nel dualismo di natura e cultura. Nella prefazione alla seconda edizione delle *Structures* scrive: «sono apparsi diversi fenomeni che rendono la linea di demarcazione, se non meno reale, certo più tenue e tortuosa di quel che s'immaginasse vent'anni fa»; C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 19. E ancora: «Si è così indotti a chiedersi quale sia la vera portata dell'opposizione tra cultura e natura»; ivi, p. 20.

<sup>266</sup> Ivi, p. 264; traduzione mia.

<sup>267</sup> Ivi, p. 269; traduzione mia.

### 2.1.3 La proibizione dell'incesto

Fin qui, la ricognizione sui caratteri rispettivamente naturali e culturali di universalità e rigore sembrerebbe spingere uno studioso che si accinga ad affrontare il problema della parentela a una scelta esclusiva fra due opzioni analitiche, a situarsi cioè in una e solo una delle due categorie per intraprendere la sua analisi. Nel caso di Lévi-Strauss le cose si disporranno diversamente.

Una volta illustrato il terreno (natura/cultura), il problema specifico da cui l'autore prende le mosse per lo studio del tema della parentela è quello della proibizione dell'incesto. Ora, la legittimità della scelta di Lévi-Strauss sta nel fatto che, proprio alla luce di quanto esposto fin qui, la proibizione dell'incesto si presenta come un fenomeno estremamente singolare, uno «scandalo»<sup>268</sup>.

Infatti la proibizione dell'incesto presenta – senza il minimo equivoco e indissolubilmente riuniti – i due caratteri nei quali abbiamo riconosciuto gli attributi contraddittori dei due ordini esclusivi: essa costituisce una regola, ma è una regola che, unica tra tutte le regole sociali, possiede contemporaneamente un carattere di universalità.<sup>269</sup>

Le obiezioni classiche all'universalità della proibizione dell'incesto – Egitto, Perù, Hawaii, ma anche Azandé, Madagascar, Birmania<sup>270</sup> - vengono respinte da Lévi-Strauss con la seguente argomentazione: «il problema non è dunque di sapere se esistano gruppi che permettano matrimoni che sono invece esclusi da altri gruppi, ma invece è di sapere se ci sono dei gruppi presso i quali nessun tipo di matrimonio sia proibito»<sup>271</sup>, e queste realtà sociologiche, appunto, non esistono. Le unioni sessuali non sono mai tutte e allo stesso tempo legittime nelle società umane; dunque la regola della proibizione dell'incesto risulta effettivamente universale, benché declinata (più estesa o più ristretta) in maniera differente in diverse popolazioni. Pertanto:

Ecco dunque un fenomeno che presenta la caratteristica distintiva dei fatti di *natura*, e contemporaneamente la caratteristica distintiva – che teoricamente contraddice la precedente – dei fatti di *cultura*. La proibizione dell'incesto possiede tanto l'*universalità* delle tendenze e degli istinti, quanto il *carattere coercitivo* delle leggi e delle istituzioni.<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 47.

<sup>269</sup> *Ibidem*.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> Ivi, p. 49; corsivi miei.

A questo punto, la lente analitica di natura/cultura ritorna utile per descrivere e vagliare anche le soluzioni che la sociologia classica aveva formulato a proposito della proibizione dell'incesto, posto che le domande cui si deve ora rispondere sono: «da dove viene dunque? E quali sono il suo posto ed il suo significato?»<sup>273</sup>. In sostanza, queste teorie “classiche”, che Lévi-Strauss ordina in tre gruppi<sup>274</sup> a seconda del peso che natura e cultura assumono nella soluzione data al problema, soffrirebbero tutte di un medesimo difetto che consiste nel conferire staticità ai poli di natura e cultura. Si tratta cioè della propensione a caricare di un valore assoluto uno dei due termini del binomio, oppure, nel caso in cui entrambi vengano accolti nella soluzione data al problema – come nel caso 1) –, la tendenza a mantenere ciascuno dei due termini isolato nel suo proprio ordine rispetto all'altro; talché il passaggio dalla natura alla cultura assume la forma di un movimento fra due stati nettamente separati, tra due fotogrammi della vita dell'umanità di cui continuano a sfuggire gli elementi di coordinazione e coimplicazione, mantenendo così intatta la domanda su come e perché si sia verificato il passaggio dall'uno all'altro. Ciò che Lévi-Strauss imputa a queste proposte è di non aver saputo dir nulla sulla *coesistenza* di natura e cultura nella specie umana; di non aver saputo spiegare in maniera convincente perché e in che modo nell'uomo, e solo nell'uomo, si verifichi quell'evento per cui un modo artificiale di esistenza si costruisce su un substrato naturale senza però giustapporvisi, ma quasi – e paradossalmente - generandosi da quest'ultimo, come se la cultura fosse un dato intrinseco della natura (umana) stessa.

Ora, sembra che gli elementi chiave della proposta lévi-straussiana possano essere isolati proprio in alcuni termini da lui utilizzati, in particolare «passaggio» e «processo», i quali fanno da perno concettuale alla discussione conclusiva del secondo capitolo che l'autore dedica all'analisi delle soluzioni classiche date al problema della proibizione dell'incesto.

La proibizione dell'incesto – precisa Lévi-Strauss – non è né di origine puramente culturale, né di origine puramente naturale; non è neppure una combinazione di elementi compositi, attinti in parte alla natura e in parte alla cultura. Essa costituisce invece il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie *il passaggio* dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> 1) Soluzioni che tengono insieme natura e cultura, per esempio Lewis H. Morgan e Henry Maine, cfr. *ivi*, p. 52; 2) soluzioni che privilegiano l'aspetto naturale, per esempio Edvard A. Westermarck e Henry Havelock Ellis, cfr. *ivi*, p. 56; 3) soluzioni che privilegiano l'aspetto culturale, per esempio Émile Durkheim, cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>275</sup> *Ibidem*; corsivo mio.

La proibizione dell'incesto – ecco l'errore delle prospettive classiche – non può essere considerata come il prodotto esclusivo di uno dei due domini, natura e cultura. Quello che Lévi-Strauss propone consiste piuttosto nell'analizzare la proibizione dell'incesto come «il legame che unisce una sfera all'altra»<sup>276</sup>. Un legame che – ancora una volta – non va inteso in maniera statica, ma dinamica: si tratta infatti «di una trasformazione o di un passaggio: prima che si verifichi la cultura non è ancora data; con il suo verificarsi, la natura cessa di esistere nell'uomo come regno sovrano».

La proibizione dell'incesto, pertanto, è «il processo» decisamente paradossale

attraverso il quale la natura supera se stessa: accende la scintilla sotto la cui azione si forma una struttura di tipo nuovo, e più complesso, che si sovrappone, integrandole, alle strutture più semplici della vita psichica, così come queste ultime si sovrappongono, integrandole, alle strutture più semplici della vita animale. Essa opera e di per se stessa costituisce, l'avvento di un nuovo ordine.<sup>277</sup>

#### 2.1.4 Le categorie dello scambio

Da quanto osservato fin qui appare meno oscuro l'intreccio che unisce il binomio costituito da universalità/regola con quello costituito da natura/cultura nella prospettiva del fenomeno della proibizione dell'incesto, che di questo complicato ordito rappresenta lo snodo centrale, il punto attraverso cui questi quattro elementi si articolano. Ma è arrivato il momento di articolare l'analisi e di scindere l'asse che tiene assieme le due antinomie per mettere in evidenza una trama ancora più complessa, la quale è ancora in maniera simmetrica i quattro termini di cui le due antinomie risultano costituite: i nessi, cioè, che tengono assieme rispettivamente natura con universalità e cultura con regola. Questi legami ci condurranno in uno dei nuclei teorici più importanti delle *Structures*, quello da cui affiora il fondamentale principio dello scambio, che è poi una implicazione diretta della proibizione dell'incesto. Sarà quest'ultimo passaggio a mettere in luce il guadagno teoretico di questo lungo itinerario.

Immaginiamo ora natura (universalità) e cultura (regola) come i poli di un asse. Perpendicolare a questo primo asse ve n'è un secondo, che vi si incrocia esattamente al centro; i poli di questo secondo asse sono costituiti da due azioni: il dare e il ricevere. Costruito questo sistema a quattro elementi, dobbiamo ora tener presente che essi costituiscono quattro prospettive che rendono conto, ciascuna in maniera diversa e specifica, del fenomeno della proibizione dell'incesto. La proibizione

---

<sup>276</sup> *Ibidem.*

<sup>277</sup> *Ibidem.*

dell'incesto, allora, costituisce per così dire lo sfondo del sistema su cui si articolano questi quattro termini. Introduciamo adesso un ultimo elemento: un fatto che sta alla proibizione dell'incesto come il contenitore sta al proprio contenuto; se la proibizione dell'incesto è lo sfondo su cui è costruito lo schema, il fenomeno che stiamo per introdurre si situa all'opposto della proibizione e, situato esattamente al centro di questo stesso schema, ci permetterà di osservare la meccanica che si instaura fra questi quattro poli, che è poi la meccanica di base dello scambio nella teoria lévi-straussiana della parentela. Questo fenomeno naturale è l'accoppiamento.

Ora che tutti gli elementi sono al loro posto, prima di vedere come interagiscono fra loro, dovremmo soffermarci a esaminare brevemente le polarità appena introdotte, del dare e del ricevere, per capire meglio che funzione assumano in questo diagramma immaginario.

Natura e cultura non si trovano nella stessa condizione rispetto al dare e al ricevere. Infatti, la natura è in una posizione anteriore rispetto alla cultura in quello che si va configurando come un ciclo di scambio. La ragione è intuitiva, e riguarda l'ereditarietà del dato biologico che l'uomo si trova già pronto al momento della nascita, e che solo in un secondo momento, e in maniera condizionata dalle proprie capacità tecniche o scientifiche, potrà correggere, modificare, ampliare, eliminare<sup>278</sup>.

Se dunque nel sistema qui delineato ereditarietà e patrimonio biologico sembrano creare uno squilibrio a vantaggio della natura per quanto riguarda chi abbia la prima parola sull'organismo, natura allora che dà all'individuo umano senza che questi abbia nulla da restituire, come si spiega che il sistema si tenga in equilibrio, e che Lévi-Strauss possa affermare che «tanto la natura, quanto la cultura, operano secondo il duplice ritmo del ricevere e del dare»<sup>279</sup>? È qui che si introduce il fenomeno dell'*accoppiamento*. Esso, infatti, è *dato* dalla natura alla specie come imperativo biologico; la specie, pertanto, lo *riceve* come tale; ma è l'unico fenomeno che, nella specie umana, vediamo situato in un canale di transito non univoco ma biunivoco fra le polarità di natura e cultura, le quali – entrambe – risultano investite dalla combinazione dare/ricevere. Vediamo perché.

L'uomo non è posto in una condizione del tutto passiva rispetto alla natura: questi non riceve solo l'imperativo biologico della procreazione, ma restituisce anche (*dà*) alla natura: determinando secondo cultura ciò che essa gli consegna in maniera indeterminata, definendo cioè regole

---

<sup>278</sup> Naturalmente, non si può non tenere in considerazione il fatto che gli attuali, notevoli, sviluppi dell'ingegneria genetica tendono a mettere in discussione questa premessa, con capacità di intervento che rendono l'organismo umano, almeno potenzialmente, sempre più un prodotto di interventi artificiali (della cultura) anziché l'esito di automatismi naturali. Sollevare la questione però risulta in questa sede doppiamente improprio. Innanzitutto, perché durante la stesura delle *Structures*, neppure l'intelligenza visionaria di Lévi-Strauss poteva prevedere simili sviluppi per le biotecnologie. In secondo luogo, e soprattutto, perché a rigor di logica l'intervento umano per quanto in grado di risalire sempre più a monte dei processi biologici di sviluppo e persino di origine di un organismo, mantiene comunque un carattere correttivo di qualcosa che, in assenza di intervento, procederebbe su binari e secondo meccanismi fissati in anticipo dalla natura. Lévi-Strauss, del resto, parla di una «anteriorità storica della natura rispetto alla cultura» sulla quale non occorre aggiungere altro; *ivi*, p. 73.

<sup>279</sup> *Ibidem*.



(proibizioni e prescrizioni) che restringono il ventaglio di partner possibili e conferiscono dunque un certo ordine al fenomeno naturale dell'unione sessuale finalizzata alla procreazione. Ma perché la regolamentazione dell'accoppiamento secondo leggi o regole matrimoniali sarebbe un *ricevere* se ora assumiamo la prospettiva della natura, e dunque perché più in generale aderirebbe al sistema di scambio (natura/cultura-dare/ricevere) qui abbozzato, legittimandone pienamente l'utilizzo? La risposta è proprio in quel «principio di indeterminazione» che Lévi-Strauss vede manifestarsi nel «carattere arbitrario dell'accoppiamento»<sup>280</sup>. Se in tutte le altre specie animali questo principio di indeterminazione è tutto ciò che ricaviamo dal fenomeno dell'accoppiamento (gli animali non hanno categorie di partner proibiti), soltanto nell'uomo esso rappresenta solo una parte di tale fenomeno; in altri termini, l'indeterminazione assume il carattere di una «forma vuota»<sup>281</sup>, che di volta in volta è la cultura a riempire attraverso i suoi dispositivi.

Ecco, dunque, che il sistema a quattro poli – natura/cultura; dare/ricevere – si mette per così dire in funzione, grazie alla “propulsione” fornita del fenomeno naturale dell'accoppiamento (a sua volta simmetrico concettualmente, in questo gioco di assi a tre dimensioni, alla proibizione dell'incesto, ma in una posizione più generale di quest'ultima e tuttavia necessario per spiegarne le premesse).

Ma non è finita. Infatti, la dinamica che abbiamo osservato instaurarsi fra questi cinque elementi ne richiama altri due, finora rimasti ai margini: universalità e regola, i quali, come ormai sappiamo, sono i caratteri di fondo che nella prospettiva lévi-straussiana definiscono rispettivamente natura e cultura. Quanto osservato fin qui, infatti, spiega finalmente il paradosso, o la «contraddizione»<sup>282</sup>, secondo cui la proibizione dell'incesto racchiude in sé una natura universale e culturale allo stesso tempo:

è proprio l'accoppiamento che fornisce la cerniera, o più esattamente l'incastro in cui può fissarsi la cerniera; la natura impone l'accoppiamento senza determinarlo, e la cultura lo riceve soltanto per definirne immediatamente le modalità. Così si risolve l'apparente contraddizione tra il carattere di regola della proibizione e la sua universalità. L'universalità esprime soltanto il fatto che la cultura, sempre e dappertutto, ha riempito questa forma vuota, così come una sorgente zampillante riempie innanzitutto le depressioni che circondano la sua scaturigine.<sup>283</sup>

In questa breve analisi, sei elementi (natura/cultura; universalità/regola; proibizione dell'incesto; accoppiamento) trovano collocazione in un sistema a otto, nel quale, secondo una prospettiva perfettamente conforme alla teoria strutturalista del sistema come tutto solidale, tali elementi si

---

<sup>280</sup> *Ibidem.*

<sup>281</sup> Ivi, p. 74.

<sup>282</sup> *Ibidem.*

<sup>283</sup> *Ibidem.*

tengono gli uni con gli altri interagendo fra loro. Ciò che a questo punto occorre mettere maggiormente in rilievo sono gli ultimi due elementi che completano lo schema: il dare (donare) e il ricevere (accettare).

Ora, dare e ricevere sono ciò che potremmo definire “le categorie dello scambio” (donativo), e lo scambio è il concetto che fa da perno alla tesi delle *Structures*.

### 2.1.5 Il principio di reciprocità

Proseguiamo nell’analisi, ma senza uscire dalle categorie dello scambio, piuttosto approfondendole ulteriormente. Infatti, per osservare meglio questo fenomeno che fa da asse portante alle *Structures*, dobbiamo ora capire come esso sia in grado di estendersi fino alla parentela, e, per esempio, come sia possibile assimilare certe categorie di partner (le donne) a “beni”<sup>284</sup> scambiabili, nella logica dei regimi matrimoniali indigeni<sup>285</sup>. Per compiere questo passo logico, Lévi-Strauss attinge a una eredità

---

<sup>284</sup> Il cui “valore” va precisato, e non confuso con la concezione che ne ha l’economia politica. Nella concezione strutturalista lévi-straussiana il valore indica l’incidenza essenziale di un elemento *qualitativo*, che l’economicismo ignora, a tutto vantaggio di aspetti quantitativi. A tal proposito, valgono innanzitutto le osservazioni fatte dallo stesso Lévi-Strauss nel *Capitolo ventinovesimo* delle *Structures*. In secondo luogo, sull’inappropriatezza dell’idea che questa lettura possa costituirsi come una concezione reificata e reificante della donna, può valere la recensione di Simone De Beauvoir all’opera lévi-straussiana, pubblicata in «Les Temps Modernes» nel 1949, ora in Id., *Su Le strutture elementari della parentela*, in Marino Niola (a cura di), *Lévi-Strauss. Fuori di sé*, Quodlibet, Macerata 2008. Quanto alla concezione strutturale di valore, una spiegazione molto chiara ed esaustiva è in Gildas Salmon, *Les structures de l’esprit*, cit., in particolare, pp. 125 e ss. Tuttavia, questa lettura critica dell’opera lévi-straussiana si è mantenuta negli anni, come mostra l’accusa di “androcentrismo” ripresa e sottoscritta da Michael Asch (in Id. *Les structures élémentaires de la parenté et la pensée politique occidentale*, in «Les Temps Modernes», n. 628, 3/2004, pp. 201-231), la cui proposta di sostituire – nell’articolo - la parola “donne” con “partner” può essere del tutto condivisibile per evitare equivoci, ma in ogni caso non toglie nulla all’efficacia del modello proposto da Lévi-Strauss nelle *Structures*.

<sup>285</sup> In questa sede, ci si asterrà dal trattare diffusamente la teoria dello scambio applicata alla parentela. Essendo la questione teoretica e non quella strettamente etnologica ciò che qui interessa. Ci concentreremo più che altro sulla “filosofia” dello scambio proposta nelle *Structures*, piuttosto che sulla sua applicazione ai regimi matrimoniali. Occorre tuttavia illustrare nei suoi tratti principali il funzionamento dello scambio esogamico per rendere più chiara questa dinamica. Con la rinuncia a disporre della propria consanguinea (figlia o sorella), rinuncia determinata dalla proibizione dell’incesto, si apre lo scambio e ha avvio il ciclo di reciprocità. La forma più semplice di scambio è quello “ristretto”. In maniera estremamente sintetica, esso può essere descritto come segue: un uomo del gruppo A concede una donna a un altro uomo del gruppo B, il quale, in cambio, restituisce una donna all’uomo del gruppo A. Come risulta chiaro già a una prima osservazione, il ciclo di scambio è estremamente semplice e tende a chiudersi immediatamente. Lo scambio ristretto non sembra in grado di integrare nuovi *partner*. Esso non può assimilare altre famiglie nel gruppo che, organizzato nelle sole due metà A e B, esaurisce da sé le esigenze esogamiche. Più ampio e complesso invece è lo scambio “generalizzato”. Secondo questo modello, il datore di moglie del gruppo A concede una sposa al prenditore del gruppo B, ma - e qui troviamo la differenza fondamentale con lo scambio ristretto - quest’ultimo, anziché restituire ad A, concede la propria consanguinea al prenditore di un gruppo C. L’ingresso di un terzo nel sistema di reciprocità ha conseguenze rilevanti. Innanzitutto, il potenziale integrativo del sistema di scambio generalizzato risulta praticamente illimitato: il ciclo si può concludere con C che restituisce ad A, ma può ampliarsi con C che concede una donna a D, in modo che sia D a dover restituire ad A. Lo scambio generalizzato può cioè integrare elementi sempre nuovi senza mai venirne compromesso. Non solo. Il ciclo di scambio risulta assai differito nel tempo. La legittima aspirazione di A nel vedersi reintegrato di una sposa, in virtù della concessione iniziale fatta a B, riposa in una aspettativa che verrà soddisfatta nel corso di un processo dilatato nel tempo e che risulta condizionato da fattori di varia natura: la regolarità del processo nelle sue fasi intermedie in seno al gruppo e, ovviamente, la disponibilità di individui di sesso femminile nel gruppo D (nell’esempio qui considerato). La

importante, quella di Marcel Mauss. È il *Saggio sul dono* del discepolo e nipote di Durkheim, infatti, ad aprire una vena ricca di spunti, che l'etnologo francese non mancherà di percorrere fino alle sue conseguenze più feconde.

Ciò che Lévi-Strauss ha cura di sottolineare è innanzitutto il fatto che lo scambio così come emerge dallo studio maussiano non è assimilabile a una mera transazione economica, benché – e questo va tenuto presente – non escluda neppure del tutto la logica economica<sup>286</sup>. Perché questa strana precisazione, apparentemente contraddittoria? Lévi-Strauss intende probabilmente mettere in guardia sul fatto che il significato del concetto di “scambio”, così come si è consolidato nella società occidentale, è inservibile se ci accingiamo a penetrare questo fenomeno in relazione al fatto della parentela, tanto più nel caso delle società indigene. In cosa sia differente questo ultimo tipo di scambio rispetto a quello che condiziona il significato che noi occidentali diamo a questo termine si intuisce già dalla celebre conclusione cui è arrivato Mauss nel suo *Saggio sul dono*, ossia che lo scambio si configura come un *fatto sociale totale*. Il carattere di totalità dello scambio così inteso indica che il suo significato abbraccia non *solo*, ma *anche* la sfera economica, e va persino oltre. Il suo significato coinvolge il religioso, il magico, l'utilitario, il sentimentale, il giuridico e il morale<sup>287</sup>. Ci troviamo di fronte allora a un fenomeno che nella vita sociale di queste popolazioni assume un'estensione rilevante, degna di un adeguato interesse da parte dello studioso.

Ma il saggio di Mauss offre spunti ancora più specifici. Nel fenomeno sociale *totale* dello scambio, il *dono* rappresenta una fattispecie peculiare. Nelle popolazioni indigene, ma non solo, lo scambio di doni assume una caratteristica particolare, che potremmo sintetizzare, almeno provvisoriamente, nei termini di uno “scambio fine a se stesso”. Interessante citare – come ha fatto del resto Lévi-Strauss – il caso emblematico dei Samoa della Polinesia, descritto da Ian Hogbin (1904-1989) in cui «in certi momenti [...] i doni scambiati sono esattamente della stessa natura. Così può accadere che un rotolo di treccia offerto nel corso della cerimonia chiami di ritorno un rotolo della stessa specie e dello stesso

---

chiusura del ciclo, pertanto, non può realisticamente compiersi nell'arco di una generazione e, nel momento in cui tale ciclo va a chiudersi, altri cicli di scambio si sono aperti a mano a mano che le nuove generazioni vengono integrate nel sistema matrimoniale. Quello che emerge allora è un elemento di *rischio* e, allo stesso tempo, di *fiducia* nella dinamica sociale che rende concepibile l'assunzione di tale rischio. Rischio e fiducia risultano allora essere due facce di una stessa medaglia. Il rischio non è assunto come un salto nel buio, non si tratta cioè di un vero e proprio azzardo, poiché l'elemento fiduciale attutisce l'alea dell'incertezza nella contropartita, conferisce anzi certezza al donatore del fatto che *nel gruppo* la propria sorte (e la propria fiducia) è ben riposta. Quello che avviene è molto simile al meccanismo che si definisce nel corso del dono cerimoniale, in cui colui che dà consegna molto più che non il dono in sé, fenomeno che Marcel Hénaff ha descritto secondo lo schema del donare-sfidare-legare (cfr. Id., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002, pp. 174 e ss.).

<sup>286</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit, p. 100. Altrove leggiamo: «Ci siamo costantemente sforzati di dimostrare nel nostro lavoro che lo scambio è ben lungi dall'essere una modalità dell'acquisto, e che viceversa bisogna vedere proprio nell'acquisto una modalità dello scambio»; p. 206. Poco oltre, criticando la prospettiva economica assunta da Frazer nell'analizzare la preferenza per i cugini incrociati e la proibizione dei cugini paralleli, Lévi-Strauss scrive: «la questione sta precisamente nel fatto che lo scambio non deve essere esaminato da un punto di vista economico»; p. 207.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

valore, per giunta offerto esattamente con lo stesso cerimoniale»<sup>288</sup>. Lo strano fenomeno di questo scambio fine a se stesso, di questo scambio che «non porta a un risultato tangibile, come invece accade nelle transazioni commerciali delle nostre società»<sup>289</sup>, è molto più comune di quanto si possa immaginare<sup>290</sup>, e porta a concludere che, conformemente a quanto messo in luce dalla formula maussiana del dono-scambio come “fatto sociale totale”, «i beni non sono soltanto dei valori economici, ma veicoli e strumenti di realtà di un altro ordine: potenza, potere, simpatia, condizione, emozione; ed il sapiente gioco degli scambi [...] consiste in un complicato insieme di manovre consapevoli o inconsapevoli dirette a guadagnare garanzie ed a prevenire rischi, sul duplice terreno delle alleanze e delle rivalità»<sup>291</sup>. Possiamo parlare allora di *carattere sovra-economico* dello scambio, come fa Lévi-Strauss mentre ragiona su certe considerazioni di Radcliffe-Brown circa gli scambi di beni osservati fra gli Andamanesi<sup>292</sup>, oppure possiamo prendere in prestito un concetto utilizzato da Marcel Hénaff, *hors-de-prix*<sup>293</sup>, per designare la dimensione sovra-mercantile del dono, il quale è portatore di una *sua* peculiare economia, non immediatamente monetizzabile.

Dunque, se è da escludere come riduttiva e fuorviante una interpretazione meramente economicistica dello scambio, tanto più nel caso del dono, ciò non significa che «il carattere economico» sia del tutto assente in queste pratiche. Questo carattere, afferma infatti Lévi-Strauss, «sussiste, anche se è sempre limitato e qualificato dagli altri aspetti dell’istituzione»<sup>294</sup>. Potremmo dire che ciò che di “economico” resta nello scambio – persino nel dono che dello scambio è una modalità – è l’idea di *contropartita*. Tuttavia, essa non è quantificabile secondo il criterio (strettamente economico) del valore monetario di scambio cosa-contro-prezzo. Per esempio, seguendo certe osservazioni di Bernard Deacon (1903-1927) sui Malekula, «ciò che conferisce il prestigio non è il semplice possesso delle ricchezze, ma invece la loro distribuzione... Si ammassano delle ricchezze soltanto per elevarsi nella gerarchia sociale»; ancor più interessante la considerazione seguente: «l’idea del dono gratuito è completamente estranea alla cultura di Malekula... Un dono è tutt’al più una avventura, una speculazione e una speranza di ricambio»<sup>295</sup>. Il caso dei Malekula risulta paradigmatico di come lo scambio, e perfino il dono, benché estraneo a una logica economicistica, non escluda affatto l’arricchimento: il punto è che

---

<sup>288</sup> Cit. *ivi*, p. 102.

<sup>289</sup> *Ivi*, pp. 102-103.

<sup>290</sup> Come caso estremo di questa fattispecie potrebbe essere considerato il *potlatch*, citato del resto da Lévi-Strauss (*ivi*, p. 101), nel quale non solo il trasferimento di beni non determina una contropartita immediata, ma spesso ha luogo persino la distruzione dei beni stessi. Il senso del *potlatch* è paradigmatico della conclusione cui giunge l’autore nella sua analisi del dono, ossia del prestigio del donatore come vera posta in gioco di queste forme “sovra-economiche” di scambio.

<sup>291</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 104. A Radcliffe-Brown sembra non sfugga questo carattere sovra-economico dello scambio di doni quando afferma: «Lo scopo è prima di tutto morale: si vuole suscitare un sentimento di amicizia tra le due persone cointeressate...», cit. *ibidem*.

<sup>293</sup> Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*, cit., p. 31.

<sup>294</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 104.

<sup>295</sup> Cit. *ibidem*.

tale arricchimento deborda dalla dimensione meramente economica, ma comprendendola. Tale arricchimento – simbolico piuttosto che materiale - sembra inquadrabile appunto come “contropartita”, da non intendere in senso strettamente economico poiché abbraccia aspetti come il prestigio, il rispetto, etc. Tutto ciò non fa che rendere manifesto il significato della celebre asserzione lévi-straussiana secondo cui «nello scambio c'è molto di più che non le cose scambiate»<sup>296</sup>.

Ora, possiamo aggiungere che la vera contropartita dello scambio non è che di natura puramente logica. Molto semplicemente, ciò significa che nel fenomeno dello scambio chi dà *si aspetta* di ricevere (non necessariamente una cosa ma considerazione, rispetto, stima, simpatia, etc., e neppure necessariamente da qualcuno, bensì dall'azione stessa dello scambiare), e questa non è una semplice aspettativa interazionale, ma un'attesa già carica di risposta. Lo si è visto bene in quelle singolari forme di scambio che abbiamo definito “fine a se stesso”; lì il paradosso costituito dal ricevere in cambio esattamente lo stesso tipo di bene offerto, in una logica secondo cui il dare e il restituire sono parti di un complesso di obblighi morali la cui trasgressione espone al disappunto e alla riprovazione della comunità<sup>297</sup>, mostra in maniera inequivocabile questo ruolo dell'*idea* di contropartita non riducibile alla cosa concreta. Ma come possiamo definire questa contropartita senza scivolare nella sua caratterizzazione reificata? Dobbiamo tornare alle categorie dello scambio, al dare e al ricevere. Lévi-Strauss afferma che «offrendo, ci apriamo un diritto, e, ricevendo, assumiamo un obbligo: ogni volta e nelle due direzioni, al di là di ciò che è stato donato o accettato»<sup>298</sup>. Detto altrimenti, il *dare* produce un *diritto* di chi dà nei confronti di chi riceve, e il *ricevere* genera un *obbligo* di chi ha ricevuto nei confronti di chi ha dato. Questa coimplicazione di diritto e obbligo, che ricaviamo dalle categorie dello scambio, è ciò che chiamiamo *principio di reciprocità*. E il principio di reciprocità è quel particolare nesso di solidarietà che tiene insieme le società indigene attraverso la fitta e complessa rete di scambi, e di variegate strutture rituali in cui spesso questi scambi hanno luogo, che l'analisi lévi-straussiana ripercorre minuziosamente per districare il fenomeno dello scambio.

Ora, le categorie del dare e del ricevere sono delle maglie che stringono assieme la comunità, la avviluppano<sup>299</sup>, anzi, nella prospettiva di Lévi-Strauss la costituiscono come tale, ma lo fanno innanzitutto attraverso la parentela - particolare forma di scambio che sarà il caso ora di analizzare – tendendo, per così dire, i due fili che dal dare e dal ricevere si dipanano, cioè il *diritto* e l'*obbligo*; fili

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 109.

<sup>297</sup> Ivi, p. 107.

<sup>298</sup> Ivi, p. 110.

<sup>299</sup> Molto suggestivo a tal proposito un passaggio che Tim Ingold ha dedicato al tema del dono: «il dono che io ti offro, e che resta incorporato nel tuo stesso essere, resta anche pienamente congiunto a me. Attraverso il dono, la mia coscienza penetra nell'altro – io sono *con* lui e nei suoi pensieri – e nel suo contro dono lui è *con* me nei miei. E finché continuiamo a dare e a ricevere, questa compenetrazione può perdurare. Le nostre vite sono legate o unite letteralmente come due mani che si stringono»; Id., *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma 2020, p. 16, corsivi dell'autore.

che legano i soggetti concreti dello scambio, vincoli mediante i quali il donatore e il donatario si stringono in un destino comune e che ricaviamo dalla nozione lévi-straussiana di *alliance*.

Giunti a questo punto, risultano molto istruttive alcune considerazioni di Lorenzo Scillitani sul principio di reciprocità. Questi fa giustamente notare come la logica dello scambio messa in luce da Lévi-Strauss nelle *Structures* non richiami Mauss soltanto per il suo notevole contributo allo studio sul dono, ma anche per i problemi rimasti insoluti di questo stesso studio, e che l'etnologo francese ha tentato di risolvere in un saggio diventato celebre<sup>300</sup>. Il riferimento è a quello che Lévi-Strauss definisce “principio di inadeguazione” fra l'integralità di significante di cui l'uomo dispone e il significato delle cose: dislivello che impone all'uomo un continuo lavoro intellettuale per conferire alle cose quel significato di cui esse risulterebbero costitutivamente carenti. È un processo continuo, di incessante significazione – o di ripartizione di significato - che caratterizza la condizione psichica stessa dell'individuo umano, il suo “inconscio” che, appunto, Lévi-Strauss chiama *pensiero simbolico*<sup>301</sup>. Ora, Scillitani fa notare che questo principio di inadeguazione si estende, nella prospettiva assunta da Lévi-Strauss, dalla sfera del significato a ogni altro contesto in cui abbiamo a che fare con elementi differenziali. Questo tipo di «relazionalità», che mantiene in un equilibrio sempre asintotico gli elementi differenziali di cui il reale è costituito, si proietta quindi anche nella dimensione sociale, e lo fa proprio attraverso il principio di reciprocità, «che tiene assieme i sistemi di parentela, secondo quella stessa logica di scarti differenziali significanti in cui la comunicazione linguistica viene resa operante»<sup>302</sup>. Ma come fa il principio di inadeguazione a investire il fenomeno della parentela? Come viene colmato da Lévi-Strauss questo scarto logico che separa la dimensione della significazione e la dimensione sociale? La questione, posta in questi termini, rischia di aprire un problema troppo esteso per l'analisi che stiamo seguendo, ma potremmo riformularla in altra maniera: in che modo il pensiero simbolico plasma la realtà sociale rendendola oggetto di significazione, e quindi significante, elaborandola secondo la stessa meccanica che regge l'inconscio e che consente a questo di conoscere il reale secondo l'asse di significante/significato? Una via d'accesso a questa “simbolizzazione” dei fatti della parentela è il fenomeno stesso del dono, e più in generale dello scambio: possiamo dire infatti che le cose scambiate sono sottoposte allo stesso regime di ripartizione del significante che il dispositivo inconscio opera su ogni aspetto del reale. La cosa scambiata, infatti, è innanzitutto una cosa simbolizzata<sup>303</sup>. Perciò la nozione di “principio di

---

<sup>300</sup> Claude Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000.

<sup>301</sup> Su questa nozione torneremo avanti.

<sup>302</sup> Lorenzo Scillitani, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, p. 109.

<sup>303</sup> Uscendo dalla visione semiologica dello strutturalismo lévi-straussiano, sembrano pertinenti le considerazioni che, da una diversa prospettiva, ha fatto Francesco Botturi su questo stesso argomento: «il valore del dono [...] non è misurato

reciprocità”, che abbiamo visto riempirsi attraverso i due elementi di diritto e obbligo, risulta essa stessa soggetta alla legge dell’inadeguazione; in che termini è facile a questo punto comprenderlo: «lo scambio dei doni non è mai simmetrico, non istituisce mai una pariteticità di posizioni»<sup>304</sup>. Questa asimmetria costitutiva del fenomeno dello scambio è il motore “gravitazionale” dello scambio stesso: nella logica del diritto/obbligo che caratterizza il principio di reciprocità è possibile osservare che «il dare e l’avere non sono mai speculari. Il pre-valere, sia pure momentaneo, di una delle due parti in causa istituisce il debito dell’altra»<sup>305</sup>. Questo squilibrio costitutivo della dinamica del dare e del ricevere interessata dall’intrecciarsi di diritto e obbligo, o questa condizione di debito originario, in quanto «ci si sente obbligati a “dare” e, corrispondentemente, a “prendere”, perché, per dirla però con Bruaire, ci si concepisce originariamente “in debito”»<sup>306</sup>, è una «situazione originaria che l’asimmetria della sperequazione del donare riproduce nell’equilibrio sempre precario del dono e del contro-dono»<sup>307</sup>. In altri termini, «fra il dono e il contro-dono bisogna avere *discontinuità* e non misura comune»<sup>308</sup>. Se le cose stanno così, allora, «la logica dello scambio assume necessariamente la forma della bilateralità, di posizioni e di pretese», e a essa «conviene l’immagine di un incessante movimento circolare»<sup>309</sup>. In sostanza, nel fenomeno dello scambio vediamo *concretizzarsi* il principio di inadeguazione che, secondo Lévi-Strauss, configura il pensiero simbolico umano; l’asimmetria costitutiva investe le cose scambiate, anzi, di più: i soggetti stessi interessati dallo scambio, legati da un processo di reciprocità estendibile potenzialmente all’infinito. Ma si tratta di un processo che, proprio perché “asimmetrico” e “inadeguato”, è sempre precario e dunque in grado di rompersi da un momento all’altro.

---

secondo un criterio economico ma ha natura simbolica, perché il donatore dà in pegno se stesso nel dono e si impegna in prima persona nel rischio di accettazione o rifiuto da parte dell’altro; in questo senso, il donatore non compie un atto unilaterale ‘a perdere’, ma un atto di ‘sfida’ che provoca alla corrispondenza, un atto di “generosità agonistica”, che ha come posta in gioco una rischiosa fiducia; con questa forma sociale di dono si riconosce l’altro come simile e gli si tributa stima e onore, in attesa di reciprocazione e in vista di un patto di alleanza duratura e fedele»; Francesco Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, op. cit., pp. 111-112. Le considerazioni di Botturi vanno comprese all’interno di una concezione etimologica del simbolo, in cui cioè la natura di questo concetto deriva direttamente dalla parola greca *symbolon* (σύν-βάλλω, “mettere insieme”); si tratta cioè della separazione/assemblaggio di un oggetto diviso che conserva - “simbolicamente” - nelle sue due metà le istanze e le intenzioni dei due soggetti dello scambio. A questo proposito, risultano molto suggestive, ma soprattutto chiarificatrici, alcune immagini usate da Jean-Paul Sartre riguardo questa valenza simbolica del dono. Il filosofo spiega che «l’oggetto materiale, con la sua mediazione, *dischiude* la reciprocità»; e, riferendosi al *potlatch*, parla di «un’ipoteca dell’uno sull’altro»; in Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Libro Primo, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 232, corsivi dell’autore.

<sup>304</sup> L. Scillitani, *La filosofia del diritto di famiglia nell’antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 84.

<sup>305</sup> Ivi, pp. 84-85.

<sup>306</sup> Ivi, p. 85.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> Patrice Maniglier, *De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après. Pour une ontologie Maori*, Archives de Philosophie, «Merleau-Ponty», Etienne Bimbenet et Emmanuel de Saint-Aubert (a cura di), tome n° 69, Printemps, 2006, pp. 37-56, p. 48 ; traduzione mia, corsivo dell’autore.

<sup>309</sup> L. Scillitani, *La filosofia del diritto di famiglia nell’antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 85.

Un altro autore coglie in maniera interessante questo aspetto. Marcel Hénaff parla di uno «squilibrio iniziale tra il gruppo che dona e quello che riceve, squilibrio che deve essere continuamente regolato nel corso delle generazioni»<sup>310</sup>. Importante quello che Hénaff aggiunge subito dopo, poiché ci dà conto del significativo intreccio che già in questa sede è possibile rilevare fra etnologia e semiologia, tipico della prospettiva lévi-straussiana: la finalità di questo processo, specifica Hénaff, non si riduce all'aspetto biologico «ma si afferma come un fatto propriamente culturale: quello della reciprocità, che è di natura simbolica»<sup>311</sup>. Altrove, Hénaff illumina ancor di più la profondità e la portata di questo tipo di scambio estraneo alla dimensione speculativa, e di cui il dono è l'esempio più semplice ma anche il più ricco per l'antropologo. Il contesto è offerto dal rapporto problematico della filosofia, ma più in generale delle attività dello spirito, con il denaro, donde è possibile far emergere questa distinzione fra scambio economico e scambio simbolico: «si deve ammettere che le attività e le produzioni dello spirito appartengono ad altro tipo di scambio rispetto a quello di mercato; esse rilevano dello scambio che si definisce simbolico e che non mira – come ci insegna l'antropologia – ad acquisire o accumulare dei beni, ma a stabilire, grazie a essi, dei legami di riconoscimento fra persone o gruppi»<sup>312</sup>. Il fatto che il dono, e più in generale lo scambio compreso nel contesto della reciprocità, sia di natura simbolica non è secondario: dal momento che la psiche stessa dell'uomo può essere definita secondo la prospettiva del simbolico – “pensiero simbolico” –, allora «l'ordine del dono [e dello scambio in regime di reciprocità] e quello degli scambi utilitari sono entrambi perfettamente in accordo con la ragione; ma non sotto lo stesso registro né secondo il medesimo regime»<sup>313</sup>.

Ora, questa teoria dello scambio sviluppata da Lévi-Strauss, seguendo la via tracciata dell'idea maussiana di dono come fatto sociale totale, si rivela come un paradigma teorico di estremo interesse per la teoria politica contemporanea, impegnata a correggere le degenerazioni (atomistiche, utilitaristiche, conflittualistiche) prodotte dall'antropologia dell'individualismo liberale<sup>314</sup>. Il tema può qui essere solo accennato, ma vale la pena sollevarlo per mostrare la fecondità antropologico-filosofica delle strutture scoperte dall'analisi lévi-straussiana, e portare quindi a conclusione questo primo tratto dell'itinerario.

---

<sup>310</sup> M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 99; traduzione mia.

<sup>311</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

<sup>312</sup> M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, cit., p. 30 ; traduzione mia.

<sup>313</sup> Ivi, p. 31; traduzione mia.

<sup>314</sup> Il riferimento obbligato è il gruppo di studiosi riuniti attorno al MAUSS (Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali), di cui Alain Caillé è fondatore e il principale rappresentante. A tal proposito, vale la pena richiamare l'opera fondamentale per il MAUSS di Alain Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1981, in cui il paradigma del dono diventa una chiave di (ri)lettura della modernità e dei percorsi epistemici che hanno portato all'affermazione e all'universalizzazione di quella che l'autore chiama *assiomatica dell'interesse*.



Come mostra Botturi, «la seconda modernità è profondamente segnata dalla crisi del legame sociale»<sup>315</sup>. Botturi individua nella perdita di un orizzonte universale accomunante uno degli aspetti più critici della modernità politica, nonché uno dei roveli più assillanti della teoria politica dall'epoca moderna in poi<sup>316</sup>. Ora, la tesi di Botturi è che il venir meno della fede religiosa nel corso della secolarizzazione come elemento universale accomunante incide criticamente anche sulla declinazione antropologico-sociologica della fede, che qui assume la forma di «credenza» e «fiducia» fra individui: «la relazione umana in quanto tale, infatti, non si dà senza una componente di 'fede'»<sup>317</sup>. Credenza e fiducia sono precisamente due modi di intendere quell'apertura - «rischiosa fiducia»<sup>318</sup> - che nel fenomeno del dono cerimoniale, ma più in generale nella teoria dello scambio e della reciprocità proposta dalla lettura lévi-straussiana, mette in circolo un "bene", definendo la complessa ma robusta tessitura del legame sociale. Ora, questa componente di fiducia, che permette al meccanismo di mettersi in movimento, definisce una "logica del riconoscimento"<sup>319</sup> che «incrocia la logica del dono, con il suo ritmo del donare-ricevere-restituire, non nel senso dello scambio simmetrico, ma in quello del circuito relazionale espansivo del beneficio, gratuito perché al centro non c'è qualcosa da scambiare, ma un bene relazionale da condividere»<sup>320</sup>.

Questi brevi cenni e suggestioni ci permettono di misurare la gittata speculativa della teoria dello scambio sviluppata da Lévi-Strauss nelle *Structures*. Una gittata che in questa sede non ci interessa ripercorrere nei suoi numerosi e interessanti risvolti, ma che ci interessa per il dato ontologico che essa porta alla luce attraverso il concetto di reciprocità, articolato secondo i criteri dello scambio che abbiamo appena osservato.

\*\*\*

Il primo livello del confronto con la scienza leggibile nelle *Strutture*, allora, sarebbe consistito nel disegnare, secondo una serie di assi generati dal binomio universalità/regola, un lungo tragitto

---

<sup>315</sup> Francesco Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, op. cit., p. 101.

<sup>316</sup> Cfr. ivi, cap. 1.

<sup>317</sup> Ivi, p. 101.

<sup>318</sup> Ivi, p. 112.

<sup>319</sup> Ivi, p. 113; «Il riconoscimento è dunque la modalità normale della relazione di dono nella vita intersoggettiva e sociale»; ivi, p. 117. Va precisato che il concetto di riconoscimento qui utilizzato da Botturi non è del tutto assimilabile alla concezione hegeliana, né a quella più recentemente formulata da Axel Honneth. L'orizzonte di studi in cui ci troviamo, e cui fa riferimento Botturi, quelli incentrati sul dono e sviluppati dal MAUSS, ha articolato una peculiare teoria del riconoscimento, che si distingue dalle precedenti per una neutralizzazione delle ipoteche conflittuali di cui le concezioni classiche lo avevano caricato. Per una trattazione estremamente sintetica ma esaustiva dell'argomento, cfr. Francesco Fistetti, *Homo Donator. Un paradigma metadisciplinare per le scienze sociali*, Cap. VI, *Dono e riconoscimento*, in Philippe Chanial, Francesco Fistetti, *Homo Donator. Come nasce il legame sociale*, Il Melangolo, Genova 2011.

<sup>320</sup> Ivi, pp. 128-129.

analitico all'interno del problema etnologico della parentela. A questo punto disponiamo di elementi sufficienti per provare a tirare le somme di questo impianto costruito da Lévi-Strauss.

Situandosi su un versante tutto sommato classico dell'etnologia, e cioè il dualismo natura/cultura, Lévi-Strauss edifica due assi portanti della sua ricerca, i quali hanno come punto di saldatura con natura e cultura il fatto di essere, di quelle, dei caratteri salienti. Questi assi sono universalità e regola. Ciò che è subito risaltato allo sguardo è la coincidenza – non casuale, e centrale nell'ipotesi seguita in questa parte dello studio - dei due caratteri fondamentali attribuiti a natura e cultura con i criteri caratterizzanti che l'autore sembra attribuire alle scienze esatte convocate a sostegno delle scienze sociali: il carattere del rigore formale degli strumenti di cui quelle scienze dispongono, proiettato per così dire nella cultura attraverso la nozione di regola; e il carattere di generalità della regola, che ritroviamo nella natura come universalità. Mantenendo questa ipotesi analitica, abbiamo provato a seguire il complesso dipanarsi di questi quattro termini sovrapposti e intrecciati, natura/cultura e universalità/regola, di cui abbiamo potuto osservare la fecondità logica nella capacità di integrare in un unico sistema analitico sia il problema da cui parte lo studio delle *Structures* – la proibizione dell'incesto – sia il suo corrispettivo più generale, cioè il fenomeno dell'accoppiamento, inteso come fenomeno naturale indeterminato.

Abbiamo poi osservato che per la capacità euristica dei quattro poli principali di questo sistema (natura/cultura, universalità/regola) svolge un ruolo decisivo la grande eredità di Marcel Mauss, depositata nel celebre *Saggio sul dono*. Il sistema che abbiamo ricostruito, infatti, si completa con un ultimo asse che, per così dire, dà movimento all'intero dispositivo logico; questo asse è costruito fra i due poli del dare e del ricevere i quali, come abbiamo visto, assumono la veste di vere e proprie “categorie dello scambio”. A loro volta, queste due categorie rivelano una meccanica propria, che risponde alla struttura interna del diritto e dell'obbligo e che, a un'osservazione ancora più accurata, reagisce a una fondamentale legge che – sostiene Lévi-Strauss – è riscontrabile nel funzionamento stesso dell'inconscio umano: è la legge designata come “principio di inadeguatezza”, o asimmetria originaria, la quale dà il via a (e rende conto in ultima istanza di) ogni processo simbolico di cui la cultura sarebbe espressione.

Il risultato che sembra possibile ricavare da tutto ciò si coagula nella fecondità analitica della dell'impostazione “scientifica” data da Lévi-Strauss all'argomento trattato. L'imponente costruzione che si articola a partire dalla relazione fra la dicotomia classica di natura e cultura e la dicotomia “positivista” che lo sguardo lévi-straussiano aggiunge alla prima, quella di universalità e regola, si costituisce come una formidabile griglia logica in grado di abbracciare e inquadrare in una maniera originale e feconda il fenomeno della parentela nelle società tradizionali. Quello che tutta questa imponente costruzione mette in luce, tuttavia, sembra molto più che una chiave etnologica per

accedere ai meccanismi dello scambio esogamico: è quella che potremmo definire una prima “struttura elementare del soggetto umano”. Essa è riassumibile nel concetto di reciprocità, e in essa è il dato ontologico della relazionalità ad avere un posto primario.

## 2.2 Secondo livello. *Le matematiche e il metodo strutturale*

In questa seconda parte, paradossalmente, a interessarci maggiormente delle *Structures* non sarà quanto scritto da Lévi-Strauss ma quanto scritto da un altro autore: André Weil. La figura dell’antropologo torna in primo piano successivamente. Più specificamente, a risultare centrale in questa sede è l’interesse, oserei dire la fascinazione, che Lévi-Strauss manifesta per l’analisi weiliana, al punto da inserirla come Appendice, come capitolo autonomo, all’interno delle *Structures*. Ora, l’ipotesi è che il capitolo di Weil sia molto più che una semplice “appendice”. Lo spazio concesso da Lévi-Strauss al grande matematico di Bourbaki all’interno dell’opera del ’49 è di fatto la soglia - un’apertura sia disciplinare sia teorica - attraverso cui dei criteri metodologici e delle forme concettuali accedono nello strutturalismo antropologico (in questo momento dottrina ancora fluida ed esposta alle contaminazioni), determinando di quest’ultimo, in qualche modo e in qualche misura, il corso successivo.

### 2.2.1 L’analisi del sistema Murngin.

I regimi di scambio, in questa sede appena schizzati, vengono esaminati da Lévi-Strauss all’interno delle *Structures* in forme sempre più complesse, concentrando l’analisi su esempi empirici di interesse etnologico, quali i casi dei sistemi Kariera e Aranda. Nel corso di questa indagine, si presenta finalmente a Lévi-Strauss la possibilità di mettere a confronto diretto il campo delle scienze sociali e quello delle scienze esatte su un terreno nuovo, almeno per quanto riguarda le sue applicazioni, quello dei dispositivi formali d’indagine. L’occasione si presenta alla fine di un’ampia parte del volume dedicata allo studio dei sistemi cosiddetti classici, ossia tutti quei sistemi di parentela scomponibili in metà, sezioni, sotto-sezioni. Nell’ambito dei vari esempi etnografici esaminati dall’autore, vi è una popolazione nel nord dell’Australia, quella dei Murngin, che sembra particolarmente adatta per questo tipo di esperimento. Il loro sistema matrimoniale risulta particolarmente complesso, in quanto sfugge alle classificazioni tradizionali, un «sistema aberrante»<sup>321</sup> lo definisce Lévi-Strauss. Non è

---

<sup>321</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 243.

possibile in questa sede entrare dettagliatamente nel merito delle peculiarità del sistema Murngin rispetto ai sistemi classici, trattandosi di una questione la cui pertinenza è strettamente etnologica, e dunque estranea ai fini del presente studio. Ci si atterrà piuttosto alla parte che il matematico André Weil dedica alla traduzione algebrica delle sue regole matrimoniali. Ora, non essendo neppure un lavoro matematico quello che in questa sede si sta conducendo, non si entrerà nel merito tecnico dell'esposizione di Weil. Quello che si cercherà di fare, invece, sarà mettere in luce un determinato impianto, che si potrebbe definire "semantico-concettuale", che, fluito nell'opera lévi-straussiana attraverso l'Appendice redatta da Weil, pare non esaurirsi nelle dieci pagine vergate dal matematico francese, ma anzi viene accolto da Lévi-Strauss in quella che di lì a poco sarà chiamata "antropologia strutturale".

Facciamo astrazione di tutte le premesse di teoria della parentela che animano l'Appendice di André Weil e limitiamoci a seguire esclusivamente lo schema logico-formale attraverso cui si articola l'esposizione del matematico.

- 1) Weil procede innanzitutto nel suddividere gli individui della popolazione considerata, maschi e femmine, in *classi*. Ogni classe è una classe matrimoniale, ossia consiste nel determinare (nel numero,  $n$ ) i *matrimoni possibili* e i *matrimoni proibiti*. Inoltre, ogni classe è definita, in base certe regole, dai matrimoni contratti dai genitori degli individui considerati.
- 2) Nel secondo passaggio, Weil dimostra che il tipo di matrimonio contraibile dai vari individui distribuiti in classi è rappresentabile in termini algebrici come una *funzione dei matrimoni possibili*; ed è proprio questa funzione a definire le regole matrimoniali che il matematico va a rappresentare in una tavola a tre linee: a) enumera i tipi di matrimoni; b) conferisce i valori alla funzione dei matrimoni possibili per i figli maschi; c) conferisce i valori alla funzione dei matrimoni possibili per le figlie femmine.
- 3) Ora, b) e c) risultano essere permutazioni o sostituzioni di a). Questo significa che i simboli che compongono le ultime due linee, benché identici a quelli usati nella prima, sono posti in un ordine diverso. Ciò rende possibile al sistema di conservarsi, di mantenersi per così dire in un equilibrio dinamico; se così non fosse, precisa Weil, «alcuni tipi di matrimonio scomparirebbero già dalla seconda generazione»<sup>322</sup>.
- 4) Altre condizioni poi, estratte dall'esame del sistema Murngin, forniscono a Weil la possibilità di inserire nella sua esposizione un altro elemento della teoria dei gruppi, quello della permutabilità delle sostituzioni.

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 313.

Ciò che ci interessa mettere in evidenza in questa rapida sintesi, si riduce a tre elementi di fondamentale importanza. Il primo è la bipartizione fra matrimoni possibili e non, che potremmo rappresentare con i segni +/- . Ora, questa schematizzazione binaria, da cui dipende il prosieguo della dimostrazione, e secondo cui un insieme di dati si ordina secondo il possesso o meno di certe proprietà, diverrà tipica del metodo strutturale<sup>323</sup>. La combinazione +/- può essere stata ricavata dalla teoria dell'informazione, di cui Lévi-Strauss è stato un attento osservatore negli anni in cui questa disciplina muoveva i primi passi e di cui Umberto Eco negli anni Sessanta segnalava la notevole diffusione<sup>324</sup>, ma è interessante notare che nel procedimento algebrico della scuola di Bourbaki questa impostazione metodologica risultasse già consolidata fin dagli anni Quaranta.

Un secondo elemento consiste nel ruolo della funzione<sup>325</sup>, la quale occuperà una posizione non secondaria nel metodo lévi-straussiano. In matematica la funzione è una relazione fra due insiemi. Nel caso di Lévi-Strauss, questo strumento occuperà un ruolo centrale soprattutto nei suoi studi sulla mitologia. Sarà proprio la funzione, infatti, a essere il criterio portante del dispositivo analitico più caratteristico che l'etnologo francese ha elaborato in mitologia: la "formula canonica". Essa è stata esposta per la prima volta da Lévi-Strauss in un articolo del 1955<sup>326</sup> e si definisce secondo la formula:  $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$ . Si tratta di una proporzione, laddove  $a$  e  $b$  sono gli elementi (in genere personaggi) di un mito;  $Fx$  e  $Fy$  presenti nel primo membro indicano le funzioni, in questo caso in senso proprio più che aritmetico (qui possiamo registrare una nuova oscillazione concettuale che permette di annoverare sotto la nozione di funzione due diversi significati, entrambi scientificamente validi), che tali elementi svolgono all'interno della narrazione mitica; mentre il secondo membro indica la logica trasformazionale che gli elementi e le relative funzioni subiscono nel momento in cui li ritroviamo in un secondo mito, il quale in tal modo si costituisce come una trasformazione del primo. L'idea che lo sbriciolamento di un contesto sociologico o culturale (un sistema di parentela o una narrazione mitica) in segmenti alfanumerici e il trattamento di tali elementi utilizzando le

---

<sup>323</sup> Un uso notevole di questa rappresentazione binaria è presente nelle *Mythologiques*, particolarmente esaurienti alcuni diagrammi presenti in "Mitologica I"; cfr. Claude Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 2016, pp. 96, 145, 165.

<sup>324</sup> «che è nata per spiegare fenomeni di trasmissione dei segnali a livello delle macchine, ma si è basata su principi comuni alle altre discipline fisico-matematiche»; U. Eco, *La struttura assente*, op. cit., p. 47, corsivo dell'autore. Nel passaggio citato, Eco spiega l'interesse di discipline quali psicologia, genetica, neurofisiologia, per il criterio semiologico derivato dalla teoria dell'informazione.

<sup>325</sup> Jean Piaget spiega che «una funzione è l'«applicazione» di un insieme su un altro o su se stesso, e conduce così alla costruzione di isomorfismi o di «morfismi» in tutte le loro forme»; Id., *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 59.

<sup>326</sup> Oggi in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., *La struttura dei miti*, pp. 179 e ss. La formula canonica ha posto numerosi interrogativi fra gli specialisti, a cominciare dalla sua parziale adozione negli studi mitologici dell'autore nel corso degli anni Sessanta, all'epoca cioè della tetralogia delle *Mitologiche*. Trattandosi di una formula sperimentale, applicata in un metodo di ricerca del tutto nuovo e "artigianale" quale quello strutturale, non devono stupire o alimentare eccessive perplessità le eventuali carenze di questo dispositivo logico. Uno studio molto accurato, che prende avvio proprio dagli aspetti problematici della formula canonica per poi analizzarla in maniera approfondita, è stato condotto da Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris 1998.

matematiche delle strutture di gruppo<sup>327</sup>, scoperte da Galois e che – come precisa lo stesso André Weil<sup>328</sup> - hanno influenzato le matematiche per tutto il XIX secolo, abbia una forza ermeneutica particolare e, di più, possa risultare un procedimento efficace per il trattamento empirico di materiali in sé estranei all'immobile e astratta esattezza del numero, è molto importante nello strutturalismo di Lévi-Strauss. In questo modo, l'etnologo francese sembra percorrere speditamente lungo la via tracciata alcuni anni prima da Ferdinand de Saussure, il quale nel suo *Cours* auspicava che la nuova prospettiva da lui offerta alla disciplina linguistica fosse impiegata per la ricerca delle leggi generali che presiedono la *langue*, e che questa ricerca passasse attraverso l'esame delle unità complesse anche attraverso l'utilizzo di equazioni algebriche.

Il terzo aspetto che è possibile osservare è stato implicitamente messo in luce dalla formula canonica, e consiste appunto nella logica trasformazionale che presiede lo strutturalismo lévi-straussiano, e in questo possiamo qui anticipare un argomento molto importante che verrà ripreso più avanti. Tale logica deriva da una caratteristica delle “strutture” qui messa in evidenza dal metodo impiegato da Weil, si tratta della loro reversibilità<sup>329</sup>. Alessandro Di Caro ha riconosciuto proprio in questo aspetto un tratto peculiare della logica trasformazionale messa in luce dall'etnologo francese. Scrive infatti Di Caro: «la ragione di questa reversibilità non è data dal metodo che sia esso linguistico o no: è la ragione definitiva della filosofia di Lévi-Strauss; in questa piccola nozione – la reversibilità delle trasformazioni – riposa infatti tutto il significato delle *Mythologiques*»<sup>330</sup>. Queste trasformazioni, aggiunge Di Caro, «sono *espressioni del movimento del campo pratico*; le differenze tra mito e mito riguardano le differenze reali fra le culture: differenze dell'ecologia naturale, dei sistemi di parentela; differenze date semplicemente dalla volontà di differenza»<sup>331</sup>. La trasformazione, allora, è la logica che articola la differenza. E l'assunzione della reversibilità delle trasformazioni nel modello significa che, per quanto lontano possa condurci il gioco delle trasformazioni – tra miti o tra sistemi di parentela –, vi è sempre un modo per tornare all'origine; quindi, ogni percorso intrapreso da ciascuna società è solo un sentiero che si dipana da una via maestra, latente ma condivisa, quella della comune appartenenza al genere umano e ai suoi schemi strutturali-trasformazionali. Da questo punto di vista, la riflessione condotta da Di Caro risulta ancora molto feconda. Il filosofo della scienza italiano infatti sottolinea un ulteriore aspetto di cui qui sembra utile dar conto: la logica trasformazionale dello

---

<sup>327</sup> Jean Piaget scrive che «Lévi-Strauss, l'attuale maestro dell'antropologia sociale e culturale, ha [...] ricavato direttamente i suoi modelli strutturali dall'algebra generale». E poco più avanti: «fondamento dell'algebra, la struttura di gruppo si è rivelata di una generalità e di una fecondità straordinaria». In Id., *Lo strutturalismo*, op. cit., pp. 51 e 52.

<sup>328</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 313.

<sup>329</sup> La matematica dei gruppi di cui si avvale Weil e che proprio dalla scuola di cui fa parte, la cosiddetta scuola di Bourbaki, verrà rielaborata, lavora con le “strutture madri”. Una di queste “strutture madri” è la “struttura algebrica”, e caratteristica di queste è appunto la loro reversibilità. Cfr. J. Piaget, *Lo strutturalismo*, op. cit., p. 56-57.

<sup>330</sup> A. Di Caro, *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, cit., p. 291.

<sup>331</sup> *Ibidem*; corsivi dell'autore.

strutturalismo lévi-straussiano è un modo di intendere la differenza, e questa modalità risulta alternativa a quella della giustapposizione di differenze eterogenee e stagne, perché «la differenza è l'interpretazione che i popoli danno del mito in relazione alla loro esperienza ma anche in relazione all'esperienza degli altri popoli che come la prima è determinante per la vita delle varie culture». È proprio questo tipo di rapporti che, aggiunge Di Caro, Lévi-Strauss chiama rapporti di trasformazione, e che si configurano come «l'interpretazione diversa di vecchi codici messa in relazione con nuovi significanti fino all'emergenza di nuovi significati»<sup>332</sup>.

Da queste brevi riflessioni indotte dalle tre nozioni di derivazione algebrica – il codice binario +/-, la funzione, la logica trasformazionale delle strutture di gruppo –, che l'analisi di André Weil introduce nell'opera (e nella dottrina) di Lévi-Strauss, possiamo forse vedere l'operazione delle *Structures* come qualcosa di più di un confronto con la scienza, come un “esperimento scientifico” vero e proprio, che mette capo a una sorta di inedito “empirismo” antropologico, del tutto innovativo rispetto alla tradizione empiristica e neo-empiristica. Possiamo osservare ciò per lo meno attraverso i suoi risvolti epistemologici. Se il primo livello di questo confronto con le scienze era costituito dalle premesse su cui esso poggiava – il binomio universalità-regola che articolava gli assi portanti dell'intero lavoro –, il secondo livello in cui è possibile leggere questo tentativo è leggibile nei suoi esiti metodologico-concettuali. *Le strutture elementari della parentela* perimetrano un campo teorico dalla smisurata vastità (e complessità) da cui Lévi-Strauss raccoglie una messe tutto sommato limitata sotto il profilo analitico-formale, ma dall'importanza cruciale, poiché la sua dottrina vi si alimenterà per gli anni a seguire.

### 2.2.2 Le *Structures*: un “esperimento” scientifico?

Che si possa parlare per quanto riguarda le *Structures* di una “operazione scientifica” in senso proprio è ovviamente eccessivo. Ciò che sembra incontestabile invece, da qui l'espressione tra virgolette, è l'influenza della dimensione logico-formale e matematica sul pensiero dell'autore che in quest'opera capitale per lo strutturalismo viene messa al lavoro. In questo senso, le *Structures* possono essere lette come un “esperimento” o una “prova generale” dell'applicazione alla materia etnologica di strumenti analitici derivati dalle scienze esatte e dallo sconfinamento di questi metodi in campi estranei; tentativi che del resto accomunano Lévi-Strauss a un altro importante esponente dello strutturalismo

---

<sup>332</sup> Ivi, pp. 292 e 293.

francese, Jacques Lacan<sup>333</sup>, col quale l'antropologo era in stretti rapporti<sup>334</sup>. E da questo punto di vista, non solo è possibile riconoscere una continuità sostanziale tra l'opera del '49 e la successiva produzione etnologica lévi-straussiana, ma le *Structures* addirittura rappresenterebbero qualcosa di più decisivo: il tassello *necessario* dell'intero percorso teorico di Lévi-Strauss, del suo peculiare modello di ricerca e d'analisi. E il legame che nell'opera del '49 vediamo affiorare tra lo strutturalismo e le matematiche rivela in fondo un nesso intrinseco tra l'idea stessa di struttura e l'aritmetica, come ha recentemente osservato Alain Badiou guardando proprio a Lévi-Strauss: «Le strutture sono, in fin dei conti, il principale oggetto matematico»<sup>335</sup>.

Altre considerazioni a questo punto si impongono. Sembra doveroso provare a inquadrare meglio la figura di Lévi-Strauss rispetto a queste suggestioni, pretese, tentativi, etc. di tenore scientifico che animano in qualche modo le *Structures*. Il termine “scienza” che nelle sue varie declinazioni e sfumature in questa sede si è utilizzato per descrivere in modo provvisorio una certa inclinazione intellettuale dell'autore, cioè la sua ricettività verso i linguaggi e i procedimenti delle scienze esatte, sembra che a questo punto si possa provare a inquadrare in maniera meno vaga. Tutto lascia pensare che l'atteggiamento di Lévi-Strauss nei riguardi della scienza possa coincidere con la nozione di “positivismo”<sup>336</sup>, intesa come visione romantica della scienza (delle scienze esatte ed empiriche); un campo epistemologico visto come una sorta di terra promessa per le scienze umane e sociali, se non addirittura come il loro destino. Con le dovute cautele, si potrebbe dunque parlare di un certo positivismo rispetto al Lévi-Strauss che ci consegnano le *Structures*. Del resto, c'è chi, come David Pace, ha parlato di uno “sforzo neopositivista”<sup>337</sup> nelle sua produzione specialistica, di cui, probabilmente, l'opera del '49 rappresenta l'esempio paradigmatico; o chi, come Davide Tarizzo, ha

---

<sup>333</sup> Cfr. Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, cit., p. 101. Tarizzo però segnala una specificità dell'assunzione di segni matematici nel proprio sistema fatta da Lacan che allontana quest'ultimo da Lévi-Strauss: davvero «Lacan intendeva *scientificizzare* la teoria psicoanalitica, adottando modelli matematici o topologici? In realtà *no* – anche se in molti lo pensano (Sokal e Bricmont tra gli ultimi) – poiché il discorso psicoanalitico [...] si muove su un registro diverso da quello della scienza»; in realtà, sottolinea Tarizzo, «l'uso di questi strumenti è per Lacan *un semplice espediente stilistico*, volto a ottenere un preciso risultato: *l'afanisi o il dileguarsi del suo stesso nome*»; ivi, p. 107, corsivi dell'autore.

<sup>334</sup> Rapporti che, al livello teorico, sembrano aver influito più su Lacan che su Lévi-Strauss, come sembra emergere dalla «svolta» in cui si inserisce il celebre discorso di Roma del 1953; cfr. ivi, pp. 36 e ss.

<sup>335</sup> Alain Badiou, *Elogio delle matematiche*, Mimesis, Milano 2017, p. 11.

<sup>336</sup> Faccio riferimento in particolare alla voce «Positivismo» in Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2016. Qui leggiamo: «La caratteristica del P. [positivismo] è la romanticizzazione della scienza: l'esaltazione di essa ad unica guida della vita singola ed associata dell'uomo, cioè ad unica conoscenza, ad unica morale, ad unica religione possibile»; ivi, p. 836. La definizione qui citata considera naturalmente la concezione comtiana del positivismo (cfr. p. 835); per quanto concerne Lévi-Strauss, escluderei una simile assolutizzazione della scienza come unica conoscenza, unica morale e unica religione: ciò che piuttosto mi sembra di poter riconoscere nell'etnologo francese è una «romanticizzazione della scienza», vista come terra promessa delle scienze umane e sociali.

<sup>337</sup> «Si possono riscontrare due modelli abbastanza diversi che si dipanano attraverso l'opera di Lévi-Strauss: una tensione neo-positivista, che rimane entro i ristretti confini definiti dalla sua disciplina, e una seconda tendenza più ampia, più umanisticamente orientata, che ha una posizione secondaria, ma che rappresenta una parte significativa della produzione intellettuale di Lévi-Strauss»; David Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Routledge, London 2015, pp. 10-11; traduzione mia.



parlato più in generale di «positivismo mascherato»<sup>338</sup> riferendosi allo strutturalismo nel suo complesso. Positivismo, però – insisto su questo punto – almeno quanto a Lévi-Strauss, inteso più come atteggiamento, postura, non certo come inquadramento epistemologico definitivo di un autore che, va ricordato, ha la caratteristica peculiare di situarsi all’intersezione di campi di ricerca e prospettive d’indagine diversi, fattore che gli consente una peculiare elasticità intellettuale<sup>339</sup>.

Recentemente è stato osservato più da vicino il rapporto fra Lévi-Strauss e Comte<sup>340</sup>, confrontando le rispettive posizioni rispetto al problema dei dispositivi logici alla base del pensiero umano; forse questo raffronto è possibile anche su un ulteriore piano, ovvero rispetto alle comuni convinzioni circa la fecondità delle scienze naturali per le scienze sociali, rispetto diremmo una comune “ideologia scientifica”. Forse, si potrebbe azzardare che il positivismo ingenuo<sup>341</sup> di Auguste Comte, torni a rivivere in Lévi-Strauss a un livello più maturo. Infatti, la fiducia nelle scienze che per molti aspetti condiziona gli studi dell’antropologo francese può ora appoggiarsi – benché sia difficile stabilire esattamente con quali aspettative in termini di oggettività - sul contributo di discipline nuove (la cibernetica) o rinnovate (le matematiche dei gruppi di Bourbaki) che sembrano creare possibilità concrete di contaminazione, o quanto meno di comunicazione fra scienze esatte e scienze sociali.

Un’altra serie di considerazioni può essere affrontata proprio a partire da quanto appena osservato. Una delle eredità più controverse di Claude Lévi-Strauss è il suo rapporto con la storia. Un rapporto complesso che giunge alla tensione massima nella celebre polemica con Sartre e le cui pagine conclusive furono scritte proprio dall’antropologo francese con la sua opera del 1962, *La Pensée sauvage*. Alla luce della *verve* polemica che il dibattito sul tema struttura/storia ha raggiunto tra Lévi-Strauss e Sartre, e alla luce anche dell’eco che all’epoca questo scontro fra titani ha avuto nella cultura francese ed europea, molti hanno voluto leggere nelle rispettive posizioni una rigidità probabilmente eccessiva ma che ha consolidato un’idea: quella di un Lévi-Strauss che sacrifica la storia a vantaggio della struttura. Di questo tenore è la posizione affermata in gran parte del panorama intellettuale italiano – molto condizionato dallo storicismo – e di cui Giuseppe Grampa offre uno spaccato

---

<sup>338</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero*, op. cit., p. 14.

<sup>339</sup> È possibile anche una diversa interpretazione dell’attrazione esercitata dai linguaggi matematici, e più in generale scientifici, su Lévi-Strauss. Un’ulteriore ipotesi, che più che sostituire quella sostenuta in questa sede la integrerebbe, è che l’arsenale logico-formale assimilato dall’etnologo nel suo strutturalismo facesse parte, per così dire, di una strategia teorica, il cui obiettivo sarebbe consistito nel “far passare indenni” nell’ambito accademico francese ipotesi su principi formali alla base dell’agire umano che rinviano a un’impostazione facilmente denunciabile come idealistica, e che, del resto, in Italia fu recepita come tale (come si può verificare nelle opere già citate di Umberto Eco e Sergio Moravia). Pertanto, andrebbe anche considerata la possibilità che questo positivismo “debole” fosse in realtà solo un positivismo apparente, ossia che facesse parte di una strategia teorica il cui fine era piuttosto, e paradossalmente, una reazione al positivismo stesso.

<sup>340</sup> Cfr. Lorenzo Scillitani, *Dal feticismo secondo Comte al pensiero selvaggio secondo Lévi-Strauss: spunti di ri-lettura*, in Paolo Iagulli, Lorenzo Scillitani (a cura di), *Auguste Comte. Feticismo e sentimenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

<sup>341</sup> Mi riferisco in particolare alla “legge dei tre stadi”.

interessante in un'opera dedicata allo strutturalismo del 1974<sup>342</sup>, periodo in cui era ancora percepibile l'onda d'urto dello scontro tra Lévi-Strauss e Sartre. Qui, l'autore spiega il ricorso («invenzione»<sup>343</sup>) al piano dell'inconscio compiuto dall'antropologo francese come conseguenza necessaria dell'espunzione del piano storico dalla *démarche* strutturalista. Una causalità cui, nella prospettiva di Grampa, in questo abbastanza vicino alle posizioni di Sartre, sarebbe riconducibile il superamento del soggetto<sup>344</sup>. La questione è complessa ma in questa sede è sufficiente osservare come, al di là delle intenzioni reali o presunte di Lévi-Strauss, lo scetticismo dell'antropologo nei confronti del sapere storico potrebbe essere inquadrato anche all'interno del suo tentativo di “empirizzazione” delle scienze sociali. Fra le altre ragioni, che esamineremo nel prossimo capitolo, questa lettura in particolare emerge nel volume che nel 1971 Francesco Remotti ha dedicato alla questione sollevata dallo strutturalismo in campo storico<sup>345</sup>. Qui Remotti osserva come la messa in questione (certo non l'obliterazione) del metodo storico dalla ricerca antropologica risulti funzionale a e condizione per il progetto lévi-straussiano di un trattamento davvero scientifico della materia etnologica, e in particolare per il reperimento di leggi rigorose e generali che di certo non possono essere ricavate nell'evento concreto in sé, ma a un livello diverso, quello garantito dall'analisi strutturale, dunque anche matematico-formale. Il progetto di Lévi-Strauss, sottolinea inoltre Remotti, viene da lontano. Se già Kroeber aveva mostrato la rilevanza del dualismo storia/scienza per il dibattito antropologico, e in particolare la differenza fra il procedimento storico, «integrativo e individualizzante», e il procedimento scientifico, «analitico e generalizzante»<sup>346</sup>, è con Radcliffe-Brown che il tema diventa un problema per l'antropologia, problema in cui la disciplina è chiamata a compiere una scelta di orientamento, che, per l'etnologo britannico, doveva necessariamente indirizzarsi verso le scienze naturali<sup>347</sup>. Ora, fa notare Remotti, Lévi-Strauss, benché condizionato dagli sviluppi di questo dibattito, assume una posizione particolare. L'antropologo francese rifiuta l'impostazione «neokantiana» di un dualismo fra «scienze della natura e scienze dello spirito»<sup>348</sup>. La ragione sarebbe da inquadrare nella tradizione intellettuale in cui si colloca l'autore delle *Structures*, che è quella della scuola sociologica francese, rappresentata massimamente da Émile Durkheim; non a caso, alla memoria del grande sociologo francese – di cui Lévi-Strauss si dichiara «discepolo incostante»<sup>349</sup> – è dedicata una delle pubblicazioni più importanti di Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*. Ora, questa

---

<sup>342</sup> Giuseppe Grampa, *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

<sup>343</sup> Ivi, p. 58.

<sup>344</sup> Ivi, p. 62.

<sup>345</sup> F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., cfr. in particolare cap. 2, §§ 2 e 3.

<sup>346</sup> Ivi, p. 81.

<sup>347</sup> «Egli denuncia infatti il predominio del punto di vista storico nell'antropologia tradizionale, e attribuisce alla preoccupazione storica degli antropologi la ricerca ossessiva delle origini e non delle leggi»; ivi, p. 88.

<sup>348</sup> Ivi, p. 82.

<sup>349</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 9.

tradizione intellettuale risolve la questione epistemologica della sua stessa ragion d'essere sposando il principio «positivistico»<sup>350</sup> dell'«unità metodologica del sapere»<sup>351</sup>. Il rifiuto della dicotomia netta fra i due campi del sapere (scienze della natura e scienze dello spirito) consente a nuove discipline – la sociologia nel caso di Durkheim, l'antropologia nel caso di Lévi-Strauss – di proporsi come strumenti teorici votati alla ricerca di leggi generali senza preclusioni epistemiche di sorta. Inoltre, il venir meno di divisioni nette fra scienze sociali e scienze esatte rende questi stessi campi permeabili alle reciproche contaminazioni, e permette di considerare legittimo l'utilizzo degli strumenti dell'uno nell'altro. Ogni scetticismo sull'utilizzo di strumenti empirici applicato alle scienze sociali, come per esempio quello professato da Kroeber, che segnalava la progressiva inefficacia del procedimento analitico generalizzante a mano a mano che dal campo dell'inorganico si passava ai campi dell'organico, dello psichico e del «sociale – culturale – “storico”»<sup>352</sup>, viene meno nella prospettiva di Durkheim-Lévi-Strauss, poiché la scienza ha dato prova di evolversi in una direzione che incontra - non se ne allontana! - il sociale (si vedano le matematiche dei gruppi), e ciò consente un'apertura di credito in termini di fiducia (positivistica) da parte dello scienziato sociale: ingiustificata prima, ritenuta legittima adesso.

\*\*\*

In conclusione, vale la pena insistere su questa propensione a ricercare leggi generali – o almeno generalizzabili - che, come abbiamo visto, condiziona fortemente – nei due livelli in cui abbiamo letto le *Structures* – l'antropologia strutturale. Se, come scriveva Lévi-Strauss in esergo all'opera del 1949 citando Tylor, «ci sono leggi in qualche settore, debbono essercene dappertutto», non significa solo che il compito dello studioso è andare alla ricerca di queste leggi, ma anche che queste leggi condizionano ogni elemento di cui il mondo è composto, uomo compreso. Significa, allora, che un certo *ordine delle cose* è il requisito ontologico della realtà di cui facciamo parte e, conseguenza di ciò, che il pensiero umano, a sua volta, non fa che replicare e, nel caso dell'antropologo, indagare questo ordine del reale di cui esso stesso partecipa.

L'indagine sulle leggi che modellano il pensiero umano e lo studio di come il pensiero umano inverte quelle leggi nei suoi prodotti culturali, soprattutto in quelli più raffinati, ovvero quelli di ordine intellettuale, diventa una parte importante del programma di ricerca dello strutturalismo

---

<sup>350</sup> F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., p. 83.

<sup>351</sup> Cit. *ibidem*.

<sup>352</sup> Cit. *ivi*, p. 81.

antropologico. “Matematizzare” l’uomo, «dissolverlo»<sup>353</sup> nei suoi elementi strutturali, è una parte essenziale del compito che lo strutturalismo antropologico si dà avvalendosi anche degli strumenti matematici che taluni avevano già applicato alla linguistica, alla psicologia, alla teoria dell’informazione, etc. In tutti questi contesti, l’ordine esatto dei numeri ha potuto mettere gli studiosi sulle tracce delle “particelle elementari” del campo indagato. Il compito dello strutturalismo antropologico, e a partire da *La Pensée sauvage* del 1962, sarà quello di raggiungere questo piano elementare per quanto concerne il pensiero umano, definendo i contorni di un confronto critico con il pensiero occidentale che sarà ora il caso di esaminare.

---

<sup>353</sup> «[...] il fine ultimo delle scienze umane non consist[e] nel costituire l’uomo, ma nel dissolverlo»; Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 257. Torneremo nel prossimo capitolo su questa celebre e controversa affermazione dell’antropologo francese.

## Capitolo 3

### *La Pensée sauvage*, un corpo a corpo con la filosofia

L'uomo naturale non è né anteriore né esteriore alla società. È nostro compito ritrovare la sua forma immanente nello stato sociale fuori dal quale la condizione umana è inconcepibile.<sup>354</sup>

La *nuance* positivista che possiamo scorgere nello strutturalismo antropologico si potrebbe condensare in una sola asserzione, una frase rimasta celebre dell'ultimo capitolo di *La Pensée sauvage*: «crediamo che il fine ultimo delle scienze umane non consista nel costituire l'uomo, ma nel dissolverlo»<sup>355</sup>. Questa proposizione si è caricata nel tempo di un valore emblematico circa i propositi dello strutturalismo in generale. Più nello specifico, è rimasta rappresentativa di una presunta inclinazione antiumanistica e anti-soggettivistica ritenuta tipica di questa corrente di pensiero<sup>356</sup>. Tuttavia, a quest'intenzione di decostruire l'uomo, presente anche in un'altra importante opera di questo stesso periodo<sup>357</sup>, si è voluta attribuire una portata programmatica o ideologica che probabilmente aveva soltanto in parte. O, forse, non aveva affatto. A tal proposito, occorre segnalare

---

<sup>354</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 336.

<sup>355</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 257.

<sup>356</sup> Cfr. Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, Vol. 4.1, Utet, Torino 2007, p. 319.

<sup>357</sup> Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970. La prima edizione dell'opera era del 1966, dunque quattro anni dopo l'uscita di *La pensée sauvage*. La sequenza cronologica della pubblicazione di queste opere non è irrilevante, in quanto Foucault dimostra di aver letto l'opera dell'antropologo: riferendosi a etnologia e psicoanalisi, ritenute discipline volte non alla ricerca di invarianti della natura umana ma piuttosto alla descrizione dei limiti esterni che fanno apparire la sagoma dell'uomo, Foucault afferma: «Di entrambe possiamo dire ciò che Lévi-Strauss diceva dell'etnologia: esse dissolvono l'uomo»; ivi, pp. 405-406. Tuttavia, Foucault dimostra di aver compiuto un'operazione non molto dissimile da quella che riconosce nella celebre affermazione di Lévi-Strauss un motto antiumanistico, e in ciò non del tutto fedele a quanto l'antropologo francese aveva davvero in mente, come vedremo. Così Foucault prosegue: «Non già al fine di ritrovarlo meglio [l'uomo], e più puro e per così dire liberato; ma per il fatto che risalgono [psicoanalisi ed etnologia] verso ciò che ne fomenta la positività»; ivi, p. 406. La tesi sostenuta da Foucault in *Le parole e le cose*, di un uomo che non esiste in sé, connotato da una sua natura propria, ma che inizia a esistere come problema scientifico, come campo di studi in seguito al definirsi di una determinata articolazione dei saperi nell'epoca classica e contemporanea, è nota, e sembra andare in un'altra direzione rispetto a quella che ha in mente Lévi-Strauss mentre scrive l'ultimo capitolo di *La Pensée sauvage*. Mi sembra che Georges Canguilhem, in un saggio pubblicato su "Critique" nel 1967, colga, tra le righe, questa difformità, attribuendola a un passo avanti di Foucault in un problema che Lévi-Strauss aveva però contribuito a illuminare: «Lavori come quelli di Dumézil, Lévi-Strauss, Martinet hanno determinato senza premeditazione, formando un triangolo virtuale, il punto cui necessariamente un filosofo doveva approdare al fine di giustificare, senza amalgamarli, questi lavori e i risultati connessi. Il successo di Foucault si può configurare, equamente, come ricompensa alla lucidità che gli ha fatto intuire questo punto, dinanzi al quale altri sono passati con gli occhi bendati»; Georges Canguilhem, *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit., p. 419.

il fatto che raramente si citi il prosieguo di questo passo di *La Pensée sauvage*, in cui Lévi-Strauss spiega: «il valore eminente dell'etnologia sta nel suo corrispondere alla prima tappa di un itinerario che ne comporta altre: al di là della diversità empirica delle società umane, l'analisi etnografica vuole raggiungere delle invarianti»<sup>358</sup>. Ma per compiere questa ricerca l'antropologo deve regolare l'ottica del suo sguardo: dall'intero agli elementi, dal tutto alle parti che lo costituiscono, seguendo un procedimento che va dalla diversità empirica degli uomini all'identità astratta di quello che chiamiamo – e continuiamo a chiamare - genere umano. Infatti, spiega Lévi-Strauss, «a onta del tono volutamente brutale dato alla nostra tesi, non dimentichiamo che il verbo “dissolvere” non implica affatto (anzi esclude) la distruzione delle parti costitutive del corpo sottoposto all'azione di un altro corpo»<sup>359</sup>.

Lévi-Strauss usa un lessico preso in prestito dalla chimica per dirci due cose. La prima: che questa operazione di “dissoluzione”, se spinta fino alle sue estreme conseguenze, dovrebbe spingerci, in fondo, a reintegrare l'uomo alla natura, «e, in sostanza, la vita nell'insieme delle sue condizioni fisico-chimiche»; asserzione da una parte coerente col positivismo che abbiamo riscontrato nella sua antropologia, dall'altra rivelatrice probabilmente della peculiare soluzione data da Lévi-Strauss a un problema che agita sotterraneamente la filosofia di quegli anni, ossia quello della chiusura dei conti con la tradizione della metafisica e dell'idealismo; dunque, potremmo dire, una riarticolazione dell'ontologia in un'ottica immanentistica. Il secondo messaggio che Lévi-Strauss affida a queste considerazioni è forse il più importante ai fini della presente analisi: esso consiste nel fatto che la “dissoluzione” dell'umano ha una insostituibile e irriducibile consistenza metodologica e che, in fondo, in ciò si esaurisce; una consistenza che a ben guardare rappresenta precisamente la *démarche* strutturalista: si dissolve l'uomo non per disintegrarlo, per dimostrare la storicità di tale nozione e la positività della sua essenza come nel Foucault di *Le parole e le cose*, ma per osservarlo meglio nelle parti che lo costituiscono come tale. Più precisamente, potremmo dire che lo scopo è quello di dissolvere una umanità astratta per individuarne le (e ricostituirla nelle) invarianti strutturali, fissate in leggi (di trasformazione) che rendono conto delle diversità culturali, permettendoci così di guadagnare il piano di una umanità concreta e universale.

Da questo punto di vista, risulta molto pertinente un'osservazione di Salvatore D'Onofrio, perché mostra come un etnologo sia in qualche modo esso stesso oggetto di questa “dissoluzione”: «È proprio la specificità dell'antropologia di impegnarsi con i popoli che chiamiamo primitivi [...] In particolare, è il loro modo di dispiegarsi nell'universo che dovrebbe essere seguito, e questo è in grado di mostrare come nel pensiero di Lévi-Strauss la dissoluzione del soggetto non sia in contraddizione con la

---

<sup>358</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 257.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

sogettivazione imposta dall'esperienza etnografica: diventare altro da sé per potere cogliere il fatto sociale nella sua totalità, dall'interno e dall'esterno»<sup>360</sup>.

Dunque, se proviamo ad andare oltre il lessico “tecnico” impiegato dall'autore, quell'atteggiamento a prima vista rigidamente positivista con cui sembra che Lévi-Strauss si accinga a demolire la nozione di “umano” si dissipa, lasciando trasparire una nascosta ma salda fiducia nell'*esprit*, inteso come comune natura umana; un amore profondo, rousseauiano, per l'uomo che sembra essere la molla fondamentale di questo importante snodo dell'esperienza speculativa di Lévi-Strauss. Una fiducia contro cui si infrange ogni interpretazione antiumanistica della sua antropologia. Naturalmente, queste opzioni interpretative non possono limitarsi alle poche righe di *La Pensée sauvage* qui discusse.

In questa sede, si tratterà allora di far affiorare questa prospettiva sull'uomo, che è – questa almeno è l'ipotesi che si cercherà di seguire - allo stesso tempo una particolare prospettiva sulla filosofia in quanto *domanda* sull'uomo. E proprio a questo punto affiora un importante risvolto della ricerca sul quale sarà il caso di meditare accuratamente. Il rapporto che legherebbe l'opera del '62 alla filosofia<sup>361</sup>, il quale, infatti, non è né diretto né pacifico. Pertanto, occorre rendere più espliciti i contorni di questa complessa e problematica relazione, prima di analizzarla più nel dettaglio nel prosieguo del capitolo.

### 3.1 Una messa a fuoco preliminare

Come spiegherà lo stesso Lévi-Strauss pochi anni più tardi<sup>362</sup>, il libro del 1962 rappresenta per lui una «pausa» fra «due sforzi»: *Les structures élémentaires de la parenté* e le *Mythologiques*. L'autore spiega che *La pensée sauvage* gli serviva per «riprendere fiato» e «abbracciare con lo sguardo il panorama» di fronte a lui, dunque per «misurare il percorso compiuto, per delineare il seguito dell'itinerario e per far[si] un'idea sommaria delle regioni nuove che avre[bbe] dovuto attraversare». Ora, non c'è nulla di ricreativo in questa «pausa». Essa consiste, infatti, in una decisiva fase di messa a punto metodologica e teorica<sup>363</sup>.

---

<sup>360</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 37.

<sup>361</sup> A Frédéric Keck, Lévi-Strauss dichiara: «*La pensée sauvage* mi appariva come una sorta di tappezzeria etnologica il cui rovescio, filosofico, cosa normale per un risvolto, rimaneva sfocato», cit. in Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La Découverte, Paris 2011, p. 9; traduzione mia.

<sup>362</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 21.

<sup>363</sup> Del resto, si tratta di un libro che, spiega Frédéric Keck, si pone all'incrocio di quattro linee genealogiche: le opere di Lévi-Strauss, i grandi testi di antropologia, la filosofia della storia e la letteratura moderna. Id., *Lévi-Strauss et La pensée sauvage*, Puf, Paris 2004, p. 9.

Negli anni Sessanta lo strutturalismo è all'apice della sua diffusione, ma dopo le *Structures* – inchiesta ancora inserita in un solco di ricerche strettamente etnologiche – Lévi-Strauss era chiamato a decidere come impiegare la ricca messe teorica accumulata nel corso del decennio che segue l'opera del '49. La cibernetica, la teoria dei giochi, la linguistica, la psicoanalisi: di tutto questo nelle *Structures* troviamo solo accenni, mentre solamente più avanti queste suggestioni entreranno – alcune più compiutamente, altre meno – in un dispositivo metodologico autonomo e per molti aspetti ancora più efficace. Alcuni scritti tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta<sup>364</sup> già fanno cenno alla direzione verso cui quell'originale fusione di discipline combinate nel crogiolo etnologico condurrà Lévi-Strauss. L'orientamento è quello di una *semiologia generale*, o una *antropologia del segno*, che si propone di studiare le culture umane – ma, in fondo, l'umano nella pluralità delle sue manifestazioni – sotto l'ottica della produzione e dell'uso dei segni e dei simboli<sup>365</sup>. L'impostazione semiologica degli studi antropologici sembra del resto promettente. Nei testi citati, e ancor più nei lavori che analizzeremo, i segni e il loro uso sembrano capaci di offrire un punto di vista stimolante e forse addirittura privilegiato su un ampio spettro dell'esperienza umana. Ma proprio alla luce di questa fecondità, si pone un problema all'antropologo: situare e giustificare questa nuova forma di conoscenza all'interno di una cornice di saperi già definita e consolidata. In particolare, si tratta di entrare in dialogo – un dialogo polemico<sup>366</sup>, come vedremo – con quelle “ermeneutiche” che ben prima dell'antropologia strutturale si erano affermate come forme di una conoscenza integrale dell'uomo. Ora, la prima di queste ermeneutiche è la scienza, l'altra è la storia. La questione va però ulteriormente precisata.

### 3.2 Scienza, storia: filosofia

---

<sup>364</sup> Cfr. in particolare Claude Lévi-Strauss, *Lo stregone e la sua magia* (1949), *L'efficacia simbolica* (1949), *La struttura dei miti* (1955), in *Antropologia strutturale*, cit. e Id. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss* (1950), in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia*, op. cit.

<sup>365</sup> Che l'antropologia lévi-straussiana sia sostanzialmente una semiologia è chiaro anche al suo successore presso il Collège de France, Philippe Descola: «*l'anthropologie structurale est avant tout une sémiologie*»; Id., *Les deux natures de Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», op. cit., p. 265. Questa operazione di Lévi-Strauss, che consiste nel tentare di fare dell'antropologia una scienza generale dei segni, non andrebbe considerata una scelta estemporanea, con essa mi sembra che l'autore decida espressamente di situarsi in un solco ben preciso: quello tracciato da Saussure nel suo celebre *Cours*: «Per questa via [lo studio del fenomeno linguistico come sistema] non soltanto si chiarirà il problema linguistico, ma noi pensiamo che considerando i riti, i costumi, ecc. come segni, tali fatti appariranno in un'altra luce, e si sentirà allora il bisogno di raggrupparli nella semiologia e di spiegarli con le leggi di questa scienza»; F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 27.

<sup>366</sup> «*The Savage mind* è in parte anche un'opera polemica, scritta non solo nello stile dell'osservatore freddo e distaccato che scrive per un ristretto pubblico di specialisti, ma anche nello stile di un intellettuale pubblico impegnato e appassionato»; Paul-François Tremlett, *Lévi-Strauss on Religion. The Structuring Mind*, Routledge - Taylor & Francis, New York 2014, p. 74 (ed. elettronica); traduzione mia.



Da un lato, non si tratta della scienza intesa come insieme dei metodi e degli strumenti di conoscenza dal quale negli anni delle *Structures* Lévi-Strauss aveva cercato supporto metodologico per le sue ricerche. Né, dall'altro lato, parliamo della storia come studio diacronico di fatti, praticato dagli storici negli archivi e sui documenti. La scienza e la storia su cui *La Pensée sauvage* sembra voler accendere una luce critica vanno intese nella loro degenerazione totalizzante e dogmatica. Si tratta di posture epistemologiche sviluppatesi all'interno delle rispettive discipline, scientifiche e storiche, ma le cui radici andrebbero cercate altrove, e che, in maniera diversa, tenderebbero a restringere lo sguardo dello studioso a dimensioni parziali di conoscenza, illudendolo di esaurire la complessità del reale. Un problema per l'etnologo, che, allontanandosi dalla propria cultura e avvicinandosi a quelle che incarnano forme spesso radicali di alterità, è in grado di cogliere il rovescio delle operazioni "ideologiche" compiute all'ombra della scienza e della storia europee: il respingimento dell'alterità dei popoli indigeni nel primitivo, nel pre-culturale, nel magico, nell'irrazionale, operazione che contribuisce a una concezione etnocentrica e gerarchica dell'umanità, al cui vertice si situerebbe l'uomo europeo<sup>367</sup>: l'Uomo della Scienza e/o il Soggetto della Storia.

La scienza e la storia verso cui l'opera del '62 rivolgerebbe uno sguardo scettico, se non critico, allora, sarebbero in realtà due polarità estreme ed estremizzanti di questi stessi campi disciplinari, polarità che dovremmo iniziare a vedere nei termini di *razionalismo* e *storicismo*<sup>368</sup>. Questi due approcci circoscrivono una tendenza del pensiero occidentale caratterizzata da una certa autoreferenzialità, e ne attesterebbero la presunzione, impedendo di cogliere l'Altro nella sua autonomia culturale ma anche nella sua ricchezza intellettuale e speculativa.

Come accennato, queste due posture epistemologiche, che si sono sviluppate all'interno della scienza e della storia, avrebbero altrove le proprie radici. Dietro il razionalismo scientifico e lo storicismo, come si cercherà di mostrare nel prosieguo, vi sarebbe in realtà un comune orizzonte speculativo di riferimento. Si tratta di un orizzonte che si compone di due livelli strettamente interconnessi: uno epistemico, l'altro geografico-culturale: la filosofia e l'Europa<sup>369</sup>. Razionalismo e storicismo sono infatti due modalità per ricavarsi un accesso al mondo che nascono all'interno della cornice filosofica

---

<sup>367</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Razza e storia - Razza e cultura*, op. cit.

<sup>368</sup> Il significato del termine "storicismo" di cui da qui in avanti si farà uso non intende richiamare il senso attribuito a tale nozione nel pensiero che accomuna Dilthey, Rickert e Weber; pensiero che – lo vedremo più avanti – è per molti aspetti accostabile alle posizioni espresse da Lévi-Strauss sul problema della storia. Il significato assunto in questa sede è piuttosto quello considerato da Popper nella sua opera *The Poverty of Historicism*, dove "Historicism" sta a indicare la vocazione totalizzante di una certa *filosofia della storia* che ritroviamo, per esempio, nell'eredità hegeliana del marxismo, di cui Sartre – il grande avversario di Lévi-Strauss in questa controversia epistemologica e filosofica – sarà in qualche modo un interprete. Per Popper, come per Lévi-Strauss, quindi, «non è sotto accusa la coscienza storica diltheyana ma la pretesa di dire il senso della totalità»; Lucio Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Bari-Roma, 2020, nota 13, p. 91, corsivo dell'autore. Tremlett utilizza allo stesso modo la nozione, parlando di «Sartre's historicism»; Id. *Lévi-Strauss on Religion. The Structuring Mind*, op. cit., p. 56.

<sup>369</sup> Sullo strettissimo legame fra l'Europa e la filosofia cfr. Biagio de Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, op. cit., in particolare il cap. 1, il cui titolo è significativo: *Perché l'Europa è la sua filosofia*.

europea, come attestano due grandi figure rappresentative che incontreremo più volte nel corso di queste pagine: Cartesio e Sartre. Pertanto, il razionalismo che dovremmo vedere dietro il “pensiero scientifico” e lo storicismo dietro il concetto di “storia” sarebbero solo i due avamposti di superficie che *La Pensée sauvage* assume come riferimento – benché non immediatamente visibile - per lanciare un attacco assai più penetrante a un unico bersaglio implicito, che è poi il terreno comune su cui essi affondano le radici: la filosofia<sup>370</sup>.

### 3.3 Alcune questioni metodologiche

A questo punto occorre chiarire innanzitutto come Lévi-Strauss definisca l’ottica che del razionalismo scientifico e dello storicismo ne farà affiorare l’insufficienza orientandosi così verso una sotterranea, ma determinante, controversia con la filosofia. In secondo luogo, andranno anticipati i passaggi attraverso cui si cercherà di rendere espliciti i nessi che collegano razionalismo e storicismo alla filosofia.

Cominciamo dal primo aspetto. Il piano in cui questa operazione critica di Lévi-Strauss è condotta è prettamente gnoseologico: la questione di partenza di Lévi-Strauss, infatti, potrebbe essere posta in questi termini: chiarire se, rispetto all’esigenza che ha l’uomo di conoscere e descrivere il mondo, “pensiero scientifico” e storia abbiano legittimità per rivendicare un primato; o, in altri termini, fino a che punto le loro pretese di conoscenza possano essere rivendicate. Questo piano gnoseologico può essere distinto in due ulteriori sottolivelli. Il primo, che potremmo chiamare gnoseologico-empirico, è quello che chiama in causa la scienza e intende verificare se quest’ultima sia la forma di conoscenza più adeguata a una comprensione esaustiva del mondo come contesto zoologico, botanico e fenomenico in cui l’esperienza umana si situa, una comprensione del mondo concepito dunque come natura, come mondo *in sé*. Il secondo, che potremmo definire gnoseologico-sintetico, mira a disputare invece alla conoscenza storica il punto d’osservazione più adatto per conoscere il mondo inteso stavolta come campo di esperienza soggettivo, mondo *per (il) sé*. Ciò che sarà da verificare è se queste due operazioni qui definite “critiche” siano da considerare tali in senso esclusivamente negativo, ossia

---

<sup>370</sup> Del resto, il rapporto tra filosofia e razionalismo (assunto nella sua variante degenerare e distruttiva) è al centro di uno dei più importanti testi di filosofia critica del Novecento: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 2010. In questo libro fondamentale, com’è noto, la ragione calcolante è vista come destino inaggirabile del pensiero occidentale, votato così a un dominio distruttivo e autodistruttivo, le cui premesse sono nelle radici stesse del pensiero occidentale (cfr. *ivi*, *Concetto di illuminismo*). In Lévi-Strauss non è possibile estrarre una critica tanto corrosiva e pessimistica, e neppure una critica in senso stretto. Come si cercherà di mostrare, non è tanto la costitutiva propensione al dominio che i francofortesi imputavano al razionalismo, quanto il preteso monopolio della conoscenza della natura, l’idea di una capacità di presa assoluta sul mondo che questa razionalità scientifica rivendicherebbe per sé che l’antropologo francese, alla luce delle evidenze fornite dalle realtà indigene, non può accettare e sembra voler mettere in questione comparando “pensiero scientifico” e “pensiero magico”.

nei termini di un mero rovesciamento dialettico di razionalismo e storicismo occidentali, che si concluderebbe in una sostituzione di questi approcci con ciò che Lévi-Strauss nella sua analisi oppone a essi in forma contrastiva - “pensiero magico” o “mitico” quanto al “pensiero scientifico” ed etnologia quanto alla storia -; oppure se questi due momenti critici rappresentino solo uno stadio, diremmo hegelianamente “negativo razionale”, che mirerebbe piuttosto a una conciliazione, in grado cioè di reintegrare questi due livelli, insufficienti e limitanti se accolti come piani definitivi di conoscenza, in un piano che li superi entrambi in uno slancio di comprensione più profondo.

Ora, lo sguardo critico rivolto verso il “pensiero scientifico” è quello che in questa sede risulta più problematico, ma, vedremo, anche il più fecondo per il tragitto che ci permetterà di seguire. Innanzitutto, perché nell’opera del ’62 non troviamo articolata una vera e propria disputa contro il “pensiero scientifico”, come invece accade per la storia nei celebri ultimi due capitoli del libro. Quello che in questa sede si intende problematizzare è una particolare temperie, un atteggiamento che trasuda dalle poche pagine in cui Lévi-Strauss, nel confrontare il “pensiero magico” e “il pensiero scientifico”, svela implicitamente la presunzione e l’insufficienza del secondo, se compreso come strumento privilegiato e definitivo di conoscenza totalizzante del mondo naturale. Del resto, un attacco esplicito nei confronti della scienza non sarebbe stato possibile e coerente per varie ragioni. Due su tutte: la fiducia, sincera e tenace, che Lévi-Strauss non ha mai smesso di avere nelle scienze naturali, e inoltre il fatto che, come abbiamo appena detto, ciò che fa davvero problema allo sguardo di *La Pensée sauvage* non è la scienza in sé, ma la sua degenerazione razionalistica, dietro alla quale Lévi-Strauss intravede la filosofia, Cartesio e il Soggetto.

Ora, la filosofia e il Soggetto sono i due livelli di un unico scoglio cui approderemo percorrendo due rotte convergenti su cui articoleremo questa parte: la prima sarà dedicata alla messa a fuoco dello sguardo critico dell’opera del ’62 rivolto al “pensiero scientifico”, la seconda alla messa a fuoco di questo stesso sguardo verso la storia. Per le ragioni appena esposte, sul primo percorso occorrerà soffermarsi maggiormente. Si tratterà infatti di mettere in luce il nesso, implicito nell’opera del ’62, tra “pensiero scientifico”, Europa, filosofia e Soggetto. Correlazioni che, invece, risultano assai più esplicite nella nota controversia con Sartre, e che per questa ragione renderanno più spedito il tragitto della seconda parte di questo capitolo.

I passaggi che seguiremo nella prima parte seguiranno questa scansione: 1) innanzitutto, dopo aver enucleato gli elementi distintivi del “pensiero scientifico” esaminato nei primi capitoli di *La Pensée sauvage*, proveremo a risalire alla sua origine, perché è lì che troveremo il punto di saldatura fra scienza e filosofia; 2) seguendo l’insegnamento di Lévi-Strauss, secondo cui occorre una buona

etnografia per sviluppare una buona etnologia<sup>371</sup>, cercheremo di analizzare per così dire il “contesto etnografico” in cui questo nesso scienza-filosofia ha visto la luce, e soprattutto un aspetto di tale contesto, quello linguistico; 3) proveremo a mettere in rilievo l’influenza che il contesto linguistico ha avuto sulla *forma mentis* dell’uomo europeo, contribuendo così a definire non soltanto i criteri concettuali della sua filosofia ma anche, e soprattutto, i contorni della soggettività che essa ha contribuito a definire.

L’approccio all’opera lévi-straussiana del 1962 che qui si vorrebbe proporre dovrebbe rispondere all’esigenza, sollevata recentemente<sup>372</sup>, di una “lettura globale” di quest’opera. Si tratterebbe, in questo caso, di metterne pienamente in luce la doppia valenza: filosofica e antropologica a un tempo. Cardine di questa ricostruzione saranno, come anticipato, soprattutto due capitoli di *La Pensée sauvage*: il primo e l’ultimo. Proprio questi capitoli, se estratti dall’angolo di visuale etnologico del volume ed esaminati in sé, mostrano una particolare tensione argomentativa che li fa apparire, appunto, come due avamposti critici che, situati su due versanti tra loro non a caso polari e speculari sia nella struttura del libro sia dal punto di vista tematico, sembrano puntare un unico, comune bersaglio: la filosofia.

### 3.4 Uno sguardo critico sul “pensiero scientifico”

Ciò che va subito messo in rilievo è la ragione per cui Lévi-Strauss può permettersi di affrontare per così dire frontalmente la questione del preteso primato della scienza nella conoscenza della natura, un aspetto che in parte è stato già sfiorato sopra ma che ora va più chiaramente esaminato. Questa operazione è resa possibile dal piano scelto per impostare l’intero problema da cui muove *La Pensée sauvage*. Il “pensiero scientifico” e l’approccio che a esso viene opposto, il “pensiero magico”, non vengono esaminati rispetto alla loro utilità pratica, bensì rispetto alla loro capacità diremmo semantica, ossia alla loro capacità di *significare* la realtà naturale in funzione di certe esigenze. Potremmo anche dire, per non abbandonare il terreno dell’efficacia, che la discussione lévi-straussiana si discosta dalla dimensione *pratica* dell’efficacia per occupare quella, inesplorata e ovviamente estranea allo scienziato della natura (ma molto importante per lo scienziato sociale), dell’efficacia *segnica* e *simbolica*. Come si vede, già da questo tipo di approccio si rivela la peculiarità dello sguardo assunto dall’etnologo.

---

<sup>371</sup> Cfr. in particolare il Prologo di *L’homme nu*, in cui, dell’area nordamericana che nel volume verrà esaminata dal punto di vista mitologico, vengono preliminarmente messe in luce le peculiarità geologiche, geografiche, climatiche, le risorse naturali; quindi, i gruppi umani: economia, organizzazione sociale, parentela, riti, organizzazione politica, religione.

<sup>372</sup> F. Keck, *Lévi-Strauss et La pensée sauvage*, cit., p. 8.

Ora, questo esame del “pensiero scientifico” si articola seguendo due questioni successive che potremmo formulare in questo modo: a) come pensa l’uomo occidentale la natura, credendo di esaurirne il significato? b) come pensano la natura i popoli indigeni, mostrandoci da una parte i limiti dell’approccio occidentale alla conoscenza naturale e dall’altra ulteriori spazi di significazione del cosmo? Tali domande sono motivate da un’osservazione forse banale ma essenziale: «l’universo è oggetto di pensiero»<sup>373</sup>. E l’universo per essere pensato deve necessariamente essere ordinato. La natura infatti appare come uno spazio continuo, uniforme e informe prima che il pensiero vi introduca dei criteri di discontinuità, criteri che servono da una parte a situare l’uomo in questo spazio, dall’altra a conoscere gli elementi che compongono questo orizzonte in un’operazione che non risponde solo a esigenze intellettuali, come affermava Lévi-Strauss<sup>374</sup>, ma anche concrete e addirittura vitali: saper distinguere una pianta commestibile da una velenosa è fondamentale per la sopravvivenza. Questo criterio basilare di conoscenza, pertanto, comune all’uomo occidentale e all’indigeno, assume una modalità primariamente tassonomica.

Nelle pagine iniziali del capitolo in cui il “pensiero scientifico” e la sua antitesi in questa dialettica, il “pensiero magico”, vengono distinti, Lévi-Strauss formula un concetto: «*paradosso del neolitico*»<sup>375</sup>. Questa nozione risponde a una domanda e apre a un indirizzo di ricerca. La prima: come è possibile che «secoli e secoli di osservazione attiva e metodica, ipotesi ardite da scartare o da convalidare attraverso il controllo di esperienze infaticabilmente ripetute» portino, proprio in epoca neolitica, all’affermarsi delle «grandi arti della civiltà»<sup>376</sup>, ma da lì in poi «millenni di ristagno si siano frapposti come una piattaforma tra la rivoluzione neolitica e la scienza contemporanea?»<sup>377</sup>. La risposta di Lévi-Strauss è che quei millenni rappresentano solo in apparenza una stasi, la capacità intellettuale dell’uomo non ha mai smesso di funzionare e di sviluppare nuove vie di accesso ai segreti della natura. Una strada per accedere a tali segreti sarebbe appunto quella trovata dalla rivoluzione scientifica moderna che ha interessato il mondo occidentale, un’altra sarebbe invece quella praticata dai popoli indigeni: priva di una vera e propria svolta, ma pazientemente e instancabilmente percorsa fino ai giorni nostri, con risultati non meno soddisfacenti sotto vari aspetti. Questa risposta al problema posto dal paradosso del neolitico, allora, indica in maniera implicita anche un orizzonte verso cui orientare la ricerca: la questione che si pone all’antropologo consisterebbe ora nel ricostruire

---

<sup>373</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 15.

<sup>374</sup> Ivi, p. 23.

<sup>375</sup> Ivi, p. 27; corsivo dell’autore.

<sup>376</sup> «terraglie, tessitura, agricoltura, addomesticamento degli animali»; ivi, pp. 28-29.

<sup>377</sup> Ivi, p. 29.

la via rimasta in ombra di questo “pensiero scientifico universale”<sup>378</sup>, che è poi la via di un “pensiero magico”, o “mitico”, che assume le caratteristiche di una «scienza del concreto»<sup>379</sup>.

Questo paradosso non ammette che una soluzione, cioè l’esistenza di due diverse forme di pensiero scientifico, funzioni certamente non di due fasi diseguali dello sviluppo dello spirito umano, ma dei due livelli strategici in cui la natura si lascia aggredire dalla conoscenza scientifica: l’uno approssimativamente adeguato a quello della percezione e dell’intuizione, l’altro spostato di piano; come se i rapporti necessari che costituiscono l’oggetto di ogni scienza, neolitica o moderna che sia, fossero raggiungibili attraverso due diverse strade, l’una prossima all’intuizione sensibile, l’altra più discosta.<sup>380</sup>

Alcune osservazioni si impongono su questo importantissimo passaggio. La prima riguarda la volontà che sembra aggirarsi sotterraneamente a questa originale ricostruzione del “pensiero scientifico”, una volontà rivelata dallo spostamento di piano che subisce l’analisi dello sviluppo del pensiero umano: dal soggetto all’oggetto; dall’uomo alla natura; dalla capacità dell’uomo di “aggredire” la natura con il proprio intelletto, all’oggetto di questo interesse, la natura, la quale, proprio in virtù di questo cambiamento di prospettiva, svela *due* differenti accessi alla penetrazione intellettuale umana.

Si potrebbe ipotizzare che l’intento di Lévi-Strauss fosse quello di limitare ogni spazio di manovra alle argomentazioni evuzionistiche: non vi è alcuna differenza di capacità fra i popoli occidentali e i popoli selvaggi, ma solo una differenza nell’applicazione di dotazioni intellettive comuni, una differenza frutto di diverse risposte date alla pluralità di contesti ed esigenze in cui gli uomini si sono trovati a vivere; inoltre, i primi non possono rivendicare alcun primato nella conoscenza della natura, poiché i risultati – comunque innegabili – raggiunti dal progresso del pensiero occidentale rispondono sia a bisogni specifici sia, e soprattutto, a un diverso modo di formulare il problema della conoscenza della natura. Tutta la questione andrebbe forse letta nel contesto della peculiare posizione di Lévi-Strauss rispetto al tema dell’umanesimo, questione che recupereremo più avanti.

---

<sup>378</sup> Questa importanza del periodo neolitico per il pensiero che conosce attraverso la percezione o l’intuizione sensibile non è sfuggita a uno storico della scienza che ritroveremo più avanti, Giorgio De Santillana. In un breve testo che raccoglie alcuni seminari leggiamo: «Ma in tempi assai più antichi, nel periodo neolitico, si è rivelato quello che direi un protopitagorismo, un insieme di concezioni cosmografiche in cui terra e cielo si incontrano, in cui cifre, ritmi, alfabeti, giochi come gli scacchi e quadrati magici, le qualità delle cose, le proprietà degli alberi e delle piante, il destino degli uomini, i poteri degli dèi e degli astri, coi miti del loro divenire, s’intrecciano e s’intricano, direbbe Rimbaud “comme un opéra fabuleux”. Mi è venuta in mente quella parola nell’analizzarli. E quel che c’è di più favoloso in quest’impresa, è il potere del pensiero organizzatore divenuto esso “un opéra fabuleux”, che si costruisce storie rigorose e coerenti per organizzare gli astri, i loro rapporti e le loro guerre, che audacemente sottomette il tutto alle misure e al numero, traccia allineamenti siderali per “stabilire la terra e agganciare il cielo”, secondo il testo egiziano, così che tutto venga in ordine»; Giorgio De Santillana, *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985, pp. 73-74.

<sup>379</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 30.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

Un secondo aspetto da mettere in luce nel passo citato - e qui torniamo alla dimensione sfumata che la critica al “pensiero scientifico” assume - riguarda la singolare cautela dell’autore, legata a una certa astuzia metodologica, nel porre la questione che dà avvio a questo esame. Il “pensiero magico” non è posto qui come direttamente *antitetico* al pensiero scientifico, ma come una delle due articolazioni di una scienza intesa in senso più largo, pensata come predisposizione e/o acquisizione intellettuale comune all’umanità intera, e che solo impropriamente e abusivamente attribuiremmo in via esclusiva all’uomo occidentale. Perché questa accortezza? Nella controversia con lo storicismo, come avremo modo di vedere, Lévi-Strauss non solo aggredisce in maniera diretta il campo avversario, ma lo fa rivolgendosi al suo rappresentante più illustre<sup>381</sup>, Jean Paul Sartre<sup>382</sup>. In questo caso, invece, non solo la scienza non sembra essere oggetto di una critica in senso proprio, ma se ne dilata a dismisura (forse eccessivamente) il campo, facendole addirittura abbracciare l’elemento che in uno sguardo generale sulle forme di conoscenza le si dovrebbe opporre: il “pensiero magico”. Sulle ragioni di questo trattamento del “pensiero scientifico”, oltre a quanto è stato già detto, si potrebbe aggiungere il fatto che un attacco frontale verso di esso avrebbe comportato una sottovalutazione certamente iniqua di un patrimonio fondamentale di conoscenze non solo per l’Occidente ma per il mondo intero. Del resto, lo stesso Lévi-Strauss deve troppo alla scienza per poterla ridurre a una mera forma locale di conoscenza il cui statuto può essere se non messo in discussione almeno equiparato a quello del “pensiero magico”. La posizione sfumata di Lévi-Strauss sarebbe allora da attribuire a una ragionevole prudenza da parte dell’autore nel porre la questione del “pensiero scientifico”.

Ecco allora che, se la messa in questione della scienza perde molto della carica critica di un contrasto vero e proprio, e che troveremo invece nella controversia con lo storicismo, il confronto con essa mantiene però, almeno nei contorni, i risvolti di un confronto critico nel quale attraverso l’analisi del “pensiero magico” si contesta allo sguardo scientifico sviluppato dall’Occidente la pretesa di assolutezza. Questa operazione può essere impostata dall’autore con la giusta lucidità, e alla luce sia dei meriti innegabili di questa forma di pensiero sia degli altrettanto innegabili demeriti di una sua radicalizzazione in totalizzante e autosufficiente razionalismo.

La scienza in senso largo, allora, è per Lévi-Strauss qualcosa che si situa al di qua del “pensiero scientifico”, è un tipo di “ragione analitica” comune a tutti gli esseri umani, messa a punto al termine di un lungo processo, la cui durata e le cui tappe però possono interessare solo i paleontologi, non gli

---

<sup>381</sup> Sartre è ovviamente un esponente dell’esistenzialismo, ma la nozione di “storicismo” assunta in questa sede (cfr. *supra*, § 3.2, nota 13), nonché la peculiare posizione sartriana circa il Soggetto e la Storia fanno ritenere legittima questa “licenza” filosofica.

<sup>382</sup> Sartre, tuttavia, si era servito proprio degli studi etnologici di Lévi-Strauss per discutere alcuni aspetti della sua *Critica della ragione dialettica*.

etnologi e ancor meno gli storici, poiché l'umanità a cui questi ultimi si interessano, dal neolitico in poi, non mostra più alcuno scarto evolutivo.

Torniamo dunque alla domanda che rappresenta il momento iniziale di questa operazione critica: come pensano gli uomini occidentali la natura, credendo di esaurirne il significato?

La risposta di Lévi-Strauss passa per un esempio rimasto celebre, in cui il modo di pensare scientifico dell'uomo occidentale viene esposto in parallelo al modo di pensare dell'uomo selvaggio: l'ingegnere e il *bricoleur* sono le metafore rispettivamente dell'uno e dell'altro. Se l'ingegnere fabbrica i suoi utensili, il *bricoleur* è costretto a fare, per così dire, di necessità virtù: raccoglie materiali «eteroclitici»<sup>383</sup> che colleziona e ordina con cura in vista di usi diversi da quelli per il quale erano inizialmente concepiti. Quello che in precedenza abbiamo chiamato – seguendo del resto Lévi-Strauss – “pensiero magico”, e che l'autore chiamerà anche *pensiero mitico*<sup>384</sup>, qui si va precisando come una «scienza del concreto», o una «scienza primaria»<sup>385</sup> perché, contrariamente a quello che si potrebbe immaginare alla luce delle precedenti definizioni, questo “ramo cadetto” del pensiero scientifico occidentale non ha nulla di illusorio, di irrazionale o di puramente affettivo-emozionale nel suo incedere logico-intellettuale, tuttavia mostra la peculiarità di fare uso dei materiali (concreti, poi “trasformati” in segni) che la natura stessa gli fornisce: animali, piante, fenomeni atmosferici, etc.

Torniamo adesso al “pensiero scientifico” e al modo occidentale di pensare e di conoscere la natura. La differenza fra le due forme di pensiero si chiarisce ulteriormente approfondendo la metafora dell'ingegnere e del *bricoleur* con un'analisi più tecnica, ma più adatta a circoscrivere con appropriatezza gli ambiti in cui Lévi-Strauss concentra il suo esame. Questa analisi è resa possibile grazie al ricorso alla linguistica, del resto – bisogna ribadirlo – il problema che anima la ricerca di Lévi-Strauss è relativo al tema della conoscenza come *significazione* del reale. Allora, come aveva insegnato Saussure, il segno è una «unità linguistica»<sup>386</sup> composta da due elementi: significante e significato. Il maestro svizzero aveva inoltre spiegato che per significato si deve intendere il *concetto*, la cui natura è astratta; mentre per significante si deve intendere una immagine, l'«immagine acustica», ovvero la «traccia psichica»<sup>387</sup> definita dal segno nella mente del locutore. Questa fondamentale lezione della linguistica offre un eccellente esempio di come rispettivamente scienza occidentale e “scienza del concreto”, ingegnere e *bricoleur*, operino. Lévi-Strauss riprende questo schema, e se ne serve per descrivere in una maniera illuminante differenze e peculiarità delle due forme di pensiero.

---

<sup>383</sup> Ivi, p. 31.

<sup>384</sup> *Ibidem*.

<sup>385</sup> Ivi, p. 30.

<sup>386</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 83.

<sup>387</sup> Ivi, p. 84.



Il “pensiero scientifico”, sottolinea l’antropologo, lavora mediante *concetti*<sup>388</sup>. Nel “pensiero scientifico”, il concetto – afferma Lévi-Strauss – appare «come l’operatore dell’apertura dell’insieme col quale si lavora, il significato come l’operatore della sua *riorganizzazione*»<sup>389</sup>. Come abbiamo visto, concetto e significato coincidono nella teoria saussuriana del segno, ma in questo passaggio Lévi-Strauss li distingue per precisare il funzionamento di una forma di pensiero e di conoscenza che “costruisce da sé i propri strumenti”: essa scava incessantemente nell’ordine del senso per raggiungere un piano di conoscenza che sia il più profondo e il più accurato possibile. Come un’ascisse e un’ordinata, diremmo, concetto e significato (che nella scala del segno coincidono nella medesima polarità) focalizzano con precisione impareggiabile l’oggetto della curiosità scientifica, e, poiché costituiscono la parte astratta del segno (entità a due facce), la loro natura presenta per così dire una plasticità operativa che consente all’intelletto scientifico una gittata assai maggiore di quanto non permetta il segno assunto nella sua integralità<sup>390</sup>. In questo contesto può trovare posto, risultando assai significativa, l’acuta osservazione di Wittgenstein: «I concetti ci inducono a indagare. Sono l’espressione del nostro interesse, e *dirigono* il nostro interesse»<sup>391</sup>.

Ora, Lévi-Strauss afferma che il *concetto* «esige un’integrale trasparenza alla realtà»<sup>392</sup>, proposizione oscura, a meno che non la si contestualizzi nei termini qui accennati: intendendo appunto per trasparenza della realtà l’inconsistenza dei limiti materiali dei corpi, sottoposti a indagine dal “pensiero scientifico”, di fronte all’operazione di perforazione concettuale; operazione resa possibile, appunto, dalla familiarità dell’“uomo della scienza” con la polarità concettuale del segno linguistico. Tutto ciò sembra trovare immediata verifica nelle modalità di conoscenza delle scienze naturali, le quali non si fermano ai limiti del visibile ma, nel corso della propria indagine, varcano continuamente

---

<sup>388</sup> Viceversa, il “pensiero simbolico” è «un “pensiero senza concetto”» ma – questo è fondamentale - «che non è affatto meno pensiero». Inoltre, benché estraneo come vedremo alla genesi della filosofia come la conosciamo, esso non è affatto estraneo all’interesse, alla curiosità filosofica, tutt’altro: esso rappresenta piuttosto uno stimolo, una pro-vocazione, per la filosofia. M. Hénaff, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa 2018, p. 276.

<sup>389</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 34.

<sup>390</sup> In altri termini, e vedendo la questione dalla prospettiva del segno, potremmo affermare che quest’ultimo risulta “appesantito” dalla sua stessa natura sovradeterminata. Circa tale sovradeterminazione, risulta interessante lo studio di Patrice Maniglier, che affronta il problema confrontando il segno della linguistica di Saussure con il segno restituitoci dalla psicoanalisi di Freud: Id., *Surdétermination et duplicité des signes: de Saussure à Freud*, *Savoirs et clinique*, n. 6, 2005, pp. 149-160. Due passaggi sono in questa sede significativi. «Ciò significa che ciò che un segno è dipende dalla sua relazione con gli altri segni (dalla sua posizione in una tessitura simbolica), e quindi che la sovradeterminazione è la modalità stessa di determinazione dei segni - che è a causa di essa (o grazie a essa) che il segno fa segno, rinviando sempre ad altri segni»; ivi, p. 153; traduzione mia, corsivo dell’autore. E ancora: «Ogni segno [...] sembra avere sempre più di una collocazione e fare della lingua una strana poltiglia, un intreccio, un labirinto, costituiti da comunicazioni aberranti tra reti apparentemente eterogenee, ben lungi da ciò che un “sistema” evoca in termini di *ordine*. Infatti, per comprendere il carattere essenziale dell’equivoco, e quindi dell’inconscio, non si può restare alla semplice opposizione segno/significato, né significare/significato. Non bisogna dire che uno stesso segno può avere più significati, né che un significante può avere più significati, occorre dire che l’identità stessa del segno è multipla, determinata in maniera multiplo, in modo che essa si chiarirà solo alla luce di un’ontologia del multiplo»; ivi, p. 156; traduzione mia, corsivo dell’autore.

<sup>391</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 176, corsivo mio.

<sup>392</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 34.

questi limiti in un inseguimento continuo dell'infinitamente piccolo o dell'infinitamente grande, attingendo a tutte le potenzialità offerte da strumenti tecnici e/o cognitivi realizzati specificamente per questo scopo. Se le cose stanno davvero così, il concetto non è allora un mero operatore di conoscenza, tanto meno un neutrale e inerte oggetto della linguistica, esso affiora piuttosto come il vettore di una capacità di perforazione della natura che dalla sfera del *sapere* può slittare in ogni momento sulla sfera del *potere*. Una oscillazione che, per usare le parole di De Santillana, la modernità ha conosciuto nei termini di «uno scivolamento dei rapporti dell'uomo con la natura, dove la curiosità e il desiderio di potenza hanno preso il sopravvento», perciò questo rapporto uomo-natura ha preso «l'aspetto di una perpetua manovra di sfondamento»<sup>393</sup>.

Da una prospettiva teorica completamente diversa – e ciò sembra significativo - Horkheimer e Adorno avevano intuito questo potenziale a doppio taglio del concetto: «Il concetto, che si ama definire come unità caratteristica di ciò che è compreso sotto di esso, è stato invece, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò che non è. È stata questa la forma originaria di determinazione oggettivante, onde concetto e cosa si sono disgiunti reciprocamente, della stessa determinazione che è già molto avanzata nell'epoca omerica, e che si capovolge nella moderna scienza positiva»<sup>394</sup>. Del resto, il carattere “prensile” del concetto è nella sua stessa etimologia<sup>395</sup>. Una vocazione “acquisitiva” e orientata all'astrazione che innerverebbe il linguaggio stesso dell'uomo occidentale, e la cui relazione con l'agire (storico) di questi è stata brillantemente analizzata e discussa da Todorov<sup>396</sup>.

---

<sup>393</sup> G. De Santillana, *Fato antico e fato moderno*, cit., pp. 47-48.

<sup>394</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. 23.

<sup>395</sup> Com'è noto, il termine “concetto” viene dal latino *conceptu*, il quale è il participio passato di *concipere* (“concepire”), verbo formato da due parole: *cūm* (“con”) e *cāpere* (“prendere”).

<sup>396</sup> È proprio alla luce dell'etimologia del “concetto” appena richiamata che potremmo rileggere il primo capitolo della Parte terza de *La conquista dell'America* di Todorov, il cui titolo è assai significativo: *Comprendere, prendere e distruggere*. Qui l'autore mostra in maniera eccellente la stretta correlazione fra il linguaggio e la capacità di organizzare e governare la realtà. Se la lingua degli Spagnoli si rivela un formidabile strumento (di organizzazione logica e “guerra” psicologica) della Conquista, quella degli Indios rappresenta invece un ostacolo alla *comprensione* rapida ed efficace delle reali intenzioni degli Europei. Il vantaggio della lingua spagnola è, per esempio, visibile nella sua familiarità con la dimensione dell'assenza (per la quale il concetto fa, come abbiamo visto, da ponte); a questo proposito, Todorov insiste sul «diverso ruolo attribuito dagli aztechi e dagli spagnoli alla presenza e all'assenza in generale», ruolo visibile nei diversi regimi simbolici privilegiati: la scrittura (che rinvia all'assenza) per gli Europei; l'immagine (che rinvia alla presenza) per gli Aztechi. Nel caso delle popolazioni americane, ragiona Todorov, «lo scambio orale, l'inesistenza del denaro, la mancanza di vestiti o bestie da soma implicano tutti un predominio della presenza sull'assenza, dell'immediato sul mediato. Si può constatare, allora, come in questo punto preciso si intersecano il tema della percezione dell'altro e quello del comportamento simbolico (o semiotico) [...]: a un certo grado di astrazione, i due temi si confondono». Id. *La conquista dell'America*, op. cit., pp. 190-191. Benché non generalizzabili e soprattutto da non considerarsi come tali da definire una scala gerarchica – l'antropologia contemporanea ha ormai chiarito la straordinaria profondità e complessità intellettuale e culturale dei sistemi simbolici di molti popoli indigeni –, queste considerazioni di Todorov mettono bene in risalto il potenziale insito nel linguaggio. A tal proposito è degna di nota (benché, forse, eccessivamente impegnativa soprattutto per l'uso di termini discutibili come “superiorità”) la riflessione dell'autore nelle conclusioni del libro: «La storia esemplare della conquista dell'America ci insegna che la civiltà occidentale ha vinto, fra l'altro, grazie alla sua superiorità nella comunicazione umana; ma ci insegna anche che questa superiorità si è affermata a spese della comunicazione col mondo»; ivi, pp. 304-305.

Queste considerazioni spingono ad allargare il nostro sguardo alle *origini* di quello che, con Lévi-Strauss, chiamiamo “pensiero scientifico”, e gettano le premesse per un’impostazione analitica che incominci a valutare in questa forma di pensiero l’intima relazione che esso intrattiene con filosofia: il più raffinato strumento di conoscenza che il mondo occidentale abbia elaborato.

#### 3.4.1 Dietro il “pensiero scientifico”

È a questo punto che occorre compiere una deviazione dall’opera del ’62 per ritornarvi più avanti, una volta raccolti una serie di elementi che ci consentiranno di tendere il filo logico che, nell’ipotesi che stiamo seguendo, lega il primo capitolo di *La Pensée sauvage* all’ultimo.

Ora, si potrebbe porre una questione che potremmo formulare come segue: se davvero il “pensiero scientifico” si distingue dal “pensiero magico” per la peculiare capacità “manipolativa” del reale contenuta nel *conchetto*, qual è la sua origine? A cosa è dovuta? È forse il risultato di una capacità, di una vocazione, di una inclinazione dell’uomo europeo assente in altri popoli? Il rischio, com’è evidente, è quello di scivolare in una sorta di razzismo cognitivo, di sposare un evoluzionismo che pone l’uomo occidentale a un livello superiore di sviluppo del pensiero, almeno sotto l’aspetto della familiarità con il polo concettuale del segno linguistico. Ora, con Lévi-Strauss potremmo facilmente spiegare l’elaborazione di un pensiero concettuale dei popoli europei alla luce di circostanze pratiche, o ambientali, che hanno permesso a popoli diversi di sviluppare il medesimo intelletto, dotato delle stesse facoltà di base, in modi differenti; tale sviluppo avrebbe preso, secondo l’antropologo, due diverse ramificazioni: una scientifica, l’altra “magica”; esse non sarebbero altro che diverse vie d’accesso (la prima indiretta, la seconda diretta, immediata) alla conoscenza della natura. Ciò che però nella lettura lévi-straussiana rimane inspiegato è quali siano, *concretamente*, queste circostanze che hanno permesso all’Occidente di intraprendere la “via indiretta” alla conoscenza dell’universo, quella strada cioè che non aggredisce “frontalmente” - attraverso la sola percezione sensibile - i segreti della natura, ma la sorprende per così dire alle spalle, nel suo versante astratto, concettuale. Lévi-Strauss non pone la questione in *La Pensée sauvage*, qui il suo obiettivo è – in ciò rigorosamente etnologo - limitarsi a un’analisi antropologica del “pensiero magico”. Tuttavia, provare a colmare questa lacuna ci permetterebbe di definire meglio i contorni dell’opposizione fra pensiero occidentale e pensiero indigeno delineata dall’autore, ma soprattutto ci consentirebbe di mettere a fuoco quello che riteniamo essere l’intenzione nascosta di questa operazione, e che nel prosieguo si mostrerà essere un dialogo critico con la filosofia dai contorni, tuttavia, espressamente filosofici.

Si può ipotizzare che il processo che da una scienza del concreto conduce l'uomo occidentale al pensiero scientifico moderno scaturirebbe da alcune specificità linguistiche, peculiari alla "famiglia" indoeuropea, da cui tutta la tradizione del pensiero filosofico-scientifico avrebbe avuto origine.

È lo stesso Lévi-Strauss a metterci su questa strada, quando in un'intervista a Georges Charbonnier<sup>397</sup>, sviluppa alcune riflessioni sul ruolo determinante avuto dalla scrittura nel cumulare le acquisizioni dei popoli traducendole in progresso. I popoli di cui si occupa Lévi-Strauss vengono spesso definiti "popoli senza scrittura", dal momento che questa attività presso di loro è quasi del tutto assente o ridotta all'essenziale. Ora, è noto<sup>398</sup> come proprio il passaggio dall'oralità alla scrittura sia stato un fattore determinante per la nascita di un "pensiero occidentale". La scrittura risulta capace non solo di conservare una mole di dati assai superiore rispetto a quella che la memoria umana è in grado di registrare e tramandare<sup>399</sup>, ma anche – e qui ci avviciniamo al rapporto fra linguaggio e pensiero scientifico in Occidente - di consolidare e accrescere una nuova forma di oralità, di tipo dialettico, basata cioè sulla coppia domanda/risposta. Proprio questo modello che si era sviluppato in Grecia fra il VII e il VI secolo a. C. sembra aver contribuito in maniera significativa a una nuova *forma mentis* che risulterà determinante per la nascita della scienza moderna<sup>400</sup>. Lo stesso Lévi-Strauss<sup>401</sup> condivide, partendo da una prospettiva diversa, questa convinzione: «Ora, sappiamo dove si situa questo sconvolgimento<sup>402</sup>: alle frontiere del pensiero greco, là dove la mitologia fa posto a una filosofia che emerge come condizione preliminare della riflessione scientifica».

È allora sull'antichità greca che bisognerebbe fare luce per comprendere qualcosa di più di questo scarto fra le due forme di pensiero, "scientifico" e "magico".

### 3.4.2 Cooriginarietà di filosofia e scienza

---

<sup>397</sup> Claude Lévi-Strauss, *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*. Rusconi, Milano 1970, p. 22: «Un popolo può approfittare delle conquiste precedenti solo nella misura in cui sono fissate nella scrittura. I popoli cosiddetti primitivi hanno spesso delle capacità mnemoniche stupefacenti (si parla di certe popolazioni polinesiane capaci di recitare senza un attimo di esitazione genealogie per dozzine di generazioni), ma tutto ciò ha chiaramente dei limiti. Solo con l'invenzione della scrittura si è potuto conservare il sapere, i tentativi, le esperienze felici o infelici di ogni generazione; e partendo da questo capitale è stato possibile alle generazioni seguenti non soltanto ripetere gli stessi tentativi, ma utilizzare quelli che erano stati fatti prima per migliorare le tecniche e compiere nuovi progressi».

<sup>398</sup> Cfr. per esempio Giovanni Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 41-42.

<sup>399</sup> Benché recenti studi antropologici – penso soprattutto agli studi di antropologia della memoria di Carlo Severi - abbiano mostrato come molti popoli indigeni abbiano sopperito in maniera più che soddisfacente a questo problema, sviluppando raffinatissime tecniche mnemoniche. Cfr. Carlo Severi, *L'oggetto persona*, Einaudi, Torino 2018, cap. 2.

<sup>400</sup> G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, op. cit., pp. 51 e ss.

<sup>401</sup> Claude Lévi-Strauss, *Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 516.

<sup>402</sup> L'autore si riferisce al passaggio da una logica puramente sensibile a una logica astratta, per esempio delle forme e dei contenuti, che tuttavia – è questo lo scopo della seconda *Mitologica* – non è una esclusiva del pensiero occidentale. Benché l'Occidentale l'abbia assunta come distintiva di un *modus operandi* del pensiero proprio a partire dalla Grecia classica, questa logica astratta sarebbe latente nella stessa «architettura dello spirito», *ibidem*.

Tempo addietro, Giorgio De Santillana ha dedicato un ampio e illuminante studio<sup>403</sup> alla Grecia antica. Qui lo storico della scienza fa luce sulla nascita “gemellare” di scienza e filosofia, seguendone lo strettissimo legame fino ad Aristotele. De Santillana mostra come - benché le premesse per un pensiero scientifico fossero già presenti nella messe di rilevazioni astronomiche accumulata dai Babilonesi<sup>404</sup> - sia proprio con i Greci che questa eredità confluirà in una forma compiuta di sapere. Determinante è la convinzione dei Greci che vi fosse un «ordine delle cose»<sup>405</sup> che lega la vita degli uomini ai processi naturali e cosmici; un ordine che i pensatori già dal VII-VI secolo a. C. si impegneranno a cercare e descrivere. Il primo di essi è Anassimandro, il cui concetto di *kybernān* racchiude una raffinata idea della sua Sostanza Unica, ovvero un pensiero dell’ordine determinato, «al tempo stesso naturale e morale»<sup>406</sup> e che soltanto oggi, forse, siamo in grado di esprimere in termini più precisi, attraverso, per esempio, la formula di «autoregolazione»<sup>407</sup>.

Ora, motore di questa sete di conoscenza del pensiero ionico era il problema – universale, poiché in altre forme lo ritroviamo anche nei popoli indigeni – dell’Uno e dei Molti: «ovvero del perché le cose siano differenti»<sup>408</sup>. Un fondamentale contributo a tale riflessione è arrivato dalla «potenza del numero»<sup>409</sup> esplorata da Pitagora e dalla sua Scuola. Ciò che si deve ai pitagorici è soprattutto l’idea di *proporzione*: una riflessione in ambito geometrico che avrà risvolti determinanti in campo filosofico. Infatti, «Se la “proporzione” viene ad assumere nel pensiero greco così grande importanza, ciò si deve in gran parte al complesso indefinibile di significato contenuto nel suo nome. *Logos* significa “discorso”, “ragione”, “argomento”, “inferenza”, e anche “proporzione”»<sup>410</sup>. Non solo. L’idea di *relazione* che i pitagorici coltivarono nel pensare i numeri avrà un ruolo importante in tutto il pensiero scientifico occidentale: «Il legame vivente così stabilito tra i numeri e le loro relazioni impedì al pensiero pitagorico di degenerare in mera magia dei numeri da un lato o in puro meccanismo intellettuale dall’altro: i numeri erano essenze ma dovevano essere pensati come relazioni. Il numero strutturato è una forma (*eidos*); l’atto stesso del pensare, *eidenai*, significa rappresentare forme (in tedesco *Vorstellen*); la tensione ininterrotta tra *eidos* e *logos*, “forma” e “relazione”, determina tutto lo sviluppo della teoria greca»<sup>411</sup>. La nozione di *mousikē* poi racchiude l’idea che i pitagorici si erano fatti dell’armonia del cosmo di cui si cercavano le leggi segrete: «Essa rappresenta un’unione intrinseca di *logos*, melodia e movimento»<sup>412</sup>.

---

<sup>403</sup> Giorgio De Santillana, *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze 1966.

<sup>404</sup> Ivi, p. 19.

<sup>405</sup> Ivi, p. 27.

<sup>406</sup> Ivi, p. 28.

<sup>407</sup> Ivi, p. 46.

<sup>408</sup> Ivi, p. 60.

<sup>409</sup> È il titolo del capitolo quarto del libro di De Santillana; ivi, p. 61.

<sup>410</sup> Ivi, p. 74.

<sup>411</sup> *Ibidem*.

<sup>412</sup> Ivi, p. 94.

Con Parmenide poi si affacciano ulteriori elementi per lo sviluppo di una razionalità scientifica: l'implicazione logica e la legge di contraddizione<sup>413</sup>. Forse ancor più rilevante è però la formulazione del concetto di Essere fatta da Parmenide, di cui De Santillana dà un'interpretazione originale quanto interessante. “Essere”, secondo la lettura che ne dà lo storico, per Parmenide non è solo un'entità filosofica, anzi, inizialmente non sarebbe neppure stata concepita in quest'ottica:

Se interpretiamo il termine “Essere” non come una misteriosa potenza verbale, ma come una parola tecnica che designa qualcosa che il pensatore aveva in mente ma non poteva ancora definire, e sostituiamo a esso una *x* nel contesto dell'argomentazione di Parmenide, ci sarà facile vedere che vi è un altro concetto, e solo uno, che può essere messo al posto di *x* senza dar luogo a contraddizioni in qualsiasi punto del testo; quel concetto è il puro spazio geometrico (per designare il quale mancava ai Greci una parola, conoscendo essi solo termini relativi come “luogo”, “aria”, “respiro”, “vuoto”). Inoltre, esso è costruito grado a grado, usando il principio di ragion sufficiente, che già [...] era noto ai predecessori naturalisti di Parmenide; ma esso è ora applicato per la prima volta coscientemente come strumento fondamentale della logica scientifica, mentre Platone e Aristotele discutono l'Essere con strumenti logici diversi e tutt'altro che scientifici.<sup>414</sup>

Ora, proprio la nozione di spazio geometrico avrà un ruolo determinante in una delle principali svolte del pensiero scientifico moderno, quella impressa da Descartes: «Duemila anni dopo, Descartes, gettando le fondamenta della ragione pura sulle rovine del Rinascimento, doveva partire quasi<sup>415</sup> esattamente dallo stesso punto [...] La sua “materia estesa” è l'Unica Cosa, come l'Essere parmenideo, e coincide con il continuo geometrico; materia, spazio e movimento divengono ancora una volta relazioni analitiche»<sup>416</sup>.

Proseguendo in questo itinerario, incontriamo Democrito, col quale abbiamo il concetto di *átomon*, e quindi la seguente affermazione: «“gli atomi non hanno peso, ma si muovono urtandosi l'un l'altro nello spazio infinito”», che, sottolinea De Santillana, è «la formulazione più antica del *principio di inerzia*»<sup>417</sup>. Con Aristotele poi vengono introdotte la «descrizione, distinzione, organizzazione, generalizzazione, come fine proprio della scienza»<sup>418</sup>; anche per questo, secondo De Santillana, è possibile dire che lo Stagirita «è ciò che Platone non fu mai – uno scienziato»<sup>419</sup>.

---

<sup>413</sup> Ivi, p. 102.

<sup>414</sup> Ivi, p. 103.

<sup>415</sup> «Quasi», perché, precisa De Santillana, «Descartes aveva fretta di cominciare, e quel suo nuovo strumento di lavoro che era la geometria analitica si rivelò una tentazione irresistibile; egli identificò lo spazio con la sostanza, la via della Verità con quella dell'Opinione. Da ciò derivano gli aspetti semplicistici del materialismo: quelli che Whitehead chiama localizzazione semplice e concretezza fuori posto»; ivi, p. 115.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> Ivi, p. 154, corsivo dell'autore.

<sup>418</sup> Ivi, p. 223.

<sup>419</sup> Ivi, p. 228.

Con Archimede, infine, si affermerà la fisica matematica «quale oggi la conosciamo»<sup>420</sup>, tanto che, «nonostante i molti tentativi dei secoli che ci separano da lui, la fisica matematica non prese un nuovo avvio finché i suoi libri non furono tradotti e pubblicati nel Cinquecento. È a lui che Galileo e Stevino devono le loro tecniche e la loro inquadratura mentale»<sup>421</sup>.

Insomma, questo sorvolo attesta chiaramente come scienza e filosofia nascono assieme e procedono allo stesso passo per un lungo tragitto. Esse fioriscono nei e dai medesimi concetti e definiscono un esteso campo concettuale su cui tuttora si muove il pensiero occidentale. Dietro esse è dunque possibile scorgere qualcosa di comune: una *struttura linguistica*.

### 3.4.3 Importanza e ruolo della radice linguistica

Ora, se il luogo di nascita di scienza e filosofia è la Grecia antica, ci si può chiedere a questo punto cosa abbia favorito proprio lì tale sviluppo. Con Émile Benveniste siamo spinti a valutare con attenzione l'aspetto linguistico. L'autore infatti aveva sottolineato come il greco fosse particolarmente adatto a formulare questioni che risulteranno fondamentali per la nascita della filosofia (dunque del "pensiero scientifico") e per il suo sviluppo. Punto di partenza di Benveniste è che «le operazioni del pensiero [...] prendono espressione nella lingua»<sup>422</sup>. Attraverso un'analisi (linguistica) delle Categorie formulate da Aristotele, Benveniste aveva osservato che lo Stagirita, nel definire attributi di oggetti, stava enunciando *innanzitutto* delle entità linguistiche; di fatto era la lingua stessa che, «grazie alle proprie categorie», permetteva ad Aristotele di riconoscere e specificare tali categorie<sup>423</sup>. La tesi di Benveniste è la seguente: «Ciò che si può *dire* delimita e organizza ciò che si può pensare. La lingua fornisce la configurazione fondamentale delle proprietà che la mente riconosce alle cose»<sup>424</sup>. Ma l'analisi di Benveniste sulle possibilità concettuali del greco non si limita a questa constatazione. Secondo il linguista, è nel contesto delle proprietà semantiche della lingua attica che andrebbe inquadrata la nascita e lo sviluppo dell'intera metafisica greca dell'essere. Ovviamente, precisa l'autore, «la lingua non ha orientato la definizione metafisica dell' "essere" –

---

<sup>420</sup> Ivi, p. 247.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> Émile Benveniste, *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in Id., *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009, p. 76. «La forma linguistica, quindi, è la condizione di trasmissibilità del pensiero, ma anche e soprattutto la sua condizione di realizzazione. Noi cogliamo il pensiero solo quando è già conforme agli schemi della lingua. All'infuori di questo, non c'è che volizione oscura, impulso che si risolve in gesti, mimica. A un'analisi rigorosa dei dati che abbiamo di fronte, chiedersi se il pensiero possa fare a meno della lingua o aggirarla come un ostacolo appare una domanda priva di senso», ivi, p. 77.

<sup>423</sup> Ivi, p. 82. «La proposta di Aristotele di un quadro di condizioni generali e permanenti si risolve invece nella proiezione concettuale dello stato di una determinata lingua»; ivi, p. 83.

<sup>424</sup> *Ibidem*, corsivo dell'autore.

ogni pensatore greco ha la sua – ma ha permesso di fare dell’“essere” una nozione oggettivabile, che la riflessione filosofica può maneggiare, analizzare, situare come qualsiasi altro concetto»<sup>425</sup>.

Questa relazione fra lingua e pensiero è stata del resto colta anche da importanti filosofi. Per esempio, da Gadamer. Nel riflettere sul contributo del linguaggio allo sviluppo (in Europa) delle scienze naturali, il filosofo tedesco non esita a definire tale ruolo «fondamentale»<sup>426</sup>. Gadamer specifica che «È stata la struttura peculiare delle lingue indoeuropee a rendere possibile, nel pensiero greco, il lento formarsi del pensiero di “sostanza”, e, correlativamente, di ciò che alla sostanza si riferisce come attributo»<sup>427</sup>. Ma non è solo una questione di nozioni, è la struttura stessa della proposizione ad assumere un ruolo centrale: «la struttura predicativa del giudizio non descrive solo la forma logica della proposizione, ma anche l’articolazione oggettiva della realtà»<sup>428</sup>; «una famiglia linguistica come la nostra, la cui grammatica tanto insiste sul rapporto tra verbo e sostantivo, tra predicato e soggetto, ha per così dire una predisposizione naturale a sciogliere l’unità di parola e cosa, ossia una predisposizione naturale alla “scienza”»<sup>429</sup>. Pertanto, «che un essente abbia nomi mutevoli, che la stessa cosa possa conoscere predicazioni mutevoli, implica un atteggiamento ontologico che orienta l’intera strategia conoscitiva del pensiero greco»<sup>430</sup>. Gadamer ha ipotizzato quali fossero le caratteristiche linguistiche che hanno orientato il mondo greco a quella peculiare forma di conoscenza che chiamiamo “filosofia” e che anticamente – lo abbiamo appena visto – camminava di pari passo con la scienza, anzi, era un tutt’uno con la scienza<sup>431</sup>: è noto, afferma il filosofo tedesco che la lingua greca «offre già, di per sé, opportunità speculative e filosofiche», di cui le più rilevanti sono tre. La prima è «l’uso del neutro, che permette di porre come soggetto ciò che è oggetto intenzionale del

---

<sup>425</sup> *Ibidem*. Una controprova di questa analisi dello stretto rapporto che intercorre fra la lingua greca e la nozione di “essere”, è fornita da una lingua in cui tale concetto è radicalmente riformulato secondo assi completamente diversi. Si tratta della lingua ewe, parlata nel Togo. In questa lingua esistono «cinque verbi diversi che sono affini alle funzioni del nostro verbo “essere”. E non si tratta della divisione di un’unica area semantica in cinque parti, ma di una distribuzione che implica un ordine diverso, persino nelle nozioni più simili»; *ibidem*. «All’interno della morfologia o della sintassi ewe nulla accosta fra loro quei cinque verbi. È rispetto ai nostri usi linguistici che scopriamo degli usi in comune. Il vantaggio di questo confronto “egocentrico” è proprio quello di far luce su noi stessi, di rilevare, nella varietà degli usi di “essere” in greco, un fatto tipico delle lingue indoeuropee, che non è una situazione universale né una condizione necessaria. Indubbiamente, i pensatori greci hanno poi agito sulla lingua, arricchito i significati, creato forme nuove [...] Quel che vogliamo dimostrare qui è che la struttura linguistica del greco predisponesse la nozione di “essere” a una vocazione filosofica. Al contrario, la lingua ewe registra solo una nozione ristretta, usi particolari. Non sapremmo dire quale posto occupi l’“essere” nella metafisica ewe, ma a priori la nozione si articola molto diversamente»; *ivi*, p. 85.

<sup>426</sup> Hans Georg Gadamer, «*Cittadini di due mondi*», in *Id.*, *L’eredità dell’Europa*, Einaudi, Torino 1991, p. 86.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

<sup>428</sup> *Ibidem*.

<sup>429</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>430</sup> *Ibidem*.

<sup>431</sup> «Infatti, ciò che chiamiamo “filosofia”, usando un termine greco per designare un fenomeno greco, vuol dire anch’esso “scienza”, e questo fenomeno greco rappresenta nella storia dell’umanità una fase decisiva, anche se non la fase decisiva, di quel processo che vide l’“Occidente” abbandonare i miti dei primordi dell’umanità, che provenivano dalla tradizione sacerdotale dell’Oriente, e imboccare la strada della volontà di sapere»; Hans Georg Gadamer, *L’attitudine naturale dell’uomo alla filosofia*, in *Id.*, *La ragione nell’età della scienza*, Il Melangolo, Genova 1999, p. 114; corsivi dell’autore, la parentesi quadra da me inserita corregge un refuso dell’edizione consultata. Sul rapporto tra scienza e filosofia ci si soffermerà più avanti.



pensiero»<sup>432</sup>, sottolineando, attraverso gli studi di Bruno Snell e Karl Reinhardt, che «in questo uso del neutro si annuncia già il concetto, perché esso indica qualcosa che non si trova né qui né là, ma che è comune a tutte le cose»<sup>433</sup>. Una seconda caratteristica peculiare della lingua greca è «l'esistenza della copula, l'uso del verbo essere per unire soggetto e predicato, che è la struttura della proposizione»<sup>434</sup>. La terza è l'alfabeto: esso, sottolinea Gadamer, «a confronto con altri tipi di scrittura, come quella per ideogrammi o pittogrammi, è un'astrazione enorme. I greci non l'hanno inventato ma l'hanno ricevuto e perfezionato – con l'inserzione delle vocali nell'alfabeto semitico – forse nel corso di un paio di secoli»<sup>435</sup>. Capacità di astrazione; articolazione, mediante copula, di soggetto e predicato (oggetto); capacità di concettualizzazione insita nell'uso del neutro: possiamo immaginare condensata proprio in queste tre caratteristiche la capacità di penetrazione della natura del “pensiero scientifico” discussa da Lévi-Strauss in *La Pensée sauvage*.

Ora, se si può almeno in parte accogliere l'idea del determinismo linguistico<sup>436</sup> secondo cui la realtà pensata (e descritta) risente degli schemi linguistici che usiamo per designarla, allora è lecito anche domandarsi se il sistema di conoscenza degli antichi greci, modellato sulla e dalla struttura linguistica, abbia anche avuto riflessi nell'autocoscienza stessa dell'uomo greco, e poi dell'uomo occidentale che di quella tradizione è l'erede.

#### 3.4.4 Linguaggio, filosofia, *forma mentis*

Edouard Delruelle<sup>437</sup> invita a diffidare della dualità rigida attraverso cui viene tradizionalmente raccontato il passaggio dal mito al *logos*. Come anche Lévi-Strauss aveva mostrato, non vi era irrazionalità nel pensiero mitico, esso era una forma peculiare con cui il discorso e la ragione si organizzavano almeno fino all'VIII secolo<sup>438</sup>, e l'affettività per cui esso si caratterizzerebbe secondo

---

<sup>432</sup> Hans Georg Gadamer, *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini e Associati, Milano 2014, p. 18.

<sup>433</sup> Ivi, p. 19.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

<sup>435</sup> *Ibidem*.

<sup>436</sup> I riferimenti classici della corrente linguistica del relativismo, che John B. Carroll ha battezzato “Ipotesi Sapir-Whorf”, sono ovviamente i due linguisti da cui essa prende il nome. Cfr. in particolare: Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf, *Linguaggio e relatività*, Castelvechi, Roma 2017; ma soprattutto Benjamin Lee Whorf, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

<sup>437</sup> Edouard Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006, p. 23.

<sup>438</sup> Come fa notare Jean-Pierre Vernant, (Id., *Mito*, Treccani, Roma 2021) «Μῦθος appartiene [...] allo stesso ordine di λέγειν, come indicano i composti μυθολογεῖν, μυθολογία, e inizialmente non è in contrasto con i λόγοι, termine i cui valori semantici sono vicini, riferendosi alle diverse forme di ciò che viene detto». Infatti, continua Vernant, «i μῦθοι possono essere qualificati altrettanto bene come ἱεροὶ λόγοι, discorsi sacri. Perché la sfera del mito si delimitasse rispetto ad altre, perché, attraverso l'opposizione di μῦθος e λόγος, ormai separati e posti l'uno di fronte all'altro, si delineasse la figura del mito peculiare dell'antichità classica, c'è stato bisogno di tutta una serie di condizioni il cui gioco, tra l'VIII e

alcune interpretazioni altro non è che la semplificazione prodotta da un pensiero occidentale chiuso nella propria autoreferenzialità e illusoriamente convinto della sua superiorità. Pertanto, in Grecia a rigor di termini non ci troveremmo di fronte alla nascita della *ragione*, ma piuttosto della *razionalità*, intesa come «sviluppo sistematico e metodico della ragione»<sup>439</sup>. Per questo motivo, Delruelle può legittimamente parlare di un passaggio da un *logos* a un altro *logos*<sup>440</sup>. Il primo, quello dei miti, consisterebbe (qui l'influenza di Lévi-Strauss è evidente) in una «logica dell'ambiguità che si sforza pensare sempre una realtà e il suo contrario, di rendere conto di un aspetto delle cose nello stesso movimento dell'aspetto che gli è opposto»<sup>441</sup>. Questo tipo di logica concepisce il rapporto, per esempio, fra due elementi A/B nella forma “A e B”; si tratta cioè di una concezione secondo la quale due (o più) enti convivono in uno sforzo di compromesso, ma che non giunge per questo a una sintesi dialettica, bensì – lo vedremo quando osserveremo da vicino il “pensiero mitico” – rinvia di volta in volta a nuovi livelli di opposizione, estendendosi sempre più a un livello di generalità o focalizzandosi sempre più a un livello di particolarità. L'altro tipo di *logos*, che nella Grecia antica si sostituisce gradualmente al primo, consiste invece in una «logica della *contraddizione*»<sup>442</sup>. Ora, questa logica, spiega Delruelle, si caratterizza per avere un carattere di separazione<sup>443</sup>: per esempio «il bianco è il contrario del nero»; in sostanza, diremmo che il rapporto fra gli elementi A/B è pensato stavolta come “A o B”.

Ora, si potrebbe supporre che questo carattere di separazione<sup>444</sup> sviluppatosi nel pensiero della Grecia antica abbia avuto effetti nella soggettivazione dello stesso uomo greco, quindi dell'uomo occidentale, contribuendo a definire una dicotomia individualistica e oppositiva Me/Altro. Lasciamo cadere questa suggestione e torniamo ai cambiamenti che investono la Grecia antica, ma stavolta focalizzandoci maggiormente proprio sui processi di soggettivazione.

Il mutamento sul piano della razionalità, sottolinea Delruelle, si accompagna a cambiamenti di ordine diverso ma a esso strettamente correlati. Per esempio, la «*laïcisation des pratiques*»<sup>445</sup>, contribuisce

---

il IV secolo prima dell'era volgare, ha prodotto all'interno dell'universo mentale dei Greci una molteplicità di distanze, di fratture, di tensioni interne»; *ivi*, p. 29. Decisiva sarà l'introduzione della scrittura in prosa che «rappresenta non soltanto un nuovo modo espressivo, ma una forma nuova di pensiero. L'organizzazione del discorso scritto va di pari passo con un'analisi più serrata, un ordinamento più rigoroso della materia concettuale»; *ivi* p. 31, corsivo mio.

<sup>439</sup> G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, op. cit., p. 52. L'autore ricorda che il grande epistemologo Thomas Kuhn aveva riconosciuto la specificità scientifica dei popoli eredi della civiltà ellenica; cfr. *ibidem*.

<sup>440</sup> E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, p. 23.

<sup>441</sup> *Ivi*, p. 24; traduzione mia.

<sup>442</sup> *Ivi*, p. 25; traduzione mia, corsivo dell'autore.

<sup>443</sup> «Le realtà sono separate (separazione = *krisis*) le une dalle altre»; *ibidem*; traduzione mia.

<sup>444</sup> Questa logica di separazione non sembra estranea all'affermazione del pensiero scientifico, il quale deve necessariamente separare e isolare gli elementi per studiarli approfonditamente. Osservazione perfettamente sovrapponibile ad alcune considerazioni di Lévi-Strauss sulla logica cartesiana: «perché una delle differenze essenziali tra la maniera con cui noi pensiamo e la maniera con cui quei popoli [indigeni] pensano, è il nostro bisogno di frammentare [*morceler*]. Lo abbiamo imparato da Descartes: dividere la difficoltà in tante parti quante ne occorrono per risolverlo meglio»; C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 157; traduzione mia.

<sup>445</sup> *Ivi*, p. 26.

al passaggio dall'*eteronomia* all'*autonomia* del soggetto. Come sottolinea Delruelle, infatti, questi passaggi, accompagnati tra l'altro da nuove forme di educazione, «contribuiscono insieme all'istituzione di una nuova forma di soggettività, di un nuovo rapporto con se stessi, parallelamente all'evoluzione che avviene nel campo della conoscenza (rapporto con il mondo) e in quello della politica (rapporto con gli altri). In questa epoca, ciò che fa di un individuo un soggetto, capace di rispecchiare il rapporto che lo lega a se stesso, si modifica considerevolmente»<sup>446</sup>. Più in particolare, se il momento che «condensa il processo tradizionale della costituzione della soggettività» era l'iniziazione<sup>447</sup>, caratterizzata dall'eteronomia (ovvero la sottomissione alla legge di un altro, cioè gli antenati custodi della tradizione) e dall'olismo (ovvero la «*seconda nascita*»<sup>448</sup> che si compie simbolicamente nel gruppo), il momento che invece apre alla nuova forma di soggettivazione è l'*autocoscienza*: «*situation inédite*», in cui l'individuo «si interroga[...] egli stesso sui limiti e il valore delle sue azioni»; ora, pertanto, «il soggetto prende coscienza del fatto che *può* fare qualsiasi cosa, ma che non *deve* fare qualsiasi cosa»<sup>449</sup>.

#### 3.4.5 Il problema del soggetto

Nel corso di questa ricostruzione dovrebbero essersi chiariti alcuni aspetti in grado di spiegare perché proprio il pensiero occidentale abbia avuto accesso a una *razionalità scientifica*, e dunque a un modo di “aggredire” la natura che consente di aggirare, attraverso il piano astratto del concetto, la sua muta cosalità. Si tratterebbe di specificità linguistiche che hanno contribuito a determinanti trasformazioni del pensiero. Ma dovrebbe essersi chiarito anche, e soprattutto, la particolare forma di soggettivazione che questi processi gnoseologici e cognitivi hanno determinato: la formazione di una soggettività che, anche in virtù della sua specifica dotazione linguistico-cognitiva, aveva posto se stessa come epicentro di senso del mondo: di quello conosciuto e di quello ancora da conoscere. Questa soggettività si costituirebbe precisamente come sostrato antropologico del soggetto della scienza: la *res cogitans* che, nella sua brama di conoscenza, aveva – nella prospettiva di Lévi-Strauss – respinto nella *res extensa*, a oggetto appropriabile (di conoscenza), tutto ciò che a essa rimaneva esterno ed estraneo, comprese – e questo è il problema cui Lévi-Strauss sembra maggiormente sensibile - le tante forme di alterità umana, ridotte nella migliore ipotesi a esistenze minori di umanità attardatesi

---

<sup>446</sup> Ivi, p. 28; traduzione mia.

<sup>447</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

<sup>448</sup> Ivi, p. 29; traduzione mia, corsivo dell'autore.

<sup>449</sup> *Ibidem*; traduzione mia, corsivi dell'autore.

per qualche ragione nel cammino del progresso, nella peggiore a strumenti a disposizione del progresso stesso.

Come si vede, il non detto di Lévi-Strauss, nella sua feconda ma troppo breve analisi del “pensiero scientifico”, mostra le ragioni per cui proprio questa forma di pensiero si costituisca a sua volta come uno spazio di ricerca antropologico.

In conclusione, nell’idea di “pensiero scientifico” da cui Lévi-Strauss fa emergere in maniera oppositiva e dialettica il “pensiero magico” dei popoli indigeni, ciò che emerge come fortemente problematica è, potremmo dire, la sua ipertrofia concettuale, le cui conseguenze si ripercuotono sui processi di soggettivazione che hanno interessato l’uomo occidentale. Il concetto, formidabile strumento di conoscenza, plasma il soggetto che ne fa uso in vari modi. Per esempio, astraendolo dal mondo concreto, dal piano naturale; e conseguenza di ciò può essere l’affermarsi di un’idea della natura come oggetto a disposizione, non solo della conoscenza ma anche dello sfruttamento. In secondo luogo, la configurazione dialettica, il pensiero del *logos*, che tenderebbe a irrigidire alcune regole formali come il principio non contraddizione, cristallizzando le opposizioni attorno alle quali il mondo si organizza; tali opposizioni diventano allora un problema - che possiamo formulare di volta in volta in termini di essere/nulla, vita/morte, affermazione/negazione, etc. - la cui soluzione, quando non scarta un termine della dicotomia a vantaggio dell’altro, sembra destinata a produrre sintesi sempre precarie e insoddisfacenti. A fronte di tutto questo, la soggettività che pensa attraverso queste categorie, e da queste viene plasmata, si definisce come una polarità dicotomica (Identità, Io, Soggetto, Me) che si contrappone in maniera esclusiva (o fagocitante) alle forme di alterità che per ragioni geografiche e/o culturali non rientrano nel suo spazio di autocoscienza.

Da queste riflessioni, allora, ciò che emerge come cruciale rispetto al tema della conoscenza è il tema della soggettivazione, e in secondo luogo il problema dell’opposizione. Sarà allora attraverso questi assi che cercheremo di orientarci all’interno dell’analisi lévi-straussiana del “pensiero magico”.

### 3.5 Il “pensiero magico”

Ora sappiamo che la chiave per risolvere i problemi posti dal “pensiero scientifico” potrebbe essere contenuta in ciò che sembra ai suoi antipodi: il “pensiero magico”. I contorni di questa forma di pensiero, estranea e alternativa a quella occidentale, affiorano da uno studio condotto dall’antropologo su un problema eminentemente etnologico, quello del totemismo. Dobbiamo allora

fare un passo indietro rispetto a *La Pensée sauvage*, e concentrarci per un attimo su un breve studio che Lévi-Strauss pubblica poco prima, ma nello stesso anno: *Le totémisme aujourd'hui*<sup>450</sup>.

In questo saggio, Lévi-Strauss prende posizione contro una teoria condivisa a lungo negli ambienti della sociologia e dell'etnologia<sup>451</sup>, che consisteva nel considerare sotto la nozione-etichetta di "totemismo" una serie troppo ampia di fenomeni culturali fra loro eterogenei, tutti in qualche modo riconducibili a una presunta ipersensibilità dei popoli indigeni rispetto agli elementi naturali. Ciò che lascia maggiormente perplesso l'autore è l'indebita semplificazione degli studiosi che affiora dietro questa problematica nozione, e che ha il non trascurabile effetto di comprimere e depauperare manifestazioni culturali che, a uno sguardo più attento, mostrano invece notevole ricchezza e complessità. La convinzione di Lévi-Strauss è che questa operazione di impoverimento, prodotta dall'utilizzo acritico e sbrigativo della nozione di "totemismo", non sia tanto da attribuire a una forma di pigrizia scientifica quanto a ciò che potremmo definire una "falsa coscienza", il che renderebbe tanto più grave e discutibile questa operazione. La decostruzione dell'etnologo, infatti, muove da un versante diremmo epistemologico, in cui l'operazione etnologica condotta attraverso l'utilizzo della nozione di "totemismo" viene accostata a un'operazione simile condotta dalla psicologia, consistente nell'assunzione e generalizzazione di una nozione altrettanto problematica, quella di "isteria". Il risultato di queste azioni sugli oggetti studiati (indigeni da una parte, persone affette da disturbi mentali dall'altra) sarebbe consistito, di fatto, in quella che Michel Foucault avrebbe chiamato "normalizzazione", ovvero nella delimitazione di uno spazio di "verità" per mezzo dell'espulsione all'esterno di tutto ciò che in questo spazio fa difetto. Non sappiamo quanto abbiano influito sul problema trattato da Lévi-Strauss gli studi di Foucault, che proprio in quegli stessi anni mettevano in questione sotto una prospettiva nuova il tema della follia<sup>452</sup>; del resto bisogna tener presente che,

---

<sup>450</sup> Il libro esce con il titolo *Le totémisme aujourd'hui*, per Presses Universitaires de France, Paris, nel 1962. *La Pensée sauvage* esce nello stesso anno per Plon, Paris. Anche di questo testo utilizzo l'edizione italiana: Claude Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>451</sup> Va specificato che posizioni critiche rispetto al cosiddetto totemismo erano già maturate soprattutto nel contesto dell'etnologia statunitense. Nel testo su cui ci stiamo concentrando, è lo stesso Lévi-Strauss a citare un ampio studio, coordinato e pubblicato da Franz Boas nel 1938 (Id. [a cura di], *General Anthropology*, D. C. Heath And Company, Boston 1938), in cui il totemismo inizia a essere problematizzato come insieme eterogeneo di pratiche sociali e culturali; cfr. C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, op. cit., p. 12. L'autore sottolinea, inoltre, il primato dell'antropologia statunitense in questa riformulazione del tema - ivi, p. 15 (il riferimento è a Edward B. Tylor, *Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It*, in "The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", 28 [1899], pp. 138-148; e a William H.R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1914). Tale precisazione fa pensare di trovarsi di fronte a qualcosa di più di una controversia puramente etnologica, e che forse andrebbe interpretata come una più larga controversia culturale che vede confrontarsi due diverse forme di pensiero scientifico: quello europeo e quello americano, in cui il secondo rappresenterebbe un passo oltre le vecchie rigidità intellettuali.

<sup>452</sup> *Storia della follia nell'età classica* è del 1961; *Malattia mentale e psicologia* è del 1962; *Nascita della clinica* è del 1963.

sebbene entrambi gli autori abbiano tenuto a marcare le distanze che li separavano<sup>453</sup>, possiamo tuttavia ipotizzare che la posizione lévi-straussiana – anche qui – abbia risentito di (e certamente contribuito a) un clima filosofico-scientifico-culturale che ha caratterizzato tutto il pensiero francese di quegli anni. Torniamo a *Le totémisme aujourd’hui*:

Al totemismo e all’isteria è toccata un’identica sorte. Quando ci si è resi conto come fosse dubbio poter isolare arbitrariamente certi fenomeni e raggrupparli tra loro per farne i sintomi di una malattia o di una istituzione oggettiva, anche i sintomi sono scomparsi, o si sono dimostrati refrattari a interpretazioni unificanti.<sup>454</sup>

Il prosieguo della riflessione è molto importante perché lascia emergere in maniera esplicita quella diffidenza verso un certo dogmatismo scientifico che precedentemente avevamo potuto solo cogliere fra le righe in *La Pensée sauvage*<sup>455</sup>. Isteria e totemismo, se osservati assieme, spiega Lévi-Strauss, rivelerebbero in realtà «lo spirito degli scienziati» mascherato dietro quello degli oggetti studiati, che siano selvaggi o malati psichici. Questo spirito altro non sarebbe che un pregiudizio il quale, per nulla estraneo alla soggettività autocentrata e autosufficiente che abbiamo estratto dal “pensiero scientifico” occidentale, tende a rendere «con la scusa dell’oggettività scientifica [...] malati mentali o presunti “primitivi” – più *differenti* di quanto non siano»<sup>456</sup>.

La moda dell’isterismo e quella del totemismo sono contemporanee, fiorite nel medesimo ambiente civile; e le loro disavventure parallele si spiegano, prima di tutto, con la tendenza comune a molti settori della scienza, verso la fine del XIX secolo, a costituire separatamente – e nella forma, si potrebbe dire, di una “natura” – fenomeni umani che gli studiosi preferivano considerare esterni al loro universo morale per poter continuare a salvaguardare la loro buona coscienza.<sup>457</sup>

---

<sup>453</sup> Per la distanza di Foucault rispetto allo strutturalismo, cfr. Paolo Caruso, *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, op. cit., p. 97; per la distanza di Lévi-Strauss rispetto a Foucault cfr. C. Lévi-Strauss, D. Éribon, *De près et de loin*, op. cit., p. 105.

<sup>454</sup> C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, op. cit., p. 5.

<sup>455</sup> Va tenuto ben presente che *Il totemismo oggi* e *Il pensiero selvaggio* andrebbero considerati come tutt’uno, sono cioè parte di un’unica ricerca condotta da Lévi-Strauss, come lo stesso autore ammette nella Prefazione alla seconda opera: «*Il pensiero selvaggio* è un libro compiuto, ma i problemi di cui tratta sono in stretto rapporto con quelli che abbiamo esaminato più rapidamente in un recente lavoro intitolato *Le Totémisme aujourd’hui* [...] Senza pretendere che il lettore vi si riferisca espressamente, è bene avvertirlo del legame esistente fra le due opere: la prima costituisce una sorta d’introduzione storica e critica alla seconda»; C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 9. Dando per assodato che la nozione di totemismo sia da considerarsi ormai inutilizzabile alla luce dell’impianto critico definito nella prima opera, Lévi-Strauss afferma che la seconda rappresenterebbe a questo punto un modo per «esplorare proprio il rovescio del totemismo» (*ibidem*), ossia i diversi sistemi – di classificazione, rituali, mitologici – che arbitrariamente erano per lungo tempo rimasti appiattiti e sminuiti sotto la nozione di totemismo.

<sup>456</sup> C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., p. 5; corsivo dell’autore.

<sup>457</sup> Ivi, pp. 5-6.

Il cosiddetto totemismo in realtà non è altro che «illusione totemica»<sup>458</sup>, è, «innanzitutto, la proiezione al di fuori del nostro universo, e come per esorcismo, di atteggiamenti mentali incompatibili con l'esigenza di una discontinuità tra uomo e natura»<sup>459</sup>. Questo preteso totemismo, dunque, «consiste, tutt'al più, in una disposizione contingente di elementi non specifici. È una riunione di particolarità, empiricamente osservabili in un certo numero di casi senza che ne risultino proprietà originali; ma non è una sintesi organica, un oggetto della natura sociale»<sup>460</sup>. La posizione dell'autore è chiara: il totemismo come tale non esiste, e il saggio del 1962 ha come fine quello di dipanare la confusione di pratiche per lungo tempo comprese arbitrariamente sotto questa nozione.

Lévi-Strauss, dunque, opera una decostruzione che smonta le principali teorie sul cosiddetto totemismo. La conclusione cui perviene l'autore è che i sistemi totemici si elaborano attraverso *opposizioni* fra specie naturali, il cui ruolo è quello di *termini marcati* o *indici*, le cui *differenze* si riflettono, o meglio, vengono replicate nel sistema sociale.

Alla luce di ciò, sembra utile allora ricollocarci sul piano linguistico che ci era servito per inquadrare il ruolo del concetto nel “pensiero scientifico”. In quella sede, abbiamo osservato come, a fronte di una peculiare capacità dell'uomo occidentale nello sviluppare il polo concettuale del segno, i popoli indigeni (*bricoleurs*) si adattino a fare uso di ciò che trovano già pronto all'uso, del segno preso nella sua interezza. Ovviamente il segno non esiste in natura, ma la natura è fatta di segni, a patto di isolarli come tali nel flusso apparentemente continuo e indistinto di animali, piante e fenomeni atmosferici. È qui che hanno un ruolo le classificazioni totemiche. Queste meticolose tassonomie non fanno che ordinare la natura trasformando i suoi elementi in entità significanti: segni, appunto. Ora, è vero che il segno preso in sé soffre di una “pesantezza” semantica di cui il concetto (polarità astratta del segno e affine al significato) è in gran parte alleggerito; e questo è dovuto al fatto che il segno, usato come strumento di conoscenza, risulta sempre sovradeterminato<sup>461</sup>, ovvero già carico di un significato inscindibile – secondo la lezione di Saussure - dal significante, nonché di una serie potenzialmente illimitata di rinvii di senso; tale entità linguistica può essere scissa solo al livello di astrazione, come avvenuto nel caso del pensiero occidentale, che si è esercitato nella (e sviluppato grazie alla) manipolazione del polo concettuale del segno linguistico. Tuttavia, questo “limite” relativo alla scarsa plasticità del segno è stato comunque superato dal pensiero indigeno, il quale ha sviluppato a un

---

<sup>458</sup> Ivi, p. 7.

<sup>459</sup> Ivi, p. 8.

<sup>460</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>461</sup> Il concetto di sovradeterminazione è stato formulato da Freud rispetto al fenomeno di condensazione degli elementi onirici (di cui la sovradeterminazione è, potremmo dire, il rovescio); cfr. Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 273. Ricoeur, nel suo saggio su Freud, applica il concetto di sovradeterminazione al *simbolo*, formulandone quindi una concezione dialettica, fra regressione e progressione; cfr. Paul Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002, pp. 541 e ss. Come già segnalato, Patrice Maniglier ha mostrato come questo concetto sia applicabile alla dimensione del segno a partire dalla linguistica di Saussure; cfr. P. Maniglier, *Surdétermination et duplicité des signes: de Saussure à Freud*, cit.

livello diverso, rispetto a quello concettuale, questa capacità semantica. Qui è il segno stesso, al di là della sua significazione attuale, a esser manipolato per raggiungere livelli di senso ulteriori. Ciò avviene grazie alla sua notevole resa all'interno di specifici *sistemi* di significazione, per esempio quelli totemici. Lì il “pensiero magico” manipola il segno secondo dinamiche che vedremo, permettendo di sviluppare e di esplorare livelli di significato a essi a tutta prima estranei.

Il preteso totemismo consiste allora di una serie di pratiche e credenze il cui elemento comune sta nel *rendere produttive* delle opposizioni ricavate da un mondo naturale *dettagliatamente* conosciuto per mezzo di minuziose tassonomie. Ma che intendiamo con “rendere produttive”? In cosa la produttività di tali opposizioni fra questi elementi scelti dal *continuum* naturale e trasferiti sul piano sociale si rivelerebbe? In un certo senso, la risposta a questa fondamentale questione è lo stesso libro del 1962, *La Pensée sauvage*, anche se già in *Le totémisme aujourd'hui* siamo in grado di trovare alcune risposte. Al cuore di questo studio, infatti, Lévi-Strauss afferma che «il totemismo si riduce così a un modo particolare di formulare un problema generale: fare in modo che l'opposizione anziché essere un ostacolo all'*integrazione* serva piuttosto a produrla»<sup>462</sup>. Ma di quale tipo di “integrazione” si tratta? Abbiamo detto che il piano in cui il confronto fra “pensiero scientifico” e “pensiero magico” viene posto è il piano del significato: questo significato non resta una questione squisitamente linguistica ma coinvolge la dimensione sociale. Pratiche e istituzioni sociali, dunque, acquistano valore culturale (un *significato*, quindi, estraneo alla sfera semantica, e che dovremmo iniziare a comprendere in termini di “efficacia”<sup>463</sup>) per il gruppo, per mezzo di una specifica articolazione del reale da cui queste pratiche sono derivate. Allora, il significato, il senso delle classificazioni totemiche, è nella loro capacità di fornire un modello di articolazione sociale al gruppo che le assume<sup>464</sup>. Come si vede, il “pensiero scientifico”, che non può più rivendicare un primato nella conoscenza della natura, dal momento che le tassonomie indigene sono per certi aspetti di livello pari se non superiore, si trova in netto svantaggio se gli è richiesto di fornire modelli di integrazione sociale. Non potrebbe essere altrimenti, poiché la conoscenza scientifica (che in realtà si articola in tante branche quante sono le regioni del reale da essa esplorate) non rivendica nulla al di fuori della sua sfera di competenza, che consiste nel comprendere gli oggetti in sé del mondo fisico.

Con tutto ciò, abbiamo messo a fuoco il valore fondamentale delle tassonomie indigene. I popoli indigeni sviluppano, attraverso un'osservazione meticolosa e paziente, una conoscenza della natura che non ha nulla da invidiare a quella di botanici o zoologi occidentali<sup>465</sup>. Ma a cosa serve tutto

---

<sup>462</sup> C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., p. 125; corsivo mio.

<sup>463</sup> Su questo slittamento dal senso-significato al senso-efficacia compiuta dallo strutturalismo di Lévi-Strauss, cfr. Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Perrin, Paris 2008.

<sup>464</sup> Pertanto, abbiamo a che fare con un simbolismo, il cui “senso”, cioè la sua “efficacia”, è nel fatto «*que les chose tient*», contribuendo a definire la «*communauté organisée et liée*» e, in fondo, la «*société en générale*»; ivi, p. 116.

<sup>465</sup> Esempi paradigmatici sono trattati in C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., pp. 51-58.



questo? Queste tassonomie così particolareggiate sono funzionali a quello che abbiamo definito “pensiero magico”, il cui obiettivo non è quasi mai pratico in senso stretto ma simbolico, pratico cioè sul piano dell’efficacia sociale e culturale. Ora, come si ricorderà, muovendo dall’analisi lévi-straussiana del “pensiero scientifico”, abbiamo evidenziato due suoi aspetti critici per il taglio di questa analisi: la soluzione dicotomica al problema dell’*opposizione*, e la *soggettivazione* cui esso in qualche misura induce. Come risolve il “pensiero magico” il problema dell’opposizione e quello della soggettivazione?

Cominciamo dal primo aspetto che, grazie all’analisi lévi-straussiana del totemismo abbiamo già in parte illuminato. Il “pensiero magico” non cerca la conciliazione degli opposti, conformemente a quanto abbiamo già visto con Delruelle nella Grecia antica, e in particolare in relazione alle due forme di *logos* enucleate dal filosofo belga. In quel caso, l’opposizione A/B era risolta dal *mythos* con una equivalenza: “A e B”; equivalenza che lascia intatti i termini nella loro rispettiva identità; in altri termini, si cede qualcosa della completezza dell’unità in favore della completezza della molteplicità. Tuttavia, questa assenza di conciliazione non sembra essere un ostacolo all’instaurazione di una armonia da parte del “pensiero magico”, il quale piuttosto trasforma questo limite in uno strumento ermeneutico. Qui l’assenza di conciliazione fra le opposizioni logiche è, possiamo dire, il “motore” di questa forma di pensiero, la spinta propulsiva che permette all’intelletto di esplorare la potenzialità semantica del reale. Per vedere in che modo ciò avvenga, dobbiamo tornare ai sistemi indigeni di classificazione.

### 3.5.1 L’operatore totemico

Sfruttando le ricchissime e meticolose tassonomie elaborate in secoli di attenta osservazione della natura, i popoli indigeni utilizzano gli elementi naturali per configurare sistemi di classificazione che, associati a credenze, usanze, riti e pratiche vanno a configurare l’universo come una totalità organizzata che servirà all’intelletto da modello per pensare. Questi sistemi hanno la caratteristica comune di elaborare la realtà mediante opposizioni successive, le quali risultano definite in base a diversi codici sottostanti che variano sia all’interno del sistema sia tra società diverse<sup>466</sup>. Queste dicotomie oppongono elementi o piani della realtà i quali, a loro volta, rinviano ciascuno a nuove opposizioni, fino a definire un articolato gioco di opposizioni binarie che assimila varie porzioni dell’universo conosciuto e che tende a esaurirsi a mano a mano che da una parte l’esigenza logica

---

<sup>466</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 153; inoltre: «in funzione del codice scelto, il rigore logico delle opposizioni può manifestarsi in maniera diversa, pur senza implicare corrispondenti differenze di natura»; *ibidem*.

iniziale viene meno e dall'altra ci si allontana dagli assi originari (eventi, specie, fenomeni) della classificazione.

Ogni livello del sistema è in relazione con quello che lo precede e con quello che segue sulla base di precise regole di trasformazione.

Ora, il «sistema globale dei riferimenti», in cui ogni classificazione prende corpo, è la cornice costituita da una coppia di contrasti: natura/cultura e generale/particolare. All'interno di questa cornice, le classificazioni indigene si dipanano su una pluralità di dimensioni, determinate da codici scelti di volta in volta in base a determinate ragioni e sviluppandosi in base a regole di trasformazione che rispondono grossomodo alla logica dell'omologia e dell'inversione. La logica generale del sistema può essere esplorata dall'etnologo mettendo a fuoco: a) il numero e la natura degli assi utilizzati; b) le regole di trasformazione utilizzate per passare da un asse all'altro; c) l'inerzia, ovvero la ricettività del sistema stesso<sup>467</sup>. Proprio quest'ultimo punto risulta interessante in questa sede rispetto alla soluzione - integrativa - data al problema dell'opposizione nei sistemi classificatori indigeni.

L'inerzia di cui parla Lévi-Strauss è considerata rispetto ai «fattori immotivati»<sup>468</sup>. Ora, per motivato e immotivato si intende la coerenza logica dell'insieme; i fattori di una classificazione sono motivati quando rispondono esclusivamente della propria consistenza logica: del codice cui rispondono, della regola di trasformazione che li ha generati da una dicotomia precedente; immotivati invece quando la consistenza logica inizia a far difetto, ed essi si giustificano come risultato, più o meno riuscito, della razionalizzazione di fattori esterni. In altri termini, la coerenza sincronica del sistema non è mai del tutto al riparo dalla dimensione diacronica, la quale è foriera di eventi che stressano in continuazione il sistema stesso. Ma, anziché mandare in frantumi il sistema, l'evento stimola la sua elasticità, almeno nella sua parte più periferica, imponendogli di integrare in qualche modo l'elemento nuovo. L'immagine che Lévi-Strauss utilizza per descrivere i sistemi di classificazione è rimasta celebre e corrisponde a quella di un albero: «nelle sue parti inferiori, un albero è, per così dire, fortemente motivato: bisogna che abbia un tronco e che esso tenda al verticale»<sup>469</sup>. Questo «tronco», come sottolinea Frédéric Keck, corrisponde all'«insieme dei rapporti fra natura e cultura articolati per mezzo delle classificazioni totemiche, e che è il più visibile per gli antropologi»<sup>470</sup>. A mano a mano che si sale, la sua struttura risulta sempre meno motivata: i rami più grandi sono ancora in un rapporto d'equilibrio abbastanza solido rispetto alla forma del tronco, ma «il loro numero, benché lo si possa prevedere ristretto, non è determinato in anticipo, come non lo è l'orientamento di ciascuno

---

<sup>467</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 171.

<sup>468</sup> *Ibidem*.

<sup>469</sup> Ivi, p. 170.

<sup>470</sup> Frédéric Keck, *Lévi-Strauss et La pensée sauvage*, cit., p. 98 ; traduzione mia.

o l'angolo di divergenza rispetto al tronco»<sup>471</sup>. Ancora più in alto, i rami più piccoli, le fronde, le foglie, non rispondono già più, se non in minima parte, della forma del tronco, e risentono nella loro disposizione soprattutto di fattori esogeni, come – per restare nella metafora - la vicinanza ad altri alberi e la necessità di raggiungere la luce, la frequenza e la forza con cui vengono spazzati dal vento, la necessità di far fronte all'attacco di insetti ed elementi patogeni, etc.; uscendo dalla metafora, ai limiti di questo arbusto, come ha osservato acutamente Keck, vi è «un'apertura all'alea della storia» che, in termini socio-logici, si traduce in apertura «verso l'umanità, nell'incontro con gli stranieri, verso l'individuo, nella nascita di nuovi membri»<sup>472</sup>. Al di là di questo dispositivo classificatorio-ermeneutico, ha osservato altrove Keck<sup>473</sup>, staziona ciò che non può essere classificato perché non può essere significato attraverso sistemi di classificazione: si tratta del *sacro*, dimensione irriducibile alla dinamica classificatoria.

La metafora dell'albero è particolarmente utile per evidenziare la *forza* e l'*elasticità* dei sistemi di classificazione. La forza va intesa in senso logico, e investe il piano sincronico. A mano a mano che si percorre il piano sincronico esso degrada lasciando un margine d'azione sempre maggiore alla diacronia; ma il sistema non cessa di funzionare: esso sostituisce alla robustezza logica in esaurimento una flessibilità integrativa.

Stressare la coerenza logica del sistema diviene possibile per il fatto che la logica del concreto - il “pensiero magico” o “mitico” - sceglie arbitrariamente gli elementi (disseminati nel contesto naturale) per le sue opposizioni binarie; dunque, il rigore di questa selezione ha le sue radici, per così dire, non a monte, ma a valle: il rigore risponde a esigenze semantiche, non a un ordine proprio degli elementi selezionati. L'aquila può diventare il polo di un'opposizione in quanto situata al vertice della gerarchia degli uccelli, oppure in quanto animale celeste, oppure ancora in quanto cacciatore diurno, o in quanto animale che nidifica su luoghi impervi, etc. La straordinaria conoscenza tassonomica degli indigeni permette loro di avere a disposizione una dettagliatissima enciclopedia di elementi naturali, a loro volta perfettamente conosciuti in base a una multidimensionalità di caratteri distintivi (abitudini, alimentazione, habitat, fisiologia), caratteri i quali, a seconda delle necessità logiche messe in luce dal sistema, acquistano o perdono pertinenza nella costruzione degli assi della classificazione. I fenomeni nuovi o sconosciuti non mettono in crisi il sistema, esso viene piuttosto indotto a dar fondo alle proprie risorse logico-intellettive per integrare questi fattori al suo interno, almeno fin dove possibile.

---

<sup>471</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 170.

<sup>472</sup> F. Keck, *Lévi-Strauss et La pensée sauvage*, cit., pp. 98-99 ; traduzione mia.

<sup>473</sup> Frédéric Keck, *Individu et événement dans La Pensée sauvage*, in «Les temps modernes», n. 628, 2004, pp. 37-57.

In tutto questo, allora, siamo in grado di osservare una particolare capacità di mettere a frutto l'opposizione: un tentativo, differente rispetto a quelli compiuti dal pensiero occidentale, di integrare il molteplice in un'unità. Si tratta di un tentativo in cui né l'uno né l'altra vengono annullati, ma in cui coesistono come parti necessarie di un medesimo sistema logico capace di assorbire qualunque ente o evento al suo interno. Da questo punto di vista il sistema può essere definito *dinamico*<sup>474</sup>. Questo è particolarmente evidente nelle applicazioni, diremmo "politiche", che questi sistemi logici sono in grado di avere in alcune tribù indigene citate da Lévi-Strauss.

È stato detto e ridetto, e non senza ragione, che le società primitive fissano le frontiere dell'umanità ai limiti del gruppo tribale, fuori dal quale esse non vedono che stranieri, cioè uomini di sottordine, sporchi e volgari, se non addirittura non uomini: bestie pericolose e fantasmi. Il che corrisponde spesso a verità, ma non considera che una delle funzioni essenziali delle classificazioni totemiche è quella di spezzare questa chiusura del gruppo su se stesso, e di promuovere la nozione ravvicinata di un'umanità senza frontiere. Il fenomeno è attestato in tutte le terre classiche della cosiddetta organizzazione totemica.<sup>475</sup>

Lévi-Strauss, appoggiandosi a casi descritti da Radcliffe-Brown, Strehlow, Hoffman, Kinietz, cita i casi degli Aranda australiani e dei Sioux, degli Algonkin e dei Chippewa americani. Questi ultimi, presentano il caso forse più emblematico: «quando due stranieri si incontravano e scoprivano di possedere lo stesso totem, cominciavano subito a fare la loro genealogia... e l'uno diveniva cugino, zio o nonno dell'altro, benché il nonno fosse a volte il più giovane dei due»<sup>476</sup>.

Alla luce di questi e di molti altri esempi, Lévi-Strauss può parlare di «universalizzazione totemica»<sup>477</sup>, un concetto che mi sembra si possa situare a metà strada fra l'antropologia e la teoria politica, e che tenta di descrivere la capacità integrativa del pensiero indigeno sul piano sociale; il pensiero indigeno riesce a oltrepassare non solo «le frontiere tribali, costituendo l'embrione di una società internazionale», ma persino le frontiere dell'umanità, permettendo ad alcune specie animali di rientrare nello spettro (logico-semantic) della classificazione in quanto «fratelli» o «figli», come testimoniato dal trattamento (linguistico) riservato ai cani in alcune popolazioni australiane di Capo York, oppure da quello riservato a cani e cavalli fra gli indiani americani Iowai e Winnebago.

Fin qui abbiamo indagato la capacità estensiva-universalizzante delle classificazioni totemiche. Ma va detto che tali sistemi sono in grado non solo di estendere le proprie maglie concettuali, ma anche di restringerle. L'estensione universalizzante delle classificazioni totemiche ha messo in luce

---

<sup>474</sup> Lévi-Strauss parla di «dinamismo logico, che è una proprietà del sistema»; C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 170.

<sup>475</sup> Ivi, p. 177.

<sup>476</sup> Cit. *ibidem*.

<sup>477</sup> Ivi, p. 178.

l'originale soluzione data dagli indigeni al problema filosofico dell'opposizione, e di qui, spostandoci di livello teoretico, al problema dell'unità e della molteplicità; soluzione che può essere riassunta nei termini di una "integrazione aperta" o "integrazione ricettiva", in cui sincronia e diacronia sono in rapporto dialettico, ovvero in una reciproca influenza che si consolida nella molteplicità di livelli di cui i sistemi classificatori vanno a comporsi. Ora, l'approfondimento della capacità inversa dei sistemi classificatori, ovvero quella di individuazione, dovrebbe permetterci di mettere a fuoco il problema relativo al tipo di soggettivazione che si sviluppa all'interno di questo sistema logico.

Alla base del funzionamento dei sistemi di classificazione vi è l'"operatore totemico". In termini estremamente sintetici, l'operatore totemico è l'animale-totem, i cui caratteri interni sono altrettanti indici differenziali utilizzati come parametri in operazioni logico-intellettuali. Dobbiamo immaginare l'operatore totemico come un meccanismo che opera su un asse i cui poli opposti possono essere identificati di volta in volta come: generale/particolare, astratto/concreto, universalizzazione/individuazione, categoria-specie/individuo, etc.; in sintesi, si tratta di due polarità corrispondenti a gradi opposti (uno massimo, l'altro minimo) di estensione, un'estensione che a seconda dei casi e delle necessità può esprimersi attraverso diverse categorie logiche.

L'esempio di operatore totemico proposto da Lévi-Strauss in *La Pensée sauvage* consiste in un diagramma tridimensionale i cui vertici in alto e in basso corrispondono rispettivamente alla specie e all'individuo, ma, fa notare l'autore, sono estrapolati arbitrariamente da un modello ideale la cui estensione andrebbe immaginata come estremamente più ampia<sup>478</sup>. Transitando attraverso il diagramma, l'intelletto detotalizza l'animale in parti del corpo e lo ritotalizza in parti presenti in ogni specie.

Si può dire allora che l'operatore totemico è un dispositivo logico che esplora per conto del pensiero indigeno le profondità semantiche del reale avvalendosi di solide basi tassonomiche. Il reale viene per così dire filtrato mediante una dinamica di detotalizzazione-ritotalizzazione<sup>479</sup> secondo assi molteplici: universalizzazione/individuazione; generalizzazione/particolarizzazione; astratto/concreto; molteplicità/unità, etc.

Una significativa particolarità di questo dispositivo è che ciascuna delle dicotomie esaminate non ha carattere polare: ciò che si perde in termini di unità detotalizzando un elemento a partire dal piano astratto (per esempio la *specie* Aquila) si riguadagna in termini di unità su un piano diverso, opposto,

---

<sup>478</sup> «Poiché il numero delle specie naturali è sui 2 milioni, quello degli individui potenzialmente immaginabili è senza limiti e le parti del corpo o organi, distinti e denominati, raggiungono in certi lessici indigeni il numero di 400 [...] E poi, con tutta probabilità, non esiste nessuna società umana che non abbia fatto un inventario molto esteso del proprio ambiente zoologico e botanico e che non l'abbia descritto in termini specifici»; *ivi*, p. 164.

<sup>479</sup> I concetti utilizzati Lévi-Strauss sono evidentemente (e volutamente) ripresi da Sartre; cfr. Jean-Paul Sartre, *Critica alla ragione dialettica*, vol. 1, op. cit., in particolare p. 30, in cui le nozioni – lievemente differenti da quelle lévi-straussiane nella forma ma sovrapponibili nella sostanza - di «universalizzazione» e «totalizzazione» sono applicate al marxismo.

ovvero quello concreto (l'*individuo* Aquila, protagonista per esempio di un sistema rituale o mitico). Il dispositivo pertanto ha un carattere per così dire speculare: la generalità di cui si fa esperienza su un piano viene replicata sul piano opposto, ma anche la particolarità di cui si ha cognizione a un livello viene replicata al livello opposto. Sandro Nannini coglie bene la vertigine logica provocata da questo aspetto:

Un problema a sé costituisce il rapporto fra analisi e sintesi. Inizialmente esse sembrano operazioni escluse da una 'logica della sensazione': come può Lévi-Strauss parlare di un movimento di universalizzazione e particolarizzazione entro una 'logica' costruita su passaggi orizzontali da particolare a particolare, invece che verticali da singolare a universale? La questione, pur non essendo esplicitamente formulata in *La Pensée sauvage*, trova egualmente, nella teoria dell' 'operatore totemico', una risposta che i logici possono giudicare più o meno convincente, ma che comunque è coerente con i caratteri della 'scienza del concreto'. Quest'ultima non esclude infatti il passaggio dalla specie all'individuo e viceversa, ma, in modo più sottile, esclude che tale processo di particolarizzazione e universalizzazione possa essere concepito, nei termini tradizionali di un rapporto inverso fra estensione e comprensione, come un movimento fra i poli di un soggetto non ulteriormente predicabile e un predicato non ulteriormente definibile.<sup>480</sup>

Il gesto di ritotalizzazione e detotalizzazione compiuto di questo dispositivo logico, allora, va compreso nei termini di un doppio movimento: che da un piano di unità procede attraverso vari livelli di molteplicità verso un nuovo e diverso piano di unità; oppure, che da un piano di molteplicità procede attraverso vari livelli di unità verso un nuovo piano di molteplicità. Qui né l'unità né il molteplice sono concepiti come epicentri, origine e/o fine, ma solo condizioni transitorie di livelli di trasformazione semantica del reale. In altri termini, l'unità non è inquadrata come un livello logico privilegiato. L'unità che noi potremmo fissare come soglia iniziale di un'analisi del meccanismo di detotalizzazione-ritotalizzazione, dunque, potrebbe a sua volta essere la ritotalizzazione di una molteplicità articolata su un altro piano.

### 3.5.2 Operatore totemico e soggettivazione

Giunti a questo punto, ci si potrebbe chiedere in che modo inquadrare concettualmente l'operatore totemico. Per provare a rispondere, mi sembra si debba abbandonare la questione del *centro* – probabilmente estranea alle stesse culture considerate – per mettere in luce piuttosto la *dinamica* del

---

<sup>480</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., pp. 234-235.

dispositivo. Si può allora dire che l'operatore totemico appare come un dispositivo di (continua) distribuzione, classificazione e coordinamento degli enti; uno strumento di (incessante) cartografia dell'“essere” e di organizzazione fra i diversi livelli di conoscenza del reale. Vale la pena chiedersi che effetti può avere un sistema di conoscenza così raffinato eppure così diverso rispetto a quello occidentale sviluppato a partire dal *logos*. È intuitivo che una metafisica<sup>481</sup> organizzata a partire da tale dispositivo costituisca il soggetto (la cui autocoscienza risentirebbe di questo stesso dispositivo di conoscenza) in maniera diversa rispetto a come avviene all'interno di una metafisica del *logos*. Tuttavia, anche alla luce di questa fluidità cui sembra esporsi la logica indigena, non sembra possibile concludere questa parte in termini positivi, cioè provando a marcare a tutti i costi i contorni del soggetto che queste concezioni ci restituirebbero: si tratterebbe di un'operazione arbitraria, visto che l'unica forma di soggettività che questo pensiero ci restituisce assomiglia piuttosto a un contorno sfumato. La conclusione, almeno provvisoria, che possiamo tracciare, allora, non può che assumere una prospettiva negativa, ossia non può che registrare cosa della soggettività che abbiamo ereditato dalla nostra tradizione di pensiero il “pensiero magico” sembra mettere in discussione e dunque relativizzare<sup>482</sup>. Per capirlo, dobbiamo seguire Lévi-Strauss nell'ultimo passaggio di questo itinerario: la formulazione dell'idea di un “pensiero selvaggio”.

### 3.6 Il pensiero selvaggio

La nozione di “pensiero selvaggio” può essere forse considerata un tentativo di positivizzare il vuoto di soggettività restituitoci dall'analisi del “pensiero magico”. Nel capitolo di *La Pensée sauvage* intitolato *Il tempo ritrovato*, l'autore tira le somme della lunga ricostruzione di un pensiero rimasto ai margini della conoscenza dell'uomo occidentale, ma non per questo di minor valore. Tale soluzione non andrebbe letta – ma qui è lo stesso Lévi-Strauss a dare adito all'ambiguità – come un'alternativa al pensiero occidentale; non potrebbe, in quanto il pensiero indigeno non è né superiore al primo, né anteriore né successivo, ma coesiste al fianco del pensiero occidentale come una modalità differente

---

<sup>481</sup> Nell'analizzare *Il crudo e il cotto* di Lévi-Strauss, Lorenzo Scillitani scrive che «Acquisizione del fuoco, proibizione [...], sentimento di colpa, morte sono gli elementi di una riflessione – metafisica – del pensiero mitico sulla condizione umana come condizione segnata da un prezzo (la morte) pagato per la conquista della cultura (la cucina)»; Id. *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Giuffrè, Milano 1994., p. 232. Più in generale, «dal pensiero mitico traspare che il *maschile* e il *femminile* sono delle proprietà logico-metafisiche, come lo sono il crudo e il cotto, il *moderato* e lo *sregolato*, l'*alto* e il *basso*»; ivi, pp. 239-240.

<sup>482</sup> La distanza che separa il “pensiero magico” da una soggettività piena può essere ben misurato nel notevole studio dell'etnologo italiano Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2019. La tesi di de Martino è che l'assenza di una soggettività definita e piena (da lui chiamata “presenza”) è da una parte un “dramma”, dall'altra una fondamentale scintilla che mette in moto la straordinaria macchina culturale delle culture magiche.

di esercizio dell'intelletto. Dunque, il problema non è né “tornare” al “pensiero magico”, né tanto meno accogliere il “pensiero magico” come impulso a un aggiornamento del “pensiero scientifico”, o a una sua “integrazione”.

L'analisi delle due forme di pensiero ha piuttosto evidenziato qualcosa che preesisterebbe a entrambe. Se i primi due movimenti di questa relativizzazione condotta da Lévi-Strauss nei confronti del pensiero occidentale rispondevano alle domande: a) come pensa l'uomo occidentale? b) come pensano i popoli indigeni? l'ultimo movimento di questa operazione critica sembra rispondere – anche alla luce delle risposte date alle domande precedenti - al quesito: come pensa “l'uomo naturale”, cioè l'uomo in sé?

La nozione di “pensiero selvaggio” indicherebbe allora un sostrato logico-intellettuale, non primitivo ma *primordiale*, che accomunerebbe popoli occidentali e popoli indigeni. Il pensiero selvaggio infatti non è, sottolinea l'autore, «il pensiero dei selvaggi, né quello di un'umanità primitiva o arcaica, bensì il pensiero allo stato selvaggio»<sup>483</sup>, può essere avvicinato al comtiano «pensiero spontaneo»<sup>484</sup>, tutt'al più. Il pensiero selvaggio si distingue da quello che Lévi-Strauss definisce «pensiero educato o coltivato»<sup>485</sup>, definizione talvolta fraintesa, anche a partire da una formula equivoca impiegata dallo stesso autore, ovvero «pensiero addomesticato»<sup>486</sup>, e da alcuni associata – anche alla luce di un passaggio successivo – all'acquisizione da parte dell'uomo della capacità di addomesticamento degli animali<sup>487</sup>. La differenza rispetto al pensiero “coltivato” consiste nel fatto che quest'ultimo è tale «in vista di un rendimento»<sup>488</sup>, dunque è esercitato, plasmato, «educato», per riprendere il termine utilizzato dallo stesso autore, cioè “indirizzato”, come la stessa etimologia del verbo “educare” suggerisce. Se da una parte questa “educazione” del pensiero ne sviluppa determinate facoltà, dall'altra, lascia intendere Lévi-Strauss, scarta una serie di potenzialità dal ventaglio di facoltà prestabilite e detenute integralmente dall'uomo privo di condizionamenti. Lo stesso “pensiero magico” non sarebbe che una forma derivata rispetto al pensiero selvaggio, proprio come lo è il “pensiero scientifico”.

---

<sup>483</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 229.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> *Ivi*, p. 272.

<sup>487</sup> In una delle sue ultime interviste, concessa a Marcel Hénaff nel 2003 e pubblicata in «Esprit» nel 2004, ora in Claude Lévi-Strauss, Marcel Hénaff, *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Edizioni Medusa, Milano 2013, l'antropologo precisa: «è l'espressione stessa di “pensiero addomesticato” [usata da Hénaff in contrapposizione a “pensiero selvaggio”; *ivi*, p. 31], che non mi sembra molto felice; essa favorisce i malintesi»; *ivi*, p. 34. Più avanti, Lévi-Strauss precisa la nozione di pensiero selvaggio in termini che ci accingiamo a osservare più approfonditamente: «mi proposi, come primo scopo del libro, di mostrare che il pensiero selvaggio, attributo universale dello spirito umano, fiorisce [...] in ogni mente umana, contemporanea o antica, vicina o lontana»; *ivi*, p. 35.

<sup>488</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 229.



L'autore sottolinea che, nella nostra civiltà, delle forme residuali di questo "pensiero in sé" potrebbero essere ritrovate nell'arte e in non meglio precisati «settori della vita sociale ancora incolti»<sup>489</sup>: locuzione oscura che, alla luce di riflessioni scritte altrove dall'antropologo, indirizzerebbero verso il pensiero infantile. In *Les structures elementaires de la parenté*, infatti, Lévi-Strauss si era soffermato sul pensiero infantile, anticipando alcuni aspetti che ritroviamo proprio nell'opera del '62 sotto la nozione di "pensiero selvaggio". Interessante soprattutto il passaggio in cui l'autore affermava: «il pensiero dell'adulto si costruisce intorno ad un certo numero di strutture (che esso precisa, organizza e sviluppa per il solo fatto di questo suo specializzarsi), le quali costituiscono soltanto una parte di quelle che inizialmente sono date, in maniera ancora sommaria e indifferenziata, nel pensiero del fanciullo»<sup>490</sup>, postulando che solo nel bambino siamo in grado di ritrovare il pensiero selvaggio nella sua purezza, mentre, crescendo, il pensiero necessariamente si educa in conformità con le strutture della cultura di appartenenza.

### 3.6.1 La "doppia articolazione" e i suoi paradossi

Ora, questo pensiero selvaggio, osserva Lévi-Strauss, risulta costituito di «caratteri eccezionali», i quali consistono sostanzialmente nel fatto che esso è «simultaneamente analitico e sintetico»<sup>491</sup>, ossia

---

<sup>489</sup> *Ibidem*.

<sup>490</sup> C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 150. Interessante rispetto al tema qui trattato anche il prosieguo della citazione: «In altri termini, gli schemi mentali dell'adulto divergono a seconda della cultura e dell'epoca cui ciascuno appartiene; ma sono tutti elaborati a partire da un *fondo universale*, infinitamente più ricco di quello di cui dispone ciascuna società particolare: nascendo, ogni fanciullo porta con sé, in forma embrionale, la *somma totale delle possibilità* di cui ogni cultura ed ogni periodo della storia si limitano a scegliere una parte, per mantenerle e per svilupparle. Nascendo, ogni fanciullo porta con sé, sotto forma di strutture mentali abbozzate, l'integrità dei mezzi di cui l'umanità dispone dall'eternità per definire le sue relazioni col Mondo e le sue relazioni con gli Altri»; *ibidem*, corsivo miei; in questo passaggio si resta sorpresi dalla vicinanza dell'espressione «fondo universale» con l'espressione «attributo universale» usata dall'antropologo cinquant'anni più tardi nella già citata intervista a Marcel Hénaff (cfr. C. Lévi-Strauss, M. Hénaff, *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, op. cit., p. 35). Molto significativo anche il seguito della riflessione condotta da Lévi-Strauss nelle *Strutture*: «Ogni tipo di organizzazione sociale rappresenta dunque una scelta, che il gruppo impone e perpetua. In rapporto al pensiero dell'adulto, il quale ha scelto e ha respinto conformemente alle esigenze del gruppo, il pensiero del fanciullo costituisce dunque una specie di *sostrato universale*, al cui livello non si sono ancora prodotte le cristallizzazioni, e dove resta ancora possibile la comunicazione tra forme ancora non completamente solidificate»; *ibidem*, corsivo mio. Sembra però che, alla luce di alcune considerazioni fatte da Lévi-Strauss nell'*Introduzione all'opera di Marcel Mauss* su malattia mentale, sciamanesimo e possessione, questione che non è possibile discutere in questa sede (cfr. C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss, in Marcel Mauss, in Teoria generale della magia*, op. cit., pp. XXXV-XXXVIII) si possa azzardare una estensione di quei «settori della vita sociale ancora incolti», evocati dall'antropologo ne *La Pensée sauvage*, alla malattia mentale o almeno ad alcuni stati psichici che in psichiatria rientrerebbero in un quadro patologico. L'ipotesi è stata già proposta del resto da Francesco Remotti (cfr. F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., pp. 260-261), il quale mostra come già nelle *Structures* Lévi-Strauss meditasse questa analogia fra pensiero infantile e pensiero "patologico" (cfr. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, cit., p. 154-155). Per completezza, bisogna sottolineare che Remotti ha anche riconosciuto un legame fra lo spirito umano, che qui riconosciamo in via estensiva sotto la nozione di pensiero selvaggio, e pensiero infantile; cfr. F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., p. 268.

<sup>491</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 229.

da una parte esso mostra «un'attenzione scrupolosa» verso il concreto, dall'altra «una divorante ambizione simbolica»<sup>492</sup>. L'attenzione verso il concreto è evidenziata dalla perfezione formale dei sistemi di classificazione indigeni esposti in tutta l'opera del '62. Mentre l'ambizione simbolica è riconoscibile in quegli stessi sistemi classificatori i quali, come abbiamo visto, classificando *significano*, ovvero costruiscono un lessico che si avvale della classificazione come di una grammatica. Da qui sembrerebbe legittimo affermare che il pensiero indigeno conservi una vicinanza col pensiero selvaggio che invece il pensiero occidentale non ha più. Lévi-Strauss insiste su questo aspetto, sottolineando – molti anni dopo – che, «se si pretende di distinguere il pensiero che classifica da quello che simbolizza, tutto l'edificio del *Pensiero selvaggio* crolla»; l'intero volume, precisa l'antropologo, è concepito per dimostrare come «i sistemi classificatori in cui consiste in primo luogo il pensiero selvaggio sono allo stesso tempo dei sistemi di significazione, e che è questo doppio aspetto che lo costituisce come pensiero»<sup>493</sup>. È quello che Lévi-Strauss chiamerà anche – ispirandosi ancora una volta alla linguistica – «doppia articolazione»<sup>494</sup>, ovvero una «inseparabilità [che] appartiene propriamente ai sistemi simbolici»<sup>495</sup> e che «ci rivela come essi possono simultaneamente classificare e significare»<sup>496</sup>. Il tema della doppia articolazione riferito ai sistemi simbolici e al pensiero selvaggio è complesso, e la sua trattazione dettagliata esorbita dagli intenti di questa parte dello studio, va però sottolineato il problema di questo avvicinamento fra pensiero indigeno e pensiero selvaggio: l'apparente incongruenza che emerge in questa assimilazione dei sistemi di classificazione indigeni al pensiero selvaggio, alla luce della comune capacità di classificare e significare allo stesso tempo. Con ciò Lévi-Strauss sembra contraddire quanto aveva scritto soltanto poche righe prima, e cioè che il pensiero selvaggio non è il pensiero *dei* selvaggi ma un pensiero *allo stato* selvaggio, dunque estraneo sia al “pensiero scientifico” sia al “pensiero magico” esaminati nel volume del '62 come modelli etnologici da cui ricavare elementi di un fondo intellettuale comune. Almeno a titolo d'ipotesi, si può ritenere che Lévi-Strauss ritenesse il pensiero indigeno più vicino – non su scala evolutiva, ma logica – a questo pensiero umano universale e originario. La questione però sembra destinata a restare priva di una soluzione.

Torniamo alla doppia articolazione, perché essa può aiutarci a sviluppare il problema che stiamo cercando di mettere in luce, ovvero il residuo o l'abbozzo – a seconda dei punti di vista - di una diversa soggettività che il pensiero selvaggio potrebbe aiutarci a enucleare.

---

<sup>492</sup> Ivi, p. 230.

<sup>493</sup> C. Lévi-Strauss, M. Hénaff, *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, op. cit., p. 38.

<sup>494</sup> Ivi, p. 40.

<sup>495</sup> Ivi, p. 38.

<sup>496</sup> Ivi, p. 41.

Un pensiero in grado di procedere simultaneamente a una analisi del concreto e a una sua sintesi simbolica è un pensiero che sembra scavalcare il problema dell'antinomia fra soggetto e oggetto. Un intelletto analitico e sintetico allo stesso tempo è un pensiero in cui uomo e mondo si fanno reciprocamente da specchio: il soggetto-umano classifica l'oggetto-mondo e il soggetto-mondo si significa attraverso l'oggetto-umano. Se non ho frainteso, è questo il senso dell'affascinante metafora usata da Lévi-Strauss per spiegare questa specularità<sup>497</sup>, in cui le straordinarie capacità dei popoli indigeni nel riconoscere anche minime sfumature del loro ambiente circostante vengono associate all'altrettanto straordinaria (per un osservatore indigeno) facoltà dell'uomo civilizzato di guidare un'automobile in mezzo al traffico: entrambi danno fondo a un potenziale intellettuale che consente loro di essere al contempo soggetti e oggetti di forze fisiche. Il caso del guidatore è emblematico, poiché, spiega Lévi-Strauss, la circolazione automobilistica da un certo punto di vista supera le facoltà umane, in quanto «non mette esattamente di fronte né degli uomini né delle leggi naturali, ma sistemi di forze naturali umanizzate dall'intenzione dei guidatori, e uomini trasformati in forze naturali dall'energia fisica di cui si fanno mediatori». Pertanto, conclude l'autore, «non si tratta più dell'operazione di un agente su un oggetto inerte, né del contraccolpo di un oggetto, elevato alla funzione d'agente, su un soggetto che avrebbe spodestato se stesso in suo favore senza chiedergli nulla in cambio, ossia di situazioni che comportano da un lato o dall'altro una certa dose di *passività*: questi esseri si affrontano al tempo stesso come soggetti e come oggetti»<sup>498</sup>. Ora, questo ragionamento, che sembra avvitarci in una sempre più marcata de-soggettivazione, a rigore andrebbe osservato sotto la stessa luce in cui prende corpo: ovvero quella semiologica. Se questa è la chiave, molte delle torsioni ontologiche più radicali (de-soggettivanti) vengono meno, o risultano attenuate. Infatti, parlare di un guidatore “agito” dalle forze fisiche che controlla o di forze fisiche “agenti” per mezzo del guidatore è un puro costrutto simbolico-metaforico; togliendo questo velo retorico, resta un intelletto che ha saputo sfruttare capacità e inventiva per comprimere le forze termodinamiche in un motore e servirsene per muoversi rapidamente lungo grandi tragitti. In altri termini, e per tornare all'esempio iniziale, se possiamo accettare la formula: il soggetto-umano *classifica* l'oggetto-mondo e il soggetto-mondo *si significa* attraverso l'oggetto-umano; a rigor di logica resta impossibile la formula secondo cui il soggetto-mondo *classifica* l'oggetto-umano: al massimo “classifica” se stesso per mezzo dell'uomo, ma già qui siamo ampiamente all'interno di un discorso metaforico.

---

<sup>497</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 232.

<sup>498</sup> *Ibidem*; il corsivo è mio, e vorrebbe sottolineare come la chiave per comprendere la riflessione di Lévi-Strauss sia nel superamento di dicotomie logiche assolutizzate dal pensiero occidentale: dietro “soggetto-oggetto” dovremmo leggere “attivo-passivo”. L'esempio di Lévi-Strauss intende mostrare come il pensiero indigeno si ponga su una prospettiva per così dire “laterale” rispetto agli assi dicotomici della filosofia occidentale; qui le forze in gioco non sono più comprensibili secondo le categorie della filosofia classica (soggetto-oggetto è l'esempio paradigmatico), ma secondo criteri diversi, per i quali la riflessione teoretica fatica a trovare concetti.

Nonostante le forzature – che sono tali in una lettura ontologica ma non in una lettura semiologica della riflessione dell’antropologo -, l’analisi di Lévi-Strauss mette comunque in evidenza alcune significative proprietà e capacità del pensiero selvaggio che non bisognerebbe lasciar cadere.

La reciprocità di prospettive qui discussa da Lévi-Strauss, infatti, nell’escludere l’ipostatizzazione del Soggetto e nell’accogliere la possibilità sempre revocabile nel pensiero selvaggio di una soggettività agente (tramite operazione) sull’oggetto e di una oggettività agente (tramite forze) sul soggetto, vuole far segno, in fondo, verso una sostanziale *convertibilità* fra soggetto e oggetto; ossia le posizioni di agente-agito sono reciproche e mutevoli, confondendo quindi le stesse nozioni filosofiche (“soggetto”/“oggetto”) che diventerebbero a questo punto inutilizzabili.

Tuttavia, mantenendoci in una prospettiva filosofica, è lecito domandarsi a cosa conduca questa convertibilità di posizioni, per esempio sul piano etico. Sembra che la riflessione di Lévi-Strauss possa aprire a due possibili direzioni. La prima, condurrebbe questa convertibilità su un piano morale. Come mostra Sandro Nannini, questa nozione di pensiero selvaggio spinge a «un rapporto equilibrato degli uomini con la natura e fra di loro. Una condizione di *pitié* ‘rousseauiana’, cioè di capacità d’identificazione all’Altro estesa persino al di là dei confini dell’umanità»<sup>499</sup>. Un secondo piano avrebbe invece una natura prettamente semantica, e sarebbe articolato in questo modo: soggetto e oggetto, uomo e mondo, partecipano, con lo stesso lessico, dello stesso ordine di significato: l’uomo “si traduce” in simboli della natura e la natura “si traduce” in segni umani; e se l’opera di traduzione è, e resta, sempre opera umana, quest’operazione è possibile all’uomo perché è consustanziale alla sua stessa natura poter significare. In questo modo, la convertibilità fra soggetto e oggetto sembra un passaggio di quello che senza esagerazione può essere considerato come uno dei grandi progetti dell’antropologia lévi-straussiana, sempre perseguito dalle *Structures* alle *Mythologiques*, e sopravvissuto alla maturazione di interessi e metodo dell’etnologo: il progetto di una reintegrazione della cultura nella natura.

### 3.7 Storia e filosofia

Anche a questo secondo livello analitico dell’opera del 1962 occorre premettere una precisazione. L’obiettivo della critica di Lévi-Strauss non è la storia come disciplina, né tanto meno la diacronia come concezione lineare del tempo - «l’etnologo rispetta la storia»<sup>500</sup> -, bensì l’assolutizzazione della storia come campo trascendentale per la coscienza e per il sapere. Ciò che viene messo in questione

---

<sup>499</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., p. 237.

<sup>500</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 266.

è dunque una Storia assolutizzata: una filosofia storica, un orientamento filosofico che fa della successione diacronica la misura del Soggetto e del suo agire, “storicismo” nell’accezione assunta in questa sede.

La critica mossa nei confronti della Storia anima l’ultimo capitolo di *La Pensée sauvage*. A questo punto, alla luce di quanto abbiamo osservato fin qui, il vero obiettivo critico è manifesto: si tratta del Soggetto, del suo statuto e della sua realtà all’interno delle scienze umane e, dietro di esso, è possibile la filosofia, che ne ha favorito l’affermazione.

Nella sua critica alla Storia, Lévi-Strauss assume Jean Paul Sartre come esponente di punta questa metafisica del Soggetto e della Storia, utilizzando polemicamente anche concetti sartriani nella sua “requisitoria” contro il filosofo esistenzialista (ma soprattutto verso la filosofia di cui egli si fa interprete). Va sottolineato che la polemica di Lévi-Strauss non è limitata all’esistenzialismo sartriano. Sartre e la sua corrente filosofica sono visti rappresentare un campo più ampio: qui sono in gioco una concezione dell’uomo, una concezione del tempo e una concezione del mondo.

Il punto di vista epistemologico non è risparmiato da questo dibattito, anzi, esso è – ancora una volta - il campo di battaglia di questo scontro: gli esiti di questo duello sono in grado di avere profondi effetti proprio sul terreno del sapere. Rispetto a questo, va precisato che non si tratta neppure di una controversia fra strutturalismo ed esistenzialismo, ovvero di un dibattito tutto interno alla filosofia francese degli anni Sessanta, ma di un’opposizione più ampia e radicale, almeno nelle intenzioni di Lévi-Strauss: ovvero fra antropologia - nell’accezione larga assunta da Lévi-Strauss e già discussa nel primo capitolo - e filosofia come dispositivo di conoscenza dell’uomo e del mondo, nelle modalità e negli orientamenti con cui si è andata costruendo nel corso dell’età moderna fino al Novecento. Potremmo dire, per sintetizzare, che nella critica di Lévi-Strauss dietro a Sartre si cela Cartesio, e la linea che i due definiscono si pone come un comune denominatore del pensiero degli ultimi cinquecento anni, la cui gravidanza per la filosofia convoca essa stessa sul banco degli imputati. Del resto, precisa significativamente Lévi-Strauss, «tra i filosofi contemporanei, Sartre non è certo il solo a mettere in valore la storia a spese delle altre scienze umane, e a farsene una concezione quasi mistica»<sup>501</sup>.

Andiamo ora al cuore della critica lévi-straussiana, per poi vedere in che modo essa abbia preso forma. Afferma l’antropologo che «nel sistema di Sartre, la storia ha [...] la funzione di un mito»<sup>502</sup>. La nozione di mito che Lévi-Strauss ha qui in mente non è ovviamente quella etnologica (mito-logica) ma quella del senso comune: per mito qui si intende infatti una falsa coscienza, una visione ingannevole, l’illusione del *sensu della storia*, «un’illusione analoga a quella del progresso (con cui

---

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> Ivi, p. 264.

spesso s'identifica del resto) [...] l'illusione di una intelligibilità più specificamente umana intrinseca alla dimensione temporale»<sup>503</sup>.

Proprio come nel caso delle forme di pensiero – “scientifico” e “magico” - che abbiamo osservato nei paragrafi precedenti, anche qui è il *significato* la chiave per comprendere certe aporie della logica storica, o del mito della storia, della storia come sistema ermeneutico totale, come “filosofia” assoluta e assolutizzante.

Lévi-Strauss osserva, con sguardo relativizzante ma acuto, che la storia consiste sempre in una selezione, compiuta da un insieme di individui, di un determinato insieme di avvenimenti. La storia, diremmo allora, congiunge due selezioni: «l'una *a parte subjecti*, l'altra *a parte objecti*»<sup>504</sup>. Lo sguardo (semiologico) dell'antropologo, a questo punto, suggerisce che il ritaglio di un insieme di fatti non ha significato in sé, ma acquista *significato* solo per l'insieme di individui che ha circoscritto tale frammento attraverso un determinato *codice*<sup>505</sup>. Un'idea che può essere estremizzata fino ad affermare che, a rigore, «la Rivoluzione francese, così come se ne parla, non è esistita»<sup>506</sup>, poiché «dal momento in cui ci si propone di scrivere la storia della Rivoluzione francese, si sa (o almeno si dovrebbe sapere) che non potrà essere, simultaneamente e allo stesso titolo, quella del giacobino e quella dell'aristocratico»<sup>507</sup>. Fin qui, si potrebbe argomentare che la posizione di Lévi-Strauss è semplicemente relativistica, di un relativismo che può ancora essere accettato da una concezione storica – è ovvio che il racconto della storia della Rivoluzione differisce a seconda della prospettiva sociale o politica che si assume – ma la relativizzazione dello sguardo cercata da Lévi-Strauss è ben più radicale: il suo obiettivo è uscire del tutto dall'orizzonte storico e storicizzante. L'idea di Lévi-Strauss è che non solo la data “1789” ci parla attraverso la voce di chi alla Rivoluzione ha effettivamente preso parte, ma anche, e soprattutto, che al di fuori dell'orizzonte culturale che a quella data si richiama essa non è più in grado di dire nulla. Per i popoli esterni al mondo occidentale, forse già per quelli appena al di fuori dal mondo europeo, il 1789 è una data il cui significato sbiadisce. Ora, si potrebbe contestare a Lévi-Strauss che i fatti caratterizzanti la storia europea hanno avuto effetti sul mondo per via della progressiva europeizzazione del mondo stesso; che le popolazioni indigene non considerino pertinente per le proprie vicende i fatti del 1789 può non essere messo in dubbio, ma non c'è neanche dubbio sul fatto che quegli eventi hanno influito – più o meno marcatamente - sulla loro condizione, sul loro statuto giuridico e politico nel mondo contemporaneo. Forse l'obiezione verrebbe accolta da Lévi-Strauss, il quale però ci ricorderebbe quale sia il piano su

---

<sup>503</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, cit., p. 370.

<sup>504</sup> Ivi, p. 372.

<sup>505</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 268.

<sup>506</sup> *Ibidem*.

<sup>507</sup> Ivi, p. 267.

cui tutta questa discussione si colloca: quello della legittimità per un soggetto (storico) di collegare una certa sequenza di eventi disegnando un campo, un ordine, di rilevanza e di valore universali e universalizzanti. Si tratta di un problema filosofico che ha delle significative implicazioni politiche. Da quanto abbiamo visto consegue che la storia è sempre «storia-per», e «parziale»<sup>508</sup>, in senso etimologico, ossia avente significato per *una parte* di umanità.

A questo punto potrebbe sembrare, anche al di là della polemica con lo storicismo, che ogni spazio di valore scientifico per la disciplina storica si riduca al minimo. A tal proposito, va ripetuto che non è in questione lo statuto scientifico della storia, come disciplina storiografica.

Come abbia visto, per Lévi-Strauss anche la scienza storica fa uso di un codice, che è cronologico. Ora, il codice cronologico opera mediante la messa a fuoco di certe date e la loro elaborazione in successione. Queste date, però, non si equivalgono ma sono suddivise in classi: «le classi di date si definiscono per il carattere significante che ogni data possiede, in seno alla classe, rispetto alle altre date che ne fanno ugualmente parte, e per l'assenza di tale carattere significante nei confronti delle date appartenenti a una classe diversa»<sup>509</sup>. Pertanto, «il codice può dunque consistere solo in classi di date, in cui ogni data ha significato in quanto è legata alle altre date da rapporti complessi di correlazione e di opposizione»<sup>510</sup>. Lo storico, allora, cade in errore quando crede di potersi rappresentare i fatti come un flusso continuo che va da un passato a un futuro, mentre in realtà non fa che “classificare” – riunire cioè in classi di date – determinati periodi, raggruppando cioè insieme di fatti, a volte più particolari e riuniti in classi temporali più ristrette (mesi, addirittura giorni), a volte in classi temporali più ampie (anni, decenni, se non addirittura secoli), marcando quelle che l'autore definisce molto appropriatamente «zone di storia»<sup>511</sup>. Cosicché, «le date proprie a ogni classe sono irrazionali rispetto a tutte quelle delle altre classi»<sup>512</sup>. Ne consegue che

non solo è illusorio, ma contraddittorio, concepire il divenire storico come uno svolgersi continuo, iniziante con una preistoria codificata in decine o in centinaia di millenni, procedente su scala di millenni dal 4° al 3° in poi, e continuante infine nella forma di una storia secolare rimpinzata, a piacimento dell'autore, di fette di storia annuale all'interno del secolo, o giornaliera all'interno dell'anno, se non addirittura oraria all'interno di una giornata. Tutte queste date non sono una serie: dipendono da serie diverse.<sup>513</sup>

---

<sup>508</sup> *Ibidem*.

<sup>509</sup> *Ivi*, p. 268.

<sup>510</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>511</sup> *Ibidem*. La fecondità di questa critica non è caduta nel vuoto, ne ha raccolto uno stimolo decisivo François Hartog, che anche su questa traccia ha coniato la nozione di “regimi di storicità”. Cfr. *Id*, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.

<sup>512</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 269.

<sup>513</sup> *Ibidem*.

In altri termini, spiega ancora Lévi-Strauss, «gli avvenimenti che sono significativi per un codice non rimangono tali per un altro»<sup>514</sup>. Dunque, per tornare alla Rivoluzione francese, i fatti del 14 luglio 1789, benché producano effetti su scala secolare per una porzione dell'umanità, cessano di avere rilevanza su scala millenaria. Così come alcuni eventi aneddotici accaduti in quello stesso giorno possono anche avere una rilevanza nel quadro generale della Rivoluzione, un valore diremmo “informativo”, ma scarso in termini di “comprensione”<sup>515</sup>.

La conoscenza storica, spiega Lévi-Strauss, potrebbe essere rappresentata per mezzo di una matrice rettangolare<sup>516</sup> costituita da punti situati a eguale distanza gli uni dagli altri: ogni fila orizzontale corrisponderebbe a classi di date – «orarie, giornaliere, annuali, secolari, millenarie, etc.»<sup>517</sup> -, e l'operazione dello storico consisterebbe in sostanza nel tracciare linee di rapporti di correlazione e opposizione fra date di queste diverse classi. Ovviamente, «in un sistema di questo tipo, la pretesa continuità storica è assicurata solo mediante tracciati fraudolenti»<sup>518</sup>.

L'idea di una conoscenza storica come tracciato di linee all'interno di una matrice composta di punti (date) organizzati fra diverse linee (scale) di temporalità non fa che mettere in rilievo una sostanziale discontinuità storica in contrapposizione alla pretesa continuità sostenuta dall'approccio storicistico. Ora, questi tracciati artificiali che si snodano fra classi disomogenee di date rispondono sempre a prospettive parziali, sono cioè selezioni operate da *soggetti* particolari che attraverso esse “illuminano” zone storiche, assecondando la propria idea di continuità temporale. In altri termini, diremmo che questi soggetti si specchiano essi stessi nei – e in un certo senso vi si costituiscono attraverso – determinati tracciati storici che disegnano. Se dunque, come afferma Lévi-Strauss, la Storia della visione storicista è sempre “storia per...”, va da sé che la proposizione possa essere completata con: “...un Soggetto”; la Storia, diremmo, è sempre “storia per” il Soggetto della Storia. Queste posizioni di Lévi-Strauss non rappresentano un *unicum* nel pensiero del Novecento. Seppur con molte differenze, se non altro per i problemi teorici in gioco, esse richiamano – non sappiamo quanto consapevolmente – alcuni importanti temi del dibattito tedesco attorno al cosiddetto *Methodenstreit*; in esso un comune denominatore era costituito dalla «comune consapevolezza che se nella storia l'elemento decisivo è rappresentato dall'individualità, la pretesa idealistica e positivista di poter dire il senso universale della storia deve essere rimessa in discussione»<sup>519</sup>. In questo contesto, se con Dilthey si era iniziato a mettere a fuoco il ruolo centrale della soggettività, e dunque della relatività dello sguardo storico, il fatto cioè che il senso complessivo della storia

---

<sup>514</sup> Ivi, p. 270.

<sup>515</sup> Cfr. ivi, p. 271.

<sup>516</sup> Ivi, p. 270.

<sup>517</sup> *Ibidem*.

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> L. Cortella, *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, op. cit., p. 74.



«sarebbe raggiungibile solo da un soggetto che fosse in grado di sollevarsi al di sopra della storia stessa»<sup>520</sup>, con Rickert si arriva a relativizzare addirittura il nesso storia-soggetto-storia, «mostrando che la condizione in grado di aprire la conoscenza storica verso l'individualità consisteva in una particolare relazione a un *valore*»<sup>521</sup>. Problema su cui, com'è noto, è Max Weber ad aver tratto nella maniera più lucida le conseguenze, mostrando che «la comprensione di un evento storico-sociale dipende dalla nostra capacità di *selezionare*, cioè di *isolare* una serie finita di fattori causali all'interno di quella interminabile e inesauribile infinità»<sup>522</sup>, pertanto, «i criteri che presiedono alle nostre scelte di valore sono assolutamente particolari e contingenti»<sup>523</sup>. Il problema meditato della selezione, nel fluire indistinto del tempo, dei fatti cui attribuire valore storico, messo a fuoco da Weber, richiama in maniera sorprendente le argomentazioni sviluppate alcuni anni dopo da Lévi-Strauss nella polemica con Sartre.

Torniamo a Lévi-Strauss. Le conseguenze di tali argomentazioni sono rilevanti. La decostruzione della Storia e la sua polverizzazione in una galassia di storie parziali fanno sì che anche l'Uomo, signore (Soggetto) della Storia, cessa di essere sovrano di questo universo ormai privo di unità. Come ha osservato Nannini, «l'Uomo è storico e la Storia è umana. Lévi-Strauss rompe questo cerchio da entrambi i lati, perché – nel suo pensiero – al frantumarsi della Storia nella molteplicità di storie relative a soggetti parziali corrisponde il dissolversi del Soggetto universale in virtù del quale la Storia era appunto continua e una»<sup>524</sup>.

In tutto questo, Sartre rappresenta le ragioni dello storicismo e del Soggetto della Storia che l'operazione di Lévi-Strauss cerca di decostruire.

La controversia fra Lévi-Strauss e Sartre è particolarmente interessante per comprendere questo secondo sguardo critico rivolto al versante “storicistico” della filosofia. Lévi-Strauss in sostanza accusa Sartre di privilegiare un tempo interno che, a dispetto della irriducibilità della temporalità esterna messa in luce dall'ipotesi della «matrice rettangolare», crea una continuità fraudolenta tra Soggetto e Storia. L'operazione di Sartre attraverso la sua “ragione dialettica”, com'è noto, consisteva nel vedere nel Soggetto l'antitesi in azione alle condizioni date, dietro le quali dobbiamo vedere la

---

<sup>520</sup> Ivi, pp. 75-76.

<sup>521</sup> Ivi, p. 73; corsivo dell'autore. «Non tutti gli eventi storici sono infatti per noi fonte di interesse ma solo quelli in cui è in gioco un valore per noi particolarmente importante e significativo. È dunque la nostra relazione ai valori ciò che ci consente un riferimento privilegiato verso determinati eventi storici individuali. Ovviamente ciò non significa che lo storico debba dare un “giudizio di valore” sugli eventi, e tuttavia la sua ricostruzione ha nella “relazione al valore” la sua condizione di possibilità»; *ibidem*. Dunque, si potrebbe dire, tendendo un filo che unisce Rickert a Lévi-Strauss, che il *valore* è il criterio che di volta in volta mette a fuoco un *codice* storico privilegiato.

<sup>522</sup> Ivi, p. 81; corsivi dell'autore.

<sup>523</sup> *Ibidem*. «Le uniformità sono infatti ottenute attraverso una selezione e dunque non hanno alcun valore veritativo»; *ibidem*.

<sup>524</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., p. 379.

natura come insieme di necessità, penuria, di cause ed effetti<sup>525</sup>. Una contraddizione quella fra Soggetto e necessità naturali che, per mezzo della prassi, cioè dell'azione (lavoro) del Soggetto, sfocerebbe in una totalizzazione che comprende il passato e il futuro come fine, che è per l'appunto la Storia<sup>526</sup>, intesa come campo di possibilità e di autorealizzazione specificamente umane. La Storia, pertanto, nella prospettiva di Sartre è libertà, «perché in radice ogni individuo non è un ente passivo, non è l'effetto meccanico di una catena di cause ed effetti, ma è un'attività negatrice delle proprie condizioni, è superamento, sforzo, tensione al futuro, scopo»<sup>527</sup>. Vi è pertanto un «nesso teleologico»<sup>528</sup> fra Soggetto e Storia, il cui motore è la libertà del Soggetto stesso.

### 3.7.1 La soluzione etnologica

A Lévi-Strauss, però, interessano le condizioni di possibilità di questa esistenza, di questa progettualità, che farebbe capo al Soggetto e alla società. Da questo punto di vista, allora, non avrebbe più alcun senso parlare di Soggetto, poiché le condizioni di possibilità precedono l'esistenza umana soggettivata in esistenza storica: esse ci consegnano per così dire un "uomo naturale", un umano pre-storico o a-storico.

Ora, queste condizioni di possibilità coincidono esattamente con quelle condizioni *date*, che nella prospettiva sartriana il Soggetto della storia si incaricava di negare con la prassi, ma ancor prima che possano essere negate dalla prassi e superate in una esistenza storica, esse devono aver agito sull'uomo, devono aver influenzato in qualche modo e misura la sua stessa *prassi*.

Come abbiamo già osservato, la prospettiva strutturalista di Lévi-Strauss consiste in un *regard éloigné* sull'uomo, uno sguardo da "astronomo delle scienze sociali". Questa distanza permetterebbe all'antropologo di giudicare equamente cultura di provenienza e culture studiate, finendo per abolire la tradizionale distinzione fra soggetti e oggetti della conoscenza, o per lo meno di elevare allo statuto di soggetto forme di umanità per molto tempo rimaste allo statuto di oggetto di un sapere euro-centrato.

---

<sup>525</sup> Cfr. in particolare il concetto sartriano di "praxis" e la teoria che da esso scaturisce in Jean-Paul Sartre, *Critica della ragione dialettica*, op. cit., pp. 206 e ss.

<sup>526</sup> Per usare le parole di Sartre, essa è «orientamento verso l'avvenire e conservazione totalizzante del passato»; ivi, p. 248.

<sup>527</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., pp. 392-393. «Ciò vuol dire che al fondo della concezione sartriana della Storia si trova un'antropologia filosofica centrata sul concetto di Uomo-Soggetto, Uomo-Libertà. È su tale Uomo-Soggetto che Sartre fonda l'opposizione fra Storia e natura e, tramite questa, fra ragione dialettica e ragione analitica, l'una logica della libertà (e degli oppressi), l'altra della necessità (e degli oppressori)»; ivi, p. 393.

<sup>528</sup> Ivi, p. 392.

Non c'è dubbio che la componente marxista avesse un ruolo rilevante nella concezione sartriana, che a sua volta può essere interpretata come un ultimo grande tentativo di definire un'antropologia marxista. Tuttavia, l'affievolirsi dell'influenza del marxismo, negli anni che seguirono la *Critica della ragione dialettica*, rende molto più instabile la posizione di Sartre, rinforzando invece quella empirico-scientifica (o pretesa tale nella sua componente oggettiva) di Lévi-Strauss.

Ora, bisogna insistere nel sottolineare che questo sguardo "astronomico" ha la tendenza a relativizzare la posizione dell'uomo, mettendo in evidenza vari livelli di oggettività del mondo dai quali l'uomo in sé, "l'uomo naturale", inevitabilmente dipende. Quelli che per Sartre sono vincoli che la prassi del Soggetto si incarica di negare e superare in un'esistenza storica pienamente umana, definiscono, costruiscono, nella prospettiva di Lévi-Strauss, il campo di possibilità in cui l'esperienza umana si dà: la natura, con le sue necessità fatte di cause ed effetti, viene ricercata e indagata nell'uomo stesso dall'antropologo.

Questa natura si coagula nell'uomo in qualcosa di inafferrabile empiricamente ma operante, che Lévi-Strauss inquadrerà nella nozione di inconscio. In questa nozione assunta da Lévi-Strauss dobbiamo vedere all'opera dinamiche precise e non-intenzionali di cui l'uomo fa esperienza nella grammatica generale delle lingue, nelle logiche dei miti, nei meccanismi delle forme simboliche: si tratta di livelli che «dal punto di vista di un Soggetto centrato sul proprio vissuto restavano completamente sommersi ed inaccessibili»<sup>529</sup>.

Come è evidente, questa opzione non può che mettere in secondo piano, se non negare, l'idea di Io, di Soggetto e di Coscienza, ma non tanto per una presa di posizione ideologica, quanto perché il livello di soggettività – se così possiamo ancora definirlo in assenza di formulazioni più adatte – su cui si situa la ricerca strutturale *precede* la condensazione intenzionale dei processi intellettivi che inquadrano come Io, Soggetto, Coscienza. Ciò che forse si può imputare a questa antropologia tendenzialmente, anche se inconfessabilmente, "filosofica" di Lévi-Strauss è l'assenza non tanto del Soggetto, ma di una efficace nozione che renda conto di questa condizione pre-soggettiva eppure specificamente umana. Il problema, quindi, sarebbe concettuale prima – e più – che ontologico. Si tratterebbe allora di una incompiutezza di natura concettuale il cui peso può però essere avvertito solo da un fronte di interesse genuinamente *filosofico*, crinale che Lévi-Strauss ha sempre sostenuto di non voler occupare; da ciò si comprende la ragione della mancanza di volontà da parte dell'antropologo di colmare questa lacuna.

Resta il fatto che questo nucleo pre-soggettivo avrebbe rilevanti implicazioni filosofiche. Come osserva molto opportunamente Nannini, in questo "pensiero selvaggio" Lévi-Strauss «vede il fondamento di ogni possibile rapporto intersoggettivo e della sua conoscenza», epicentro razionale di

---

<sup>529</sup> Ivi, p. 397.

ogni relazionalità. E, elemento fondamentale, a esso l'antropologo «affida, simultaneamente, il compito di modificare il concetto stesso di umanità: per abolirlo [...] se per umanità s'intende il primato di un Uomo che vuol riconoscersi immutato, quale Soggetto antropocentrico (ed in realtà etnocentrico), nella continuità progressiva della sua Storia; per conservarlo, invece [...] se per umanità s'intende il sistema, senza centro, di tutte le differenze culturali conosciute»<sup>530</sup>.

### 3.8 *L'antropologia come nuovo umanesimo*

Se la Storia si poneva nella prospettiva del Soggetto, e l'etnologo col suo sguardo "astronomico" aveva il compito di porsi a giusta distanza dal Soggetto (l'umanità storica) e dall'oggetto (l'umanità al di fuori della Storia), l'antropologia (strutturale) si propone di compiere un passaggio ulteriore e ambizioso: la reintegrazione degli uomini, soggetti e oggetti della conoscenza, in una umanità generale. Anzi, l'antropologia sarebbe essa stessa l'esito di questo passaggio. Vediamo più nel dettaglio come questo avvenga nella prospettiva di Lévi-Strauss.

Il problema dello storicismo, lo abbiamo visto, consiste nel fare della Storia una chiave di comprensione generale del mondo, attraverso la quale il Soggetto pretende di estendere al mondo la continuità totalizzante di un Io culturalmente determinato. Depurata da queste premesse, la storia torna a essere un metodo di conoscenza fra gli altri, con ambizioni legittime nella sua sfera epistemologica, che è quella dello studio diacronico di determinate entità culturali. Una conseguenza importante di ciò è che si deve «ricusare l'equivalenza fra la nozione di storia e quella di umanità», un'analogia che, spiega Lévi-Strauss, «si pretende d'imporre con lo scopo inconfessato di rendere la storicità l'ultimo rifugio di un umanesimo trascendentale: come se, alla sola condizione di rinunciare ai singoli "io" troppo privi di consistenza, gli uomini potessero ritrovare, sul piano del noi, l'illusione della libertà»<sup>531</sup>.

È a questo punto che la critica della Storia (e del Soggetto della Storia) si intreccia con la critica dell'*umanesimo*, la quale a un primo sguardo sembra confermare l'adesione dell'antropologia lévi-straussiana al progetto antiumanistico che si è voluto attribuire alla corrente strutturalista degli anni Sessanta. Ma è proprio rispetto a questo tema che la posizione di Lévi-Strauss compie uno scarto teorico decisivo, a fronte del *milieu* intellettuale di cui idealmente fa parte. Non si tratta di uno scarto inatteso, poiché la posizione dell'antropologo, come vedremo, è coerente con il percorso della sua

---

<sup>530</sup> Ivi, pp. 397-398.

<sup>531</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 271.

ricerca etnologica, dimostrando come esso fosse concepito fin dall'inizio nei termini di un programma dalla portata intellettuale più ampia rispetto al suo oggetto di studio.

In una conferenza tenuta a Tokyo nel 1986, presso la Fondazione Ishizaka<sup>532</sup>, Lévi-Strauss riprende quasi negli stessi termini, contestualizzandolo nell'ambito dei rapporti fra antropologia e conoscenza delle diverse culture, un breve articolo che aveva pubblicato nel 1956<sup>533</sup>. La tesi di fondo di questo saggio è che il valore dell'antropologia vada al di là di una dimensione puramente empirico-conoscitiva; essa sarebbe piuttosto «il punto d'arrivo» di un percorso di conoscenza dell'umano intrapreso già nell'antichità e che «indichiamo col termine “umanesimo”»<sup>534</sup>. Un'affermazione sorprendente alla luce di quanto era emerso nella controversia con Sartre e con lo storicismo, dove sembrava – almeno a una lettura in conformità con l'interpretazione più diffusa dello strutturalismo – che l'umanesimo fosse ormai un utensile filosofico obsoleto di cui liberarsi. Le cose sono invece più complesse nell'ottica di Lévi-Strauss.

Innanzitutto, per “antropologia” Lévi-Strauss intende qui una *tecnica* di conoscenza. Più precisamente, una tecnica di conoscenza applicata alle culture estranee rispetto alla propria e che, a rigore, è sempre stata praticata dall'uomo, e non solo dall'uomo occidentale moderno. Questo approccio si traduce, secondo Lévi-Strauss, nell'esercitare compiutamente una pratica di «spaesamento»<sup>535</sup>; essa consiste – lo abbiamo già visto a proposito dello sguardo “astronomico” dell'antropologo – nel situarsi in contesti estranei rispetto al proprio contesto sociale, per poter osservare meglio sia i primi sia il secondo. Poiché, sottolinea Lévi-Strauss, «la conoscenza e la comprensione della propria cultura sono possibili a condizione che la si osservi dal punto di vista di un'altra», proprio come – riferendosi a una tecnica tipica del teatro giapponese - «lo sguardo dell'attore che guarda se stesso come se fosse il pubblico»<sup>536</sup>. Si tratta in sostanza di una tecnica di conoscenza per contrasto, o *ex negativo*, in cui una *identità* viene definita pienamente solo mediante lo sguardo dell'*alterità*; la conoscenza piena della propria cultura - ma a questo punto potremmo estendere il ragionamento a qualunque scala di identità, dunque anche a quella personale, l'Io - si ottiene solamente nel momento in cui si riesce a cogliere quello sguardo che è possibile solo da una posizione estranea a quella riflessiva, posizione che solo il luogo dell'*alterità*, appunto, sembra in

---

<sup>532</sup> Il contributo di Lévi-Strauss era suddiviso in tre lezioni tenute fra il 15 e il 16 aprile di quell'anno, dal titolo *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. La traduzione italiana è stata curata da Lorenzo Scillitani ed è stata pubblicata nel volume cui farò riferimento in questa sede: Claude Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>533</sup> Claude Lévi-Strauss, *I tre umanesimi*, in Id., *Antropologia strutturale due*, cit., pp. 311-314.

<sup>534</sup> C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, cit., p. 82.

<sup>535</sup> Ivi, p. 83. Nell'articolo *I tre umanesimi* del 1956, viene tradotta come «tecnica dello straniamento (*dépaysement*)»; cfr. ivi, p. 312.

<sup>536</sup> C. Lévi-Strauss, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, cit., p. 82.

grado di garantire. In altri termini, «nessuna parte dell'umanità può aspirare a comprendersi se non in riferimento ad altre»<sup>537</sup>.

Ora, questa modalità di conoscenza, sottolinea Lévi-Strauss, non è una prerogativa dell'antropologia moderna. Già nel Rinascimento forme *ante litteram* di conoscenza antropologica sono state sperimentate, benché limitatamente all'area del bacino del Mediterraneo. Il mondo europeo aveva tentato di approfondire la conoscenza di realtà culturali a esso esterne, limitandosi comunque a ciò che non era troppo distante dai propri confini, poiché in questa epoca «del resto del mondo si sospetta soltanto l'esistenza»<sup>538</sup>. Questo interesse dell'Europa rinascimentale per ciò che si era sviluppato ai suoi limiti geografici, suggerisce Lévi-Strauss, assume i caratteri di un *primo umanesimo*, al quale ne seguirà un secondo, stavolta fiorito fra il XVIII e il XIX secolo. Durante quest'epoca, infatti, il mondo occidentale ha potuto sperimentare una conoscenza più estesa delle realtà umane a esso estranee grazie a numerose esplorazioni. La conoscenza "antropologica", dunque, si estende fra il XVIII e il XIX secolo all'Oriente e all'Estremo Oriente<sup>539</sup>, fondando quello che può essere interpretato come, suggerisce l'autore, un *secondo umanesimo*.

Tuttavia, queste prime due forme di umanesimo, soffrono di alcune limitazioni in termini innanzitutto geografici, poi concettuali<sup>540</sup>: solo alcune parti dell'umanità potevano essere raggiunte, nel primo caso come nel secondo, e solo alcune porzioni delle civiltà osservate venivano considerate, per via di un interesse limitato dell'osservatore che rispondeva, nel caso dell'«umanesimo classico»<sup>541</sup>, alla curiosità di classi sociali privilegiate, e nel caso dell'«umanesimo esotico del XIX secolo»<sup>542</sup> a interessi di carattere industriale e commerciale ai quali questo stesso umanesimo «doveva la sua esistenza»<sup>543</sup>. Non solo. Si potrebbe anche aggiungere, accogliendo le osservazioni di Lévi-Strauss sugli strumenti scientifici che ha oggi a disposizione la moderna antropologia, che un limite di questi primi due umanesimi fosse anche nella dotazione speculativa, limitata in fondo alla filologia e alla storia<sup>544</sup>, mentre l'antropologia moderna, almeno nelle intenzioni di Lévi-Strauss, rivela la possibilità di applicare a questa conoscenza nuovi strumenti, addirittura di interrogare tutte le forme del sapere:

---

<sup>537</sup> Ivi, p. 84.

<sup>538</sup> *Ibidem*. Si potrebbe obiettare che già nell'alto Medioevo, grazie per esempio a Marco Polo, la cultura italiana era entrata in contatto con popoli molto lontani. Ma si potrebbe citare anche la conoscenza dei popoli americani seguita alla scoperta del Nuovo Mondo, cui seguirono forme primitive di antropologia grazie soprattutto ai religiosi che per primi avevano sperimentato un'immersione totale nei gruppi indigeni che Lévi-Strauss dichiara essere una parte fondamentale del moderno approccio antropologico. Lévi-Strauss non si sofferma su questi fatti, probabilmente in quanto ancora sporadici e dunque insufficienti a fondare un vero e proprio orientamento culturale.

<sup>539</sup> *Ibidem*.

<sup>540</sup> Ivi, p. 85.

<sup>541</sup> *Ibidem*.

<sup>542</sup> *Ibidem*.

<sup>543</sup> Ivi, pp. 85-86.

<sup>544</sup> Ivi, p. 85.

dalle scienze umane alle scienze naturali<sup>545</sup>. Questo perché l'assenza di documenti scritti nella maggior parte dei popoli indigeni studiati dal moderno antropologo lo spinge a dar fondo a ogni strumento in grado di ricostruire nella giusta prospettiva ogni sfumatura, potenzialmente determinante, della realtà studiata.

Alla luce del potenziale speculativo di cui dispone e dell'esaurimento di territori ancora vergini, l'antropologia moderna può andare a esplorare tutte le società del mondo rimaste ai margini della ricerca dei due umanesimi precedenti. Da questo punto di vista, «l'antropologia fa raggiungere all'umanesimo la sua terza tappa, che probabilmente sarà anche l'ultima in quanto, dopo, l'uomo non avrà più nulla da scoprire su se stesso, almeno in estensione (è in atto, infatti, un'altra ricerca, in profondità, dalla meta della quale siamo ben lungi)»<sup>546</sup>.

Ora, spiega Lévi-Strauss, primo, secondo e terzo umanesimo si integrano, estendendo la conoscenza dell'uomo sull'uomo su diversi assi: in superficie, passando cioè da conoscenze di porzioni di umanità alla conoscenza dell'umanità nel suo complesso; in termini speculativi, ossia ampliando il ventaglio di strumenti scientifici in grado di abbracciare sempre più la complessità che una ricerca approfondita sull'uomo richiede; ma soprattutto nella transizione da umanesimi circoscritti (per spazio e per fini) a un umanesimo «doppiamente universale»<sup>547</sup> in termini di estensione e di conoscenza della presenza umana nel mondo.

Così, lungi dal contribuire a una filosofia antiumanistica, lo strutturalismo concepito dall'antropologo francese si rivela ben altro nel suo *gesto dialettico* di negare l'umanesimo della tradizione, di un Uomo della Storia che si fa carico di «un'umanità “intristita e deforme”»<sup>548</sup>, per affermare un nuovo umanesimo, che abbraccia e dichiara l'esistenza di un'umanità generale; la quale però non dà testimonianza di sé nella mole di documenti storici accumulati o nella capacità di penetrazione verso l'esterno della propria cultura, ma in pochi *elementi invarianti* che precedono ogni sua apparizione storica o culturale e che è compito dell'antropologia rintracciare. Da questo punto di vista, la posizione dell'autore manifesta una complessità che, se da una parte non coincide del tutto con la definizione di una «*misanthropie radicale*»<sup>549</sup>, dall'altra non consiste neppure in un ritorno al passato, a una ingenua “mitologia dell'uomo”. Pertanto, in questo gesto Lévi-Strauss non fa che cortocircuitare le opposte interpretazioni date alla sua antropologia sul tema dell'umanesimo<sup>550</sup>.

---

<sup>545</sup> *Ibidem*.

<sup>546</sup> Ivi, p. 84.

<sup>547</sup> Ivi, p. 86.

<sup>548</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 258. La citazione fra virgolette è tratta da Sartre.

<sup>549</sup> M. Godelier, *Lévi-Strauss*, cit., p. 520. Definizione, comunque, accoglibile almeno alla luce delle posizioni fortemente critiche di Lévi-Strauss sul pericolo demografico cui è esposto il mondo moderno e verso l'Occidente e le sue responsabilità nella distruzione delle culture indigene; argomenti ben noti e presenti in *Tristes Tropiques*, come specifica lo stesso Godelier.

<sup>550</sup> Critiche incrociate di cui dà conto Delruelle: da una parte chi lo accusa di anti-umanesimo, dall'altra chi lo accusa di contribuire a «*une métaphisique essentiellement humaniste*»; Id., *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, cit., p. 94.

L'idea di Lévi-Strauss emerge compiutamente da uno dei passaggi più toccanti di *La Pensée sauvage*, in cui ogni sospetto di anti-umanesimo nei confronti dell'antropologo francese non può che cadere di fronte a una accorata e commovente dichiarazione d'amore - dal tono spiccatamente rousseauiano - verso l'umanità:

ci si lascia sfuggire [nella prospettiva che Lévi-Strauss attribuisce a Sartre] la prodigiosa ricchezza e la diversità delle consuetudini, delle credenze e dei costumi; ci si dimentica che ciascuna delle decine o delle centinaia di migliaia di società che sono coesistite sulla terra, o che si sono succedute da quando l'uomo vi ha fatto la sua prima apparizione, si è valsa di una certezza morale - simile a quella che potevamo invocare noi stessi - per proclamare che in essa - fosse pure ridotta a una piccola banda nomade o a una capanna sperduta nella foresta - si condensavano tutto il senso e la dignità di cui è suscettibile la vita umana. Ma che sia in tali società o nella nostra, ci vuole una buona dose di egocentrismo e d'ingenuità per credere che l'uomo sia interamente rifugiato in uno solo dei modi storici o geografici del suo essere, quando invece la verità dell'uomo sta nel sistema delle loro differenze e delle loro comuni proprietà.<sup>551</sup>

A queste righe sembra fare eco quanto D'Onofrio scrive a proposito di considerazioni analoghe di Lévi-Strauss (qui il riferimento dell'antropologo francese a Rousseau è esplicito) fatte in un testo su Chrétien de Troyes e Wagner: «Il cuore dell'umanesimo lévi-straussiano - sottolinea l'antropologo italiano - risiede proprio in questa "compassione e identificazione con gli altri", che si tratti di se stessi rappresentati come altri oppure di altri con cui ci identifichiamo». Ancor più degna di attenzione è la chiosa: «Questo modo "arcaico" di concepire il rapporto con l'altro costituisce una critica radicale alla nozione di soggetto espressa dalla tradizione filosofica dell'Occidente, e allo stesso tempo sostiene una forma di soggettività opposta, implicitamente, ai presupposti che hanno generato la catastrofe<sup>552</sup>»<sup>553</sup>. Una forma di soggettività, quella acutamente colta da D'Onofrio, che sarà il caso di mettere a fuoco nel prosieguo di questo lavoro.

\*\*\*

Da quanto abbiamo visto fin qui, *La Pensée sauvage*, opera di cesura fra due fasi rappresentative dello strutturalismo lévi-straussiano, si rivela un'operazione assai più profonda di quanto non emerga dalla sua superficie, compuntamente etnologica.

---

<sup>551</sup> Ivi, pp. 258-259.

<sup>552</sup> Umana ed ecologica.

<sup>553</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 26.



L'ipotesi che abbiamo seguito, e cioè che Lévi-Strauss avesse concepito l'intera intelaiatura speculativa del volume del 1962 come un dialogo critico con la filosofia del suo tempo, la quale all'interno dell'opera si biforca nella messa in rilievo delle due articolazioni più rappresentative, almeno agli occhi dell'autore, della filosofia occidentale – razionalismo e storicismo – ci ha permesso di isolare alcuni nuclei teoretici di rilievo come elementi privilegiati del quadro speculativo tracciato dall'autore: il valore e il ruolo dell'opposizione in diversi contesti culturali (occidentale e indigeno), i processi di soggettivazione, lo statuto ontologico del soggetto e, sullo sfondo di tutto ciò, la relazione tra identità e alterità.

Questi nodi teoretici, emersi dopo aver prosciugato la corposa intelaiatura etnologica di *La Pensée sauvage*, sembrano indicare risolutamente un'unica direzione per la loro soluzione: quella dell'inconscio, come spazio di conciliazione in cui un'idea della soggettività in crisi troverebbe la soluzione di una inter-soggettività, e in cui le «presunte evidenze dell'io»<sup>554</sup> farebbero spazio all'alterità per reintegrare quest'ultima in una concezione dell'umano redenta dalle separazioni e dalle dicotomie.

Si tratterà allora di andare a verificare i risultati di questa concezione che – è questa ora l'ipotesi di lavoro – sembra essere uno dei fili conduttori della monumentale impresa dell'antropologo francese: le *Mythologiques*.

---

<sup>554</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 259.

### *Le Mythologiques*: soggetto inconscio o impensato del soggetto?

Non viviamo all'interno del nostro corpo, ma – nel respirare e nel mangiare – raccogliamo continuamente e alternativamente il mondo in noi stessi e ci liberiamo nel mondo.<sup>555</sup>

Da un certo punto di vista, *La Pensée sauvage* apre più problemi di quanti ne risolva. Per nostra fortuna, alla questione che si poneva al termine del capitolo precedente, e cioè se alla decostruzione del soggetto che affianca e completa la critica nei confronti della filosofia facesse riscontro anche una *pars construens* da prendere in considerazione per un ripensamento del soggetto, risponde in qualche modo l'ultimo sforzo intellettuale dell'antropologo francese: la tetralogia delle *Mythologiques*.

Nel capitolo precedente si era anticipato come la sfera dell'inconscio fosse il luogo in cui forse avremmo potuto isolare - ma sarebbe meglio dire “catturare” data l'entità rarefatta con cui abbiamo a che fare - quella singolarità paradossale che la nozione di pensiero selvaggio ci restituiva in luogo del soggetto cartesiano. È il momento di tentare questa operazione. La vastità e la complessità teorica delle *Mythologiques* è in questa sede un problema facilmente superabile, infatti perno di questa analisi saranno soprattutto le parti dalla più forte impronta teorico-filosofica, cioè la *Ouverture* (l'introduzione) di *Le crut et le cuit* e il *Finale* (l'ultimo capitolo) di *L'homme nu*.

#### 4.1 Mito e inconscio

Ciò che occorre fare ora, è vedere da una parte *come* queste due nozioni – inconscio e soggetto - si richiamino nelle *Mythologiques* e, dall'altra, chiarire in che modo nella mitologia emerga questo nesso; fatto ciò, si potrà vagliare da un punto di vista teoretico questo intreccio.

---

<sup>555</sup> Tim Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 66.

Ora, la nozione di inconscio<sup>556</sup> acquista in Lévi-Strauss un carattere peculiare, e abbastanza differente rispetto a quello della psicoanalisi<sup>557</sup>. Come nota Ricoeur<sup>558</sup>, la spiegazione strutturale rinvia a un sistema inconscio costituito da differenze e opposizioni. L'inconscio viene qui concepito come una realtà sostanzialmente combinatoria<sup>559</sup>, la cui radice etimologica dovrebbe essere ritenuta più prossima alla concezione di Saussure<sup>560</sup> che a quella di Freud<sup>561</sup>; realtà che, in estrema sintesi, potremmo ridurre ai caratteri di *atemporalità, universalità e formalità*<sup>562</sup>. La tradizione cui Lévi-Strauss si richiama esplicitamente è quella dell'etnologia americana, in particolare di Franz Boas, ma questa filiazione tradisce quasi subito la vera matrice, che è linguistica<sup>563</sup>, in virtù della quale la nozione di inconscio è svuotata dei suoi contenuti soggettivi, storici e transitori (elementi che potremmo accostare alla nozione saussuriana di *parole*) per farne un sistema di leggi generali che presiede alla formazione di qualunque contenuto culturale visibile (*langue*).

L'inconscio cessa di essere l'ineffabile rifugio delle particolarità individuali, il depositario di una storia unica, che rende ciascuno di noi un essere insostituibile. Si riduce a un termine con il quale designiamo una funzione: la funzione simbolica, specificamente umana, certo, ma che si esercita in tutti gli uomini, secondo le stesse leggi; e che si riduce, in realtà, all'insieme di queste leggi.<sup>564</sup>

---

<sup>556</sup> Sulla nozione di inconscio impiegata da Lévi-Strauss, uno studio esaustivo, benché datato, è quello di Ino Rossi, *The unconscious in the anthropology of Claude Lévi-Strauss*, *American Anthropologist*, n. 1, January, 1973, pp. 20-48.

<sup>557</sup> Benché vi sia anche chi, come Gildas Salmon, ha osservato come da un certo punto di vista le affinità tra strutturalismo antropologico e psicoanalisi risultino assai rilevanti. Cfr. Id. *Les structures de l'esprit*, cit., in particolare il Cap. 4. Riprenderemo più avanti questo punto.

<sup>558</sup> Paul Ricoeur, *Structure et herméneutique*, in *Esprit*, novembre 1963, pp. 596-627.

<sup>559</sup> Ricoeur parla di «*inconscient kantien [...] catégoriel, combinatoire; c'est un ordre fini ou le finitisme de l'ordre, mais tel qu'il s'ignore*». Questo tipo di inconscio, precisa Ricoeur, può essere definito kantiano solo nella misura in cui tale aggettivo ne chiarisce la mera organizzazione «*car il s'agit bien plutôt d'un système catégoriel sans référence à un sujet pensant*»; ivi, p. 600. Da qui, la celebre definizione dello strutturalismo di Lévi-Strauss come un "kantismo senza soggetto trascendentale", accolta di buon grado dall'antropologo: «Noi riconosciamo perfettamente questo aspetto del nostro tentativo sotto la penna di Paul Ricoeur, quando egli lo qualifica, a ragione, "kantismo senza soggetto trascendentale"; C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 23.

<sup>560</sup> Nel maestro svizzero della fonologia, la nozione non viene mai utilizzata come tale, ma nella sua forma avverbiale e a indicare il significato di "non-intenzionale". Cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., p. 53.

<sup>561</sup> Sul significato della nozione di inconscio nel padre della psicoanalisi, cfr. Sigmund Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, p. 481. La differenza tra Freud e Lévi-Strauss rispetto al tema dell'inconscio era stata colta già da Sergio Moravia, cfr. S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 290 e ss.

<sup>562</sup> A tal proposito, cfr. F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit. p. 174 e p. 183.

<sup>563</sup> Da questo punto di vista, risulta capitale il saggio del 1949 dal valore programmatico intitolato *Storia ed etnologia*, usato come *Introduzione ad Antropologia strutturale*, in cui leggiamo che «Spetta a Boas il merito di avere, con straordinaria lucidità, definito la natura inconscia dei fenomeni culturali», e che è lo stesso Boas ad aver compiuto questa operazione «in pagine in cui, assimilandoli [tali fenomeni culturali] da questo punto di vista al linguaggio, anticipava lo sviluppo ulteriore del pensiero linguistico, e un avvenire etnologico di cui cominciamo appena a intravedere le promesse». Ma poco oltre, le citazioni di Saussure, Trubetzkoy e Jakobson indicano chiaramente la prospettiva in cui questa svolta etnologica andrebbe inquadrata secondo Lévi-Strauss. Il tema viene ripreso in un passaggio celebre del saggio intitolato *L'analisi strutturale in linguistica e in antropologia*, in *Antropologia strutturale*, op. cit., p. 38-39, in cui il riferimento a Trubetzkoy rispetto al tema della natura inconscia della struttura linguistica ha dato origine ad aspre contestazioni: per le più severe, cfr. S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 294-295; Georges Mounin, *Lévi-Strauss e la linguistica*, in Id., *Introduzione alla semiologia*, Ubaldini Editore, Roma 1972.

<sup>564</sup> C. Lévi-Strauss, *L'efficacia simbolica*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 177.

Da questo punto di vista, Sergio Cotta ha osservato che il dualismo conscio/inconscio si pone in Lévi-Strauss come una “stratificazione a due livelli” che distingue ciò che: a) è visibile, palese, superficiale; e ciò che: b) è invisibile, nascosto, profondo. Il livello cosciente sarebbe allora il luogo della *diversità* e della *particolarità*, esso è interpretabile come ciò che mette a fuoco *le* culture e i loro contenuti concreti. Il livello inconscio sarebbe invece il luogo delle *invarianze*, sensibile a paradigmi interpretativi universali: *la* cultura, intesa come insieme di “*lois d’ordre*”, ossia leggi universali della coesistenza sottratte all’arbitrio della volontà<sup>565</sup>. I livelli a) e b), spiega Cotta, si dispiegano dunque secondo una serie di coppie caratterizzate da «diversità», non da «opposizione»<sup>566</sup>: variabile/invariabile, particolare/universale, esterno/interno, dialettico/apofantico<sup>567</sup>.

Tornando al passaggio lévi-straussiano citato, della nozione di *funzione simbolica*, formulata in quella sede per la prima volta dall’antropologo, e proposta come sinonimo di inconscio, ci interessa soprattutto il sostantivo: “funzione”. L’inconscio è *funzione* simbolica in quanto concepito come dispositivo, la sua natura è strettamente funzionale: a essere rilevante non è più il contenuto (che non ha più), ma il fatto che esso *funziona*, riducendosi esso proprio a tale meccanismo di strutturazione. Ma qual è il posto del mito in questa concezione? Iniziamo con l’osservare che la derivazione sostanzialmente linguistica della nozione lévi-straussiana di inconscio consegna al linguaggio un ruolo primario: è, potremmo dire, il livello cognitivo più direttamente interessato dalla funzione simbolica, esso si costituisce anche come il livello epistemologico in cui il funzionamento dell’inconscio può essere meglio osservato. Per esempio, per la dimensione semiologico-antropologica in cui ci muoviamo, il linguaggio svolge il ruolo di settore intermedio fra inconscio e sfera cosciente, cioè tra la dimensione non intenzionale, automatica e formale dei fenomeni culturali e la loro dimensione intenzionale e storica; ciò rende possibile isolare alcuni settori della cultura affini al linguaggio in cui la sfera inconscia mantiene per così dire un certo grado di trasparenza, offrendo

---

<sup>565</sup> Sergio Cotta, *Soggetto umano: Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 82-83.

<sup>566</sup> Il termine “opposizione” non è usato da Sergio Cotta nella sua accezione strutturale, ma filosofica. Cotta intende dire che i dualismi che si articolano a partire da conscio/inconscio costituiscono coppie necessarie, in cui il bilanciamento fra gli elementi è un attributo fondamentale per la tenuta del sistema. L’eventualità di una assolutizzazione di un elemento a scapito di un altro genererebbe la negazione dell’esserci di quest’ultimo e della sua natura.

<sup>567</sup> Ivi, p. 90. Occorre segnalare che recentemente questo approccio “formalista” di Lévi-Strauss, in base al quale in alcuni lavori della fine degli anni Quaranta si separava una forma visibile e variabile da un contenuto invisibile e invariante e li si distingueva nel binomio forma/contenuto è stato messo in discussione. Gildas Salmon (Id. *Les structures de l’esprit*, cit., pp. 136-139) ha rimarcato come a partire dal saggio su Vladimir J. Propp (C. Lévi-Strauss, *La struttura e la forma*, in *Antropologia strutturale due*, cit.) Lévi-Strauss prenda le distanze da tale impostazione, iniziando proprio da qui a elaborare l’approccio trasformazionale che sarebbe la cifra del suo strutturalismo compiuto. Benché gli argomenti di Salmon siano molto acuti e convincenti, e benché nelle *Mythologiques* forma e contenuto si presentino effettivamente non come livelli separati, ma come piani reversibili in una logica che risponde al paradigma dell’“intertestualità” (cfr. G. Salmon, *Les structures de l’esprit*, cit., p. 139 e ss.), occorre anche osservare che, al di là dei concetti di “forma” e “contenuto”, l’idea di due piani visibile/invisibile, seppur conciliati nella logica trasformazionale, permanga nell’antropologia di Lévi-Strauss: essa è riscontrabile per esempio nello iato fra struttura e storia e, più in generale, fra le leggi – strutturali, di trasformazione – e i fenomeni culturali “visibili”, come appunto i miti, di cui esse rendono conto.

così all'antropologo una prospettiva sui meccanismi di funzionamento dell'inconscio strutturale stesso.

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che tutti i terreni etnologici con cui Lévi-Strauss si è misurato altro non erano che manifestazioni più o meno nitide di questi meccanismi inconsci: la parentela, il pensiero selvaggio, etc.<sup>568</sup>, pertanto le sue opere principali possono essere lette come diversi tentativi di inquadrare queste leggi, benché a livelli diversi di profondità: tentativi compiuti di

---

<sup>568</sup> Questa centralità della sfera inconscia nell'analisi etnologica dei diversi fenomeni culturali, dalla parentela al mito, è ben espressa da Lévi-Strauss in un passaggio d'un articolo del 1960, intitolato *Senso e uso della nozione di modello*, che vale la pena citare: «non ci si può aspettare dall'analisi strutturale che muti il modo in cui noi apprendiamo le relazioni sociali quali si manifestano concretamente: essa permette solamente di comprenderle meglio. E se si riesce ad afferrare la loro struttura, ciò non avverrà mai a quel livello empirico al quale esse erano dapprima apparse, bensì ad un livello più profondo e rimasto fin allora non-percepito: quello delle categorie inconscie, che possiamo sperare di raggiungere accostando tra loro campi che, a prima vista, sembravano non avere rapporti tra loro. Questi campi includono, da una parte, le istituzioni sociali quali funzionano nella pratica, e dall'altra i diversi modi secondo i quali, nei loro miti, riti e rappresentazioni religiose gli uomini cercano di velare o di giustificare le contraddizioni tra la società reale nella quale vivono e l'immagine ideale che se ne fanno»; in C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, cit., p. 119. Questa insistenza su un piano di realtà (l'inconscio) diverso da quello delle manifestazioni culturali concrete ha portato alcuni osservatori a vedervi una «funzione e [...] "situazione" ontologica» o una «autonomia ontologica»; S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso*, op. cit., p. 304. Moravia insiste molto su questa concezione di inconscio apparentemente separata dal concreto, leggendola come una delle tante declinazioni assunte dell'idea lévi-straussiana d'una «realtà "profonda"» dotata, sempre secondo Moravia, di «valenze metafisiche» (ivi, p. 305). Ciò porta Moravia a considerare la proposta scientifica lévi-straussiana nel suo complesso come adombrata di un «sostanziale dualismo ontologico» (*ibidem*) che non potrebbe non esporsi a una esplicita accusa di "platonismo" (qui Moravia cita Duvignaud, De Heusch e Tullio-Altan; cfr. *ibidem*, nota 53). Una posizione che avvicina il filosofo italiano a Umberto Eco, significativamente citato in un passaggio rilevante, ivi, p. 307, nota 58. La posizione critica di Eco è condensata in un'integrazione aggiunta nel '71-'72 alla Parte D de *La struttura assente*, op. cit., pp. 14 e ss. In estrema sintesi, la posizione di Eco mira a sottolineare l'ambiguità – a suo avviso rivelatrice di un'inconfessata professione ontologica dell'antropologia strutturale – cui si presterebbe il punto d'arrivo logico dell'idea lévi-straussiana di struttura. L'analisi delle lingue, dei rapporti di parentela, dell'organizzazione spaziale del villaggio, etc., porta a inquadrare una struttura soggiacente ( $S_x$ ), ovvero le leggi di trasformazione che renderebbero conto di tutti questi fenomeni (ivi, pp. 14-15). Fenomeni diversi (probabilmente Eco aveva in mente i miti, ma ciò non è specificato chiaramente), portano l'antropologo a enucleare una diversa struttura soggiacente ( $S_y$ ) in grado di render conto delle relative leggi di trasformazione. Ciò, spiega Eco, significa che, nell'ipotesi dello «strutturalista ontologico» (ivi, p. 16), deve esserci un livello ancora più profondo in grado di render conto sia della struttura sociologica ( $S_x$ ) sia della struttura mitologica ( $S_y$ ): una struttura profonda ( $S_n$ ), «germe di tutti i Codici possibili, il Codice dei Codici, l'Ur-Codice, o meglio ancora l'Ur-System che, presente in ogni manifestazione semiotica, ne riafferma il principio segreto», il quale coinciderebbe a sua volta con una «Natura Naturans» (ivi, p. 16). Secondo Eco, pertanto, in Lévi-Strauss il principio binario «da strumento operativo suggerito dalla logica dei modelli cibernetici, diventa Principio Filosofico» (ivi, p. 17), che spinge necessariamente la logica verso un luogo originario, inquadrabile in termini di Differenza; il problema sorge nel definire questa Differenza. Se per Derrida è "différance", un'Assenza di origine e di struttura, «pura "traccia"» (ivi, pp. 27-27), l'ambiguità di Lévi-Strauss sembra indurre a vedere in questo luogo della Differenza una Presenza, oppure a un meta-codice, così da spingere a un rinvio infinito alla ricerca del punto zero in cui avremmo l'origine della strutturazione. Per la sua complessità, il tema non può essere ulteriormente sviluppato in questa sede. Vale la pena sottolineare che sia in Moravia sia in Eco la posizione critica verso lo strutturalismo di Lévi-Strauss poggia sulla presenza ritenuta fortemente problematica di una logica dualistica nel suo pensiero. Che tale dualismo sia presente e abbia un ruolo decisivo è certo, tuttavia esso non può essere esaurito inquadrando l'antropologo in un orizzonte idealistico, come sembrano voler fare a tratti i due autori italiani. L'orientamento del neo-strutturalismo francese sembra aver colto con maggiore attenzione la complessità e le sfumature del pensiero lévi-straussiano, soprattutto ricollocandolo pienamente nel panorama intellettuale francese che gli è proprio, ovvero quello delle scienze sociali; un panorama caratterizzato da alcuni grandi problemi lasciati irrisolti da Durkheim, fra i quali spicca appunto una concezione irriducibilmente dualistica dell'umano, declinata di volta in volta su piani diversi (mente/corpo, individuo/società, etc.). In questo senso, Bruno Karsenti ha mostrato come Lévi-Strauss abbia ereditato da Mauss un compito che già il grande sociologo aveva ottenuto in eredità dallo zio, Émile Durkheim. Sarebbe in quest'ottica – sociologica e antropologica prima che filosofica – che andrebbero allora compresi i dualismi dello strutturalismo lévi-straussiano. Cfr. Bruno Karsenti, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Il Ponte, Milano 2012.

volta in volta a partire dalle differenti angolazioni offerte allo sguardo dell'etnologo dall'ambito culturale preso in esame, ma probabilmente anche dal grado di raffinatezza raggiunta dal suo strumento analitico<sup>569</sup>. Ora, una di queste dimensioni culturali è proprio quella del mito.

Il mito sembra anzi il terreno più fecondo per questo genere di ricerca. Se infatti le strutture di parentela potevano porre all'etnologo strutturalista problemi irrisolvibili, in quanto era impossibile offrire una prova definitiva sulla genesi strutturale e non sociale o istituzionale di tali formazioni<sup>570</sup>, la mitologia offre da questo punto di vista possibilità inedite. Il mito infatti «non ha un'evidente funzione pratica»<sup>571</sup>, pertanto è difficilmente ipotizzabile una sua subordinazione (e ricettività) alla sfera regolativa-istituzionale della società. Il racconto mitico è un'entità sostanzialmente autonoma, la cui genesi risulta sganciata da ogni fine concreto; genesi che, tra l'altro, nella peculiare concezione lévi-straussiana, coincide col mito stesso: il mito, infatti, non ha versione originale, ma «è composto dall'insieme delle sue varianti»<sup>572</sup>: *ogni discorso su un determinato mito è parte del mito stesso*. Dunque, se nel caso della parentela la struttura logica era in relazione con la struttura oggettiva delle istituzioni formali, col rischio che da esse tale struttura potesse venire in qualche modo condizionata, nel caso del mito questa relazione non sussiste, o per lo meno è assai più debole. Troviamo allora nel mito uno spirito umano libero e creatore «abbandonato a un confronto diretto con se stesso e sottratto all'obbligo di accordarsi con gli oggetti, [che] si ritrova in un certo qual modo ridotto a imitare se stesso come oggetto», e così facendo «lo spirito rivela la sua natura di cosa fra le cose»<sup>573</sup> divenendo così materiale adeguato per uno studio “empirico”. Infatti, che nel mito lo spirito riveli la sua natura di cosa fra le cose significa che esso può divenire oggetto di uno studio rigoroso, “strutturale”. Pertanto, dichiara Lévi-Strauss (forse con uno slancio eccessivo): «noi crediamo che nulla, meglio della mitologia, permetta di illustrare questo pensiero oggettivato e di dimostrare empiricamente la sua realtà»<sup>574</sup>.

La questione della natura del mito viene impostata da Lévi-Strauss in maniera abbastanza accurata già nell'introduzione della sua tetralogia. Come oramai sappiamo, la prospettiva di Lévi-Strauss è

---

<sup>569</sup> La continuità di questo programma viene dichiarata dallo stesso Lévi-Strauss all'inizio della sua tetralogia sulla mitologia amerindia: «l'obiettivo [dalle *Structure* alle *Mythologiques*] rimane immutato. A partire dall'esperienza etnografica, intendiamo sempre redigere un inventario dei recinti mentali, ridurre dei dati apparentemente arbitrari a un ordine, raggiungere un livello in cui si rivela una necessità immanente alle illusioni della libertà. Dietro la contingenza superficiale e la diversità incoerente, almeno così sembrava delle regole di matrimonio, abbiamo messo in luce, nelle *Structures*, un piccolo numero di principi semplici, grazie all'intervento dei quali un insieme molto complesso di usi e di costumi [...] erano ricondotti a un sistema significante»; C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 21.

<sup>570</sup> «Nulla garantiva [nelle *Strutture*] che queste costrizioni fossero d'origine interna [cioè strutturale]. Potrebbe anzi darsi che esse non facessero altro che riflettere, nello spirito degli uomini, talune esigenze della vita sociale oggettivate nelle istituzioni. La loro ripercussione sul piano psichico sarebbe allora l'effetto di meccanismi di cui rimarrebbero da scoprire solo le modalità operative»; *ibidem*.

<sup>571</sup> *Ibidem*.

<sup>572</sup> C. Lévi-Strauss, *La struttura dei miti*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 188.

<sup>573</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 22.

<sup>574</sup> Ivi, p. 23.

sostanzialmente semiologica, pertanto la lente da cui l'antropologo osserva gli oggetti del suo studio tende a mettere in risalto la "vita" dei segni: la loro produzione, la loro interazione, il loro potenziale sociale, psichico, etc. Il mito non sfugge a questo impianto. Ed è proprio quest'ottica a mostrare più compiutamente la pertinenza della concezione del mito come costruzione inconscia. Si dà il caso, infatti, che «ciò che vale per il linguaggio vale anche per i miti», essi cioè – linguaggio e mito – condividono la medesima origine sistemica (in senso strutturale) e dunque non-intenzionale, origine che se per il linguaggio è stata ampiamente argomentata da Saussure e dai suoi allievi nel caso del mito è ora compito dell'antropologo-mitologo mettere in luce. Proprio come il linguaggio, i miti sono «elaborazioni inconse»<sup>575</sup>, ovvero costrutti formati a partire da un complesso sistema di leggi rigorose delle quali resta completamente all'oscuro il locutore/narratore, il quale si limita a fare di tali regole un uso pressoché automatico<sup>576</sup>. Per queste ragioni, il mito si rivela essere molto di più che un «linguaggio tecnico dell'inizio»<sup>577</sup>, esso è piuttosto uno dei «messi occasionali» dello «spirito umano»<sup>578</sup>, laddove dietro quest'ultima nozione, spesso utilizzata da Lévi-Strauss, dovremmo iniziare a vedere quella soggettività disincarnata e al di qua della coscienza che nel precedente capitolo avevamo estratto dal concetto di pensiero selvaggio e che nel prosieguo verificheremo se sia possibile rivestire di qualche contenuto filosoficamente più denso. In sintesi, ciò che vale per il mito vale per il soggetto del mito, colui cioè che concretamente prende parte – come narratore o uditore – al racconto mitico. Ma ciò che vale per il soggetto del mito, dato il valore supposto universale delle regole di trasformazione indagate nelle *Mythologiques*, vale per il soggetto umano in sé, che di queste regole è l'inconsapevole esecutore. Vedremo ora dove conduce questa dissoluzione del soggetto nelle leggi strutturali che presiedono alla sua empiricità culturale.

#### 4.2 Mito e significato

Il mito mantiene un rapporto costante e inscindibile con la dimensione linguistica. È dunque necessario osservare più da vicino tale relazione se vogliamo comprendere, giunti a questo punto, se e in che modo la dimensione del significato trovi una sua collocazione nel mito.

---

<sup>575</sup> Ivi, p. 24.

<sup>576</sup> «Il soggetto che nel discorrere applicasse coscientemente le leggi fonologiche e grammaticali, ammesso che egli possieda la scienza e la capacità necessarie, perderebbe però quasi subito il filo delle sue idee. Allo stesso modo, l'esercizio e l'uso del pensiero mitico esigono che le sue proprietà rimangano celate: altrimenti ci si metterebbe nella posizione del mitologo che non può credere ai miti per il fatto che si applica a sezionarli»; ivi, p. 23.

<sup>577</sup> G. De Santillana, *Fato antico e fato moderno*, cit., p. 77.

<sup>578</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, p. 25.

Il piano su cui ci poniamo adesso torna a essere eminentemente semiologico. Infatti, la chiave utilizzata da Lévi-Strauss per articolare i due livelli – linguaggio e mito - è costituita dal concetto di *codice*: l'autore delle *Mythologiques* sostiene che entrambi, linguaggio articolato e racconto mitico, siano inquadrabili come codici. Ma se il linguaggio fa parte di codici definiti di “primo grado”, il mito riposerebbe su codici di “secondo grado”<sup>579</sup>. Ora, un codice di primo grado è in se stesso latore del messaggio, un codice di secondo grado invece si appoggia a codici di primo grado per trasmettere un messaggio ulteriore, differente da quello prodotto dai codici che ne sono il vettore.

Nei miti studiati da Lévi-Strauss abbiamo a che fare con quelli che l'antropologo chiama (richiamandosi alla fonologia) “mitemi”: si tratta, in estrema sintesi, di motivi narrativi, o «grandi unità costitutive»<sup>580</sup>, come per esempio quello dello “snidatore di uccelli” che fa da perno al “mito di riferimento” (*M1*) da cui parte l'indagine del primo volume della tetralogia. Il mitema, pur essendo costituito in forma lessicale, cioè formato da una sintassi articolata di segni linguistici<sup>581</sup>, si presenta a sua volta come nuovo elemento sintattico, dotato *in sé* di un valore “significante” diverso da quello contenuto nei segni di cui è composto. Fedele all'insegnamento della fonologia, Lévi-Strauss postula che tale valore non è intrinseco – proprio come nel caso dei fonemi – ma posizionale; inoltre, a differenza del rapporto tra significante e significato, che è propriamente un rapporto di *significazione*, il rapporto che si definisce tra i mitemi è un rapporto fra segni che si definisce secondo la logica propria del simbolismo e il cui “significato” non appartiene più all'ordine della significazione ma a quello del *valore*, assunto nella sua accezione linguistica<sup>582</sup>. I mitemi, dunque, come segnala Godelier<sup>583</sup>, non hanno alcun carattere archetipico, piuttosto «si tratta di materiali e strumenti di rappresentazioni contro-intuitive del mondo che hanno valore e forza di verità»<sup>584</sup>. Il compito del mitologo allora consiste nel prendere atto innanzitutto del mutamento di contenuto che concetti quali “significato” e “senso” acquistano quando si ha a che fare col mito, e che il loro utilizzo è lecito a patto di vederli concepiti nella nozione di valore. E, in virtù di ciò, che il luogo del significato del mito non è più la catena sintagmatica, e per trovarlo occorre scomporre tale sequenza (in sé spesso priva di una logica apparente) e riassemblare i mitemi all'interno di un piano diverso, paradigmatico, in cui essi, per così dire, “svelano” finalmente il loro significato posizionale nelle relazioni intrattenute in termini di rapporti di *opposizione* e *correlazione*; rapporti stabiliti secondo criteri

---

<sup>579</sup> Ivi, p. 24.

<sup>580</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 183.

<sup>581</sup> Ecco come si presenta il nucleo del “mitema” dello “snidatore d'uccelli” nel mito bororo “M1” da cui inizia l'indagine di Lévi-Strauss: «Persuaso della sua disgrazia e deciso a vendicarsi [dell'incesto compiuto da suo figlio e sua moglie], egli invia il figlio al “nido” delle anime, con la missione [mortale, secondo il piano di vendetta del padre] di portargli il grande sonaglio di danza (bapo) che egli desidera ardentemente»; C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 49.

<sup>582582</sup> Cfr. G. Salmon, *Les structures de l'esprit*, cit., pp. 125 e ss.

<sup>583</sup> Maurice Godelier, *Lévi-Strauss*, Seuil, Paris 2013, pp. 512-513.

<sup>584</sup> Ivi, p. 513; traduzione mia.



diversi, di volta in volta suggeriti dalle rappresentazioni culturali delle società cui appartengono<sup>585</sup>. Pertanto, «la funzione significante del mito si esercita non all'interno della lingua ma al di sopra di essa»<sup>586</sup>. I miti, spiegherà altrove Lévi-Strauss, «sono anzitutto un'opera del linguaggio (sono "parlati"), ma costituiscono un'articolazione del linguaggio su un piano nuovo, che viene a sovrapporsi a quello che richiede un'analisi propriamente linguistica»<sup>587</sup>.

#### 4.3 *Struttura del linguaggio, struttura del mito, struttura del soggetto*

Se confrontando il mito e la musica<sup>588</sup> Lévi-Strauss poteva parlare di *isomorfismo* quanto al lato "psico-fisiologico-performativo" di questi due sistemi di segni, relativamente cioè alla capacità comune di mobilitare sia strutture mentali profonde sia l'organizzazione fisiologica dell'uomo, confrontando il mito e il linguaggio si potrebbe egualmente parlare di isomorfismo, ma stavolta relativamente alla comune struttura di base:

Prelevando la propria materia dalla natura, il pensiero mitico procede come il linguaggio, che sceglie i fonemi fra i suoni naturali, l'emissione dei quali gli fornisce una gamma praticamente illimitata. Infatti, al pari del linguaggio, il pensiero mitico non potrebbe indistintamente accettare nella loro sovrabbondanza questi materiali empirici, utilizzarli tutti e porli su uno stesso piano. Anche in questo caso ci si dovrà piegare di fronte al fatto che la materia è lo strumento e non l'oggetto della significazione. Affinché la materia si presti a questa funzione, è anzitutto necessario impoverirla: conservando, di essa, solo un esiguo numero di elementi idonei a esprimere dei contrasti e a formare coppie di opposizioni.<sup>589</sup>

---

<sup>585</sup> Ci sono molte sedi in cui Lévi-Strauss ha spiegato la dinamica di formazione dei miti da lui studiati. Una delle spiegazioni più sintetiche e chiare, mi pare sia quella contenuta nel saggio intitolato *Dalla possibilità mitica all'esistenza sociale*, oggi in Id. *Lo sguardo da lontano*, cit.: «Inizialmente, c'è una specie di intuizione intellettuale che concepisce il mondo, o un segmento del mondo, sotto la forma di *termini diversamente opposti*. Ma non si arresta a questo punto: questo schema di opposizioni dilata o restringe le maglie della sua rete; *si propaga per contagio logico*, acquista altri spetti che sono inclusi nei primi o che li includono, perché fra tutti esiste un *rapporto di omologia*. Ancora: come le lampadine elettriche di un complicato pannello pubblicitario, che si accendono e spengono facendo apparire ogni volta immagini diverse, luminose su sfondo oscuro od oscure su sfondo luminoso (ed anche un congegno così fatto è una creazione dello spirito), senza perdere nulla della loro *coerenza logica*, gli schemi subiscono trasformazioni in serie nel corso delle quali certi elementi, negativi o positivi, si neutralizzano, elementi negativi assumendo valore positivo e viceversa. Una *serie di scatti mentali dispone i frammenti concettuali in tutte le combinazioni possibili*, purché tra le parti sussistano *determinati rapporti di simmetria*»; ivi, p. 178; corsivi miei. La traduzione italiana del volume da cui è tratta la citazione è di Primo Levi.

<sup>586</sup> C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 612. «Il linguaggio contingente di ciascun narratore è sempre abbastanza valido per trasmettere un sistema di significati elaborati attraverso procedimenti metalinguistici e il cui valore operativo si conserva approssimativamente da una lingua all'altra»; *ibidem*.

<sup>587</sup> P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, op. cit., p. 54.

<sup>588</sup> Lévi-Strauss dedica diverse pagine della sua *Ouverture* a questo confronto, ripreso anche altrove. Cfr. per esempio Claude Lévi-Strauss, *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano 2011.

<sup>589</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 391.

Questo significa che il mito e il linguaggio si costituiscono - al livello elementare - dello stesso materiale: unità costitutive in sé prive di qualsivoglia significazione, il cui valore affiora dal sistema in cui tali elementi si trovano a essere combinati, in opposizione (strutturale) fra loro, costituendo in questo modo un tessuto di relazioni. Il passo citato riprende in maniera evidente l'insegnamento della fonologia. Questi aspetti illustrati da Lévi-Strauss accolgono e rielaborano in maniera molto raffinata alcune spiegazioni di Roman Jakobson raccolte in sei Lezioni pubblicate nel 1976<sup>590</sup>, e di cui proprio l'antropologo ha scritto un'illuminante *Introduzione* che in questa sede sarà utile richiamare. Come abbiamo già visto, i mitemi

dipendono senza dubbio dalla lingua, ma, all'interno della lingua, costituiscono un ordine a parte in ragione dei principi che l[i] governano. Secondo ogni ipotesi, ci si sbaglierebbe gravemente se si credesse che, per noi, il mitema fosse dell'ordine della parola o della frase: entità di cui si potesse definire il o i sensi [...] e collocare questi sensi in un dizionario. Le unità elementari del discorso mitico consistono, certo, in parole e frasi, che però, in quest'uso particolare e senza voler spingere troppo lontano l'analogia, sarebbero piuttosto dell'ordine del fonema, come unità prive di significato proprio, che pur permettono di produrre significati in un sistema in cui si oppongono fra loro, e proprio per il fatto di questa opposizione.<sup>591</sup>

Pertanto, «i loro [dei miti] elementi di base [i mitemi] funzionano come quelli della lingua [i fonemi], ma la loro natura è più complessa fin dall'inizio»<sup>592</sup>. Proprio come accade ai fonemi, entità dotate di «valore unicamente differenziale, dunque [...] puramente negativo»<sup>593</sup>, i quali si oppongono all'interno di un sistema fonologico generando valore linguistico, i mitemi non esistono isolatamente ma si presentano organizzati in «fasci di relazioni»<sup>594</sup> che accostano diversi (spesso numerosi) miti<sup>595</sup>, la cui combinazione in un sistema paradigmatico ricostruito dal mitologo acquista valore significante. Per questa ragione,

nella lingua corrente il sole è l'astro del giorno, ma, preso in sé e per sé, il mitema «sole» non ha nessun senso. Secondo i miti che si sceglie di considerare, esso può ricoprire i contenuti ideali più diversi. In verità nessuno, vedendo apparire il *sole* in un mito, potrà prevedere la sua individualità, la sua natura e le sue funzioni. È solo

---

<sup>590</sup> Roman Jakobson, *La linguistica e le scienze dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 2001.

<sup>591</sup> Claude Lévi-Strauss, *Introduzione a R. Jakobson, La linguistica e le scienze dell'uomo*, cit., pp. 18-19.

<sup>592</sup> Ivi, p. 19.

<sup>593</sup> R. Jakobson, *La linguistica e le scienze dell'uomo*, cit., p. 77.

<sup>594</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, cit., p. 184, corsivo dell'autore.

<sup>595</sup> Si tratta di "gruppi di trasformazione", costituenti quella che - ben più di una semplice metafora, descrivendo essa specifiche caratteristiche del campo mitologico che osserveremo più avanti - viene spiegata da Lévi-Strauss come una «nebulosa». Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., pp. 12-13.

dai rapporti di correlazione e di opposizione che esso ha, all'interno del mito, con altri mitemi, che può scaturire un significato. Questo non appartiene in proprio a nessun mitema; risulta dalla loro combinazione.<sup>596</sup>

Come si vede, ritroviamo nella mitologia una centralità dell'*opposizione* che avevamo già isolato a un livello diverso, e cioè nel peculiare e raffinato intelletto sviluppato dal pensiero indigeno, che faceva di essa il motore della sua intelligenza "scientifica"<sup>597</sup>. Ma l'ipotesi tracciata in questa sede dall'antropologo è forse più coraggiosa, in quanto qui il meccanismo oppositivo che presiede alla formazione dei miti rifletterebbe *direttamente* la dinamica elementare di ogni linguaggio, interrogandoci in maniera ancora più incalzante di quanto non accadesse nel capitolo precedente sul valore antropologico-filosofico da attribuire a tale dispositivo.

Osservandole secondo una prospettiva teoretica, dove conducono queste evidenze? Cosa sottrae o aggiunge a una filosofia del soggetto che, almeno da Cartesio in poi, si dispiega nella categoria dell'identità, il riconoscere al di sotto di esso, nel cuore dei meccanismi linguistici di cui fa uso, l'irriducibile dualismo dell'opposizione e, più in generale, la tessitura strutturale che essa disegna?

Tutto ciò sembra mettere in evidenza una *logica che precede l'uomo* e di cui questi è solo l'operatore concreto. A partire da una domanda sul soggetto, l'analisi mitologica di Lévi-Strauss sembra sfociare in una definitiva dissoluzione di ogni residuo di soggettività nell'anonimo ma perfetto gioco combinatorio delle strutture. E se questa logica preumana è intrinseca alle cose stesse, le strutture sono un dato naturale e il ruolo dell'uomo è relegato a quello di "attore storico" che mette in scena le infinite combinazioni di questo campo virtuale di possibili. È allora questa la definitiva "filosofia" del soggetto che l'antropologia strutturale ci restituisce? Il soggetto delle *Mythologiques* è dunque un "soggetto inconscio", ovvero una pura combinatoria di segni che "impiegano" l'uomo concreto come "organismo ospite" per generare cultura, una combinatoria estraibile attraverso la matematizzazione dell'indagine strutturale?

Non è possibile chiedere a Lévi-Strauss una risposta esplicita a tali quesiti, anche per la ritrosia dell'autore a confrontarsi con le ricadute filosofiche delle sue ricerche. Tuttavia, il metodo lévi-straussiano, che abbiamo visto efficacemente all'opera nelle *Structures*, le premesse teoretiche da cui parte lo stesso autore, animato da una irriducibile riserva verso l'Io e ogni sua declinazione, e, di più, la sua tenace rimozione dello schema soggetto/oggetto dal suo modello antropologico, sembrano portare a indicare proprio in questo "soggetto inconscio", un anti-soggetto, la verità dell'umano; sfociando così in quello che, in definitiva, è il tramonto del soggetto. Ma la complessità dell'opera lévi-straussiana spinge a considerare la questione più articolata di come appaia a un primo esame e

---

<sup>596</sup> C. Lévi-Strauss, *Introduzione* a R. Jakobson, *La linguistica e le scienze dell'uomo*, cit., p. 18, corsivo dell'autore.

<sup>597</sup> Ovviamente si tratta di quella che Lévi-Strauss aveva definito "scienza del concreto". Cfr. capitolo 3, *passim*.

un supplemento d'indagine sull'opera dedicata alla mitologia potrebbe fornire argomenti a risposte non scontate. Vi sono riflessioni disseminate dall'autore nel capitolo finale di *L'homme nu* le quali, benché apparentemente rapsodiche rispetto alla materia del libro, offrono interessanti spunti per chiarire questi problemi aperti dalle *Mythologiques*. Pertanto, l'operazione che occorre fare ora consiste nell'allargare lo sguardo sull'opera: dai contenuti strettamente teorici alla dimensione intellettuale ed "esperienziale" su cui nella parte finale dell'opera Lévi-Strauss stesso insiste.

La radicalità con cui l'idea di presenza viene messa in discussione dal pensiero mitico spinge l'autore, giunto alla fine delle quattro opere principali, a meditare sulle ripercussioni che questo dispositivo ha sulla soggettività; ma non solo e non tanto sul soggetto filosofico, quanto sul soggetto concreto dell'esperienza, a cominciare dall'autore stesso dell'opera. In altri termini, lunghi anni spesi nello studio dei miti amerindi non ci svelano solo un'antropologia del soggetto del mito, ma condizionano il soggetto stesso della ricerca (l'autore), che – filosofo prima ancora che etnologo<sup>598</sup> - nonostante la ritrosia verso una lettura filosofica della sua ricerca<sup>599</sup>, non può eludere i nodi teoretici che questo percorso mette in questione: principalmente la configurazione del soggetto e i livelli di senso che esso mobilita. In questi passaggi Lévi-Strauss pare vedere nelle sue *Mythologiques* qualcosa di più che uno studio di mitologia: un cammino esperienziale. Sembra allora interessante seguirlo in questo slittamento di piano, perché è proprio qui che le *Mythologiques* sembrano offrire i contributi più originali e forse decisivi a una riflessione filosofica sul soggetto. L'ipotesi del resto non è nuova. Il profitto di questo sentiero è stato già saggiato da un acuto lettore di Lévi-Strauss come Frédéric Keck<sup>600</sup>. Semmai, il compito che in questa sede si pone consiste nello "stressare" questa prospettiva sulle *Mythologiques* lavorando sul groviglio, all'apparenza insolubile per la sua complessità ed eterogeneità, fra autore-opera-mitologia-soggetto.

#### 4.4 Dal soggetto inconscio all'impensato del soggetto

---

<sup>598</sup> Lévi-Strauss, come abbiamo visto nel cap. 1, era laureato in filosofia e si è avvicinato all'etnologia solo successivamente, da autodidatta.

<sup>599</sup> Nel preparare la risposta ad alcune critiche mosse dal versante filosofico ai suoi lavori, l'antropologo spiega: «se di tanto in tanto, e senza mai insistervi troppo, mi permetto di indicare ciò che significa per me il mio lavoro dal punto di vista filosofico, non è che a questo aspetto io attribuisca molta importanza [...] io non ho una filosofia degna di particolare attenzione, a parte qualche rozzo convincimento a cui sono tornato non tanto approfondendo la mia riflessione quanto per una regressiva erosione di quanto mi fu insegnato in questo campo e che ho io stesso insegnato» (dopo la laurea, Lévi-Strauss insegnò filosofia in alcuni licei di provincia); C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 601.

<sup>600</sup> Frédéric Keck, *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, Archives de Philosophie, n. 76, 2013, 375-392.

Torniamo all'inizio della tetralogia. Qui Lévi-Strauss afferma che caratteristica del suo libro<sup>601</sup> è di non avere soggetto<sup>602</sup>. In questo specifico passaggio, l'autore per "soggetto" intende un nucleo privilegiato dell'analisi (*sujet*: "tema", "argomento"), infatti, spiega poco dopo, «dapprima limitato allo studio di un mito [...] esso [il libro] deve assimilare la materia di altri duecento». Ma, come vedremo meglio nel prosieguo, il significato del termine finisce per slittare sempre più fino a interessare il Soggetto della filosofia, il soggetto cioè come unità di senso. In virtù di ciò, conviene tener fin d'ora presente questa accezione estesa della nozione, perché – lo vedremo - è proprio in questo gesto, in questa oscillazione semantica, che le *Mythologiques* potrebbero svelare una certa fecondità teoretica.

Per l'autore: «esso [il libro] non ha un inizio [...] e non ha nemmeno una fine»<sup>603</sup>, poiché, potremmo dire, la mitologia fotografata dalle *Mythologiques* è come una "galassia" di cui il l'antropologo-mitologo ("astronomo" delle scienze sociali...) mette in luce la logica dei sistemi parziali ma non può in alcun modo restituirci la totalità compiuta, se non in forma estremamente approssimativa. Del resto, a rendere più difficile questa *reductio ad unum* c'è il fatto che la mitologia è una "galassia" in continua espansione: come abbiamo già accennato, essa si compone di tutte le versioni - antiche, moderne, contemporanee – di ogni mito<sup>604</sup>. Essa, aggiunge inoltre Lévi-Strauss, si sviluppa a rosone<sup>605</sup>, ma a mano a mano che ci si allontana dal campo semantico prodotto da un certo nucleo di senso (strutturale, che funziona dunque come "nucleo gravitazionale" di ciascun gruppo di trasformazione), il senso stesso tende a esaurirsi, costringendo il mitologo a trovare nuovi epicentri; egli transita così da un gruppo di miti a un altro, da un nucleo di senso a un altro. Si tratta dunque – è questo il compito del mitologo strutturalista - di disegnare "campi mitologici" e di individuare le linee semantiche che tengono insieme questi sistemi gli uni agli altri in un'unica grande "galassia", posto che i confini di ogni sistema mitico arrivano fin dove la "forza di gravità" semantica riesce a tenere assieme dei miti in uno stesso gruppo.

E così «l'analisi mitica appare [...] come una tela di Penelope. Ogni progresso suscita una nuova speranza, vincolata alla soluzione di una nuova difficoltà. L'indagine non è mai chiusa»<sup>606</sup>. Cosicché

---

<sup>601</sup> *Le cru et le cuit*, ma si può estendere la considerazione all'intera tetralogia.

<sup>602</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 15.

<sup>603</sup> *Ibidem*.

<sup>604</sup> Tanto che le stesse *Mythologiques*, secondo Lévi-Strauss, possono essere considerate a rigor di termini un mito: «Così questo libro sui miti è, a modo suo, un mito»; ivi, p. 17.

<sup>605</sup> «costituendo [il mitologo] dapprima attorno a un mito il suo campo semantico, grazie all'etnografia e per mezzo di altri miti, e ripetendo la stessa operazione per ciascuno di essi; cosicché la zona centrale, scelta arbitrariamente, può essere intersecata da numerosi percorsi, mentre la densità si abbassa a mano a mano che ce ne allontaniamo. Per ottenere ovunque un campo uniforme, sarebbe quindi necessario che il procedimento venisse rinnovato più volte, tracciando nuovi cerchi a partire da punti situati alla periferia. Ma simultaneamente il territorio primitivo si troverebbe allargato»; ivi, p. 15.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

l'unità del mito è solo tendenziale e proiettiva, non riflette mai uno stato o un momento del mito. Fenomeno immaginario implicato dallo sforzo di interpretazione, la sua funzione consiste nel dare una forma sintetica al mito e nell'impedire che esso si dissolva nella confusione dei contrari. Si potrebbe quindi dire che la scienza dei miti è una *anaclastica*<sup>607</sup>, assumendo questo vecchio termine nel senso lato autorizzato dall'etimologia, intendendo cioè sia lo studio dei raggi riflessi che quello dei raggi rifratti.<sup>608</sup>

Ma, conclude Lévi-Strauss, «a differenza dell'indagine filosofica, che pretende di risalire fino alla sua origine, le riflessioni di cui parliamo qui interessano raggi privi di qualsiasi fuoco che non sia virtuale»<sup>609</sup>.

Ora, l'antropologo rimane davvero fedele a questa ipotesi di un pensiero mitico come pura «irradiazione»<sup>610</sup> senza alcun fuoco, di cui si potrebbe solo ammirare la perfezione “estetica” e combinatoria dei giochi di riflessi? Poco più avanti, l'autore azzarda un'ipotesi, apparentemente *naïve* ma che nel corso della tetralogia assumerà a mano a mano una certa consistenza teorica, fino a riapparire nelle considerazioni finali dell'ultimo volume coi contorni di una tesi compiuta: «ammesso che [il libro] possieda un'unità, quest'ultima non apparirà, se non nell'intimo del testo o al di là di esso. Nel migliore dei casi *si stabilirà nella mente del lettore*»<sup>611</sup>. È opportuno dare peso a questa affermazione ed esaminarne le implicazioni teoriche.

Abbiamo visto che Lévi-Strauss elude il versante filosofico delle sue analisi, ma nel corso della tetralogia, l'anima filosofica (rimossa) di Lévi-Strauss rivendicherà i suoi diritti al pragmatico disincanto dell'etnologo. Un conto, certo, presentato ancora in chiave etnologica, o meglio, ancora semiologica, ma le cui ripercussioni schiettamente teoretiche inseguiranno l'autore fino alla fine; almeno, fino al termine delle “grandi Mitologiche”.

Il piano in cui il problema teoretico del soggetto e del senso si fa strada è etnologico (semiologico) perché la questione inizia a porsi sul piano del codice, che avevamo incontrato in precedenza a proposito del mitema, e potremmo dire che si formuli inizialmente in questo modo: se il mito è un codice di secondo grado, e se esso preso isolatamente non ci dice nulla di più delle storie spesso bizzarre che racconta, a quale ulteriore livello si raccoglie il suo significato? Lo abbiamo visto: nella struttura paradigmatica in cui i miti sono (ri-)sistemati in gruppi di trasformazione dal mitologo. Pertanto, l'operazione strutturale sarebbe allora un «codice di terzo grado, destinato ad assicurare la

---

<sup>607</sup> Il concetto, benché non ripreso successivamente da Lévi-Strauss, è molto importante in quanto coagula in maniera molto appropriata il problema filosofico che in questa sede stiamo delimitando attraverso le nozioni di senso, unità del mito e soggetto. Questo concetto e il suo utilizzo viene discusso in un breve saggio su cui ritorneremo di Stefano Franchi, *Les jeux anaclastiques de Lévi-Strauss*, in P. Maniglier (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, op. cit., pp. 125-141.

<sup>608</sup> Ivi, p. 16; corsivo dell'autore.

<sup>609</sup> *Ibidem*.

<sup>610</sup> *Ibidem*.

<sup>611</sup> Ivi, p. 17; corsivo mio.

traducibilità reciproca dei vari miti»<sup>612</sup>, laddove proprio questa traducibilità è luogo del senso per il mitologo-etnologo, in quanto svela trame compiute di assi logici, meccanismi simbolici e “parentele” culturali spesso insospettabili fra popoli diversi. Vediamo che il *senso* di cui si accontenta il mitologo-etnologo consiste nella purezza cristallina della struttura<sup>613</sup>, la quale rifletterebbe l’ordine puntuale del suo oggetto di studio (le culture).

Ora, accontentandoci come fa l’etnologo di questo livello di senso, ci chiederemmo tuttavia che garanzie può offrire il mitologo del fatto che il senso restituito da questo “codice” sia quello giusto, o almeno quello definitivo, oltre il quale non vi è motivo di continuare a cercare. Naturalmente è un atto di fiducia (nello strutturalismo) quello che chiede Lévi-Strauss al lettore, non potendo fornire alcuna prova risolutiva del valore oggettivo del suo procedimento, e in ciò lo strutturalismo antropologico condivide la stessa posizione della psicoanalisi rispetto alla conformità dei propri strumenti al rigore scientifico<sup>614</sup>. Ma, pur accordandogli questa fiducia, resta il problema - logico prima ancora che teoretico - di un senso che si compie in assenza di una *coscienza*, essendo l’intelletto mitico un «pensiero anonimo»<sup>615</sup>, privo di consistenza soggettiva e al quale il mitologo “presta” la propria nel corso dell’analisi affinché, appunto, tale significato possa diventare manifesto<sup>616</sup>.

---

<sup>612</sup> Ivi, p. 24; Lévi-Strauss parla in questa sede del libro (“Mitologica I”) come codice di terzo grado, ma il senso dell’affermazione va allargato a tutta l’operazione compiuta nelle *Mythologiques*.

<sup>613</sup> «Il mito subordina la struttura a un senso di cui essa diviene espressione immediata», e ancora: «il significato è l’operatore della riorganizzazione di un insieme»; C. Lévi-Strauss, *L’uomo nudo*, cit., p. 613.

<sup>614</sup> Mi riferisco alle considerazioni sviluppate da Florent Gabarron-Garcia a partire dallo stesso Freud riguardo allo statuto problematico della psicoanalisi nel campo delle scienze: «questo particolare metodo d’ascolto colloca la psicoanalisi in un rapporto inedito col sapere e con la scienza», spiega Gabarron-Garcia, «infatti, il medico deve ignorare il suo sapere per aprirsi alla singolarità del soggetto, alla sua verità, e, in questa ricerca, la parola è la sua unica alleata»; proposizione, quest’ultima, che può essere applicata al problema dell’oggettività del procedimento strutturale, e che potremmo parafrasare così: il mitologo non può fare affidamento solo sui saperi costituiti per accedere al cuore mito, alla sua verità, e in questa ricerca, egli può contare *solo* sui *suoi* strumenti. Ancora Gabarron-Garcia: «Il terapeuta non è il fortunato beneficiario di una scienza che corrisponderebbe al reale della sofferenza che gli si presenta e che, seguendo certi schemi, occorrerebbe adattare qua e là, in funzione della particolarità di un soggetto [...] il gesto dell’analista è quello della sospensione del sapere ammesso. Quest’ultimo, per comprendere e comprendere bene (vale a dire ascoltare), deve dimenticare la sua conoscenza, farne tabula rasa». E ancora: «Lungi dall’incarnare il maestro dei significati che troneggerebbe in maestà dell’alto della sua conoscenza, lungi dall’essere depositario di un senso che potrebbe risolversi in un’economia finalmente realizzata, questi [l’analista] è parte anche lui di questo spazio che si inaugura nella seduta [...] Lo spazio analitico non appartiene di per sé all’analista, ma lo supera in un “non-so-che”: ma è in questa irriducibilità che la guarigione potrà trovare le sue vie future. Il sapere non esaurisce la clinica, la pratica gli sfugge incessantemente. Così, se la conoscenza psicoanalitica possiede una qualche consistenza, la ottiene perché rimane esposta a una pratica che la mette continuamente in mora»; Florent Gabarron-Garcia, *De l’anthropologie de la psychanalyse à la psychanalyse de l’anthropologie. Étude épistémologique comparée du symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan*, in *Journal des anthropologues*, n. 116-117, 2009, pp. 69-103 ; traduzione mia.

<sup>615</sup> C. Lévi-Strauss, *L’uomo nudo*, cit., p. 589.

<sup>616</sup> Certo, ammette Lévi-Strauss, il narratore di ogni mito, ovvero «chi parla è pur sempre un soggetto e ogni mito deve, in ultima analisi, trarre la sua origine da una creazione individuale. Su questo non vi sono dubbi, ma per passare allo stato di mito è appunto necessario che una creazione non rimanga individuale e che perda, durante questo passaggio, gran parte di quei fattori dovuti alla probabilità che la compenetravano all’inizio e che potevano essere attribuiti al carattere, al talento, alla fantasia, e alle esperienze personali dell’autore»; ivi, pp. 589-590. In sostanza, il mito è un’opera cumulativa e collettiva, in cui gli elementi individuali di un suo (ipotetico) creatore si perdono col passare del tempo, sostituiti nel corpo del racconto da elementi strutturali (inconsci e comuni) che l’opera collettiva di trasmissione aggiunge, elabora e stabilizza.

Ecco allora che il problema filosofico del senso, ancorché “sterilizzato” dall’ipotesi strutturalista di un senso immanente allo stesso sistema considerato, “insegue” più o meno sottotraccia il Lévi-Strauss delle *Mythologiques*, il quale già nel 1956, forse intuendo la mole dello scoglio, scriveva: «in mitologia, come in linguistica, l’analisi formale pone immediatamente la questione del senso»<sup>617</sup>. Come si vede, l’autore è spinto dalla materia stessa del suo studio a un confronto più articolato col versante filosofico di questo stesso studio. Un versante che in questa sede mi sembra possa essere scomposto e organizzato, almeno per comodità di analisi, attorno a tre nodi<sup>618</sup>, di cui il *sensu* rappresenta appunto il primo. Ora, se la struttura è luogo di unità (provvisoria) dei gruppi di trasformazione e, allargando la visuale, le *Mythologiques* sono l’unità (provvisoria) della “galassia” mitologica esaminata – o almeno di una parte di essa - vediamo che il problema del *sensu* tende a richiamare in questo contesto il problema dell’unità del mito. *Sensu* e unità del mito sono allora due dei nodi teoretici che le *Mythologiques* lasciano insoluti. Ve ne è un terzo. Ciò che vale per il mito vale anche per il *soggetto* del mito, il suo intelletto (impersonale) creatore: il creatore coincide con l’interprete; il creatore originario di un mito è infatti una pura *factio*, non essendoci neppure, a rigor di termini, una versione del mito che possa essere dichiarata “originale”<sup>619</sup>. Dunque, a monte, il problema del *soggetto* nelle *Mythologiques* si pone come problema del *sensu* e problema dell’unità del mito; e il problema del *sensu* e dell’unità del mito si pongono come problema del *soggetto* non solo del mito ma in sé. Pertanto, *sensu*, unità e *soggetto* sono nodi, o meglio, tre concetti formanti un unico inestricabile nodo che le *Mythologiques* consegnano alla filosofia. A questo punto, la questione filosofica che, nonostante la ritrosia di Lévi-Strauss, si pone all’antropologo può essere formulata così: *chi* si pone a garanzia dell’unità di *sensu* dei miti analizzati? Questo “*chi?*” è una questione la cui eco teoretica non può essere ignorata da Lévi-Strauss.

#### 4.5 La questione del *sensu*

Ricordiamo che nell’ipotesi di Lévi-Strauss il livello di *sensu* di ogni mito non coincide con la sua dimensione sintagmatica ma è situato sul piano paradigmatico. Qui i mitemi, sganciati dalle rispettive narrazioni, si “oppongono” in una tessitura di relazioni, iniziando così a “parlare veramente”; un

---

<sup>617</sup> C. Lévi-Strauss, *Struttura e dialettica*, in *Antropologia strutturale*, cit., p. 208.

<sup>618</sup> Soggetto, unità, *sensu*.

<sup>619</sup> Quest’ultimo aspetto aveva assillato la mitologia fino alla proposta teorica delle *Mythologiques*, paralizzandone da un certo punto di vista la forza epistemologica. In termini di studio sul mito, la rivoluzione provocata dall’approccio strutturalista è proprio nel superare questo problema dell’origine o della purezza di una versione mitica. La questione è trattata da Lévi-Strauss nel già citato *La struttura dei miti*, in *Antropologia strutturale*, cit., in particolare p. 190; poi ripresa varie volte in diversi scritti e, in maniera più compiuta – per rispondere a dei critici – in *L’uomo nudo*, cit., pp. 595 e ss.



piano opportunamente (ri-)creato dall'analisi strutturale. Va da sé che il ruolo del mitologo strutturalista risulta centrale, perché è lui a mettere insieme elementi che solo alla fine risulteranno essere i tasselli di un quadro omogeneo. Certo, il mitologo farà ciò seguendo le logiche di struttura ricavate dai diversi contesti etnografici, etnologici, geografici, culturali in cui i miti considerati si sono generati. Ma resta il gesto autonomo del mitologo a combinare in una tessitura coerente tutti questi elementi. Quindi, l'operazione del mitologo, garanzia e fonte del metodo strutturale<sup>620</sup>, va qui osservata con la dovuta attenzione.

Lévi-Strauss, nell'ultimo libro della sua indagine sui miti<sup>621</sup>, affronta il problema del senso nella sua portata più generale e con toni risolutivi e per certi versi sbrigativi. Proprio in ciò, però, l'antropologo svela implicitamente l'*impasse* di fronte all'alternativa cui la mitologia ci mette di fronte: «man mano che si approfondisce l'analisi, e soprattutto si amplia il suo campo nel tempo e nello spazio, una rete sempre più complicata si disegna, i codici e le opposizioni si intrecciano, moltiplicando le intersezioni; così che la rete si avvicina pericolosamente a uno stato teorico nel quale ogni nodo sarebbe collegato a tutti gli altri». Dunque, ecco il problema da risolvere: «la mitologia si troverebbe allora dinanzi a un'alternativa: o riconoscere un valore significativo a tutti i fili colleganti un nodo a un altro, oppure non accordare tale valore a nessuno»<sup>622</sup>.

Lévi-Strauss, tra senso e non senso, opta per una soluzione intermedia e, diremmo, dinamica, benché in un quadro fondamentalmente pessimistico in cui è il non senso a conservare una vera pregnanza<sup>623</sup>. Il suo lungo studio sui miti mostra quali sono le due polarità analitiche, ma anche epistemiche come vedremo a breve, entro cui la ricerca si snoda: una locale e una universale. La prima è costituita dal livello squisitamente etnologico, se non addirittura etnografico: qui, singoli miti vengono assemblati

---

<sup>620</sup> Frédéric Keck scrive che «La sola garanzia dell'unità delle *Mythologiques* è, in effetti, nel fatto che le trasformazioni tra i miti transitano per uno stesso spirito, quello dell'antropologo, considerato come luogo di sperimentazione in cui si intersecano pensieri che, probabilmente, non avrebbero mai potuto incontrarsi empiricamente»; in Id. *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, cit., p. 388; traduzione mia.

<sup>621</sup> Claude Lévi-Strauss, *Storia di Lince*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>622</sup> Ivi, p. 178.

<sup>623</sup> Un pessimismo ben noto ai lettori di Lévi-Strauss. A far testo sono soprattutto i passaggi conclusivi di due opere: *Tristes tropiques* e *L'homme nu*. Per quanto riguarda l'ultima, è emblematica la parola con cui Lévi-Strauss conclude, a chiosa di una riflessione marcatamente pessimistica, il libro: «nulla». Nel primo caso, invece, vale la pena riportare a questo proposito una frase rimasta celebre che introduce una riflessione dell'antropologo sull'entropia, che a suo avviso caratterizzerebbe la condizione umana: «il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui»; C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, cit., p. 355. Nel prosieguo, viene direttamente toccato anche il problema del senso: «quanto alle creazioni dello spirito umano, il loro senso non esiste che in rapporto all'uomo e si confonderanno nel disordine quando egli sarà scomparso. Cioché la civiltà, presa nel suo insieme, può essere definita come un meccanismo prodigiosamente complesso in cui saremmo tentati di vedere la possibilità offerta al nostro universo di sopravvivere, se la sua funzione non fosse fabbricare ciò che i fisici chiamano entropia, cioè inerzia»; ivi, p. 356. Occorre ricordare che, come accennato nel primo capitolo di questo studio, l'opera del 1955 era stata concepita in una fase critica della vita dell'antropologo, tuttavia anche il quadro culturale di riferimento può aver avuto un ruolo in questa prospettiva fortemente pessimistica. Di Caro, per esempio, propone di inquadrare la figura di Lévi-Strauss in un contesto molto più generale, quello del tramonto dell'Occidente; un'appartenenza sulla quale, forse, nessuno ha mai meditato con la dovuta attenzione; cfr. Alessandro Di Caro, *Lévi-Strauss: i segni e il potere*, in Id. *Etica e potere*, Quattro Venti, Urbino 1987.

secondo le loro proprietà strutturali in gruppi di trasformazione, ma tenendo anche conto della vicinanza geografica e delle affinità linguistiche delle culture di provenienza. A questo livello, che – per recuperare la feconda metafora astronomica – chiameremmo di “sistemi mitologici” parziali, sono le *differenze* a “parlare”. Sono infatti le disomogeneità tra miti ad avere la più alta carica semantica per il dispositivo mitologico-strutturale; tali disomogeneità sono lo “spazio” in cui le logiche trasformazionali condensate nella “formula canonica”<sup>624</sup> esprimono il loro potenziale, generando così *permutazioni, sostituzioni, inversioni e simmetrie*<sup>625</sup>: ossia trasformazioni coerenti con una logica trascendente che avviluppano gli elementi oggetto di queste stesse trasformazioni in una medesima rete relazionale. «Visto sotto l’aspetto semantico, un mito non acquista senso se non quando venga inserito nell’insieme delle sue trasformazioni»<sup>626</sup>; insieme tuttavia sempre locale, definito secondo la

---

<sup>624</sup> La “formula” o “legge canonica” del mito è stata proposta da Lévi-Strauss in un articolo del 1955 già citato, *La struttura dei miti*, e mai più abbandonata come modello analitico. Cfr. *supra*, cap. 2. Ma la “formula canonica” non è l’unico procedimento analitico ispirato dalle matematiche e seguito da Lévi-Strauss nello studio dei miti. Quello che va compreso è che, al di là della “legge canonica”, formazione e trasformazione dei miti rispondono a regole logiche rigorose, tali da essere descrivibili secondo approcci matematici e algebrici. Si pensi per esempio al gruppo di miti, appartenenti ad alcune popolazioni algonchine, analizzato da Lévi-Strauss in Id. *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., pp. 318 e ss., e definito dall’autore «ciclo mitologico dei fratelli scapoli», ivi, p. 319. Qui l’antropologo applica la matematica dei gruppi di Klein «alle trasformazioni dell’eroina» presente in quattro miti. Queste figure femminili, vuole dimostrare Lévi-Strauss, benché tutte diverse nelle singole narrazioni, sono varianti di uno stesso tema (e problema) mitico che esplora tutte le sue combinazioni attraverso altrettante varianti logico-narrative. La figura femminile, “l’eroina”, infatti, appare in quattro miti diversi – ma appartenenti allo stesso gruppo di trasformazione – come: sposa, non sposa, sorella maggiore che fa da maestra, sorella minore colpevole (cfr. ivi, p. 318). Essa, pertanto, diviene l’operatore logico in grado di esaurire livelli diversi (esperienziali, culturali, semantici, etc.) di un medesimo problema. La struttura logica di questo piccolo gruppo di trasformazione è stata discussa, secondo una prospettiva che qui sembra utile richiamare, da Gildas Salmon, *Les incongruités de la pensée symbolique*, Philosophie, 2008, Vol.98(3), pp.71-90. Salmon mostra chiaramente il funzionamento di questo gruppo di Klein, ma anche i limiti di questo procedimento matematico nell’esaurire la peculiare elaborazione del procedimento mitico. Qui l’eroina è declinata in questo modo:  $x$ ,  $-x$ ,  $1/x$ ,  $-1/x$ ; ovvero: tema, contrario del tema, inverso del tema, inverso del contrario del tema. Attraverso queste trasformazioni di uno stesso tema mitico, o, come le definisce Lévi-Strauss riferendosi alle trasformazioni di un altro tema, «varianti combinatorie di uno stesso mitema» (ivi, p. 309), il pensiero indigeno esplora diversi livelli di uno stesso problema culturale esplorato nelle sue diverse varianti: parentela, funzioni sociali, ritmi biologici, ritmi cosmici, occupazioni tecniche ed economiche, vita religiosa (cfr. ivi, p. 319). Come scrive Salmon, il gruppo di Klein ha qui una importante funzione analitica ma non è in grado di esaurire la complessità del procedimento mitico, in esso «ciascuna trasformazione è involutiva: applicandola due volte si ritorna al punto di partenza» (G. Salmon, *Les incongruités...*, cit., p. 81, la traduzione di tutte le citazioni di questo saggio è mia). Fra i miti invece avviene questo: «ogni struttura ha in sé uno squilibrio che non può essere compensato se non facendo ricorso a un termine tratto dalla struttura adiacente. Un diagramma che presentasse la configurazione globale delle strutture somiglierebbe più a una greca che a quadrati inclusi uno nell’altro» (C. Lévi-Strauss, *Le origini delle buone maniere a tavola*, cit., p. 319); ma questo è possibile attraverso quello che Salmon chiama “slittamento” (*glissement*), uno slittamento semantico operato dal pensiero simbolico: «Nel suo sforzo di mettere in ordine il contenuto dell’esperienza, il pensiero selvaggio si scontra con una pluralità di codici di cui la percezione e l’intelletto hanno avuto bisogno per condurre l’analisi su diversi piani del sensibile. Lungi dal paralizzare il suo lavoro di sintesi, questa molteplicità irriducibile è esplorata dalla funzione simbolica, che si concede la libertà di slittare (*glisser*) da un ordine all’altro, e di corto-circuitare l’organizzazione propria a un piano sostituendo una “associazione esterna”, vale a dire mutuata (*empruntée*) da un altro livello» (G. Salmon, *Les incongruités...*, cit., p. 77). Ora, «la formazione dei racconti mitici obbedisce a un processo di trasformazione. Un mito non è nient’altro che la traduzione d’altri miti: la circolazione di miti in contesti ecologici e sociologici differenti non avviene mai sotto forma di riproduzione identica, essa provoca un processo d’alterazione che genera una serie di varianti»; ivi, p. 79, corsivo dell’autore. Quello che va evidenziato è che lo slittamento semantico fra piani diversi dell’esperienza garantito dalla funzione simbolica fa sì che le trasformazioni mitiche posseggano un «carattere “dialettico”» ivi, p. 83, non statico o “involutivo”.

<sup>625</sup> M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, cit., p. 171.

<sup>626</sup> Claude Lévi-Strauss, *La via delle maschere*, Il Saggiatore, Milano 2016, p. 16.

logica di “gruppo”. Pertanto - questo è ciò che suggerisce Lévi-Strauss - è in questi segmenti parziali dell’“universo” mitologico che siamo in grado di trovare il *maximum* di senso (strutturale, cioè “valore”); questo è il luogo in cui i mitemi “dialogano” fra loro, ma, si potrebbe aggiungere, è anche il rovescio strutturale di uno spazio concreto in cui le culture stesse si sfiorano differenziandosi. Nello spazio in cui le differenze sono massime, allora, secondo la prospettiva caldeggiata dall’autore, abbiamo anche il massimo di senso: «più si restringe il campo più si trovano differenze; e sono proprio i rapporti fra queste differenze ad acquisire significati»<sup>627</sup>.

Muovendoci invece nella direzione opposta in questo asse, cioè allargando il nostro campo d’osservazione dai sistemi parziali alla “galassia” mitologica vista nel suo insieme, le differenze significanti si confondono, le *somiglianze* aumentano, si moltiplicano in virtù del fatto che ogni elemento può avere una relazione con tutti gli altri, ogni nodo può essere legato agli altri da un legame più marcato o più sottile; insomma, per una via più corta o più lunga ogni ganglio risulta essere la trasformazione reale o potenziale di un altro. La “galassia” mitica, in altri termini, presenta un’inflazione del senso che fa cambiare di segno al senso stesso: i rinvii di senso fra un numero elevato di miti si moltiplicano fino a far esplodere il senso in una disseminazione semantica ridondante e per questo illeggibile, in-significante, impercorribile nei suoi inesauribili rinvii, una Babele che non è più in grado di dirci nulla di sensato, rendendo pertanto inutile a questo livello ogni problematizzazione del senso.

Si potrebbe dire che una “galassia mitica” così concepita richiami assai da vicino l’ontologia di Deleuze, almeno nella rilettura che ne propone Alain Badiou<sup>628</sup>, a patto di fare astrazione dal contesto teoretico deleuziano e di assumere tale ontologia esclusivamente come schema euristico. Badiou, del resto, coglie molto bene il nesso fra l’ontologia di Deleuze e il quadro speculativo dello strutturalismo, e tale nesso per Badiou è costituito proprio dalla questione del senso<sup>629</sup>. Richiamando direttamente alcune considerazioni di Deleuze, Badiou scrive: «il non-senso non è altro che l’univocità dell’Essere [...] dunque, lungi dal voler dire “assenza di senso”, si contrappone a questa assenza, producendo senza posa un’infinità di sensi come simulacri o modi della sua stessa superficie»<sup>630</sup>. Vista nel suo insieme, la struttura globale del mito appare come l’Essere univoco di Deleuze, ovvero come un’unità di essenti assunti come «*casi equivoci dell’univocità*»<sup>631</sup>.

Il richiamo a Deleuze come supporto in grado di fornire uno schema teorico in cui inquadrare e conciliare le contraddizioni del corpo unitario delle strutture mitologiche avrebbe qui anche l’utilità

---

<sup>627</sup> C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince*, cit., p. 179.

<sup>628</sup> Alain Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell’essere»*, Einaudi, Torino 2004.

<sup>629</sup> Cfr. *ivi*, p. 43.

<sup>630</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>631</sup> *Ivi*, p. 31; corsivo dell’autore.

di evidenziare lo scacco a cui il metodo antropologico strutturale si espone. Benché il tema dell'unità del mito venga quasi liquidato da Lévi-Strauss come non pertinente per l'etnologia e utile solo a stimolare i vaniloqui dei filosofi, esso continua a rappresentare un problema non da poco per il mitologo, che qui non può che denunciare in maniera più o meno esplicita l'esaurimento del suo metodo, qui proprio dove – ammette lo stesso Lévi-Strauss<sup>632</sup> – inizia la giurisdizione del filosofo...: «più il campo di investigazione si estende, più diventa probabile che un sentiero logico preso a caso riproduca un sentiero logico seguito»<sup>633</sup>. Pertanto, «la interconnessione non invalida il lavoro del mitologo, ma gli indica i limiti. Essa condanna la mitologia generale alla sconfitta»<sup>634</sup>. E lo spazio in cui si compie lo scacco per lo strutturalismo è proprio quello su cui è puntato lo sguardo del filosofo, questo spazio è l'*insieme*. Vista con gli occhi di Lévi-Strauss, però, quella del filosofo sarebbe una vittoria di Pirro, poiché, come abbiamo osservato, l'antropologo rivendica per l'etnologia e per la sua “filosofia” strutturalista il piano “vero” del senso, che è poi il piano del *significato strutturale*, quello del valore, il piano che mostra empiricamente, *in re*, la meccanica strutturale cui le produzioni culturali rispondono. «I filosofi dunque si danno la zappa sui piedi»<sup>635</sup>, perché ingaggiano con l'etnologo una disputa (quella sul senso) che l'etnologo avrebbe vinto in partenza, in quanto situato con le sue ricerche sul “vero” luogo del senso. Qui la petizione di principio è evidente, ma è probabile che ne fosse consapevole lo stesso autore, il quale però non aveva molta scelta se non farsi carico di questa aporia teoretica che non comporta alcuna criticità per livello etnologico, l'unico in cui egli dichiara di volersi situare. Lévi-Strauss non poteva seguire i filosofi nel loro spazio (il livello universale) d'osservazione sul mito non tanto perché a quel livello il metodo strutturale risulti impotente, reso per così dire “sordo” dall'eco infinita della totalità dei miti che si richiamano gli uni agli altri. Per una ragione più sottile piuttosto, e niente affatto estranea alla filosofia, una ragione che sarà ora il caso di esaminare, percorrendone fino in fondo le conseguenze.

#### 4.6 *Io e coscienza*

Se è vero che la totalità della “galassia” mitologica è materia per la filosofia dove al mitologo non è consentito addentrarsi, è anche vero che su un diverso piano il filosofo e il mitologo sono entrambi legittimati a fare “esperienza” intellettuale di questa unità del mito: lo sono in quanto *lettori* delle

---

<sup>632</sup> «È dal punto d'osservazione in cui essi [i filosofi] si pongono – quello posto più in lato, dove i miti hanno perso qualunque contatto con la realtà etnografica – che i miti in effetti non dicono nulla»; C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince*, cit., p. 179.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

<sup>635</sup> *Ibidem*.

*Mythologiques*. Riportiamo una frase già citata, che a questo punto si chiarisce meglio e, allo stesso tempo, illumina il percorso che resta da fare: «ammesso che possieda un'unità<sup>636</sup>, quest'ultima non apparirà, se non nell'intimo del testo o al di là di esso. Nel migliore dei casi *si stabilirà nella mente del lettore*»<sup>637</sup>. Nella mente del filosofo-lettore e nella mente dell'antropologo-(autore)-lettore.

Tutta la tetralogia è scritta da Lévi-Strauss in prima persona plurale. Nel *Finale* di “Mitologica IV”, la parte forse più densa sotto il profilo teoretico, si scopre che questa opzione non era stata dettata da un vezzo narcisistico – o da modestia, a detta dell'autore - ma era una consapevole scelta teorica:

Nel corso di queste pagine, il *noi* da cui l'autore non si è mai voluto allontanare non era soltanto un noi “di modestia”, ma traduceva anche la preoccupazione più profonda di riportare il soggetto a quello che doveva cercare di essere (qualora non lo fosse sempre e dovunque) in una tale impresa: cioè quello *spazio insostanziale* messo a disposizione di un *pensiero anonimo* affinché esso vi si dispieghi, prenda le distanze nei confronti di se stesso, ritrovi e realizzi le sue più vere possibilità e si organizzi tenendo conto delle costrizioni inerenti unicamente alla propria natura.<sup>638</sup>

Il soggetto cosciente allora si era ritratto divenendo «spazio insostanziale» per lasciare campo libero al *soggetto inconscio*: entità puramente strutturale, «pensiero anonimo». Questa operazione ora svela il suo fine, che era quello di lasciare al libero esercizio intellettuale del soggetto inconscio la dimostrazione delle «più vere possibilità» dell'inconscio umano. Le *Mythologiques* sono dunque il laboratorio etnologico di cui ci si serve per sperimentare, verificare la fattibilità, di una sorta di *epochè* della coscienza. Questa vacanza della coscienza permette di svelare una ragione che precede il soggetto. Le innumerevoli architetture logiche dei miti esaminati dall'antropologo dovrebbero aver dimostrato – almeno mantenendoci nella prospettiva dell'autore – che le combinatorie che le hanno generate, coincidendo con quelle scoperte dal mitologo strutturalista, sono *effettivamente* il risultato di una logica che sembra trascendere la coscienza: la mitologia sarebbe allora una vera mito-logica<sup>639</sup>, una meccanica dell'intelletto umano profondo che si sostanzia nei racconti collettivi, nei miti. Ciò che ora ci interessa è misurare le implicazioni di questa operazione sull'uomo concreto. Queste possono essere oggetto di un esame solo considerando il secondo movimento di questa operazione intellettuale, che consiste nella riappropriazione della soggettività; momento che implica per Lévi-

---

<sup>636</sup> Lévi-Strauss si riferisce a “Mitologica I”, ma la considerazione può essere estesa all'intera tetralogia sui miti, come vedremo.

<sup>637</sup> C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, cit., p. 17; corsivo mio.

<sup>638</sup> C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 589; ultimi due corsivi miei.

<sup>639</sup> Per chiarire meglio questa nozione, leggiamo Remotti: «le relazioni che a mano a mano si sviluppano, saranno sempre meno di ordine storico o geografico e sempre più di ordine logico»; F. Remotti, *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, op. cit., p. 196.

Strauss un interpellare se stesso come *coscienza* e, nel fare ciò, dare conto dello statuto di tale coscienza in una “filosofia”, quella del suo strutturalismo, da cui l’autore l’aveva sempre estromessa. Ora, questa riappropriazione avviene precisamente nel momento in cui l’autore si “riappropria” della prima persona singolare, ragionando apertamente su questo passaggio che va da un impersonale “Noi” all’“Io”.

Se vi è un momento in cui l’io può fare la sua ricomparsa, questo è quando, finita l’opera che di volta in volta lo escludeva (perché, contrariamente a quanto si potrebbe credere, più che esserne lui l’autore, era l’opera stessa che scrivendosi diventava creatrice di un esecutore, vivente ormai solo attraverso di essa), egli può e deve abbracciarla in una veduta d’insieme, come faranno coloro che la leggeranno, senza trovarsi nella rischiosa situazione di chi è stato indotto a scriverla. Preceduto da una citazione che non prosegue le altre ma ne costituisce il commento, anche questo finale si svolge a guisa di commento di un’opera terminata, il cui redattore, ormai liberato della sua missione e ritrovando così il diritto alla prima persona, si sforza di ricavarne i suoi insegnamenti.<sup>640</sup>

Il paragrafo che segue si apre così: «nel considerare retrospettivamente il mio lavoro»<sup>641</sup>...

Ora, nel passo citato vi sono alcune proposizioni su cui occorrerebbe focalizzare l’attenzione. Le enumererò seguendo un ordine logico, non testuale:

- a) nel completare l’opera, l’autore – e il lettore - l’abbraccia in una veduta d’insieme;
- b) l’opera, che lo escludeva, era creatrice del suo autore;
- c) l’autore, nel riappropriarsi della sua identità al termine del suo lavoro, mette a frutto lo sguardo d’insieme rivolto all’opera conclusa, ricavandone degli insegnamenti.

Ecco che nella *lettura* dell’opera – retrospettiva nel caso dell’autore, contestuale nel caso del lettore – il luogo “universale” della “somiglianza”<sup>642</sup>, ovvero quello dell’*unità* del mito, dello sguardo che contempla l’interezza della “galassia” ricostruita dal mitologo e a quest’ultimo interdetto per limiti metodologici ed epistemici, «punto d’osservazione in cui [i filosofi] si pongono»<sup>643</sup>, è precisamente quel piano comune in cui *sia* il mitologo *sia* il filosofo sono legittimati a fare esperienza intellettuale dello spazio indagato.

---

<sup>640</sup> Ivi, p. 594.

<sup>641</sup> *Ibidem*.

<sup>642</sup> Come si ricorderà, questo era il polo opposto a quello del “locale”, in cui le relazioni differenziali fra singoli miti o pochi gruppi mitologici condensano il livello massimo possibile di senso.

<sup>643</sup> C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince*, cit., p. 179.

Chiariamo questo punto. Innanzitutto, utilizzo il termine “esperienza” perché questa operazione dell’intelletto disabilita, o meglio, ridimensiona il ruolo dei rispettivi strumentari gnoseologici che, nella prospettiva di Lévi-Strauss, confinavano il mitologo strutturalista e il filosofo ai margini opposti del campo (mitologico) considerato (singoli gruppi di trasformazione il primo, totalità dell’universo mitico il secondo), condannandoli così a una ostile incomunicabilità. Benché i rispettivi strumenti di ricerca – è inevitabile – abbiano certamente una funzione nell’orientare lo sguardo e il giudizio sul campo esaminato - in questo caso la mitologia – essi, in base a quanto ricaviamo dalle considerazioni dell’antropologo, sono solo di supporto a un’esperienza soprattutto *vissuta*.

Inoltre, va rilevato che questo piano dove autore e lettore contemplan l’opera nel suo insieme, nella sua *unità*, è precisamente il luogo della coscienza, anzi, è la *coscienza*. Da questo punto di vista, si rafforza l’idea di un’utilità non primaria dell’arsenale teorico a disposizione (etnologia da una parte, *logos* filosofico dall’altra) e si chiarisce il significato del termine qui adoperato – “esperienza”.

In secondo luogo, questa esperienza è “intellettuale” in quanto impone al soggetto un’elaborazione intellettuale della materia conosciuta. Non ci troviamo più di fronte a una meccanica inconscia, puramente strutturale. Qui il soggetto – che non è più *inconscio* ma *coscienza* – è chiamato a un esame che implica un giudizio, se, come afferma Lévi-Strauss, deve poter trarre degli «insegnamenti» dall’opera che legge, o rilegge nel caso dell’antropologo stesso. Su questo punto possiamo osservare come certi fili sottili dipanati nei paragrafi precedenti dalle *Mythologiques* si intreccino formando un ordito più denso che sarà ora il caso di esaminare.

Avevamo visto che *unità* del mito, *sensò* e *soggetto* erano problemi teoretici intrecciati nelle *Mythologiques*. Avevamo anche visto che nel trattamento sistematico dei primi due Lévi-Strauss, in un gesto assai problematico per la filosofia<sup>644</sup>, aveva radicalizzato la “requisizione” del senso (ric conducendo il senso alla sintassi strutturale, al valore, piuttosto che alla semantica ermeneutica, al prezzo di un prosciugamento dei contenuti)<sup>645</sup>, e aveva respinto il “fuori” del senso, l’insignificanza, all’universalità del campo mitico; destinando al contempo lo sguardo che su di essa avrebbe giurisdizione (quello del filosofo) a uno sforzo vano. Abbiamo però rilevato come queste considerazioni teoriche dello strutturalista, consegnate a un’opera del 1991, non concordino pienamente con le considerazioni dell’autore nel *Finale* dell’ultima “grande Mitologica” del 1971. Qui, la sterilizzazione del senso, che avveniva relegandolo esclusivamente al campo del valore strutturale, viene smentita di fatto da una sua riattivazione in chiave ermeneutica-soggettiva, e il problema dell’unità del mito, benché non risolto del tutto – poiché è impossibile uno sguardo

---

<sup>644</sup> Lévi-Strauss ha in mente soprattutto le critiche sollevate da Ricoeur in *Structure et herméneutique* quando affronta la questione del rapporto mitologia-filosofia sia in *Histoire de Lynx* sia in *L’homme nu*.

<sup>645</sup> P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, cit., pp. 607-608.

d'insieme sulla mitologia – sembra trovare una sua articolazione definita, una soluzione forse provvisoria ma razionalmente accettabile, nella riabilitazione *ex post* della coscienza. Il *soggetto*, infine, che non aveva alcuno spazio nella “contesa” epistemologica fra strutturalismo e filosofia sul terreno del *senso* (requisito dalla struttura) e dell'*unità* del mito (problema vano per il mitologo) ora diviene precisamente lo snodo in cui si compie questa spiazzante riarticolazione. Non più il soggetto che abbiamo chiamato “inconscio” però, ossia lo spazio vuoto del mitologo che consente alle dinamiche strutturali di venire alla luce, o quello delle generazioni di popoli che nel tramandare i loro miti hanno trasmesso di essi, senza saperlo, l'ossatura strutturale, ma una soggettività filosoficamente piena, di elementi significativi sotto il profilo esperienziale e gnoseologico: una *coscienza*.

#### 4.7 Rinunciare alla Coscienza; prendere coscienza

Scriva Lévi-Strauss: «taluni fingono di credere che la critica della coscienza debba logicamente condurre a rinunciare al pensiero cosciente. Ma noi non abbiamo pensato mai a fare altro che opera di conoscenza, cioè *prendere coscienza*»<sup>646</sup>. In questo passaggio ciò che risalta non è solo il nesso implicito fra conoscenza e coscienza, il quale non dovrebbe più sorprendere alla luce di quanto discusso fin qui, ma anche una scomposizione della nozione di coscienza in due rami divergenti: una coscienza che potremmo definire “trascendentale”, o Coscienza, in maiuscolo, e una coscienza “empirica”, esperienziale. Ora, la critica rivolta alla prima tende a coincidere in Lévi-Strauss con la critica alla filosofia, e ciò diviene chiaro nel passaggio seguente: «per troppo tempo la filosofia è riuscita a tenere le scienze umane prigioniere in un circolo chiuso non permettendo loro di vedere altro oggetto di studio per la coscienza se non la coscienza stessa»<sup>647</sup>.

Come si vede, la coscienza - “costretta” dalla filosofia a meditare *solo* su se stessa - è un dato che Lévi-Strauss a onta delle interpretazioni anti-soggettivistiche del suo strutturalismo non nega affatto e sembra anzi dare per scontato, ma rimarcando una differenza che risulta qui dirimente e che abbiamo formulato nell'opposizione: *Coscienza versus coscienza*.

Il suo pensiero si precisa ulteriormente quando aggiunge: «dire che la coscienza non è tutto, e nemmeno la cosa più importante, non sottintende affatto un incitamento a rinunciare all'*esercizio* di essa [...] Anzi, è proprio il contrario, perché così la coscienza può misurare l'immensità del suo

---

<sup>646</sup> C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 593; corsivo dell'autore.

<sup>647</sup> *Ibidem*. Qui Lévi-Strauss sembra voler postulare implicitamente una continuità fra Cartesio e Sartre (i due principali bersagli dell'antropologo su questo tema) che forse ha il difetto di appiattare arbitrariamente tutta la filosofia a uno solo dei suoi molti itinerari. Ma la questione andrebbe forse letta ricollocando l'antropologo nel suo quadro storico-intellettuale di riferimento, in cui l'esistenzialismo di Sartre occupava un posto di primo piano e nel quale, per di più, a tenere banco per molto tempo fu proprio la “gigantomachia” che vide contrapposti Sartre e lo stesso Lévi-Strauss.



*compito* e trovare il coraggio di affrontarlo»<sup>648</sup>. “Esercizio” e “compito” marcano i tratti distintivi di questa concezione di coscienza che l’autore oppone alla Coscienza come “trascendentale” della filosofia. In altri termini, la coscienza più sopra definita “empirica”, o anche “esperienziale”, coinciderebbe con un *lavoro soggettivo di assimilazione intellettuale della realtà*: l’opera per il suo autore, la mitologia per il mitologo, ma, potremmo azzardare a questo punto, anche il vissuto (opera concreta) per ciascun individuo. La coscienza di ognuno allora si “esercita” nel reale, nel conosciuto, nel pensato e nel vissuto<sup>649</sup>. Ma il termine «compito», utilizzato da Lévi-Strauss, tanto più che esso viene giudicato «immenso», induce a meditare anche sulla valenza etica di questa rivalutazione della dimensione coscienziale-soggettiva, un aspetto che verrà messo in luce più avanti<sup>650</sup>.

Giunti a questo punto, Lévi-Strauss sembrerebbe assumere una posizione quasi esistenzialistica. Questa possibile obiezione però viene invalidata da un dettaglio importante. Infatti, in questa prospettiva il soggetto non è un dato, l’«*évidence*» cartesiana del «*je pense*»<sup>651</sup>, fondamento stabile del soggetto che mette fine al dubbio radicale. Il soggetto appare piuttosto come l’ologramma incerto e tremolante di una (auto-)coscienza a sua volta mai fissata una volta per tutte, guadagno sempre incrementale e precario, creazione (e auto-creazione) continua, investimento sempre rischioso ma necessario nella relazione necessaria fra il sé e ciò che vi è di esterno a esso. A farci capire che la dimensione esistenzialistica non sia quella appropriata è lo stesso Lévi-Strauss, quando afferma che «questa presa di coscienza rimane di ordine intellettuale»<sup>652</sup>. Qui l’autore va addirittura oltre: giacché la struttura è il campo permanente di regole logico-formali dell’intelletto umano, ogni esperienza non può che essere – in ultima istanza – di ordine intellettuale; dunque, questa coscienza «non differisce sostanzialmente dalle realtà a cui si applica»; di più: «essa è quelle stesse realtà nel loro accedere alla propria verità»<sup>653</sup>.

---

<sup>648</sup> *Ibidem*; corsivi miei.

<sup>649</sup> La prospettiva offerta dalle neuroscienze può essere utile per comprendere questo aspetto. Giovanni Liotti (Id. *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 2005) scrive: «A partire da molteplici, diverse e reciprocamente indipendenti informazioni sensoriali – visive, uditive, olfattive, tattili – la coscienza ci offre una “scena” unitaria, un “mondo”. Nella coscienza, inoltre, le informazioni sul mondo esterno che i diversi organi di senso continuamente raccolgono sono perennemente poste in relazione, *integrate*, con la percezione del nostro stesso corpo, con i nostri ricordi, con i sentimenti che proviamo, con i pensieri che formuliamo, con le decisioni che prendiamo. La coscienza tende ad unificare in uno svolgimento temporale ininterrotto i frammenti di esperienza di cui sono composte le nostre vite»; ivi, p. 18, corsivo dell’autore. Ora, benché questa descrizione parta evidentemente da una nozione di coscienza non del tutto sovrapponibile a quella utilizzata da Lévi-Strauss (Giovanni Liotti era psichiatra) essa sembra richiamare molto da vicino l’idea lévi-straussiana del “prendere coscienza”, e, anzi, proprio la sua estraneità ai canoni concettuali mobilitati dall’antropologo nella sua digressione, e il piano empirico in cui essa viene formulata, sembra corroborare l’idea che questa analisi possa essere assunta come una sorta di convalida oggettiva delle riflessioni dell’antropologo francese.

<sup>650</sup> Cfr. *infra*, cap. conclusivo.

<sup>651</sup> Sul soggetto in Cartesio Cfr. E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet*, op. cit., in particolare p. 173.; sottolineatura dell’autore

<sup>652</sup> C. Lévi-Strauss, *L’uomo nudo*, cit., p. 593.

<sup>653</sup> *Ibidem*; corsivo dell’autore.

Quest'ultimo passaggio genera non poche incertezze. Come dobbiamo interpretare quest'idea per cui la verità delle cose è nella coscienza che le conosce, che le fa proprie intellettualmente? Basandoci sul pessimismo di Lévi-Strauss, che sembra permeare in un certo qual modo tutta la “filosofia” dell'autore, si sarebbe portati a ritenere che l'antropologo ci stia mostrando in questo gesto solamente un decostruzionismo radicale, in cui l'individuo, in tanto che esiste, è unità di misura di tutte le cose e parametro di senso delle cose stesse, in un cosmo dove regnerebbe il nonsenso. Del resto, la pagina impregnata di pessimismo cosmico con cui si chiude l'ultima delle “grandi Mitologiche”, *L'homme nu*, sembra convalidare questa lettura<sup>654</sup>. Tuttavia, un'altra spiegazione sembra possibile. La profondità etica che sembra trasparire dall'idea lévi-straussiana della «presa di coscienza», profondità sottolineata dall'uso di termini quali «compito» e «immensità» (di questo compito), spinge a relativizzare, considerandolo come un tocco di estetismo decadente magari, il pessimismo con cui si chiude “Mitologica IV” e dunque a non assolutizzare nell'impianto speculativo lévi-straussiano la «filosofia dell'Assenza»<sup>655</sup> in cui tutto ciò sembrerebbe sfociare. Se è legittima questa interpretazione, si tratterebbe allora di esplorare una variante generativa e positiva di questa coscienza esperienziale<sup>656</sup>. Il fatto che sia possibile mettere al lavoro queste considerazioni di Lévi-Strauss in un dispositivo teoretico non “ortodosso” rispetto alle interpretazioni più in voga, lo si può fondare del resto sulla eterodossia filosofica esplicitamente rivendicata dallo stesso autore<sup>657</sup>.

#### 4.8 *Il soggetto come trajet*

---

<sup>654</sup> «Fra l'essere e il non essere non sta all'uomo scegliere»; ivi, p. 567. E ancora: «con la sua [dell'uomo] scomparsa ineluttabile dalla superficie di un pianeta anch'esso votato alla morte, le sue fatiche, le sue pene, le sue gioie, le sue speranze e le sue opere, diverranno come se non fossero mai esistite, non essendoci più alcuna coscienza per conservare almeno il ricordo di quei moti effimeri tranne, attraverso qualche tratto subito cancellato di un mondo dal volto ormai impassibile, il verbale abrogato che essi accaddero, cioè nulla»; ivi, p. 568.

<sup>655</sup> S. Nannini, *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, op. cit., p. 301.

<sup>656</sup> Nel suo studio – che in questa sede non è ovviamente possibile richiamare nel dettaglio – lo psichiatra Giovanni Liotti (Id. *La dimensione interpersonale della coscienza*, op. cit.) ha esplorato, attraverso diversi approcci che potremmo annoverare al campo delle neuroscienze, i diversi livelli di quella che potremmo definire la “relazionalità” della coscienza”. Fra le varie e interessanti tesi esaminate nel volume, vi è quella secondo cui «la coscienza individuale non è autosufficiente: la relazione fra organismo e ambiente ne costituisce un aspetto assolutamente imprescindibile» (ivi, p. 31). E ancora – qui citando gli studi di G.M. Edelman e A. Damasio - «la coscienza non è una proprietà del cervello, ma piuttosto della relazione fra cervello, corpo e mondo» (*ibidem*). Al di là dell'approccio neuroscientifico che qui emerge chiaramente, secondo cui sarebbe il cervello la sede della coscienza, ciò che qui interessa sottolineare è la dimensione relazionale che gli studi analizzati da Liotti pongono al centro; una relazione con le cose – in questo caso, il corpo e il mondo – che assume appunto una caratura esperienziale. Ma non si tratta solo di un rapporto con le cose. Più avanti, Liotti mostra come coscienza e intersoggettività siano da considerare «quasi sinonimi» (ivi, p. 64).

<sup>657</sup> «Non è che a questo aspetto [filosofico] io attribuisca molta importanza [...] E non è che io opponga una mia filosofia alla loro [ai critici di Lévi-Strauss]; infatti io non ho una filosofia degna di particolare attenzione»; C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 601.

Torniamo alle considerazioni finali in “Mitologica IV”. Qui l’autore critica la sicurezza con cui la filosofia occidentale ha riconosciuto nell’Io una realtà oggettiva<sup>658</sup>. La relazione opera-autore non dimostrerebbe l’inconsistenza dell’Io, piuttosto quella che si potrebbe definire la sua non-fissità, la sua mutevolezza: l’autore “diventa” la sua opera. Ciò che a questo punto occorrerebbe chiarire è se il movimento continuo che definisce questo Io *in fieri* si risolve in un vagare disordinato e smarrito, privo di direzione, o piuttosto in un percorso, in un *tragitto*.

L’Io, secondo la prospettiva qui schizzata da Lévi-Strauss, sarebbe un processo individuale mai concluso che l’esperienza soggettiva – del mitologo che si applica allo studio dei miti o più in generale dell’individuo di fronte all’esistenza stessa – plasmerebbe in continuazione. Esso sarebbe la risultante sempre parziale e in divenire di un gioco di *feedback* fra il sé e il mondo in cui il sé è collocato e *vive*. Afferma Lévi-Strauss:

quel poco di realtà a cui esso [l’Io] può ancora aspirare non è altro che quella di una *singularità*, nel senso che a questo termine danno gli astronomi: luogo di uno *spazio*, momento di un *tempo relativi l’uno rispetto all’altro*, dove sono accaduti, accadono o accadranno eventi la cui densità, anch’essa relativa rispetto ad altri avvenimenti non meno reali ma più dispersi, permette approssimativamente di circoscriverlo, nella misura in cui questo nodo di avvenimenti passati, attuali o probabili non esiste come sostrato ma solo in quanto in esso accadono certi fatti e nonostante questi stessi fatti, intersecati l’uno nell’altro, sorgano da innumerevoli punti diversi e spesso non si sa neppure da dove.<sup>659</sup>

Occorre meditare accuratamente su alcuni dettagli. Quel «poco di realtà» che Lévi-Strauss riconosce all’Io è già molto in termini filosofici. L’espressione «non è altro» fa da schermo (riducendone il valore, se non vi si presta la dovuta attenzione) a una parola, «singolarità», le cui implicazioni sono assai rilevanti, soprattutto alla luce dell’accezione qui esplicitamente richiamata da Lévi-Strauss. In ambito scientifico, la “singolarità” è un oggetto dalle proprietà particolarissime<sup>660</sup> e che teoreticamente potrebbe essere forse tradotto con “incommensurabilità”.

---

<sup>658</sup> «Se vi è un’esperienza interiore che questi venti anni di studio dedicato ai miti – questi volumi *abbracciano* [col corsivo segnalo un refuso nell’edizione da me utilizzata] soltanto gli ultimi otto – hanno fatto vivere profondamente a chi scrive queste righe, essa si riferisce al fatto che la consistenza dell’io, preoccupazione basilare di tutta la filosofia occidentale, non resiste alla sua applicazione continua allo stesso oggetto che lo penetra interamente e lo impregna del sentimento vissuto della sua irrealtà»; *ivi*, p. 589.

<sup>659</sup> *Ibidem*; corsivi miei.

<sup>660</sup> Nel Vocabolario Treccani leggiamo che “singolarità” è «in matematica, caratteristica di un ente che presenta una situazione particolare, eccezionale rispetto agli altri», e in «in fisica [...] punto dello spazio-tempo in cui il campo gravitazionale ha un valore infinito (per es., i buchi neri)». Già da queste definizioni dovrebbe risultare chiara la portata della parola scelta da Lévi-Strauss. Ma è interessante notare che la definizione in ambito filosofico riconduce tale nozione proprio al punto in cui l’antropologo intende collocarla: «nel linguaggio filos[ofico], il carattere di irripetibilità, inconfondibilità, unicità, proprio del singolo, del soggetto personale: *la s[singolarità] dell’io*»; <http://www.treccani.it/vocabolario/singolarita/>

Dunque, Io come *luogo* di uno spazio, cioè l'individualità concreta, corporea, ma probabilmente estendibile anche agli oggetti investiti e riflessi da questa ipseità; e Io come *momento* di un tempo, cioè temporalità, durata della sua esistenza<sup>661</sup>. Singolarità come *luogo-momento* diveniente in cui gli eventi non fluiscono come un anodino accadere, ma si raccolgono in quella che Lévi-Strauss chiama una «densità».

Frédéric Keck, ragionando sulle implicazioni della «*illusion du sujet*» in *La Pensée sauvage*<sup>662</sup>, mostra questo processo di un Io che si costituisce nello spazio e nel tempo del vissuto, seguendo il processo già esaminato a proposito dell'operatore totemico. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, ogni totalizzazione su un piano corrisponde a una detotalizzazione su un piano diverso, come un esame istologico applicato a porzioni di realtà di cui il dispositivo totemico esplorerebbe tutti i livelli. Introducendo il concetto di *catastrofe*<sup>663</sup>, assunto però nella sua accezione «matematica»<sup>664</sup>, come *discontinuità* nel reale, o, per usare l'illuminante definizione di Salvatore D'Onofrio, catastrofe che si caratterizza per il suo «rapporto tra esaurimento e creazione»<sup>665</sup>, Keck mostra come il movimento di detotalizzazione-ritotalizzazione del dispositivo totemico interessi la soggettività stessa, e che in quel caso – possiamo ritenere - si coagulava attorno alla nozione provvisoria di “pensiero selvaggio”. Il pensiero selvaggio non si interessa tanto di ciò che è già “motivato”<sup>666</sup>, di ciò che risiede cioè al centro del sistema, quanto piuttosto di ciò che sta all'esterno, di ciò che al sistema ancora sfugge. Allora, di catastrofe in catastrofe, cioè di discontinuità in discontinuità, il pensiero è portato a riconfigurare continuamente la rete che, nel caso dell'operatore totemico, aveva come punti “cardinali” astratto(universale)-concreto(particolare) su un asse, e natura-cultura su un altro asse, e a integrare così gli elementi del reale che ancora sfuggono al dispositivo, cioè il Nuovo, lo sconosciuto, l'ignoto, lo straniero.

In particolare, spiega Keck, sono gli eventi che si situano oltre la polarità universale del dispositivo a interessare il pensiero selvaggio, in quanto emissari, potremmo dire, di un Nuovo radicale che sfugge

---

<sup>661</sup> È sorprendente come questa idea di Io faccia pensare alla nozione heideggeriana di “esserci” e all'essere-nel-mondo dell'esserci; una linea che in questa sede non è possibile approfondire ma che forse aiuterebbe a “irrorare” di una densità ontologica intuizioni che l'antropologo aveva estratto da esperienze di studio etnografiche.

<sup>662</sup> «Nel caso del pensiero selvaggio, questa illusione del soggetto assume due forme: in etnologia, l'illusione del totemismo; in filosofia, l'illusione dell'evento»; in Frédéric Keck, *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, cit., p. 378; traduzione mia.

<sup>663</sup> Ivi, p. 380.

<sup>664</sup> Keck fa ovviamente riferimento alla “teoria della catastrofe” di René Thom (1923-2002).

<sup>665</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 16. D'Onofrio distingue il concetto di “catastrofe” da quello di “disastro” in base a un carattere che in questa sede sembra utile sottolineare: «“Disastro” e “catastrofe” sono usati spesso come sinonimi, ma, mentre un evento disastroso implica la possibilità di rimediare alla sfortuna dall'interno dei sistemi che la producono [...] i fenomeni catastrofici si ritiene possano generare *trasformazioni irreversibili*»; *ibidem*, corsivo mio.

<sup>666</sup> “Motivato” in senso linguistico.

alla comprensione del sistema<sup>667</sup>: forme d'umanità sconosciute o malattie ignote<sup>668</sup>. Un Nuovo che *non può* essere semplicemente ignorato dal dispositivo, sia perché è nella natura stessa dell'operatore totemico estendere continuamente i propri confini di conoscenza a ciò che ancora non comprende, sia perché fermare la sua espansione significherebbe condannare al ristagno la cultura, che dal Nuovo rischierebbe di venire annichilita invece che arricchita.

Ma che ne è del soggetto? Il ragionamento di Keck farebbe ritenere che spostandoci di piano, dal pensiero totemico al mito, quindi focalizzandoci sul soggetto umano che fa da piano di fondazione a entrambe queste manifestazioni culturali, saremmo in grado di generalizzare tali considerazioni; e qui torniamo precisamente al Lévi-Strauss delle *Mythologiques* che avevamo lasciato prima di aprire questa parentesi:

Non bisogna, dunque, concepire il soggetto come fosse trascinato dal desiderio di un'alterità che continuamente gli sfugge. Luce nell'ombra, partecipando a un regime d'oggettività nel quale acquista un volto, il soggetto emerge sul fondo di qualcos'altro da se stesso, un qualcosa che questi è sempre stato ma senza saperlo. È l'insieme del reale che prende coscienza di se stesso in un movimento incessante. Lévi-Strauss, a questo proposito, parla di soggetto come “fuoco virtuale”, luogo dove si incrociano i raggi costitutivi del reale per prendervi una forma.<sup>669</sup>

Qui, l'autore delle *Mythologiques* - garanzia di unità della “galassia” mitologica - è egli stesso un soggetto che assume la forma di *trajet*<sup>670</sup>, ossia un soggetto che si chiarifica, si conosce, nel proprio tragitto esperienziale (inteso, qui, quasi come una ascesi), un tragitto in cui lo iato – relazionale - fra il sé e l'oggetto è per così dire un “motore differenziale” verso l'elaborazione di un'unità di senso non più strutturale ma ermeneutica che si condensa nel soggetto stesso. In altri termini, qui l'evento ha valore cumulativo per la soggettività. «Le discontinuità tra i miti si annullano nella continuità di un Me che sperimenta, sottoforma di emozione musicale, le trasformazioni»<sup>671</sup>. Potremmo anche dire, con una formulazione apparentemente paradossale, che l'evento si caratterizzi per una negatività positiva per il soggetto. Citando Byung Chul-Han si potrebbe anche dire che «Nell'evento è insita

---

<sup>667</sup> «Occorrerebbe cercare allora questa catastrofe non nel polo della particolarizzazione, dove il pensiero selvaggio intercetta nuovi individui che si presentano in quanto persone, ma nel polo dell'universalizzazione»; Frédéric Keck, *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, cit., p. 384; traduzione mia.

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> Ivi, p. 387; traduzione mia.

<sup>670</sup> Ivi, p. 388.

<sup>671</sup> *Ibidem*; traduzione mia.

una negatività, poiché fa nascere un nuovo rapporto [del soggetto] con la realtà, un nuovo mondo, una nuova comprensione di ciò che è»<sup>672</sup>.

#### 4.9 La questione del senso come problema teleologico

A questo punto, resta aperta la questione su come dovremmo intendere questo sé, questa «densità» cui si riferisce Lévi-Strauss nel *Finale* di “Mitologica IV”. In che modo eventi irrelati e anonimi nella loro esistenza esterna alla coscienza possono contribuire a sostanziare questo Io che proprio in e per mezzo di essi acquisisce la consistenza - benché mai definitiva e autosufficiente - di una ipseità? Proprio in questo punto, sembra che Lévi-Strauss contraddica abbastanza vistosamente la sua convinzione di un *sensu* puramente strutturale e ceda il passo nella controversia con Ricoeur, giocata fra strutturalismo ed ermeneutica.

Infatti, tornando alla lunga citazione di *L'homme nu* sopra riportata, se il passato, il presente e il futuro possono condensarsi in quella «singolarità» rendendola un Io è solo perché quella singolarità è in grado di imprimere un *sensu* agli eventi, dunque di *ordinare* in una sequenza sensata passato-presente-futuro, non solo cronologicamente ma anche in funzione di una scala di priorità (magari semplicemente mnemonica, ma la psicoanalisi ci insegna che il lavoro di memorizzazione degli eventi non è mai neutrale o casuale). La menzione del “futuro”, inoltre, in quest’ottica non può essere derubricata a un modo di dire, essa ha implicazioni rilevanti. Il *futuro* per l’Io è necessariamente un

---

<sup>672</sup> Byung-Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano 2017, p. 12, corsivo dell'autore. Per tornare invece a un *milieu* intellettuale più vicino a Lévi-Strauss, in un saggio sull'antropologo francese che ha per oggetto il tema del simbolismo (Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Perrin, Paris 2008; le traduzioni dei passi citati sono mie), Hénaff prova a leggere la scrittura di Proust proprio secondo i criteri qui accennati. Per Proust, scrive Hénaff, la scrittura non si configura più come «*geste démiurgique*» (p. 162), ovvero come un atto sovrano, creatore e/o ermeneutico. La scrittura è invece esperita come strumento dotato di capacità «di entrare in uno spazio di relazioni, di attivare delle reti, e di crearne di nuove» (*ibidem*). Ma relazioni fra chi o cosa? Si tratterebbe, scrive Hénaff, di relazioni fra due testi (pp. 163-164): il testo scritto nel libro e il testo che si scrive nel lettore: pensieri, percezioni, sequenze di ricordi e sensazioni su cui, com'è noto, le opere di Proust insistono particolarmente. Quest'ultimo consiste in un testo interno, psichico. Leggere un libro, pertanto, diventa «una lettura di sé» (*ibidem*), che comporta un comprendere in qualche modo se stessi e un modificare in qualche misura la propria esistenza, poiché quando si ricorda qualcosa si comprende, e quando si comprende si è, anche solo impercettibilmente, persone nuove. Ora, l'operazione di Proust, sostiene Hénaff, sarebbe quella di mettere in un certo rapporto, che il filosofo chiama di “traduzione” (p. 169), il mondo intelligibile (scritto) e la vita vissuta (leggibile). Tale rapporto sarebbe governato dalle leggi del simbolismo. Ma quello che interessa in questa sede è che tale relazione si definisca in ultima istanza secondo un rapporto di “trasformazione” (p. 170), che, coerentemente con l'idea che Lévi-Strauss aveva di questo concetto, va intesa nei termini di una “traduzione reciproca” (p. 193). In questo senso, l'autore non è veramente tale, un “fabbricante di significati”, questi è piuttosto un “*passeur*”, un “traghettatore”, un operatore del senso, laddove per senso dobbiamo assumere non il significato semantico ma funzionale: l'opera di Proust ha il preciso scopo di non rinviare a un significato ma di operare, produrre, realizzare stati di coscienza che accomunano autore e lettore; i quali, solo in un secondo momento diventano oggetto di elaborazione cosciente. Ed è proprio questa elaborazione - il “prendere coscienza” di cui parlava Lévi-Strauss alla fine di *L'homme nu* - a costituirsi come piano di recupero e incremento della soggettività, arricchita dalla propria esperienza umana e/o intellettuale.

orizzonte ove fissare punti d'orientamento, coordinate di un *telos*, ovvero traiettorie dell'agire. Forse anche in questo senso andrebbe intesa la strana formula impiegata da Lévi-Strauss più avanti, che parla dello strutturalismo come un pensiero «decisamente teleologico»<sup>673</sup>?

Insomma, anche qui Lévi-Strauss, senza rendersene conto, mostra la validità delle obiezioni di Ricoeur che si chiedeva come una «*intelligence objective*» (quella strutturale), che decodifica, potesse fare a meno di una «*intelligence herméneutique*» che decifra, ossia che «*reprend pour soi le sens*»<sup>674</sup>. Bisogna dunque prendere atto di questa contraddizione nel pensiero di Lévi-Strauss che restituisce, benché in maniera implicita e probabilmente involontaria, un certo margine di validità alla posizione ermeneutica, se non all'interno almeno al fianco dello strutturalismo, che è del resto proprio ciò che Ricoeur auspicava.

Probabilmente, questa ambiguità non è sfuggita neppure a Keck, quando coglie l'esitazione di Lévi-Strauss di fronte all'alternativa fra «un soggetto testimone della catastrofe, capace di integrare in sé le forme che essa si è lasciata dietro, e un soggetto prodotto dalla catastrofe, aperto alla pluralità degli esseri e delle cose»<sup>675</sup>. Qui sembra che l'esitazione di Lévi-Strauss non possa che essere risolta accogliendo l'idea di un soggetto-*trajet* come unità “tensiva” di entrambi i modelli di soggettività: *prodotto* della e dalla catastrofe (evento nuovo); ovvero: *esito* di adattamento al nuovo; esso è allora *apertura* (forte dell'esperienza accumulata nella discontinuità degli eventi) verso un nuovo inteso sia come futuro evenemenziale sia come un Io ancora incompiuto e da definire.

La difficoltà di concepire, di pensare, una simile concezione di soggettività che, allo stesso tempo, *agisce* e *subisce* è comprensibile ma non dovrebbe scoraggiarci. Essa è probabilmente il legato di uno schema linguistico-concettuale plasmato attorno a precise categorie (soggetto/oggetto; identità/differenza, materia/forma<sup>676</sup>, etc.) che, a loro volta, sono il risultato di una specifica – tuttavia

---

<sup>673</sup> C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 649.

<sup>674</sup> P. Ricoeur, *Structure et herméneutique*, cit., p. 603.

<sup>675</sup> F. Keck, *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, cit., p. 389 ; traduzione mia.

<sup>676</sup> Benjamin Lee Whorf aveva intuito il ruolo, nei termini dell'influenza esercitata, di certe categorie grammaticali sul linguaggio, e di questo sull'esperienza. Le sue ricerche sugli Hopi lo hanno condotto a meditare sulle profonde differenze grammaticali fra le lingue di derivazione indoeuropea e quelle di alcune popolazioni centro-americane, di cui gli Hopi fanno appunto parte, e sul ruolo che esse hanno nella configurazione del mondo e dell'esperienza. Queste ricerche hanno consentito a Whorf, *ex negativo*, di evidenziare alcune categorie grammaticali che hanno plasmato il modo di fare esperienza del mondo dell'uomo occidentale. Whorf usa la formula «schema globale di *oggettivazione*» (Benjamin L. Whorf, *La relazione del pensiero abituale e del comportamento col linguaggio*, in *Linguaggio, pensiero e realtà*, op. cit., p. 111, corsivo dell'autore), riferendosi alla centralità che ha lo spazio (e tutte le sue articolazioni e derivazioni in termini di superficie, dimensione, distanza, misura, estensione, etc.) nello «spazializzare con l'immaginazione qualità e potenzialità che sono essenzialmente non spaziali» (ibidem). Dunque, «il microcosmo europeo ha analizzato la realtà soprattutto in termini di quelle che chiama “cose” (corpi e quasi-corpi) oltre ai modi dell'esistenza estesa ma in forme che chiama “sostanze” o “materia”. Esso tende a vedere l'esistenza attraverso una formula binomia che esprime ciò che esiste come una forma spaziale più un continuo spaziale informe connesso alla forma, come il contenuto è connesso alla sagoma del suo contenitore. Agli esistenti non spaziali, spazializzati nell'immaginazione, vengono attribuite analoghe implicazioni di forma e continuità» (ivi, p. 113). A queste riflessioni di Whorf fanno riscontro sia studi della linguistica (Benveniste) sia dell'antropologia contemporanea, penso soprattutto a Tim Ingold, che tenta di mettere esplicitamente in

feconda, per ciò che alla filosofia occidentale ha consentito di sviluppare - elaborazione intellettuale iniziata in epoca antica e fondata su una precisa struttura del linguaggio<sup>677</sup>. Recentemente, dei tentativi di ripensare anche concettualmente il soggetto secondo questi criteri provengono soprattutto dall'antropologia<sup>678</sup>. Ora, questo limite di pensiero è forse inquadrabile, seguendo Tim Ingold, che si rifà a un importante articolo di Benveniste<sup>679</sup>, alla diatesi delle lingue occidentali moderne le quali contemplan ormai solo due forme: attiva o passiva; le quali, a loro volta, sono vere e proprie categorie mentali<sup>680</sup>. In questo schema il soggetto *agisce* o *subisce*, *tertium non datur*. Benveniste ricorda invece che ancora in antica Grecia esisteva una forma media, o «“diatesi interna”»<sup>681</sup>, la quale non era affatto una via di mezzo tra attivo e passivo ma una forma in cui «il verbo indica un processo che ha luogo nel soggetto; il soggetto è interno al processo»<sup>682</sup>, nel medio cioè il soggetto «agisc[e] [in un processo] essendone implicato»<sup>683</sup>. Ci troviamo dunque di fronte a una «distinzione propriamente linguistica, che poggia sul rapporto tra soggetto e processo»<sup>684</sup>. Ecco allora che attraverso la forma media, oramai abbandonata, possiamo forse provare immaginare questa strana idea di un «subire attivo»<sup>685</sup> del soggetto-*trajet*, il quale «“realizza qualcosa che si realizza in lui”»<sup>686</sup>. Torniamo al punto. Il fatto che l'Io si costituisca come una «densità» che elabora passato, presente e futuro ci fa pensare allora a un Io come *opera aperta*, come autocostruzione, se non addirittura come “ascesi” verso una verità di sé. In effetti «uno spirito umano allo stato vuoto, un “uomo nudo”, non è più un soggetto di operazioni formali, ma il prodotto di un'ascesi, di un lavoro per porsi alla giusta distanza da sé»<sup>687</sup>: un'adeguata distanza il cui fine non può che essere quello di mettere in pratica uno dei più antichi e difficili compiti della filosofia: *gnōthi seautón*, conoscere se stessi! Catastrofe dopo catastrofe, allora, l'Io si costituirebbe intellettivamente incrementando *se stesso* come *coscienza* di sé e delle cose. Fino alla catastrofe ultima, oltre la quale nessuno può dire se l'Io si annulli o se transiti a un ulteriore livello di soggettività: «la morte del corpo è la catastrofe fisica alla quale lo spirito si

---

questione quella che in un recente lavoro ha definito una «ontologia orientata agli oggetti» (T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 137).

<sup>677</sup> Cfr. *supra*, cap. 3.

<sup>678</sup> Cfr. T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, op. cit. La proposta di Ingold consiste proprio nel ripensare il soggetto provando a superare la dicotomia classica soggetto/oggetto. Per fare questo l'antropologo inglese prova a riformulare concettualmente la soggettività, decostruendo e riconfigurando le metafore in cui essa si è consolidata nella nostra cultura; per esempio, spostandoci da una concezione del soggetto come *bolla* a una come una *linea*, appunto (cfr. *ivi*, cap. 1). Da questo ripensamento concettuale derivano una serie di conseguenze teoretiche che interessano l'ontologia stessa del soggetto, il quale svela così non solo una più profonda e costitutiva relazionalità rispetto all'altro-umano, ma anche al mondo, riconfigurando quindi l'antropologia stessa in una “ecologia”.

<sup>679</sup> Émile Benveniste, *Attivo e medio nel verbo*, in Id. *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010.

<sup>680</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>681</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>682</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>683</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>684</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>685</sup> T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 233.

<sup>686</sup> *Ivi*, p. 234. Qui Ingold cita direttamente l'articolo di Benveniste.

<sup>687</sup> F. Keck, *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, cit., p. 390 ; traduzione mia.



prepara stabilendo una giusta distanza fra sé e sé»<sup>688</sup>. La morte – del resto come la nascita, in quanto venuta al mondo di un essere nuovo<sup>689</sup> - è un evento maiuscolo (“Catastrofe”: discontinuità) che determina la fine di questo strano processo di dissoluzione-costruzione culminante in un dissolvimento definitivo del soggetto-*trajet*, almeno nella sua esistenza materiale<sup>690</sup>; per questo, per l’impossibilità di osservare cosa si situi oltre, all’essere umano essa appare come un fenomeno maiuscolo, oscuro e incomprensibile. La morte, “Catastrofe”<sup>691</sup> finale, interrompe la soggettivazione continua prodotta dalle “catastrofi” parziali intese come eventi, cioè le alterità che trasformano il sistema di classificazione estendendo continuamente la sua griglia di significazione in direzione del Nuovo che a essa viene integrato. Se assumiamo l’evento come una forma di alterità, la morte è allora l’evento oltre il quale si situa un’alterità inappropriabile persino per l’operatore totemico: l’Assoluto<sup>692</sup>. Ciò che si situa oltre la morte, ma anche prima della nascita, è rappresentabile solo nel/con il sacro<sup>693</sup>, ovvero il tentativo – secondo l’ottica antropologica - di inventare una qualche forma di continuità tra la classificazione e l’Assoluto.

#### 4.10 *Il problema (irrisolto) del fondamento*

Quello che precedentemente abbiamo visto nei termini di un «prendere coscienza», opposto alla Coscienza intesa come sostrato, o sostanza, sarebbe allora l’elaborazione intellettuale (ma non intellettualistica) di un campo evenemenziale in un *reale*; cioè il “setaccio” e la messa in relazione di una serie di eventi che attraverso il “fuoco virtuale” del soggetto si proiettano in una nuova realtà che potremmo definire uno *spazio di senso*.

A questo punto, viene spontaneo chiedersi, cartesianamente, se sia davvero possibile pensare questo processo in assenza di un sostrato, un nucleo, un epicentro chiaramente definibile, uguale a se stesso

---

<sup>688</sup> Ivi, p. 391 ; traduzione mia.

<sup>689</sup> Frédéric Keck, *Individu et événement dans La pensée sauvage*, in «Les Temps Modernes», n. 628, 3/2004, pp. 37-57. Scrive Keck: «se la vita pone un problema al pensiero sociale, non è solo perché essa produce degli organismi, ma soprattutto perché essa crea degli esseri nuovi»: il venire al mondo di nuovi individui è la prima forma di individuazione e la più problematica per le società, perché costringe a definire *ex novo* e a integrare in un sistema sociale preesistente un sostrato biologico che è allo stesso tempo un elemento di relazioni sociali radicalmente nuove; «è per questo che il pensiero selvaggio si pone problemi non tanto circa la morte, come si è ritenuto a lungo, ma circa la nascita»; p. 57; traduzione mia. Il riferimento è ai capitoli VI e VII di C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., *Universalizzazione e particolarizzazione e L’individuo come specie*.

<sup>690</sup> Secondo Tim Ingold, «la morte è una deviazione, non la fine della linea», in Id. *Siamo linee. Per un’ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 210.

<sup>691</sup> Il concetto preso nella sua ambiguità semantica qui rende molto bene il senso di discontinuità nefasta che assume per l’uomo il fenomeno della morte.

<sup>692</sup> Sul determinante rapporto fra Assoluto e natura umana, cfr. Robert Spaemann, *Sulla nozione di natura umana*, in Id. *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, EDUSC, Roma 2016.

<sup>693</sup> Sul tema del sacro nel quadro del pensiero selvaggio, cfr. ancora F. Keck, *Individu et événement dans La pensée sauvage*, cit.

e non ulteriormente riducibile. Se è vero che un soggetto concepito come “fuoco virtuale” si presenta come uno spazio vuoto, resta comunque da chiarire in virtù di quale forza gli eventi acquistino una densità di senso (il “prendere coscienza”) accumulando la loro “verità” in questo fuoco. Quanto detto fin qui, chiarisce solo in parte la questione. Se l’Io è un processo più sopra definito di *feedback* fra un sé e un campo evenemenziale, significa che il sé è uno strato necessariamente *reale* della soggettività, reale almeno quanto gli eventi con cui esso entra in relazione nel suo farsi. Una simile presa d’atto sembra obbligata, ma non è possibile estrapolarla da Lévi-Strauss, né sembra possibile svilupparla in una riflessione filosoficamente articolata rimanendo completamente all’interno del quadro speculativo tracciato dall’antropologo. Occorre allora prendere atto di questa presenza/assenza che rimane insoluta anche nell’antropologia strutturale. Al margine di questo “nucleo irriducibile”, ciò che l’autore delle *Mythologiques* ci svela, benché implicitamente, è lo scacco cui si condanna ogni descrizione riduzionistica dell’umano, ogni descrizione cioè che tenti di derivare la “verità” dell’uomo a partire da una sola delle sue facoltà, attributi, caratteristiche.

A questo proposito, sembra che a Lévi-Strauss possano essere mosse le medesime obiezioni che Dieter Henrich muove a Jurgen Habermas<sup>694</sup>. Lévi-Strauss, proprio come Habermas, costruisce la sua dottrina su un modello fortemente influenzato dalle teorie linguistiche<sup>695</sup>. Questi approcci interpretativi sull’umano, di cui vari orientamenti della linguistica fanno parte, ricadono secondo Henrich in una prospettiva da lui definita “naturalistica”<sup>696</sup>, derivata dal confluire delle conquiste nel campo della biologia e della fisiologia umana del XIX secolo nei tentativi speculativi novecenteschi di trovare delle soluzioni a questioni teoretiche rimaste aperte dopo Hegel e Kant e relative al problema dell’autocoscienza. Ora, tali impostazioni, ed è questo il nucleo dell’obiezione di Henrich, benché efficacissime sotto il profilo analitico - e in questa sede abbiamo potuto rendercene conto esaminando la fecondità dello strutturalismo antropologico - risultano però viziate da un problema di fondo: costituite da uno sguardo riduzionistico dell’essere dell’uomo, che viene ricondotto di volta in volta a una sola delle sue capacità o caratteristiche (essere pensante, essere parlante, essere pulsionale, essere relazionale, etc.), esse perdono di capacità esplicativa nel momento in cui mirano ad esaurire quest’essere in una descrizione complessiva. Va specificato che la critica di Henrich ha come obiettivo la teoria habermasiana dell’agire comunicativo, ed è certamente dubbio che Lévi-Strauss avesse la pretesa di fondare un’antropologia generale filosoficamente intesa. Tuttavia, non si può non riconoscere che il progetto dell’etnologo francese risentisse in qualche modo di ambizioni di questo

---

<sup>694</sup> Dieter Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all’assoluto*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

<sup>695</sup> Habermas si rifà alla tradizione analitica anglosassone mentre Lévi-Strauss, come abbiamo visto, rimane strettamente legato al panorama della linguistica continentale di derivazione saussuriana, ma per entrambi il panorama linguistico risulta essere il piano essenziale su cui costruire le rispettive “antropologie”.

<sup>696</sup> Ivi, pp. 122-123.

tipo e mirasse ad abbozzare, o a contribuire alla perimetrazione, di una teoria generale dell'umano; orientamento che da una parte è implicitamente presente nella gravidanza che ha avuto per il pensiero di Lévi-Strauss l'indirizzo saussuriano verso una semiologia generale, e che dall'altra si rivela in maniera più esplicita nell'uso di espressioni inequivocabili come "natura umana" o "esprit"<sup>697</sup>. Non sembra allora fuori luogo affermare che anche l'antropologo francese fosse tentato dalla ricerca di una "verità dell'uomo" e che il suo strutturalismo non fosse concepito come limitato a fornire soltanto un metodo nuovo all'etnologia. Ma, e questo è il punto, in quanto fortemente debitore nei confronti della linguistica<sup>698</sup>, esso ci restituisce un'antropologia fortemente concentrata sulla (e condizionata dalla) dimensione comunicativa dell'esperienza umana, esponendosi in tal modo - proprio come la filosofia di Habermas - alle obiezioni di Henrich.

«"Che cos'è l'essere umano?"»<sup>699</sup> è la grande questione kantiana alla quale dottrine diverse, ispirate a campi diversi del sapere, fra i quali appunto la linguistica, hanno offerto differenti risposte, tutte però - osserva Henrich - parziali «e in parte banali»<sup>700</sup>, in quanto l'uomo nella sua esistenza è tutte queste cose insieme. Pertanto, ciò che sembra mancare a queste pur legittime «autodescrizioni primarie»<sup>701</sup> è un livello di sintesi che unifichi tutti questi livelli descrittivi parziali che l'uomo elabora di sé in un quadro unitario capace di giustificarle e raccordarle, e risolva il conflitto che necessariamente viene a crearsi nel momento in cui autodescrizioni parimenti convincenti tentano ciascuna di proporsi come ontologie generali<sup>702</sup>. Questo livello unitario secondo Henrich è possibile svilupparlo solo a partire da un concetto di autocoscienza capace di *fondare* le autodescrizioni parziali, e non che sia da queste fondato. Henrich in sostanza illumina il centro vuoto di ogni "autodescrizione primaria", egli «individua nell'impossibilità di risolvere il problema dell'autocoscienza come momento fondamentale della costituzione dell'io nel rapporto tra sé e una conoscenza di sé mai spiegata nel proprio sorgere [...] lo scacco del pensiero moderno»<sup>703</sup>.

---

<sup>697</sup> Del resto, abbiamo già citato in questa sede il volume di Bruno Karsenti, *L'uomo totale*, in cui l'autore ricostruisce in sequenza il pensiero di Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss alla luce del problema filosofico-antropologico di organizzare o conciliare i diversi piani (dualismi) in cui l'esperienza umana risultava distinta. Nel percorso compiuto da Karsenti, Lévi-Strauss rappresenterebbe uno stadio in cui i dualismi lasciati irrisolti da Durkheim (individuo/società) e ripensati da Mauss (il "fatto sociale totale") riescono finalmente a trovare una conciliazione, ma è interessante osservare con Henrich che anche questo passaggio mostra dei punti in sospeso e non può essere considerato risolutivo.

<sup>698</sup> Non solo dalla linguistica, come abbiamo visto nei capitoli precedenti. Ma è indubbio che questa svolga un ruolo predominante nell'antropologia strutturale, se non altro rispetto alla sua fondazione.

<sup>699</sup> D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, op. cit., p. 117.

<sup>700</sup> «l'uomo è un essere vivente capace di ridere e di pensare, è *homo faber*, inventore delle proprie relazioni di vita, è un agente responsabile, è socievole - dunque capace d'interagire all'interno di istituzioni - di vivere in comune con altri uomini; è *ego* sempre in rapporto all'altro, quindi compassionevole, egli è inoltre [...] un locutore»; ivi, p. 118.

<sup>701</sup> Ivi, p. 119.

<sup>702</sup> Ivi, p. 118.

<sup>703</sup> Gabriella Cotta, *Ripensare il soggetto per ripensare la politica*, in Id. (a cura di) *Virtù umane, virtù politiche*, Mimesis, Milano, 2020, p. 23.

Il tema che ci aveva spinti verso le osservazioni di Henrich a questo punto ritorna, corroborando gli spunti critici del filosofo tedesco. Il ritorno di Lévi-Strauss, nel *Finale* di *L'homme nu*, alla nozione di coscienza attraverso la formula del «prendere coscienza» è il colpo di scena con cui viene rimesso al centro il tema filosofico dell'autocoscienza; operazione tanto più spiazzante in quanto compiuta da uno dei più grandi avversari dell'idea coscienzialistica del Soggetto moderno. Cosa può significare questo gesto? Che cosa ne possiamo ricavare? Posto che non vi è più spazio per il “*je pense*” – del resto, lo abbiamo visto, uno dei maggiori contributi di Lévi-Strauss alla filosofia consiste proprio in questa definitiva archiviazione - e accogliendo lo stimolo teoretico che un soggetto inteso come *trajet* e *in-relazione* pone alla filosofia, possiamo soltanto registrare come tali passaggi, benché fecondi per un ulteriore superamento delle vecchie ontologie del Soggetto, non siano risolutivi. Possiamo pertanto riconoscere come quel nucleo sfuggente ma fondamentale della soggettività umana – lo si chiami “coscienza”, “autocoscienza”, o lo si inquadri nel suo operare (“prendere coscienza”) – continui a porsi come problema e sfida alla conoscenza che l'uomo sviluppa di sé. Un tema forse aggirabile, puntando su autodescrizioni improntate all'immanenza, ma non eludibile e sempre in agguato, pronto a rimettere in crisi prima o poi ogni tentativo di costruire un'antropologia generale che pensi di poterne fare a meno.

Tornando a Henrich, il filosofo, riflettendo sul pensiero di Habermas, scrive:

se è vero che la soggettività emerge solo dove è rivolta la parola agli uomini come tali, è altrettanto vero che un colloquio degno di questo nome ha luogo solo dove gli interattori differiscono dai drammaturghi e dai “locutori” della teoria semantica e della teoria dell'agire comunicativo. Bisogna restare in sé ed essere capaci di “meditazione” (*Besinnung*), per poter pronunciare una parola da amici. E questa capacità di ritengo non può essere compresa solo come uno degli stadi intermedi di cui forse la comprensione di sé necessita, ma prende forma sulla base di quel rapporto a sé che è collegato con la capacità linguistica in quanto tale.<sup>704</sup>

È il rapporto a sé che i passaggi qui esaminati del *Finale* di “Mitologica IV” implicitamente tematizzano, ma senza risolverlo, rinviando questo compito a una filosofia che riesca a far convergere il vecchio nel nuovo, conciliando le fratture e armonizzando le differenze, che riesca cioè ad aver ragione della rigidità e della fissità del Soggetto cartesiano da una parte, senza abolire, dall'altra, l'idea di soggettività ma accordandola con il pensiero della differenza di cui essa, come ci dimostra la contemporaneità, non può più fare a meno. Da questo punto di vista, se si può criticare l'orientamento di Lévi-Strauss occorre riconoscere all'antropologo di aver in parte esso stesso posto le basi per un compito ricostruttivo: per esempio, attraverso i non detti (o cose dette altrimenti) che,

---

<sup>704</sup> D. Henrich, *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, op. cit., p. 138.

fatti reagire con l'impianto speculativo da lui disegnato, mostrano quali sono i vuoti da colmare e le possibili direzioni per farlo. Pertanto, non si può che concordare con Frédéric Keck quando, riferendosi a quest'ultimo – densissimo - capitolo de *L'homme nu*, afferma che «mentre annuncia la dissoluzione del soggetto [...] è un grande testo sulla costituzione positiva della soggettività»<sup>705</sup>; costituzione che rappresenta un compito, una delle eredità, forse, che il grande antropologo lascia ai suoi interpreti. Un compito che nei limiti del possibile si cercherà di rendere esplicito nelle pagine che seguono, dove proveremo ad abbozzare almeno alcune linee principali di un disegno complesso che solo una filosofia aperta ai contributi dell'antropologia e il tempo potranno provare a rendere più nitido.

#### 4.11 Soggettività e soggettivazione

Alla luce di quanto osservato fin qui, come inquadrare filosoficamente il soggetto estratto dall'antropologia lévi-straussiana? Se è vero che l'autore non ha mai aderito in maniera esplicita alle filosofie della differenza che hanno condizionato il pensiero francese degli anni Sessanta e contribuito alla svolta post-strutturalista, è altrettanto vero che Lévi-Strauss ha espressamente rigettato il versante opposto a quest'orizzonte, rappresentato dalle filosofie del Soggetto che si ispirano al modello cartesiano. Pertanto, una collocazione teoretica del soggetto che ci restituisce l'antropologia strutturale risulta quantomai problematico.

Per tentare questa operazione, bisognerebbe anzitutto definire secondo pochi e chiari criteri i campi teoretici cui facciamo riferimento. Delruelle distingue in base ad alcune caratteristiche distintive i due principali approcci della filosofia alla questione del soggetto: due correnti di pensiero che hanno attraversato la modernità fino ai giorni nostri e che hanno contribuito a definire due *ethos*, due pratiche filosofiche, due modi di concepire la filosofia come coltivazione di sé<sup>706</sup>. Quella proposta da Delruelle può essere forse giudicata una semplificazione d'un panorama assai più ricco e frastagliato, ma offre l'indiscutibile vantaggio di poter ridurre ai minimi termini la complessità di un enorme campo speculativo come quello delle filosofie del soggetto e, parallelamente, di aiutarci in questa sede a scomporre nei suoi tratti essenziali anche il pensiero lévi-straussiano riconducibile a questo stesso problema.

---

<sup>705</sup> Cit. in S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 29.

<sup>706</sup> E. Delruelle, *Métamorphoses du sujet*, op. cit., p. 163.

Il primo percorso si snoda fra Descartes, Kant e Husserl<sup>707</sup>. Qui il soggetto è concepito come *soggettività*, *sub-jectum*, ovvero substrato “soggiacente” di ogni pensare o agire. Il soggetto è allora ipostatizzato come il *fondamento* che permette di *legittimare* le costruzioni della cultura. L’interesse del filosofo che si situi in questo orizzonte sarebbe dunque per i *punti fissi* che delimitano questa entità. Il secondo percorso della filosofia moderna del soggetto si disegna con le filosofie di Spinoza, Nietzsche e Sartre<sup>708</sup>. Qui il soggetto è invece concepito come *soggettivazione*, ossia un cammino di autocostruzione, un *attraversamento* tra diverse fasi dell’Io. Qui l’obiettivo del pensiero filosofico diventa allora quello di *sperimentare* il nuovo e l’attenzione è rivolta al superamento continuo delle fasi della soggettività. L’interesse di questa linea è pertanto rivolto alle *linee di frattura* piuttosto che ai punti fissi<sup>709</sup>. Abbiamo allora due orizzonti che si confrontano e si oppongono: *Soggettività* contro *soggettivazione*, *fondamento* contro *attraversamento*, *legittimazione* (dell’esistente) contro *sperimentazione* (del nuovo), *punti fissi* contro *linee di frattura*.

Definite secondo questi parametri le due linee di riferimento, ci chiederemmo dove situare il *soggetto-trajet* che sembra affiorare dai contorni filosofici dell’opera di Lévi-Strauss. La risposta sembrerebbe scontata, almeno alla luce delle più recenti interpretazioni del pensiero lévi-straussiano, che tendono a insistere molto su temi effettivamente presenti nell’antropologia strutturale come l’anaclastica<sup>710</sup>, il problema della chiusura del sistema, la casella vuota<sup>711</sup> e la dimensione differenziale<sup>712</sup> della sua

---

<sup>707</sup> Ivi, p. 164.

<sup>708</sup> Ivi, p. 165.

<sup>709</sup> Delruelle è perfettamente consapevole del fatto che una simile sintesi fra grandi esponenti della filosofia moderna rischia di essere indebitamente riduttiva, ma questa semplificazione viene proposta, per così dire, come una “licenza filosofica” utile per osservare dall’alto - dunque perdendo qualcosa al livello delle sfumature ma guadagnando qualcos’altro in termini di disegno generale - la formazione dei due principali orizzonti in cui le filosofie del soggetto sono rimaste sospese. L’autore infatti ammette che se fra Descartes, Kant e Husserl è possibile ricostruire una certa continuità filosofica, ben più difficile è fare altrettanto tra Spinoza, Nietzsche e Sartre. Ma, specifica il filosofo belga molto lévi-straussianamente, non sono tanto le somiglianze quanto le differenze che si somigliano: «*Spinoza est à Descartes ce que Nietzsche est à Kant et ce que Sartre est à Husserl*»; ivi, p. 166.

<sup>710</sup> Cfr. S. Franchi, *Les jeux anaclastiques de Lévi-Strauss*, op. cit.

<sup>711</sup> La nozione è di Gilles Deleuze ma alcune considerazioni di Lévi-Strauss, come per esempio in *Histoire de Lynx* a proposito degli spazi riservati alla differenza all’interno dei sistemi mitologici amerindi, hanno spinto alcuni autori ad avvicinare Lévi-Strauss e Deleuze. Cfr. in particolare, Patrice Maniglier, *La condition symbolique*, in *Philosophie*, n. 98, juin 2008, pp. 37-53.

<sup>712</sup> Sulla vicinanza tra Lévi-Strauss e autori come Foucault, Deleuze e Guattari all’interno del pensiero della differenza, ha riflettuto in maniera acuta Alessandro Di Caro, in *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, op. cit. Di Caro osserva in sostanza che se la differenza è un terreno di riflessione comune per gli autori citati, ma, in fondo, per gran parte del pensiero francese dell’epoca, non sono del tutto assimilabili le rispettive soluzioni date, alla luce delle quali è possibile distinguere Lévi-Strauss da una parte e Foucault, Deleuze e Guattari dall’altra. In estrema sintesi, ciò che allontana le due prospettive, rileva Di Caro, è la presenza in Lévi-Strauss di una tensione verso l’armonizzazione delle differenze: «le trasformazioni [dei miti] infatti non annullano mai del tutto i significanti vecchi: le differenze non sono mai disarmoniche: il contrasto dei significanti si pacifica in un’armonia»; ivi, p. 296. E ancora: «la differenza non deve diventare disarmonica»; «cosa esprime il mito? L’armonia delle sfere, armonia dei rapporti significanti ma anche un desiderio d’armonia dei rapporti sociali: la filosofia del mito più che isolare questo o quel contenuto vuol armonizzarli tutti»; ivi, p. 297. Viceversa, in Foucault, «l’analisi dell’alterità [...] produce effetti del tutto opposti a quelli delle riconciliate armonie di Lévi-Strauss»; ivi, p. 304. E in Deleuze e Guattari «il capovolgimento della concezione armonica dei significanti è assunto nella totalità del rapporto»; ivi, p. 305.

antropologia<sup>713</sup>: il soggetto lévi-straussiano si collocherebbe allora sulla linea spinoziana e sarebbe nient'altro che un'ulteriore variante delle cosiddette filosofie della differenza<sup>714</sup>. Tuttavia, queste interpretazioni, sebbene non in contrasto con molti assunti dello strutturalismo antropologico, hanno il limite di enfatizzare alcuni elementi del pensiero di Lévi-Strauss (autore di cui occorre ricordare il radicale nomadismo intellettuale) a scapito di altri, egualmente significativi e lasciati quasi completamente in ombra. Nell'ingigantire l'enfasi data da Lévi-Strauss alla differenza, queste interpretazioni rischiano di perdere ciò che è centrale nel gioco delle differenze analizzato dall'antropologo francese e che potremmo condensare nella parola *invarianza*. Ora, se è vero che l'invarianza in Lévi-Strauss non è riconducibile a una *sostanza*, caratteristica del Soggetto cartesiano, essa è pensata comunque come un "ordo strutturale", un sistema di leggi che presiede l'agire umano e che trova espressione in concetti impegnativi che abbiamo già incontrato, quali *esprit* o «natura umana»<sup>715</sup>; un "ordo" che non a caso ha destato l'interesse della filosofia del diritto<sup>716</sup>. Il progetto lévi-straussiano non era mettere in discussione l'idea di una natura umana, ma piuttosto comprendere

---

<sup>713</sup> Cfr. Eduardo Viveiros de Castro, *Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo*, op. cit., Viveiros de Castro è tra i principali esponenti, almeno in antropologia, di questa operazione che tende a far confluire l'etnologia di Lévi-Strauss in un post-strutturalismo che per comodità identifichiamo con Deleuze ma che certamente non è esaurito dal solo filosofo francese. L'antropologo brasiliano ha consegnato la sua proposta metodologica, scientifica e filosofica in un testo oramai rappresentativo di questa svolta contemporanea dell'antropologia, testo in cui l'influenza di Deleuze e Guattari è assai netta: Id., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017.

<sup>714</sup> Sandro Nannini ha parlato a proposito di Lévi-Strauss di un «rapporto implicito con Spinoza»; Id. *Il pensiero simbolico*, op. cit., p. 400. Secondo Nannini, esisterebbe «una precisa corrispondenza fra strutturalismo e spinozismo quanto alla dottrina della determinazione. *Omnis determinatio est negatio* suona la celebre frase di Spinoza. Ma nulla di diverso significa il sostenere – come fanno Trubeckoj, Jakobson, Lévi-Strauss e, secondo Bachelard, anche Einstein – che la relazione precede i termini, cioè che ciascun termine si risolve nella combinazione delle sue opposizioni ad altri termini che lo negano e lo determinano, essendone a loro volta negati e determinati. Infatti come nel mondo di Spinoza ogni essere finito, implicante per ciò stesso determinatezza e negazione, è *per aliud*, mentre solo la sostanza, che consiste nella connessione necessaria di tutti gli esseri determinati, è *per sé*, infinita, in quanto *negationem nullam involvit*, così nel mondo dell'analisi strutturale ogni termine singolo (ogni individualità) si risolve in un fascio di relazioni, mentre solo la struttura, quale totalità che esprime l'ordine necessario dei termini stessi, sussiste di *per sé*»; ivi, p. 401; corsivo dell'autore.

<sup>715</sup> «Sarebbero nate meno confusioni attorno alla nozione di natura umana, nozione che noi persistiamo nell'usare, se si fosse considerato attentamente che con questa espressione non intendiamo designare un accatastarsi di strutture già pronte e immutabili, bensì delle matrici da cui si generano delle strutture che appartengono tutte a un medesimo insieme, senza che per questo debbano rimanere identiche nel corso della vita individuale dalla nascita fino all'età adulta né, per quanto riguarda la società umane, in ogni tempo e in ogni luogo»; C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 591.

<sup>716</sup> Un ordine strutturale di base che Sergio Cotta legge in termini di "giuridicità". Il filosofo rileva infatti una «giuridicità intrinseca al vivere umano, messa in luce dall'indagine antropologica strutturalista»; Id. *Soggetto umano. Soggetto giuridico*, op. cit., p. 89. Pertanto, «il diritto oltrepassa dunque i confini delle scansioni storiche, delle culture, degli enti politici. In breve [...] è una costante trans-storica, trans-culturale, trans-politica della vita, che partecipa di una universalità non immaginaria, bensì del tutto reale, consona con quella teoreticamente e metafisicamente precisabile»; ivi, p. 56. Questa giuridicità intrinseca al soggetto umano è osservata da Cotta nella sua declinazione di «regola vincolante l'agire» (ivi, p. 63), ma precisando che essa precede la dimensione formale-normativa di queste stesse regole, enucleandosi nel *bisogno* di questa stessa regola (*ibidem*). Da qui, e meditando sull'impianto speculativo delle *Strutture*, Cotta individua cinque invarianti fondamentali dell'umano: incesto, omicidio, menzogna e furto, che sono di tipo interdittivo; e l'ospitalità, che è di tipo prescrittivo (ivi, p. 89). L'invarianza, spiega inoltre il filosofo, è di ordine inconscio e strutturale, mentre ciò che varia attiene alla sfera cosciente, mutevole e culturale. Ora, «le invarianti, per lo meno quelle fondamentali, riguardano proprio il rispetto dell'individuo, in quanto *anthropos* (uomo e donna) strutturalmente e ontologicamente inteso, l'invarianza diventa il criterio del giudizio di accettabilità del "variante", che è tale per aderenza a situazioni particolari di innovazione, rivoluzione, deviazione, ripudio: si pensi alle norme razziali»; ivi, p. 91.

in che modo la natura condizionasse l'uomo<sup>717</sup>, programma interpretato talora come intollerabile ritorno alla metafisica e all'ontologia<sup>718</sup>, benché forse dovrebbe essere inquadrato come una manovra epistemologica più che filosofica, ovvero un tentativo – coerente con un'inclinazione che le scienze sociali avevano avuto fin dalla loro nascita - di sottrarre la conoscenza all'arbitrio delle «pretese evidenze dell'io»<sup>719</sup>, dunque al condizionamento dell'oggetto da parte dell'osservatore, e riportarle (o portarle per la prima volta?) in prossimità delle scienze empiriche e naturali, in cui la ricerca di leggi e regolarità è appunto il compito del ricercatore. «Né etnocentrica né relativistica – scrive D'Onofrio – l'analisi strutturale mira a conseguire una definizione universale della natura umana componendo le differenze all'interno di sistemi di trasformazione coerenti, che si tratti di culture contigue o distanti nello spazio e nel tempo». Significativa a questo proposito la chiosa dell'antropologo italiano: «L'unico modo scientifico per capire di che cosa sia fatta questa identità, multipla oltre che mobile, consiste nello scoprire le leggi d'ordine sottese alla diversità osservabile di credenze e istituzioni»<sup>720</sup>.

Posto dunque che una collocazione acritica nel panorama spinoziano è corretta solo fino a un certo punto, occorre meditare maggiormente sul luogo teoretico in cui si va a collocare l'idea di soggetto che emerge dall'antropologia di Lévi-Strauss.

#### 4.12 *Un trajet fra soggettività e soggettivazione*

A questo punto, allora, conviene mettere in ordine attorno al problema qui in discussione i molti elementi, anche apparentemente contraddittori, del frastagliato quadro speculativo definito dall'antropologo francese.

Seguendo Delruelle, abbiamo isolato tre caratteri distintivi della prima linea filosofica, che chiameremmo “cartesiana”: a) la ricerca nel soggetto di un *fondamento*, piano stabile in grado di sfuggire al dubbio cartesiano e da cui intraprendere una conoscenza veritativa del reale; b) l'idea che

---

<sup>717</sup> Parlando con Paolo Caruso del kantismo, Lévi-Strauss afferma: «In che consiste in fondo la rivoluzione filosofica kantiana? Nel tentativo di prendere come punto di partenza per la conoscenza i limiti stessi della conoscenza, ovvero di far poggiare tutta la filosofia sull'inventario delle *costrizioni* mentali. Ora, è proprio quel che intendo fare anch'io»; P. Caruso (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, op. cit., p. 28, corsivo dell'autore. Poco oltre leggiamo: «io cerco di stabilire, muovendo dall'etnografia, le leggi per cui la mente umana non è libera»; ivi, p. 30.

<sup>718</sup> Il riferimento è soprattutto alle osservazioni di Sergio Moravia e Umberto Eco, cui si è fatto cenno *supra*, p. 4.

<sup>719</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, op. cit., p. 259. «Inoltre, lo strutturalismo reinserisce l'uomo nella natura e, se permette di fare astrazione dal soggetto – insopportabile *enfat gâte* che ha per troppo tempo occupato la scena filosofica e impedito qualsiasi lavoro serio pretendendo un'attenzione esclusiva – non ci si è soffermati a sufficienza sul fatto che esso comporta altre conseguenze le cui implicazioni avrebbero dovuto essere meglio soppesate e apprezzate da parte di coloro che criticano i linguisti e gli etnologi in nome di una fede religiosa»; C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, cit., p. 649.

<sup>720</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit. p. 68.



il soggetto potesse essere un parametro di *legittimazione* dell'esistente; c) l'idea che di un soggetto così concepito potessero esser tratteggiati dei contorni stabili, dei *punti fissi*. Sembra che alla luce di quanto trattato nel corso del presente lavoro, nel pensiero di Lévi-Strauss questi caratteri siano effettivamente ricavabili, in:

a) *Fondamento*. L'idea implicita nelle riflessioni lévi-straussiane esaminate nei paragrafi precedenti di un sé, una ipseità irriducibile che, benché estranea concettualmente alla nozione filosoficamente connotata di Io, tante volte ripudiata dall'antropologo, come abbiamo visto è e non può non essere condizione necessaria affinché la "presa di coscienza" – per esempio dell'autore o del lettore delle *Mythologiques* – di cui parla Lévi-Strauss nel *Finale* di *L'homme nu* possa realizzarsi. Da questo punto di vista, quello che precedentemente abbiamo chiamato "soggetto inconscio" sembra non possa essere accolto come "verità del soggetto" nel pensiero di Lévi-Strauss, ma piuttosto come un modo di osservare l'umano in una fase intermedia della ricerca antropologica; ricerca che non poteva del resto spingersi oltre questo punto per i limiti epistemologici che Lévi-Strauss si era imposto e che solo con "mezzi" filosofici potrebbe essere condotta in maniera soddisfacente. Il "soggetto inconscio" sarebbe allora una sorta di *epochè* della coscienza, una "ipotesi della ragione" che, proprio come lo stato di natura per Rousseau, doveva servire allo studioso per creare artificialmente le condizioni logiche migliori al fine di mettere a fuoco l'oggetto della propria ricerca, l'uomo, nei suoi elementi costitutivi e invarianti.

b) *Legittimazione*. La principale differenza rispetto alla tradizionale nozione di Io è data dal fatto che il sé, almeno quello che emerge dalle considerazioni lévi-straussiane sulla propria opera, non è garanzia immediata delle costruzioni della cultura. In altri termini, per Lévi-Strauss ciò che ci connota come umani, ciò che definisce la nostra specificità antropologica, non è il "*je pense, je suis*" (pensiero, coscienza), ma qualcosa che sfugge al controllo della coscienza e alla nostra autonomia soggettiva: una funzione, la "funzione simbolica". Ora, proprio la funzione simbolica sembra assicurare nel profilo antropologico delineato da Lévi-Strauss quel piano che, richiamando Delruelle, possiamo definire di *legittimazione* delle costruzioni della cultura. Potremmo dire che al posto dell'Io, del "*je pense*", della Coscienza, c'è qui un Noi anonimo, generalizzato e ridotto alla pura meccanica del dispositivo simbolico-inconscio, una *funzione* impersonale specificamente umana che, in quanto tale, precede (e rende possibile) ogni differenziazione culturale. In altri termini, l'uomo *in sé* non è la sua cultura ma la *capacità* di crearla nelle sue infinite forme, capacità che è appunto "funzione simbolica".

c) *Punti fissi*. Proprio in virtù di ciò, è ancora possibile per Lévi-Strauss parlare di una "natura umana", a patto ovviamente di non concepirla come un novero di attributi ma, potremmo dire, come una meccanica neutra, un impianto strutturale-cognitivo di base. Sarebbe questo ciò che Lévi-Strauss

chiama in diverse occasioni *esprit* e che, d'accordo con Paolo Caruso<sup>721</sup>, potremmo assumere in maniera provvisoria e certamente non definitiva in termini di "mente".

Riassumendo, si può affermare che le condizioni per una *soggettività* (linea cartesiana) pensata come a) *fondamento*, b) in grado di *legittimare* le costruzioni della cultura e c) *delineabile* nei suoi *punti fissi*, sarebbero ancora soddisfatte nell'antropologia di Lévi-Strauss, sebbene al costo di un certo investimento interpretativo. Questo però non fa di Lévi-Strauss un esponente completamente assimilabile alla linea che Delruelle disegna fra Cartesio, Kant e Husserl, ma ci dice solamente che, nonostante il ripudio esplicito di concetti e schemi filosofici propri alle filosofie del soggetto inteso come *soggettività*, egli non possa dirsi del tutto estraneo o impermeabile ad alcuni elementi di questa impostazione teoretica: pur rifiutandone le premesse, ne accoglie in qualche modo e in qualche misura alcuni esiti, rielaborati in maniera certamente originale all'interno di un quadro speculativo proprio. Vi sono però altrettanti elementi, questi certamente più manifesti, nel pensiero dell'antropologo francese che lo avvicinano alla seconda linea esaminata da Delruelle. Il pensiero della *soggettivazione* che Delruelle ricostruisce fra Spinoza, Nietzsche e Sartre si qualifica, lo abbiamo visto, per a) l'idea del soggetto come *attraversamento*, b) come polo di *sperimentazione* del nuovo, c) come coacervo mai definito e definitivo di molteplici *linee di frattura*. Da quanto esaminato precedentemente dovrebbe apparire chiaro come la maniera d'essere più visibile di quello che abbiamo chiamato *soggetto-trajet* si avvicini molto a questa impostazione. Possiamo riassumere più sinteticamente queste analogie teoriche come segue:

a) *Attraversamento*. La "presa di coscienza" su cui Lévi-Strauss riflette nel *Finale* di *L'homme nu* sembra proprio un altro modo per dire quell'operazione che Delruelle chiama *attraversamento*, ma qui compiuta dal soggetto nel campo dell'esperienza, intellettuale ed esistenziale.

b) *Sperimentazione*. Inoltre, un soggetto concepito come "fuoco virtuale" (Keck) è evidentemente anche un polo di *sperimentazione* continua delle discontinuità del reale e di cui l'individuo fa esperienza in termini conoscenza.

c) *Linee di frattura*. L'attraversamento e la sperimentazione si compiono pertanto su incontrollabili *linee di frattura*, quelle che in precedenza abbiamo chiamato "catastrofi", intese sia come discontinuità del reale sia come discontinuità interne al soggetto stesso: una coscienza in continua tensione fra l'identità del sé e la differenza che su questo sé preme dall'esterno spingendolo a mutare in continuazione conoscendo, imparando.

---

<sup>721</sup> Cfr. *supra*, cap. 1, nota 41.

Da quanto visto fin qui dobbiamo riconoscere che il soggetto-*trajet* che ci restituisce l'antropologia lévi-straussiana si pone come un enigma teoretico di non facile soluzione. Esso farebbe pensare a una sorta di "terza via" fra *soggettività* e *soggettivazione*. Ammesso che possa essere accolta questa ipotesi, il soggetto come *trajet* ci invita in ogni caso a una riflessione nuova e obiettiva sulle diverse tradizioni teoretiche che si sono misurate col problema del soggetto, e a meditare in maniera nuova sui problemi irrisolti che esse ci hanno lasciato in eredità; una riflessione che a questo punto dovrebbe indurci a recepire senza preconcetti gli elementi d'interesse per una teoria del soggetto presenti in entrambe le tradizioni.

Ora, osservando tutto ciò da una diversa prospettiva, al di fuori cioè della dimensione specificamente teoretica e allargando lo sguardo alla dimensione concettuale, possiamo registrare come anche in questo caso Lévi-Strauss mostri una irriducibile e irrisolta tensione fra due poli: "Soggetto" come nozione e "soggetto" come campo problematico. Se nel primo caso è possibile registrare il netto rifiuto dell'antropologo francese, il quale si impegna con ostinazione a decostruire e superare il Soggetto ereditato dalla tradizione cartesiana (Coscienza, Io, *je pense-je suis, res cogitans versus res extensa*), d'altra parte è interessante notare come Lévi-Strauss non si limiti a rinnegarlo, il soggetto, ma paia accogliere la sfida che la sua assenza pone all'antropologia, offrendo come soluzione, in fondo, la sua intera ricerca antropologica, o meglio, il non detto, i bagliori che emergono da essa. Nel prosieguo si cercherà di chiarire meglio questo aspetto.

#### 4.13 Il triedro antropologico-relazionale. Soggetto-in-relazione: l'Altro, il mondo, il sé

I livelli a cui tre grandi tradizioni avevano affrontato il problema del soggetto - l'identità per la metafisica, l'Io per la psicoanalisi, la coscienza per la fenomenologia - sembra possibile ritrovarli nello strutturalismo antropologico, rielaborati in maniera originale attraverso il paradigma della *relazione*. Nel primo caso, è come se il problema psicoanalitico dell'Io guadagnasse un nuovo livello di problematizzazione nella relazione del soggetto col sé, esplorata, benché non esaurita come abbiamo visto, nei passaggi più teoretici delle *Mythologiques*. Allo stesso modo, la questione metafisica dell'identità pare trovare soluzione in una teoria della differenza che inquadra la relazione del soggetto con l'Altro attraverso i paradigmi della comunicazione e della reciprocità nelle *Structures*; qui la differenza è condizione dello scambio e lo scambio è condizione della singolarità sociale dei soggetti stessi, nodi necessari nella tessitura definita dal dono o dalla parentela. Infine, il problema fenomenologico della coscienza, del suo rapportarsi con gli oggetti e col mondo<sup>722</sup>, sembra

---

<sup>722</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1992.

riproporsi e risolversi nella relazione segnica e armonica che il pensiero selvaggio instaura con l'ambiente naturale, relazione esplorata nel "laboratorio antropologico" di *La Pensée sauvage*.

Dunque, nell'antropologia di Lévi-Strauss - di cui le *Structures*, *La Pensée sauvage* e le *Mythologiques* sono per così dire le pietre miliari - potremmo riconoscere un maiuscolo tentativo di percorrere la complessità della presenza umana. Questa ci viene restituita segmentata, o per meglio dire "dispiegata" sui tre lati di quello che potremmo immaginare come un triedro, la cui base è costituita da un paradigma ontologico comune: la *ontologica relazionalità* del soggetto umano. Complicando la metafora, potremmo immaginare le tre facce di questo triedro connotate rispettivamente dalle nozioni di a) *reciprocità*, b) *pensiero selvaggio* e c) *trasformazione*, ovvero i concetti fondamentali elaborati nelle tre principali opere dell'etnologo francese le quali, potremmo dire, articolano antropologicamente i modi di questa relazionalità ontologica: a) relazione con l'Altro, b) relazione col mondo, c) relazione col sé<sup>723</sup>.

Se delle "facce" a) e b) del nostro triedro antropologico-relazionale abbiamo già detto nei capitoli precedenti, e pertanto ci si limiterà qui a riassumerne gli aspetti principali, è sulla relazione del soggetto col sé e del concetto di trasformazione a essa correlato che dovremmo soffermarci. Sulla nozione di trasformazione qualcosa è stato già anticipato nel capitolo 2<sup>724</sup>, ma qui occorre chiarirne ulteriormente i contorni, per mostrare in che modo essa possa render conto anche della relazione del soggetto con sé discussa in queste pagine. Questa nozione, come abbiamo visto in precedenza, dà conto in Lévi-Strauss dell'unità logica del campo mitico. Miti anche molto diversi e di popoli talvolta assai distanti svelano un'intima parentela una volta che la loro architettura viene messa in luce. L'approccio strutturale svela così una logica trascendentale dei miti e alla quale essi, pur nelle loro infinite varianti narrative, restano conformi proprio nel loro variare. Ma questa meccanica è in grado di definire molto più che una teoria del mito. Se tale logica precede e definisce i miti che alla legge di trasformazione sono vincolati nella loro genesi, ciò significa che in concreto essa precede e definisce anche gli individui che raccontano questi stessi miti. Nel suo saggio su Lévi-Strauss, Gildas Salmon mette al centro proprio il concetto di trasformazione, mostrandone una genesi complessa su cui sarà utile in questa sede richiamare alcuni aspetti. Ovviamente non è possibile scendere nei dettagli, ci si limiterà piuttosto a mettere in luce due elementi molto importanti per questa analisi. Innanzitutto, la nozione di trasformazione è strettamente legata a quella di pensiero simbolico: «per l'antropologia strutturale, solo la categoria di pensiero simbolico è pertinente – e occorre ancora

---

<sup>723</sup> In questo caso, utilizzo la nozione di sé in assenza di altri concetti soddisfacenti per designare quel nucleo di verità del soggetto, definito precedentemente "nucleo irriducibile" (cfr. *supra*, cap. 4, § 4.10) che questa antropologia lascia affiorare ma non è in grado di chiarire né di discutere.

<sup>724</sup> Cfr. *supra* cap 2, § 2.2.1.

precisare che è il concetto di trasformazione che permette di definire quello di sistema simbolico»<sup>725</sup>. Per Lévi-Strauss, come si ricorderà, il pensiero simbolico è sinonimo di inconscio (inteso come dispositivo di strutturazione). Pertanto, vi sarebbe uno stretto legame fra trasformazione e dinamiche della psiche. Questo aspetto si rafforza se, seguendo Salmon, mettiamo in luce un secondo elemento. Una delle principali tesi dell'autore è che lo strutturalismo di Lévi-Strauss, in particolare nelle sue svolte metodologiche e teoriche degli anni Sessanta, rimarrebbe incomprensibile senza un confronto con la psicoanalisi di Freud, da cui esso prenderebbe molto più di quanto gli interpreti dell'antropologo francese non abbiano riconosciuto; l'autore parla di «legami particolarmente stretti»<sup>726</sup> fra le due discipline, e questi legami sarebbero riscontrabili proprio nel modello trasformatore, che secondo l'autore incorpora due nozioni cardine della psicoanalisi: condensazione e spostamento; addirittura la nozione di trasformazione «deve essere compresa a partire dalle operazioni di *condensazione* e di *spostamento* a cominciare da Freud»<sup>727</sup>. Secondo Salmon, nel concetto di trasformazione di Lévi-Strauss converge la teoria onirica freudiana, mescolandosi con la teoria del valore di Saussure<sup>728</sup>. La questione è complessa e non è questa la sede per giudicare la proposta generale dell'autore, ciò che invece occorre chiedersi è: cosa ci suggerisce tutto questo? Alcune importanti conclusioni possono essere estratte direttamente dal discorso di Salmon. Per esempio, l'autore scrive che «la regolarità delle trasformazioni non può essere spiegata che attraverso la natura delle operazioni della mente [*esprit*] umana»; e si chiede: «la comparazione fra i miti fornisce un accesso alle leggi del pensiero?», la specificazione che segue, cioè che in Lévi-Strauss la teoria delle trasformazioni contribuisce a una «teoria della mente [*esprit*]»<sup>729</sup>, risponde in parte a questa domanda. Dunque, il modello trasformatore renderebbe conto di molto più delle sole dinamiche socio-culturali osservate nei miti: esso è uno strumento con cui possiamo inquadrare processi psichici, che a loro volta si ripercuotono sui processi culturali di cui la mitologia fa parte. La logica delle trasformazioni mitiche è una «logica trascendentale» che rende conto dello spirito umano prima che del mito. È un principio di «intertestualità»<sup>730</sup> che si afferma con la nozione di trasformazione, e cioè un rapporto non più fra significante/significato ma fra segni, in una tessitura narrativa in cui è ciascun racconto – sogno (Freud) o mito (Lévi-Strauss) – a far luce, col suo gioco di opposizioni e correlazioni, sui rapporti e le influenze di individui diversi o culture distinte. Come si vede, la logica trasformatore illustra dinamiche di relazione che mettono in comunicazione il piano psichico individuale col piano sociale. Per questo la nozione può essere assunta come un buon

<sup>725</sup> G. Salmon, *Les structures de l'esprit*, cit., p. 29 ; traduzione mia.

<sup>726</sup> Ivi, p. 114; traduzione mia.

<sup>727</sup> *Ibidem*; traduzione mia, corsivi dell'autore.

<sup>728</sup> Ivi, p. 127.

<sup>729</sup> Ivi, p. 108; traduzioni mie.

<sup>730</sup> Cfr. ivi, pp. 139 e ss.

riferimento di quel modo di relazione fra il soggetto e il sé del soggetto che abbiamo estratto dall'antropologia lévi-straussiana: la trasformazione ci mostra come il fuori si rifletta nel dentro e il dentro si proietti nel fuori. Il modello trasformativo non soltanto attesta della comunanza ontologica fra le culture, e dunque fra gli uomini, ma anche del processo di "intertestualità" che mette in relazione il mondo col soggetto e il soggetto con il suo sé definendo quella che con Tim Ingold potremmo chiamare una «reversibilità»<sup>731</sup> di piani.

Delle altre due forme di relazione possiamo a questo punto riassumere almeno brevemente gli aspetti principali. Nelle *Structures* è la nozione di *reciprocità* a definire nel nostro "triedro" un secondo modo della relazione umana, che in questo caso è relazione Me-Altro, intersoggettività. Al di sotto di questa possiamo riconoscere il fenomeno umano originario della comunicazione, intesa come mettere-in-comune e far entrare in circolo dei segni. Anche qui "relazione" significa elemento unificante nella differenza. L'ultima modalità di relazione è ricavabile, come detto, in *La Pensée sauvage*, essa si coagula nella nozione di *pensiero selvaggio*, che, come abbiamo visto, definisce l'insieme delle possibilità intellettive e cognitive di cui l'essere umano dispone e che questi esercita *non solo* nella relazione coi propri simili ma anche nel confronto continuo col mondo naturale che lo circonda, condizione fondamentale della sua esistenza sia biologica sia segnica, dunque pienamente umana.

#### 4.14 Lévi-Strauss fra decostruzione e ripensamento del soggetto

Tutto questo ci porta a segnalare il fatto che in Lévi-Strauss sia possibile riconoscere una *dialettica irrisolta*, e tuttavia feconda per una filosofia del soggetto, fra decostruzione e ricostruzione: la prima consapevolmente perseguita dall'autore; l'altra implicita nel suo lavoro e determinata dall'attivazione teoretica dei contenuti delle sue stesse opere. Più specificamente, si tratterebbe di una tensione fra una *decostruzione* esplicitamente perseguita della nozione moderna di Soggetto e la *ricostruzione* di una formulazione nuova di soggetto, resa possibile almeno a partire dagli elementi teoretici che l'operazione antropologica lévi-straussiana lascia allo scoperto. Tutto questo si riduce all'idea apparentemente contraddittoria di una soggettività che non corrisponde più all'ipostatizzazione razionalistica del Soggetto moderno ma si avvicina all'idea di una continua costruzione che si disegna a partire da un epicentro coscienziale, purtuttavia non autoreferenziale e costitutivamente in relazione.

---

<sup>731</sup> T. Ingold, *Siamo linee. Per una ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 135. Qui Ingold fa riferimento a un «percepire le cose» che «è contemporaneamente essere percepiti da esse», appoggiandosi alla filosofia della percezione di Maurice Merleau-Ponty.

Questa dialettica fra decostruzione e ricostruzione allora non può esaurirsi né in una adesione completa al decostruzionismo da una parte né in una nuova metafisica del soggetto dall'altra, piuttosto farebbe segno a un più pragmatico *ripensamento del soggetto*. Questa sembra essere la sfida che lo strutturalismo antropologico pone ancora oggi alla filosofia: desostanzializzare il soggetto senza abolirlo, ripensare il soggetto senza pietrificarlo.

Osservato in questo modo, allora, Lévi-Strauss offrirebbe un interessante terreno per sperimentare formulazioni nuove della soggettività. Da questo punto di vista, non sembra del tutto possibile assimilare l'antropologo francese al panorama dei «rottamatori dell'io» come proposto, fra gli altri, da Remo Bodei in un importante saggio<sup>732</sup>. Le considerazioni del filosofo italiano a proposito di queste «rottamazioni» meritano però di essere accennate, perché rendono esplicita l'esigenza di un ripensamento del soggetto di cui si è appena detto. Bodei infatti spiega che, pur a fronte di un certo valore, soprattutto critico, le operazioni decostruttive tendono a radicalizzarsi perdendo di vista ciò che proprio alla luce di quelle critiche si renderebbe necessario, ovvero un ripensamento del soggetto che ponga la *pars destruens* non come fine come punto di partenza per un nuovo inizio. In sostanza, a esse sfugge «il fatto che – una volta esaurita la fase fondativa della modernità – il ruolo dell'io cambia ma non scompare. Perde, infatti, la sua natura ipertrofica, ma non la sua ineliminabile funzione vitale»<sup>733</sup>. La messa in luce delle forze anonime – come per esempio la *langue* di Saussure o la struttura di Lévi-Strauss – che agiscono «alle “spalle degli uomini”»<sup>734</sup> compiuta da questi «rottamatori dell'io» non dovrebbe condurci a rimuovere ogni idea di soggettività e abbandonarci a un puro divenire senza punti fermi, semmai dovrebbe aiutarci a pensare l'io in modo diverso: come un «cantiere aperto, un luogo di accumulo di risorse»<sup>735</sup>. Come si vede, il problema è operare non una abolizione, bensì una «manutenzione della soggettività»<sup>736</sup>. Si tratterebbe di operare un cambio di prospettiva sul soggetto il cui compito spetta alla filosofia<sup>737</sup>.

L'idea di «cantiere aperto» o «luogo di accumulo» riferita all'io allude all'idea di “progetto” e di “direzione” verso cui indirizzare tale costruzione. Va specificato però che siamo lontani da un'idea di costruzione come potrebbe essere concepita dalle forme più estreme di costruttivismo o dalle utopie del “transumanesimo”. La progettualità di cui qui si parla è fondamentalmente etica, chiama in causa cioè la dimensione della *scelta* e della *responsabilità*, e investe l'esistenza politica dell'uomo. Infatti «unicamente nell'io si può rinvenire quel potere critico, quella capacità di innovare (analogo alla

---

<sup>732</sup> Remo Bodei, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 256.

<sup>733</sup> *Ibidem*.

<sup>734</sup> *Ibidem*.

<sup>735</sup> *Ibidem*.

<sup>736</sup> Francesco M. De Sanctis, *Remo Bodei sulla manutenzione della soggettività moderna*, op. cit.

<sup>737</sup> Ivi, p. 535.

saussuriana *parole*), quell'assunzione di responsabilità che nessun meccanismo anonimo è in grado di possedere»<sup>738</sup>.

Bodei coglie molto bene la dimensione “trasformativa” in cui si agita il soggetto moderno e medita accuratamente su questo punto, mettendo in luce aspetti che sembrano rendere un po' più nitide le questioni che si è tentato di estrarre dallo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss in questo lavoro. Per esempio, il filosofo riconosce che «il conseguimento dell'identità personale e di una sufficiente coerenza dell'io rappresenta un processo arduo, che si ripete a ogni infanzia, in quello spazio tra “carne” e “spirito”, tra individuo e comunità»<sup>739</sup>, insomma, in quella tessitura relazionale in cui l'uomo è immerso e che in questa sede abbiamo provato a distinguere nelle tre regioni del rapporto strutturale fra identità e alterità, o differenza, che sarebbero il sé, l'Altro e il mondo. Bodei utilizza un termine che riflette da vicino e, mi sembra, contribuisce a chiarire la nozione qui usata di “*trajet*”, illuminandone il senso “intersezionale”: «*entre*»<sup>740</sup>; proposizione francese che «rende bene la compresenza del nostro “dentro” e del nostro “fra” ed elimina, con ciò, almeno grammaticalmente, l'opposizione tra corpo e mente, tra Io e Noi o tra autonomia e costrizione»<sup>741</sup>. L'identità come “*entre*”, il soggetto come “*trajet*”, potrebbero essere interpretati dunque come dei tentativi di disegnare gli sfumati contorni di un “uomo totale”<sup>742</sup>, ovvero l'uomo in tensione permanente fra i diversi piani della sua esistenza, talvolta irrigiditi da filosofie parziali<sup>743</sup> in altrettanti dualismi (corpo/mente; identità/molteplicità; individuo/società), produttivi di altrettante antropologie fra loro talvolta inconciliabili ma che forse è possibile ricongiungere in un modello unitario, ma allo stesso tempo multidimensionale e dinamico, di soggettività umana.

Il piano concettuale che il riconoscimento di questo nuovo pensiero della soggettività mobilita è uno dei maggiori problemi per chi oggi si interroghi su questo tema. Un problema che non può essere eluso. Infatti, fra i principali rischi connessi alla decostruzione della soggettività “forte” della modernità c'è quello di rinunciare a un soggetto che era in ogni caso «signore dei propri atti e delle proprie scelte» e ritrovarci con un «soggetto fragile ed esposto, che tende a essere assorbito dal sistema cui appartiene»<sup>744</sup> e che, nel contesto globale attuale, significa divenire «pedina delle strategie del capitale, delle élites del potere, delle acritiche opinioni dominanti»<sup>745</sup>. Ora, dunque, come provare a definire il soggetto che le filosofie post-cartesiane ci restituiscono? In questa sede, la proposta di un “soggetto-*trajet*” rischia di tradursi, e non potrebbe essere altrimenti per i limiti fissati alla presente

---

<sup>738</sup> R. Bodei, *Destini personali*, op. cit., pp. 256-257.

<sup>739</sup> Ivi, p. 272.

<sup>740</sup> *Ibidem*.

<sup>741</sup> *Ibidem*.

<sup>742</sup> B. Karsenti, *L'uomo totale*, op. cit.

<sup>743</sup> Cfr. la critica mossa da Dieter Henrich alle “prospettive naturalistiche”, *supra*, § 4.10.

<sup>744</sup> Marco Saveriano, *Il soggetto nel contesto culturale della globalizzazione*, «Teoria», 2015/1, pp. 169-180, p. 179.

<sup>745</sup> Ivi, p. 180.



ricerca, più in un concetto evocativo che concretamente esplicativo. Bodei ha provato a colmare questa carenza concettuale in una maniera che di certo meriterebbe altri spazi di approfondimento ma che in questa sede sembra utile almeno richiamare per il suo valore metodologico. Egli propone tre paradigmi, o «*chiavi teoriche*»<sup>746</sup>, per provare a inquadrare concettualmente questo «processo arduo» che è il farsi dell'identità personale: «“condensazione”»<sup>747</sup>, «“baricentro”»<sup>748</sup>, «“eterotropia” ed “eterocronia”»<sup>749</sup>. Non è possibile esaminarne il contenuto ma sembra utile mettere in risalto l'operazione teoretica che sta dietro alla loro formulazione che risente molto chiaramente dell'influenza psicoanalitica. Tali nozioni, infatti, sono innanzitutto il segno di quella tensione del *logos* verso spazi epistemici a esso estranei cui si faceva cenno nell'Introduzione e cui sembra possibile ricondurre anche la vicenda intellettuale di un filosofo “rifugiatosi” nell'antropologia come Lévi-Strauss; una tensione del *logos* verso l'esterno del suo campo di riferimento il cui fine sarebbe quello di recuperare risorse concettuali in grado di descrivere un qualcosa – per esempio, il soggetto dopo il Soggetto - che i linguaggi della filosofia, da soli, sembrano non del tutto in grado di esprimere.

---

<sup>746</sup> Titolo del paragrafo decimo dell'ultimo capitolo, ivi, pp. 280 e ss.

<sup>747</sup> Ivi, p. 281.

<sup>748</sup> *Ibidem*.

<sup>749</sup> Ivi, p. 282.

## Ripensare il soggetto politico

### *Soggetto-in-relazione e responsabilità*

Il problema che si pone a questo punto è provare a inquadrare le dimensioni politiche attivate dalle numerose questioni sollevate fin qui. Come abbiamo visto nel capitolo precedente attraverso Remo Bodei, il problema che coinvolge il soggetto nelle filosofie del secondo Novecento investe la dimensione etica del soggetto stesso della filosofia, ovvero la questione dei limiti della sua libertà e del suo agire. La questione è stata posta anche da Davide Tarizzo<sup>750</sup> in una maniera che qui sembra utile richiamare. L'autore spiega che la rinuncia alla fondazione del soggetto da parte della filosofia post-strutturalista non può permettersi di «cancellarlo completamente, pena il venir meno della possibilità di *localizzare* la nostra libertà e di pensarci ancora come soggetti liberi»<sup>751</sup>. In altri termini, il soggetto può, e da un certo punto di vista deve, essere messo in discussione – ripensato - ma non può essere abolito. Al di là delle “volgarizzazioni” che delle teorie strutturaliste e post-strutturaliste hanno ingigantito la carica decostruttiva, si tratta di saper cogliere in esse una inquietudine, un non detto, i contorni appena accennati di un calco vuoto funzionale a un *ripensamento* che lasci «affiorare un soggetto» dal profilo nuovo, e/o consenta di «descrivere l'ambito in cui noi tutti possiamo fare un'esperienza soggettiva»: operazioni necessarie poiché solo assumendoci come entità concrete in un tale orientamento riflessivo potremmo «contare ancora su nozioni come libertà, responsabilità, decisione e via dicendo»<sup>752</sup>.

La metafora del triedro antropologico-relazionale usata nel capitolo precedente prova a disegnare i contorni e perimetrare gli spazi di una soggettività non più completa ma complessa, non più autosufficiente ma carente, non più monade isolata secondo il prototipo individualistico ma costitutivamente aperta all'alterità nei suoi diversi modi, alterità che abbiamo perciò immaginato dispiegata sulle tre facce della figura evocata: alterità come Altro-da-me; alterità come mondo, contesto naturale o spazio intorno-a-me; alterità come non-ancora-di-me, come un sé non ancora attuale che si definisce in modo incrementale attraverso il processo continuo del “prendere coscienza”<sup>753</sup>. Bisogna sottolineare che il legame fra questo tipo di soggettività e le tre regioni del

---

<sup>750</sup> D. Tarizzo, *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, op. cit., p. 20. Un rapporto, quello fra soggetto e dimensione etica, che non è sfuggito neppure a Delruelle nella sua ricostruzione dei diversi approcci filosofici al soggetto moderno. Significativamente, il titolo del paragrafo in cui l'autore si sofferma sulla distinzione, ripresa nel cap. precedente, fra soggettività e soggettivazione è «*L'éthique entre subjectivité et subjectivation*»; Id. *Métamorphoses du sujet*, op. cit., pp. 163 e ss.

<sup>751</sup> D. Tarizzo, *Il soggetto libero*, op. cit., p. 21; corsivo dell'autore.

<sup>752</sup> Ivi, p. 22.

<sup>753</sup> Cfr. *supra*, cap. 4, § 4.7.

suo relazionarsi è costitutivo e costituente: il soggetto-*trajet* non può più pensarsi isolato, perché il suo esserci è funzione del suo relazionarsi con queste tre regioni della differenza. Ovviamente, questa relazione è in sé neutra, il soggetto cioè può esperirla secondo criteri generativi e cooperativi ma anche conflittuali e distruttivi: si può assoggettare l'Altro o muovergli guerra; si può rendere il mondo mero oggetto di sfruttamento e appropriazione ed esaurirne le risorse in un consumo dissennato ed egoistico; si può persino rifiutare la complessità del proprio Io concependo se stessi come un'unità monolitica, immutabile, autosufficiente e in conflitto con l'esterno. Ma, se si assume lo schema qui proposto, questo sperimentare il versante ostile del fondamento antropologico relazionale produrrà necessariamente effetti sfavorevoli, non solo al polo esterno di questa relazione, l'Altro, ma alla stessa soggettivazione di chi agisce, al processo stesso del proprio "divenire sé". In altri termini, agire procurando il male ad altri avrà come effetto "interno" quello di "generare" male se stessi come soggetti, in quanto soggetti-in-relazione con gli altri.

Tutto ciò evidentemente pone al centro della riflessione la questione dell'agire, indirizzando questo lavoro all'interno di una cornice etica<sup>754</sup>; del resto, nell'antropologia stessa che in questo studio abbiamo percorso attraverso uno dei suoi esponenti più illustri è possibile scorgere un rilevante «fondamento etico»<sup>755</sup>. La domanda che potremmo porci a questo punto è: esiste un parametro dell'agire affinché l'operare del soggetto-in-relazione ricavi da questo stesso agire un effetto positivo, generativo, un profitto anziché un danno? In altri termini, se il nostro triedro è costitutivamente aperto, nei suoi tre lati, verso l'Altro, verso il mondo e verso sé, se, per questa ragione, il suo esserci è funzione di questa continua interazione con queste tre regioni dell'alterità, quale può essere un criterio affinché l'agire del soggetto non contamini con relazioni degenerate gli Altri e il suo stesso sviluppo, il suo farsi (come) soggetto attraverso la relazione? Forse, più che una risposta univoca e definitiva è semplicemente una direzione quella che si potrebbe indicare in questa sede. Ora, questa traiettoria potrebbe forse raccogliersi attorno a una nozione semplice e complessa allo stesso tempo: *responsabilità*; se per responsabilità intendiamo «la possibilità di prevedere gli effetti del proprio comportamento e di correggere il comportamento stesso in base a tale previsione»<sup>756</sup>.

Prendiamo per esempio un lato del nostro triedro, quello che espone il soggetto alla relazione col mondo, inteso come contesto naturale da cui ricavare non solo uno spazio da abitare o del sostentamento materiale ma anche e soprattutto, come abbiamo visto in *La pensée sauvage*, gli elementi che, rielaborati culturalmente, offrono alle società tradizionali i materiali simbolici per le

---

<sup>754</sup> «L'etica ha a che fare con l'agire»; Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009, p. 3.

<sup>755</sup> D'Onofrio scrive che questo fondamento etico, ben presente in Lévi-Strauss, porta l'antropologia a proporsi come «scienza capace di contribuire alla costruzione di una nuova società»; Id. *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 84.

<sup>756</sup> N. Abbagnano, G. Fornero, *Dizionario di Filosofia*, op. cit., voce "Responsabilità", p. 929.

proprie costruzioni sociali<sup>757</sup>. Qui in che modo si potrebbe porre il tema della responsabilità? Per esempio, riconoscendo, come ha fatto Hans Jonas, che la natura è parte del nostro futuro come umanità<sup>758</sup> e che, a sua volta, il futuro è una componente essenziale nel definire la responsabilità dell'uomo come soggetto in grado di determinare degli effetti sulla natura stessa col suo agire, e tanto più con il supporto tecnico che da decenni oramai accresce sempre più la portata e l'incisività di questo agire<sup>759</sup>. Qui l'antropologia di Lévi-Strauss mostra la sua fecondità ancor più a monte della rielaborazione teoretica cui siamo giunti definendo l'immagine di un "triedro relazionale". Nelle pagine conclusive del suo saggio sull'etnologo francese, Salvatore D'Onofrio segnala come il mondo indigeno ricostruito dall'antropologia strutturale sia per l'uomo occidentale un eccellente fonte di ispirazione proprio per approfondire e meditare la propria relazione con la natura: «lo strutturalismo lévi-straussiano risuona con i problemi attuali, al punto da contribuire allo sviluppo di un approccio antropo-ecologico di cui l'umanità ha sempre più bisogno»<sup>760</sup>. Anche in questo caso, la dimensione concettuale, che nel corso di questo studio ha avuto grande rilievo, torna a essere decisiva e D'Onofrio coglie molto bene questo aspetto quando sottolinea come, alla luce di queste premesse, si affermi «la necessità di rivedere alcune categorie: sviluppo, progresso, crescita, con cui rappresentiamo i fatti sociali e le tendenze in atto nella vita degli esseri umani»<sup>761</sup>.

Le riflessioni dell'antropologo italiano portano in primo piano proprio il fattore responsabilità, e indicano come, da un punto di vista filosofico e filosofico-politico almeno, esso sia lo spazio concettuale impegnato da questa relazione problematica ma ineludibile dell'uomo con la natura. E se è vero che la scienza come "pensiero scientifico" rischia, come abbiamo visto<sup>762</sup>, di scivolare continuamente in una concezione baconiana di se stessa e della natura che esplora, dunque di favorire una relazione ostile, o quantomeno conflittuale col mondo, rendendolo mero oggetto a disposizione, oggetto di sfruttamento, "nulla è perduto"<sup>763</sup>: il cambiamento, prima che dalla scienza, passa dall'uomo della scienza. La scienza, in altri termini, come del resto la tecnica che a essa appartiene, è solo uno strumento. Un uomo che concepisce se stesso diversamente può fare un uso diverso anche delle risorse intellettuali che gli hanno permesso di conoscere e dominare la natura. Un soggetto in grado di ripensare se stesso come ontologicamente in-relazione col mondo non deve cioè necessariamente ritornare ad abbracciare un "pensiero magico": «Non si tratta certo di voltare le

---

<sup>757</sup> Per dirla con D'Onofrio, nelle società studiate dall'antropologia è «la sistematizzazione di questi tratti distintivi [gli oggetti sensibili del mondo naturale] che ha senso»; Id. *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 81.

<sup>758</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, p. 175.

<sup>759</sup> Cfr. *ivi*, p. 23 e pp. 49 e ss.

<sup>760</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 88.

<sup>761</sup> *Ibidem*.

<sup>762</sup> Cfr. *supra*, cap. 3.

<sup>763</sup> "Nulla è perduto: possiamo riprenderci tutto" è l'esclamazione di speranza che fa da filo conduttore al saggio di Salvatore D'Onofrio.

spalle alla scienza ma, al contrario, di mobilitare tutte le sue risorse per orientarle in direzioni diverse da quella, produttivista, che mette a repentaglio il mondo in cui viviamo e che essa stessa ci ha fatto conoscere meglio»<sup>764</sup>.

Altre considerazioni a questo punto si impongono, e per questo dobbiamo tornare a Jonas. Se la sua nozione di responsabilità orientata verso l'ambiente e verso il futuro dell'umanità sembra feconda e si combina molto bene con la prospettiva di armonia con la natura che i popoli indigeni possono insegnarci – e che l'antropologia di Lévi-Strauss ha il merito di aver elevato a un rango scientifico -, è stato anche giustamente osservato come tale nozione, in Jonas, mostri alcuni limiti teoretici che ricadono sulla fruibilità del concetto stesso di responsabilità. Elena Pulcini rileva una criticità nel fatto che la *fonte* della responsabilità viene collocata da Jonas «essenzialmente nella *vulnerabilità dell'altro*; proponendo così una torsione altruistica e *doveristica* dell'agire etico che lascia di fatto irrisolto il problema della motivazione da parte del soggetto»<sup>765</sup>. Dove cercare, dunque, al di là di un teoreticamente problematico dovere, le fonti dell'agire responsabile? Pulcini, attraverso Lévinas e Butler, individua la possibilità di percorrere un sentiero diverso, nel quale risulta centrale proprio l'idea di una *costitutiva relazionalità* del soggetto. In altri termini, qui la fonte dell'agire responsabile smette di essere centrata nell'Altro – carente, bisognoso di cura, vulnerabile, in pericolo, etc. – ma si estende avvolgendo il soggetto stesso: «Solo un soggetto che si riconosce costitutivamente *in relazione* è capace [...] di responsabilità»<sup>766</sup>.

Pertanto, il nostro “triedro relazionale” va immaginato come un cristallo: la luce, ovvero il *tipo* di relazione (generativa/ostile), che penetra alla sua base, cioè il suo fondamento relazionale, lo irradia definendone per così dire il colore. Ma non solo: questa luce si proietta attraverso i suoi lati: verso l'Altro, verso il mondo, verso il sé. Fuori dalla metafora, il passaggio da compiere in sostanza consisterebbe nel ripensare il rapporto fra le categorie statiche di soggetto e oggetto, in cui, per esempio, la vulnerabilità del secondo (i figli, nel celebre esempio di Jonas) attiverrebbe il dovere alla responsabilità del primo. Questo dualismo sembra aver esaurito la sua efficacia. Innanzitutto, perché il soggetto si rivela esso stesso carente, vulnerabile. Ma qui non si sta dicendo nulla di nuovo. Il soggetto è anche e soprattutto partecipe, in qualche modo, del destino altrui in quanto costitutivamente in-relazione, costitutivamente vincolato cioè al complesso intreccio di maglie che tiene assieme le persone e le cose. Un tipo di intreccio che, per esempio, porta Tim Ingold a riformulare le tradizionali metafore (o tropi) usate per descrivere l'“insieme” dei soggetti in una società, e nel farlo svela proprietà del soggetto-in-relazione che qui risultano decisive: dal mattone o

---

<sup>764</sup> S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss e la catastrofe*, op. cit., p. 81.

<sup>765</sup> Elena Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 19; corsivi dell'autrice.

<sup>766</sup> Ivi, p. 20.

catena<sup>767</sup> al nodo<sup>768</sup>; dunque, dall'idea di articolazione o assemblaggio<sup>769</sup> a quella di giunzione<sup>770</sup>, la quale esprime questa facoltà dei nodi di definire un «modellamento reciproco, in una raccolta di forze che sono sia di trazione sia di attrito»<sup>771</sup>.

Pertanto, ciò rende necessario – e urgente, alla luce dell'accavallarsi di fenomeni sociali, economici e climatici che interessano e sconvolgono il mondo di oggi<sup>772</sup> - la costruzione di forme di relazione cooperative la cui buona riuscita è un “imperativo” condiviso e affidato alla *responsabilità* di ciascuno. Per dirla con categorie utilizzate da Butler, «è proprio nell'essere esposto all'altro e nel “fallimento” della sua posizione sovrana che il soggetto trova le fonti dell'agire responsabile»<sup>773</sup>. Ma per costruire tali forme di relazione è importante innanzitutto mostrare che la loro “natura” non risiede fuori dal soggetto, ma *in* esso.

Come si noterà, seguendo questi passaggi, dal lato del nostro triedro che espone il soggetto-*trajet* alla relazione col mondo ci siamo spostati sul lato in cui si definisce la relazione con l'Altro. Ma, senza accorgercene, in questo transito abbiamo attraversato il lato della relazione col sé, infatti esso è connesso ai primi due in quanto «ognuno è sempre, contemporaneamente, *un Io e un altro*, o se si preferisce, un io e molti altri» e «ognuno è capace di riconoscere l'altro solo nel momento in cui percepisce, in se stesso, la presenza perturbante della differenza»<sup>774</sup>. Ecco quindi che il “triedro antropologico-relazionale” restituisce tutta la complessità di una soggettività che, lungi dal dissolvere il soggetto, lo esibisce sfaccettato, a più dimensioni, modellato nelle sue diverse parti, o meglio, nelle sue *relazioni* costitutive, e che, niente affatto priva di un epicentro e dispersa in una pura quanto improbabile differenza, mantiene un nucleo sfuggente, difficilmente focalizzabile, che continua a sottrarsi agli sforzi teoretici ma che possiamo riconoscere per così dire “di riflesso”: nella decisione-per, nell'orientamento del suo agire; orientamento che può trovare posto nella metafora del triedro come suo vertice e che possiamo indicare, appunto, nella nozione di responsabilità. Un tipo di soggettività, questa, che si pone all'antropologia filosofica certamente come una sfida, ma anche come una frontiera ricca di nuove risorse teoretiche che, forse, possono essere d'aiuto per ripensare

---

<sup>767</sup> T. Ingold, *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, op. cit., p. 22.

<sup>768</sup> Ivi, p. 23.

<sup>769</sup> Definite secondo lo schema «“e... e... e...”»; ivi, p. 38.

<sup>770</sup> Definita secondo lo schema «“con... con... con...”»; *ibidem*.

<sup>771</sup> *Ibidem*.

<sup>772</sup> La pandemia da Covid-19 che sta immobilizzando il mondo è il fenomeno più evidente delle cattive relazioni coltivate dall'uomo, in questo caso specifico col mondo naturale.

<sup>773</sup> Ivi, p. 21.

<sup>774</sup> E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, op. cit., p. 214.

l'umano rendendolo più adatto ad abitare il complesso mondo di oggi e a compiere la *metamorfosi generativa*<sup>775</sup> di cui c'è sempre più urgenza.

Si tratta allora di coniugare per così dire il vecchio col nuovo, ossia di recuperare, anche e soprattutto nel pensiero politico, da una parte le forme tradizionali di umanità che possono insegnarci diverse forme di relazione, oscurate nella vita moderna da una ipertrofia del soggetto autocentrato e razionalistico, dall'altra una weberiana "etica della responsabilità", ma arricchita e rinnovata da uno sguardo nuovo sul soggetto, concepito come in-relazione, il cui agire bene/male ha effetto su un'alterità cui esso stesso è costitutivamente esposto, o meglio: di cui è esso stesso il luogo. Un'alterità però che non annulla l'identità in una differenza assoluta (la differenza è possibile solo in presenza di identità), infatti può esistere responsabilità fin tanto che vi è un *epicentro* etico, origine della decisione e dell'azione, fonte di orientamento dell'agire e che, per le ragioni e i limiti che abbiamo visto in questo studio, lo strutturalismo antropologico non ha potuto o voluto pensare<sup>776</sup>, ma di cui non è possibile fare a meno.

---

<sup>775</sup> Elena Pulcini, *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, in *Iride*, n.2, agosto 2020, pp. 237-249, p. 246, corsivo dell'autrice; metamorfosi che pone in primo piano una dimensione marcatamente politica, in quanto «impone una interazione inedita, rispetto al passato, tra forme di lotta collettive e forme di azione e trasformazione individuale sulle quali fondare la possibilità di un arendtiano "nuovo inizio"»; *ibidem*.

<sup>776</sup> Ciò non significa che Lévi-Strauss non ne abbia avvertito l'esigenza. Se l'epicentro etico, inteso come "luogo" della soggettività e quindi dell'imputazione dell'agire, non viene esplicitamente tematizzato dall'antropologo, in ragione delle resistenze "filosofiche" su cui ci siamo già soffermati, esso è comunque presente, per così dire, a valle della sua speculazione, per esempio nei giudizi critici formulati sulla società moderna. *Razza e storia – Razza e cultura* ne sono un esempio classico, ma in questa sede meritano di essere citati alcuni passaggi del breve saggio *Riflessioni sulla libertà* (in *Id. Lo sguardo da lontano*, cit.), discorso tenuto da Lévi-Strauss all'Assemblea Nazionale francese nel 1976. Qui, pur senza mai citare il concetto di responsabilità, Lévi-Strauss ne mette a tema la radice, illuminandone dunque la dimensione etica; lo fa chiedendosi dove possa essere cercato un fondamento delle libertà la cui forza cogente sia tale da poter essere riconosciuta e accolta da chiunque, indipendentemente dalle differenze culturali. La risposta è la seguente: «se ne intravede uno solo, ma implica che alla definizione di uomo come essere morale si sostituisca quella dell'uomo in quanto essere vivente, poiché è questo il suo carattere più manifesto» (ivi., p. 281). Se il fondamento della libertà dell'uomo è nel suo costituirsi come essere vivente, significa che questa libertà incontra dei limiti nella libertà di esistere non solo di altri uomini, ma anche di altri esseri *viventi*. «Dunque i diritti dell'umanità cessano al momento preciso in cui il loro esercizio compromette l'esistenza di un'altra specie» (*ibidem*), ossia nel momento in cui un'altra specie vivente si trova a essere minacciata nella sua stessa esistenza dall'attività umana. Questo non significa, allora, rinunciare a cercare sostentamento dalle risorse che la natura offre, ma piuttosto smettere di sfruttarle come se l'uomo fosse «padrone del creato», quando invece è solo «una parte ricevente» (ivi., p. 283). In altri termini, la necessità umana di trarre beneficio e sostentamento dalle risorse naturali, per esempio dagli animali di cui si nutre, «non deve spingersi fino ad estinguere la specie a cui questi appartengono» (ivi., p. 281). Come si vede, è un'etica della responsabilità che oltrepassa quella jonasiana, in cui l'epicentro restava l'uomo, o meglio, la sopravvivenza dell'uomo, ma lo fa, paradossalmente, guardando indietro: recuperando cioè una universale saggezza, di cui i popoli indigeni sono a ogni latitudine i custodi, secondo cui l'uomo non è *padrone* ma *parte* dell'ambiente, e ciò che prende da esso entra a far parte di un ciclo di scambio configurato secondo la logica del dono (dare-ricevere-restituire) in cui l'uomo deve ogni volta compensare in qualche forma, concreta o simbolica, la cosa di cui si appropria, al fine di ristabilire il precario equilibrio ecologico continuamente spezzato dalle necessità della sopravvivenza. Questa logica del reintegro, anche simbolico, dell'elemento naturale di cui ci si è appropriati ha innanzitutto il fine – nell'ottica della responsabilità che stiamo esaminando – di rendere l'uomo consapevole delle *ragioni* di questa appropriazione e dell'*uso* che se fa; in secondo luogo, di obbligarlo a riflettere sul fatto che ogni risorsa della natura ha un "prezzo": per ottenerla occorre una formulare richiesta agli "spiriti" e/o procedere a un atto di compensazione verso di essi; dunque non è gratuita, *res nullius* sempre appropriabile e sempre disponibile in quella miniera inesauribile che il Soggetto moderno ha chiamato "Natura".

## *Ontologia del soggetto e ontologia politica*

Oltre a questa prospettiva che, partendo del soggetto complesso tratteggiato nei capitoli precedenti, conduce a meditare sul concetto di responsabilità e su un suo declinarsi in chiave ecologica<sup>777</sup>, sembra possibile indicare un secondo sbocco di questo studio sull'antropologia di Lévi-Strauss, verso una direzione politica in un senso più stretto.

In anni recenti, un pionieristico quanto originale tentativo di attivare in una riflessione politica gli strumenti messi a punto da Lévi-Strauss in antropologia è stato compiuto da Alessandro Di Caro<sup>778</sup>. Qui l'autore individua nell'articolazione di unità e dualità - che Lévi-Strauss aveva setacciato soprattutto nei suoi studi sulle società dualiste, ma che in fondo permea tutto il suo strutturalismo che proprio su opposizioni fa perno - un potenziale inesplorato per la teoria politica e di cui essa potrebbe avvalersi con un certo profitto.

Partendo dalle considerazioni di *Le totémisme aujourd'hui* in cui Lévi-Strauss aveva dimostrato come il *principio strutturale della unione di termini opposti* vada a definire *una totalità organizzata*, mostrando così che «l'opposizione anziché essere un ostacolo all'integrazione serve piuttosto a produrla»<sup>779</sup>, Di Caro ragiona sul valore teoretico di queste constatazioni empiriche.

Ora, l'indigeno registra (o riconosce come tale) la dualità di certi fenomeni naturali (per es. estate/inverno) ricostituendola in unità o totalità organizzate (per es. l'anno solare); quindi, partendo da queste ultime, ricrea artificialmente, attraverso modalità logiche da noi razionalizzate nel cosiddetto totemismo<sup>780</sup>, dualità in grado, a loro volta, di definire unità più complesse a un livello differente, ovvero a livello sociale; le quali saranno a loro volta forme di integrazione (unità) della molteplicità sociale. Questo gioco di uno e due, questo ricorrere e rincorrersi dell'unità nella dualità e della dualità nell'unità, mostra una sorprendente proprietà di quelli che Platone avrebbe chiamato

---

<sup>777</sup> Ecologica in senso ampio: un'ecologia dei rapporti umani e un'ecologia dei rapporti umani con l'ambiente.

<sup>778</sup> Alessandro Di Caro, *Falce, martello e Nike*, Goliardiche, Trieste 2007. L'autore mi ha gentilmente concesso il manoscritto del volume nella sua versione "pre-print", data la sua difficile reperibilità; cortesia di cui lo ringrazio, e che si aggiunge ai molti utili suggerimenti che mi hanno guidato nel corso di questo lavoro. Il manoscritto in mio possesso non è provvisto di riferimenti di pagina, pertanto cercherò di limitare il più possibile le citazioni dirette e, qualora indispensabili, farò riferimento ai soli capitoli; una imprecisione di cui mi scuso con il lettore.

<sup>779</sup> C. Lévi-Strauss, *Il totemismo oggi*, cit., p. 125; A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 3, *Una politica selvaggia*.

<sup>780</sup> Totemismo che pertanto, come sottolinea molto bene Scillitani, «attesta l'esistenza di una *logica originale*, che opera come espressione diretta della *struttura dello spirito*»; il suo interesse in questa sede è nel fatto che esso esibisce «un sorprendente *isomorfismo* logico tra natura e cultura (rispettivamente, tra serie di *categorie* e *individui* e serie di *gruppi* e *persone*)»; Id., *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, cit., p. 163, corsivi dell'autore. La prospettiva giuridica coltivata da Scillitani gli consente di sviluppare acute osservazioni sul fenomeno totemico; in questo contesto, in cui si sta cercando di mettere a fuoco il carattere ontologico di certi fenomeni antropologici, sembra particolarmente utile riportare che «il fatto che alle rappresentazioni totemiche si accompagnino *norme d'azione* sta a significare che la natura propone all'uomo non soltanto un metodo per pensare, ma anche un metodo per agire, che è dato infatti dall'*etica totemica* come *etica strutturale*»; ivi, p. 168, corsivi dell'autore.



“principi primi”, proprietà per cui il due genera l’uno (l’esempio più evidente è la procreazione di un nuovo individuo dall’unione sessuata di due individui adulti) e, a livelli diversi, l’uno genera il due (per esempio, le totalità organizzate che originano nuovi poli oppositivi nella logica totemica). Tutto ciò mette in risalto il ruolo assunto dal dispositivo logico dell’*opposizione distintiva*: «principio metodologico che si connette alla dualità ma che non è la dualità»; l’opposizione distintiva è «un’opposizione che permette di distinguere, non di opporre violentemente»<sup>781</sup>; quest’ultimo tipo di opposizione che oppone “violentemente” è il rovescio de-genere dell’opposizione distintiva e va anch’esso opportunamente tenuto in considerazione. L’opposizione distintiva, «nozione positiva del pensiero selvaggio», è per Lévi-Strauss non solo una «nozione metodologica ma, insieme, costituzione ontologica»<sup>782</sup> che l’antropologo ha potuto estrarre dai contesti culturali concreti analizzati nel corso della sua vita; come abbiamo visto nei capitoli precedenti, lo stesso «pensiero mitico possiede una *portata ontologica* – ma di una *ontologia concreta*»<sup>783</sup>.

Questa differenza messa a fuoco da Di Caro fra i modi di intendere l’opposizione, ossia l’opposizione che genera, in cui si oppone per *distinguere* (forma assimilata e attivata intellettualmente dall’antropologia strutturale) e l’opposizione de-genere, in cui si oppone per far *confliggere*, va ora adeguatamente esaminata.

Nella sua accezione comune, il termine “opposizione” ha consolidato un significato agonale, in questo senso esso indica la resistenza attiva o passiva a una forza. In vari ambiti specialistici, il significato può assumere sfumature diverse, ma sempre affini a un significato che potremmo definire contrastivo: in politica – la dimensione che qui ci interessa - indica l’azione di contrasto che i partiti esercitano verso le forze di governo, in filosofia designa un rapporto d’antitesi fra dimensioni concettuali o sfere della realtà. Ma è davvero questo il senso che il termine “*opposition*” assume nella cornice della linguistica saussuriana da cui l’antropologia di Claude Lévi-Strauss lo ha direttamente estratto? Vi è un’accezione poco considerata di questa parola che mostra una consistenza semantica diversa, e in questa sede assolutamente primaria. In fisiologia, si definisce “opponibile” il movimento che consente al pollice umano, e di alcuni primati, di congiungere il relativo polpastrello ai polpastrelli delle altre dita della mano. Come si vede, in questo caso non solo è da escludere ogni sfumatura contrastiva dal termine ma addirittura esso acquista un valore positivo se osservato, per esempio,

---

<sup>781</sup> A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 3, *Gli oggetti politici*.

<sup>782</sup> Ivi, Cap. 7, *Opposizioni distintive e opposizioni di morte*. Attribuire all’opposizione distintiva una portata ontologica non sembra un abuso. Come segnala Patrice Maniglier, la questione della *natura* degli oggetti linguistici, per esempio del fonema (entità innanzitutto *oppositiva* oltre che relativa e negativa, secondo l’insegnamento di Saussure) si era posta fin da subito, e, nello scartarla come priva di interesse per la linguistica, Jakobson e Troubetzkoy avevano comunque dovuto porsi il problema, e rispondere in ogni caso alla domanda “cos’è?”, lasciando quindi allo strutturalismo il compito di sistematizzare teoreticamente la questione; P. Maniglier, *Les choses du langage: de Saussure au structuralisme*, in «Figures de la psychanalyse. Logos-Anankè», n.12, 2006, pp. 27-44, cfr. in particolare pp. 28-29.

<sup>783</sup> L. Scillitani, *Dimensioni della giuridicità nell’antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, cit., p. 257; corsivi dell’autore.

secondo una prospettiva operativa ed evolutiva. Ora, la fonetica del suono, scienza che con la fisiologia ha stretti legami<sup>784</sup>, fa un uso analogo del concetto di opposizione. Essa definisce “opposizione” il porsi di fronte l’una all’altra delle labbra nell’articolazione delle consonanti labiali<sup>785</sup>. In questo caso, il termine conserva dell’accezione comune solamente la connotazione più vicina al suo etimo latino, ovvero quella di “ostacolo”, che, nel caso specifico, ci si immagina situato fra le due labbra disposte specularmente nell’atto fonatorio, mentre resta estranea alla coloritura conflittuale di cui il termine si è caricato nell’uso. Ed è questo il significato che va tenuto in considerazione per quanto riguarda il concetto – fondamentale – di opposizione adoperato da Saussure in linguistica e assimilato da Lévi-Strauss nella sua antropologia. In effetti, le unità linguistiche collocate all’interno del sistema non “confliggono” fra loro, tutt’al più si “ostacolano” reciprocamente, acquisendo il proprio valore fonologico precisamente dalla posizione guadagnata “a scapito” – l’espressione non è da intendersi in senso contrastivo - del termine (o dei termini) opposto. Da questi accenni semantici alla nozione di opposizione è possibile chiarire anche la nozione linguistica di valore, poiché il valore di ogni singolo elemento sarà il risultato del gioco di opposizioni fra le unità interne al sistema. Ma la nozione di valore così chiarita fa a sua volta luce su altri concetti della linguistica, e di interesse anche per l’antropologia strutturale, come per esempio quello di differenza, il quale a sua volta introduce necessariamente il suo contraltare filosofico: il concetto di identità. Ecco che attraverso la nozione linguistica di opposizione acquista una peculiare coloritura semantica e teoretica tutta una costellazione di concetti: unità e dualità, identità e differenza, molteplicità, valore.

Il risvolto politico di quanto accennato è quasi intuitivo. Il valore generativo dell’opposizione distintiva è mostrato molto bene dal laboratorio empirico costituito dalle società tradizionali. Qui la logica dello scambio consente all’elemento di parentela di essere vettore della formazione più vasta che è la società esogamica; quest’ultima è caratterizzata da un potenziale integrativo aperto che, articolandosi attraverso la logica totemica, è in grado di estendersi potenzialmente all’intero genere umano. Da questo punto di vista, l’opposizione è davvero un «principio d’attrazione»; attrazione «di un’immagine dell’Altro, del contrario del Sé»<sup>786</sup>. L’impostazione semiologica dell’antropologia lévi-straussiana conferisce notevole rilevanza al criterio “comunicativo” di questa logica di scambio. Lo scambio di partner nelle società studiate dalle *Structures* è, qui, sostanzialmente una forma di *comunicazione*: una comunicazione *riuscita*, la quale genera integrazione, dunque società, dunque

<sup>784</sup> Parentela intuitiva, ma dichiarata dallo stesso Saussure quando, nel definirla «disciplina ausiliaria» della linguistica, marca fra le due anche alcune rilevanti differenze; cfr. F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, op. cit., pp. 44-45.

<sup>785</sup> [www.treccani.it/vocabolario/opposizione/](http://www.treccani.it/vocabolario/opposizione/)

<sup>786</sup> Ludovic Chatenet, *Versus: entre opposition et transformation*, «Versus», n.1, gennaio-giugno 2018, pp. 55-67, p. 65. «Un ritorno a Lévi-Strauss permette di constatare che l’opposizione è un tipo relazionale che proprio alle strutture della mente [esprit]»; *ibidem*; traduzioni mie.

unità nella molteplicità. Pertanto, una politica concepita secondo una logica ricavata dall'opposizione distintiva è una politica fondata su "differenze comunicanti"<sup>787</sup>, e questa concezione politica nelle società moderne è possibile vederla affermata *nella e dalla* democrazia. La democrazia è un sistema politico fondato, potremmo dire, sul modello semiologico della *comunicazione*: qui identità diverse si *riconoscono* come tali, riconoscendosi allo stesso tempo reciproca dignità e valore, e si attivano attraverso le varie forme della partecipazione democratica in uno "scontro" agonistico, ma mai letale, che attiene più al modello del dono cerimoniale<sup>788</sup> che non a quello del conflitto<sup>789</sup>. Qui il criterio semiologico della comunicazione si declina filosoficamente e politicamente in termini di comunanza<sup>790</sup>, cooperazione, "unità nella diversità"<sup>791</sup>. Ma questa logica comunicazionale non può sostenersi nel vuoto. Essa deve avere un fondamento antropologico, il quale non può che essere il soggetto-in-relazione che abbiamo provato a estrarre ed esaminare nel corso di questo lavoro. Un soggetto che non è monade isolata, individuo atomizzato e autosufficiente. Questo soggetto è, e non può non essere, ontologicamente aperto alla relazione, in quanto è esso stesso, nel suo essere, una apertura all'alterità<sup>792</sup>. Potremmo riassumere tutto ciò con le parole di Lorenzo Scillitani: «l'analisi di Lévi-Strauss fa emergere i tratti caratteristici di una struttura *duale* che lo scambio matrimoniale significa: è una dualità di struttura-e-di relazione dell'essere umano, che il principio – sintetico – di reciprocità traduce nella necessità di non poter intendere l'*uno* (della coppia di opposizioni) senza l'*altro*»<sup>793</sup>. Questo modello è però possibile solo rimettendo teoreticamente in funzione il negativo (che, potremmo dire, descrive il "come" delle polarità che definiscono un'opposizione distintiva come tale), obliterato dal pensiero univocista e immanentista, mosso dalla pretesa di liberare «il vivente e il suo interno dinamismo da ogni costrizione normativa, mentre nella dimensione politica

<sup>787</sup> «[...] rimane che per Lévi-Strauss e per Radcliffe-Brown l'opposizione distintiva serve a comunicare», A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 7, *Opposizioni distintive e opposizioni di morte*.

<sup>788</sup> Nel suo più recente studio sul dono Marcel Hénaff, a proposito delle società tradizionali in cui il dono cerimoniale assume un ruolo importante, parla di «una reciprocità sociale di tipo agonistico che si definisce come risposta, talvolta come risposta a una determinata azione, e che si può chiamare genericamente *reazione*». Questo modello di reciprocità agonistica contempla vari livelli, o gradazioni, in cui tale gioco di azione/reazione si può definire: dalle forme pacifiche e ritualizzate del dono cerimoniale, alle forme ludiche delle gare sportive, fino alle forme più estreme in cui il conflitto violento non può più essere evitato, i casi cioè della guerra o della vendetta. In Id., *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, cit., p. 135; corsivo dell'autore.

<sup>789</sup> Lorenzo Scillitani scrive: «Ciò che definisce la comunicazione – e che la fa essere luogo di esperienza di un soggetto – è dunque l'uso di ciò che è comunicato come tale da implicare una coscienza di relazione. A questo conduce una fenomenologia strutturale ed esistenziale dello scambio inteso come dono, dove è il significato – come in Mauss – a prevalere sul significant»; Id., *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, op. cit., p. 122.

<sup>790</sup> Per l'idea di comunanza qui richiamata cfr. F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, op. cit., in particolare i Capp. 6 e 7.

<sup>791</sup> Questo è il motto dell'Unione Europea.

<sup>792</sup> Il triedro antropologico-relazionale proposto in questa sede avrebbe dovuto sottolineare proprio questo aspetto.

<sup>793</sup> L. Scillitani, *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, cit., pp. 128-129.

al più rimane, spesso solo in modo implicito e indimostrato, un orizzonte etico ridotto a pochi, generalissimi principi, largamente ingiustificato nelle sue pretese»<sup>794</sup>.

Il modello semiologico antitetico a quello appena esaminato è quello dell'*in-formazione*<sup>795</sup>. Qui la comunicazione non riesce, oppure è impossibile, oppure ancora è difettosa; in ogni caso fallisce. Lo scambio tra identità differenti è cioè sbarrato, e la possibilità di comunicazione viene requisita da un solo agente politico che si situa al vertice, il quale modella, plasma i membri della società secondo un unico criterio: il proprio. *In-formazione* è conformazione, conformismo, uniformità<sup>796</sup>. Qui, per rimanere all'interno delle categorie politologiche tradizionali, si configura una logica politica di carattere totalitario. Essa compensa l'integrazione mancata dalla cattiva o assente comunicazione fra identità diverse con un'integrazione ottenuta per così dire artificialmente, per via oppressiva e/o repressiva, attraverso l'espulsione dell'altro, se non addirittura la sua soppressione: lo strumento di questa operazione è il potere forgiato nella categoria del conflitto. Questa logica politica conflittuale non può che intendere l'opposizione come *scontro* di identità anziché come incontro di differenze. Anche qui vi è un sostrato antropologico a sostenere l'intero impianto. Il sostrato di questa concezione politica può essere riconosciuto nel soggetto conflittuale di matrice schmittiana<sup>797</sup> - la cui genesi

---

<sup>794</sup> G. Cotta, *Ripensare il soggetto per ripensare la politica*, in Id. (a cura di), *Virtù umane, virtù politiche*, op. cit., pp. 12-13. La questione intercetta il tema toccato nella prima parte di queste conclusioni, ovvero il problema della responsabilità: «Il vitalismo postmoderno [...] mette in atto il tentativo teoreticamente più decisivo di neutralizzazione definitiva di questi problemi [responsabilità e rischio, poli etici che lacerano l'individuo moderno] nell'abolizione del negativo e/o della colpa attraverso la teorizzazione di un'immanenza continuamente produttiva, generativa e in trasformazione. Una simile visione, se da una parte assorbe ogni vivente nella continuità del flusso vitale, fino a dissolvere ogni principio di identità, dall'altra cancella timori e colpe, sciogliendo ogni questione di responsabilità nella forza predominante della generazione, e il rischio nell'avvicinarsi continuo del puro accadere»; ivi, p. 17.

<sup>795</sup> A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 7, *Opposizioni distintive e opposizioni di morte*.

<sup>796</sup> Scrive Botturi che comunanza, universalità e uniformità «hanno come denominatore comune l'idea di unità, ma la significano in modo affatto diverso e anche contrapposto». Appoggiandosi alle penetranti considerazioni elaborate da François Jullien sul fenomeno della globalizzazione, Botturi riflette sulla confusione tra universale e uniforme nel mondo contemporaneo governato dall'ideologia ipertrofica del mercato. L'uniformità, concetto derivato dalla logica della produzione, «il derivato di procedimenti tecnico-produttivi e gestionali», implica l'attribuzione di singoli standard (produttivi e funzionali) a un panorama livellato e ridotto all'identico, all'uguale. F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, op. cit., p. 139.

<sup>797</sup> È lo stesso Carl Schmitt a riconoscere l'importanza della connessione fra l'antropologia (in senso filosofico, dunque come verità o natura dell'uomo) e la teoria politica: «Ogni idea politica prende una certa posizione nei confronti della "natura" dell'uomo e presuppone che esso sia "per natura buono" o "per natura cattivo"»; Id. *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 77. L'opzione antropologica assunta da Schmitt sarà quella "negativa" di matrice hobbesiana, per ragioni che qui non è possibile approfondire ma esposte nel §7 de *Il concetto di 'Politico'*, ivi, pp. 143 e ss., che si apre così: «Si potrebbe analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo "cattivo per natura" o buono per natura»; ivi, p. 143. Poche pagine dopo, l'autore dichiara la sua preferenza: «Ma poiché la sfera del 'politico' è determinata, in ultima istanza, dalla possibilità reale di un nemico, le concezioni e le teorie politiche non possono facilmente avere come punto di partenza un "ottimismo" antropologico. Altrimenti esse eliminerebbero, insieme alla possibilità del nemico, anche ogni conseguenza specificamente politica»; ivi, p. 149. Occorre fuggire le semplificazioni, e sottolineare che lo stesso Schmitt aveva messo in guardia dalle volgarizzazioni e semplificazioni del suo pensiero (cfr. ivi, pp. 97-98). Del resto, la "decisione sovrana" che *divide* (il legame etimologico fra "decidere" e "tagliare" è noto) chi è amico da chi è nemico è un atto di *volontà politica* su uno spazio pre-politico in cui tutti sono semplicemente uomini, dunque né amici né tantomeno nemici; è lo stesso autore a riconoscerlo nella sua critica al concetto liberale di "umanità": «L'umanità in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo

teoretica, attraverso Hobbes, potrebbe esser fatta risalire almeno fino a Lutero<sup>798</sup> - e che fonda il Politico mediante una decisione sovrana, distinguendo l'amico dal nemico nel nulla giuridico-politico dello stato di eccezione<sup>799</sup>. Qui l'uno genera l'Uno, espellendo o sopprimendo la differenza: dunque negando nel suo statuto ontologico il due, il molteplice. L'opposizione distintiva viene dunque ribaltata e contraddetta in quella che Di Caro chiama «opposizione necrotica»<sup>800</sup>: dispositivo all'origine del fenomeno totalitario, in cui un difetto nella comunicazione tra identità diverse, oppure il suo rifiuto, in ogni caso la sua assenza, produce un'integrazione mancata, quindi conflitto. È in questo modo che il modello semiologico della *comunicazione* è sostituito dal modello della *informazione*, secondo cui la società viene organizzata e plasmata secondo il potenziale di controllo e coercizione che quest'ultima rende possibile.

In conclusione, la lezione filosofico-politica che è possibile apprendere dall'antropologia strutturale consiste nel riconoscimento del *valore* (in senso linguistico, dunque potremmo dire "efficacia") della differenza fra identità e dell'identità nella differenza. L'idea cioè che l'Altro non è mai ostacolo – schmittianamente "nemico" - al costituirsi di un Noi ma ponte e tragitto verso un Noi più ampio, la cui estensione può coincidere col mondo intero: potenziale che non andrebbe visto come utopia pre-politica di un rousseauiano stato di natura ma come fine della politica stessa; almeno di una concezione aperta e inclusiva della politica, la cui radice etimologica rinvia a "*polis*" piuttosto che a "*polemos*"<sup>801</sup>. E rispetto a questa concezione la democrazia liberale, pur con i suoi tanti difetti, continua a porsi come il sistema più adatto, in quanto in grado di favorire la circolazione di idee e parole secondo regole condivise e modificabili, fatti salvi i principi fondamentali, da maggioranze qualificate. La democrazia è lo spazio politico del *diá-logos*, essa è dunque in grado di mantenere una "sana *comunicazione*", prerequisito fondamentale per una riuscita integrazione delle differenze in un'unità plurale e vitale. Ma occorre riconoscere la centralità del sostrato filosofico-antropologico di questa concezione della democrazia: il soggetto-in-relazione, che si concepisce come

---

pianeta. Il concetto di umanità esclude quello di nemico, poiché anche il nemico non cessa di essere uomo e in ciò non vi è nessuna differenza specifica» (ivi, p. 139), ma proprio questo elemento volontaristico assume un ruolo peculiare nel Politico schmittiano e diviene problematico in questa sede: la sua antropologia negativa, coordinata al principio volontaristico, non può che contrapporsi all'antropologia relazionale, la quale è legata a una razionalità pre-volontaristica che attraverso lo strutturalismo di Lévi-Strauss si è cercato di far emergere.

<sup>798</sup> Cfr. Gabriella Cotta, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002, in particolare la Parte Prima, Capp. II e III, dove è esaminata la torsione volontaristica del pensiero luterano, elemento centrale nell'antropologia negativa definita dal Riformatore.

<sup>799</sup> Celebre l'*incipit* del saggio *Definizione della sovranità*: «Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»; in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, op. cit., p. 33.

<sup>800</sup> A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 7, *Opposizioni distintive e opposizioni di morte*.

<sup>801</sup> Che, com'è noto, è la radice etimologica associata da Carl Schmitt al Politico: «La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il *presupposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico»; C. Schmitt, *Il concetto di 'Politico'*, in Id. *Le categorie del politico*, op. cit., p. 117; corsivo dell'autore.

costitutivamente finito, carente, vulnerabile e bisognoso dell'altro; soggetto di un'opposizione (distintiva) che «deve esigere la presenza dell'altro»<sup>802</sup>.

Proprio questa configurazione antropologica della democrazia dovrebbe indurci a diffidare delle concezioni della democrazia come modello universale da “esportare”, e spingerci a guardare con rispetto - partendo da un sano “relativismo etnologico” - le società non (ancora?) democratiche. Questo non significa considerare i modelli non democratici come equivalenti al modello democratico, e accettarne dunque anche gli aspetti più degeneri, come le lesioni ai diritti e la compressione delle libertà, significa piuttosto sforzarsi di mettere fuoco le differenze antropologiche e culturali che inibiscono a tali società l'assunzione *sic et simpliciter* di un modello democratico concepito *in Occidente per l'Occidente*. La soluzione non è neppure una resa incondizionata alla differenza culturale assunta come iato incolmabile fra mondi, ma dovrebbe andare piuttosto in direzione di uno sforzo per riuscire a “tradurre” (*comunicare...*) in sistemi culturali estranei e talvolta molto distanti dai nostri valori e benefici dell'umanesimo democratico – della sua “kantiana” centralità dell'uomo, delle sue libertà, della sua idea dei diritti – e, soprattutto, saper dare testimonianza di esso attraverso l'esempio, la condotta nel confronto con gli altri da noi<sup>803</sup>. Ma per riuscire a fare questo occorrerebbe saper relativizzare, con umiltà e passione scientifica, questo stesso umanesimo, questa stessa concezione dell'uomo: “dissolverla”, ma lévi-straussianamente, attraverso cioè un lavoro filosofico e antropologico di incessante studio su ciò che siamo, come entità culturali e storiche, e comprendere e conoscere in profondità questa nostra concezione dell'uomo nei suoi elementi costitutivi.

\*\*\*

Sono, questi, soltanto cenni, il cui scopo non è naturalmente quello di esaurire spazi di ricerca abbastanza vasti perché queste riflessioni possano abbracciarne i limiti. Il tentativo proposto in questa sede è solo quello di indicare i livelli che l'elaborazione antropologica dell'umano e delle sue molteplici articolazioni – sociali, culturali, etc. - proposta da Lévi-Strauss sarebbe in grado di dischiudere a una filosofia aperta alla contaminazione. La forma di queste ultime pagine, pertanto, è, e non può non essere, quella di un cantiere aperto più che di un edificio compiuto; un cantiere che mostra fondamenta, tracce, sentieri e assi su cui, forse, sarà possibile costruire; tanto o poco è difficile prevederlo. Tutto ciò, però, al di là degli specifici argomenti trattati in questa sede, credo attesti della fecondità teorica del contributo offerto dall'antropologia strutturale al pensiero del Novecento,

---

<sup>802</sup> A. Di Caro, *Falce, martello e Nike*, cit., Cap. 7, *Opposizioni distintive e opposizioni di morte*.

<sup>803</sup> «Che l'incrocio di culture sia garanzia di civiltà come fu il Rinascimento, incrocio di Occidente cristiano e Oriente islamico, di cifre e di linguaggi non deve abbandonare la speranza di un secondo Rinascimento condotto ancora una volta nell'incrocio di diversità culturali che non coltivino l'hybris della sopraffazione e della morte...»; *ivi*.

suggerendo quanto ancora questa prospettiva di ricerca sull'uomo possa riservare al sapere, e *in primis* alla filosofia.

## Bibliografia

### A

- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 2016.
- Abbagnano N., Fornero G., *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea*, Vol. 4.1, Utet, Torino 2007.
- Asch M., *Les structures élémentaires de la parenté et la pensée politique occidentale*, in «Les Temps Modernes», n. 628, 3/2004, pp. 201-231.

### B

- Badiou A., *Deleuze. «Il clamore dell'essere»*, Einaudi, Torino 2004.
- Badiou A., *Elogio delle matematiche*, Mimesis, Milano 2017.
- Badiou A., *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano 2017.
- Badiou A., *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, Deriveapprodi, Roma 2013.
- Bastide R. (a cura di), *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano 1966.
- Benoist J., *Le «dernier pas» du structuralisme: Lévi-Strauss et le dépassement du modèle linguistique*, in «Philosophie», n. 98, 2008, pp. 54-70.
- Benveniste É., *Categorie di pensiero e categorie di lingua*, in Id., *Essere di parola. Semantica, soggettività, cultura*, Bruno Mondadori, Milano 2009.
- Benveniste É., *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano 2010.
- Benveniste É., *“Struttura” in linguistica*, Bastide R. (a cura di), *Usi e significati del termine struttura*, Bompiani, Milano 1966.
- Boas F., (a cura di), *General Anthropology*, D. C. Heath And Company, Boston 1938.
- Boas F., *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, Toronto 1938.
- Bodei R., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2019.
- Botturi F., *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e pensiero, Milano 2019.

### C

- Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.
- Canguilhem G., *Morte dell'uomo o estinzione del cogito?*, in Foucault M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, op. cit.
- Caruso P. (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss - Michel Foucault - Jacques Lacan*, Mursia, Milano 1969.
- Chaniel P., Fistetti F., *Homo Donator. Come nasce il legame sociale*, Il Melangolo, Genova 2011.
- Chatenet L., *Versus: entre opposition et transformation*, in «Versus», n.1, gennaio-giugno 2018, pp. 55-67.
- Ciccarelli R., *Immanenza. Filosofia, diritto e politica della vita dal XIX al XX secolo*, Il Mulino, Bologna 2008.
- Comba E., *Introduzione a Lévi-Strauss*, Laterza, Roma-Bari 2000.



- Cortella L., *La filosofia contemporanea. Dal paradigma soggettivista a quello linguistico*, Laterza, Bari-Roma, 2020
- Cotta G., *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*, Il Mulino, Bologna 2002.
- Cotta G., *Ripensare il soggetto per ripensare la politica*, in Id. (a cura di) *Virtù umane, virtù politiche*, Mimesis, Milano, 2020.
- Cotta S., *Soggetto umano: Soggetto giuridico*, Giuffrè, Milano 1997.

## D

- De Beauvoir S., *Su Le strutture elementari della parentela*, in Niola M. (a cura di), *Lévi-Strauss. Fuori di sé*, Quodlibet, Macerata 2008.
- De Giovanni B., *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- Delruelle E., *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, De Boeck, Bruxelles 1989.
- Delruelle E., *Métamorphoses du sujet. L'éthique philosophique de Socrate à Foucault*, De Boeck, Bruxelles 2006.
- De Sanctis F.M., *Remo Bodei sulla manutenzione della soggettività moderna*, in «Filosofia Politica», n.3, dicembre 2017, pp. 533-544.
- De Santillana G., *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985
- De Santillana G., *Le origini del pensiero scientifico*, Sansoni, Firenze 1966.
- Descola P., *Les deux nature de Lévi-Strauss*, in Izard M. (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», Flammarion, Paris, 2014, pp. 261-286.
- Descola P., *Par de-là nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.
- Di Caro A., *Falce, martello e Nike*, Goliardiche, Trieste 2007.
- Di Caro A., *Lévi-Strauss: i segni e il potere*, in Id. *Etica e potere*, Quattro Venti, Urbino 1987.
- Di Caro A., *Lévi-Strauss: teoria della lingua o antropologismo?*, Spirali Edizioni, Milano 1981.
- D'Onofrio S., *Lévi-Strauss e la catastrofe*, Mimesis, Milano 2019.
- Dupret M.-A., Parga J.S., *Teorías críticas del sujeto. De Freud y Lacan a Foucault, Touraine y Lévi-Strauss*, Editorial Abya-Yala, Quito 2013, (ed. elettronica).
- Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Booklet, Milano 2015.

## E

- Eco U., *La struttura assente*, Bompiani, Milano 2015.

## F

- Foucault M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970.
- Franchi S., *Les jeux anaclastiques de Lévi-Strauss*, in Maniglier P. (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011.
- Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Freud S., *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

## G

- Gabarron-Garcia F., *De l'anthropologie de la psychanalyse à la psychanalyse de l'anthropologie. Étude épistémologique comparée du symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan*, in «Journal des anthropologues», n. 116-117, 2009, pp. 69-103.
- Gadamer H.-G., *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991.
- Gadamer H.-G., *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini e Associati, Milano 2014.
- Godelier M., *Lévi-Strauss*, Seuil, Paris 2013.
- Grampa G., *Dialettica e struttura. Dibattito sull'antropologia nel marxismo francese contemporaneo*, Vita e Pensiero, Milano 1974.

## H

- Hamberger K., *La pensée objectivée*, in Izard M. (a cura di), *Claude Lévi-Strauss*, «Les Cahiers de l'Herne», n. 82, Flammarion, Paris 2014, pp. 329-350.
- Han B.-C., *L'espulsione dell'altro*, Nottetempo, Milano 2017.
- Hartog F., *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo 2007.
- Hénaff M., *Claude Lévi-Strauss*, Belfond, Paris 1991.
- Hénaff M., *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Perrin, Paris 2008.
- Hénaff M., *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*, Edizioni Medusa, Milano 2013.
- Hénaff M., Lévi-Strauss C., *1963–2003: l'anthropologue face à la philosophie*, in «Esprit», gen. 2004, pp. 88-109.
- Hénaff M., *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, Ets, Pisa 2018.
- Hénaff M., *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris 2002.
- Henrich D., *Metafisica e modernità. Il soggetto di fronte all'assoluto*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

## I

- Ingold T., *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma 2020.

## J

- Jakobson R., Lévi-Strauss C., *Correspondance. 1942-1982*, Loyer E., Maniglier P. (a cura di), Seuil, Paris 2018.
- Jakobson R., *La linguistica e le scienze dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 2001.
- Johnson C., *Claude Lévi-Strauss. The Formative Years*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Jonas H., *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2009.

## K

- Karsenti B., *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, Il Ponte, Milano 2012.
- Keck F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, La Découverte, Paris 2011.
- Keck F., *Dissolution du sujet et catastrophe écologique chez Lévi-Strauss*, in «Archives de Philosophie», n. 76, 2013, 375-392.
- Keck F., *Individu et événement dans La pensée sauvage*, in «Les temps modernes», n. 628, 3/2004, pp. 37-57.

- Keck F., *Lévi-Strauss et La pensée sauvage*, Puf, Paris 2004.
- Kroeber A.L., *History and Science in Anthropology*, in «American Anthropologist», vol. 37, n. 4, oct.-dec. 1935, pp. 539-569.

## L

- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978.
- Lévi-Strauss C., *Dal miele alle ceneri*, Il Saggiatore, Milano 2001.
- Lévi-Strauss C., *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- Lévi-Strauss C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Lévi-Strauss C., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Lévi-Strauss C., *Introduzione a R. Jakobson, La linguistica e le scienze dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano, 2001.
- Lévi-Strauss C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss M., *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000.
- Lévi-Strauss C., *La via delle maschere*, Il Saggiatore, Milano 2016.
- Lévi-Strauss C., *Les mathématiques de l'homme*, in «Bulletin international des sciences sociales», Unesco, vol. 6 (4), 1955, pp. 643-653.
- Lévi-Strauss C., *Le origini delle buone maniere a tavola*, Il Saggiatore, Milano 2010.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris 1968.
- Lévi-Strauss C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Lévi-Strauss C., *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*, Scillitani L. (a cura di), Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- Lévi-Strauss C., *Lo sguardo da lontano*, Il Saggiatore, Milano 2010.
- Lévi-Strauss C., *L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Lévi-Strauss C., *Mito e significato*, Il Saggiatore, Milano 2011.
- Lévi-Strauss C., *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École pratique des hautes études (1951-1982)*, Einaudi, Torino 1992.
- Lévi-Strauss C., *Primitivi e civilizzati. Conversazioni con Georges Charbonnier*. Rusconi, Milano 1970.
- Lévi-Strauss C., *Razza e Storia - Razza e Cultura*, Einaudi, Torino 2002.
- Lévi-Strauss C., *Storia di Lince*, Einaudi, Torino 1993.
- Lévi-Strauss C., *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano 2015.
- Lévi-Strauss C., Éribon D., *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris 1990.
- Lévi-Strauss C., Hénaff M., *1963-2003: l'anthropologue face à la philosophie. Entretien de Marcel Hénaff avec Claude Lévi-Strauss*, «Esprit», Janvier 2004, pp. 88-109.
- Liotti G., *La dimensione interpersonale della coscienza*, Carocci, Roma 2005.

## M

- Malinowski B., *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill - NC 1990.
- Maniglier P., *De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après. Pour une ontologie Maori*, Archives de Philosophie, «Merleau-Ponty», Bimbenet E., de Saint-Aubert E. (a cura di), tome n° 69, Printemps, 2006, pp. 37-56.
- Maniglier P., *La condition symbolique*, in «Philosophie», n. 98, juin 2008, pp. 37-53.

- Maniglier P. (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011.
- Maniglier P., *Les choses du langage: de Saussure au structuralisme*, in «Figures de la psychanalyse», n.12, 2006, pp. 27-44.
- Maniglier P., *Surdétermination et duplicité des signes: de Saussure à Freud*, «Savoirs et clinique», n. 6, 2005, pp. 149-160.
- Martino de E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1992.
- Merquior J.G., *Vico et Lévi-Strauss*, in «L'Homme», vol. 10, n.2, 1970, pp. 81-93.
- Moravia S., *Ragione strutturale e universi di senso*, Le Lettere, Firenze 2004.
- Mounin G., *Lévi-Strauss e la linguistica*, in Id., *Introduzione alla semiologia*, Ubaldini Editore, Roma 1972.

## N

- Nancy J.L., *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli 2009.
- Nannini S., *Il pensiero simbolico. Saggio su Lévi-Strauss*, Il Mulino, Bologna 1981.
- Neumann von J., Morgenstern O., *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

## P

- Pace D., *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, Routledge, London 2015.
- Piaget J., *Lo strutturalismo*, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Pulcini E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 19.
- Pulcini E., *La sfida ecologica: un cambio di paradigma?*, in «Iride», n.2, agosto 2020, pp. 237-249

## R

- Radcliffe-Brown A.R., *On Social Structure*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», n. 70 (1), 1940.
- Reale G., *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Regazzoni S., *Iperromanzo. Filosofia come narrazione complessa*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2018.
- Regazzoni S., *Jacques Derrida. Il desiderio della scrittura*, Feltrinelli, Milano 2018.
- Remotti F., *Lévi-Strauss. Struttura e storia*, Einaudi, Torino 1971.
- Ricoeur P., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Ricoeur P., *Structure et herméneutique*, «Esprit», nov. 1963, pp. 596-627.
- Rivers W.H.R., *The History of Melanesian Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1914.
- Rossi I., *The unconscious in the anthropology of Claude Lévi-Strauss*, «American Anthropologist», n. 1, January, 1973, pp. 20-48.

## S

- Salmon G., *Du système à la structure: la redéfinition de la methode comparative dans «Les systhèmes de transformations»* (La pensée sauvage, chapitre III), in Maniglier P. (a cura di), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Puf, Paris 2011.
- Salmon G., *Les incongruités de la pensée symbolique*, Philosophie, 2008, Vol. 98(3), pp. 71-90.
- Salmon G., *Les structures de l'esprit*, Puf, Paris, 2013.
- Sartre J.P., *Critica della ragione dialettica*, Libro Primo, Il Saggiatore, Milano 1963.
- Saussure de F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1967.
- Saveriano M., *Il soggetto nel contesto culturale della globalizzazione*, «Teoria», 2015/1, pp. 169-180.
- Schmitt C., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
- Schmitt C., *Il Nomos della Terra*, Adelphi, Milano 1991.
- Scillitani L., *Dal feticismo secondo Comte al pensiero selvaggio secondo Lévi-Strauss: spunti di ri-lettura*, in Iagulli P., Scillitani L. (a cura di), *Auguste Comte. Feticismo e sentimenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.
- Scillitani L., *Dimensioni della giuridicità nell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss*, Giuffrè, Milano 1994
- Scillitani L., *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.
- Scubla L., *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris 1998.
- Severi C., *L'oggetto persona*, Einaudi, Torino 2018.
- Spaemann R., *Sulla nozione di natura umana*, in Id. *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, EDUSC, Roma 2016.

## T

- Tarizzo D., *Il pensiero libero. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Tarizzo D., *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari-Roma 2003.
- Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'«Altro»*, Einaudi, Torino 2014.
- Tremlett P.-F., *Lévi-Strauss on Religion. The Structuring Mind*, Routledge - Taylor & Francis, New York 2014, (ed. elettronica).
- Tylor E.B., *Remarks on Totemism, with Especial Reference to Some Modern Theories Respecting It*, in «The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 28 (1899), pp. 138-148.

## V

- Vernant J.-P., *Mito*, Treccani, Roma 2021.
- Viveiros de Castro E., *Claude Lévi-Strauss, fundador del posestructuralismo*, in María Eugenia Olvarría, Saúl Millán, Carlo Bonfiglioli (a cura di), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, Uam – Juan Pablos Editores, Mexico D.F. 2010.
- Viveiros de Castro E., *Metafisiche cannibali. Elementi di antropologia post-strutturale*, Ombre corte, Verona 2017.

## W

- Whorf B.L., *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2014.