

ALBERTO ACERBI

LA MENTE NELLA CULTURA: COGNIZIONE ED ANALISI DEI FATTI CULTURALI

Esattamente vent'anni fa, Dan Sperber auspicava che gli antropologi futuri si rivolgessero con sempre maggiore attenzione alla psicologia e alla filosofia della mente (oggi diremmo “alle scienze cognitive”) per affrontare i problemi tradizionalmente posti dalla loro disciplina: «Un tale capovolgimento di tendenza sembra essere già avviato»¹. In realtà, la medesima affermazione si potrebbe ripetere ancora oggi, il che sta a significare che, forse, il tono fiducioso con cui veniva formulata non fosse del tutto giustificato.

Le ragioni per cui tale incontro, almeno in Italia, sia difficile da realizzare, sono sicuramente molteplici, ma spero possa avere un qualche ruolo in questa vicenda una peculiare concezione della cognizione umana fatta propria, in modo più o meno esplicito, da molti studiosi di scienze sociali che, alla luce delle conoscenze attuali, pare difficile da sostenere².

La mente degli antropologi

Come ha correttamente osservato Marvin Harris³ (anche se mosso da un obiettivo opposto al nostro), nella quasi totalità delle descrizioni etnografiche e più in generale nelle teorie antropologiche e sociologiche sono presenti categorie definite “emiche”, ossia termini e concetti «destinati a esprimere la condizione mentale e emotiva di singoli attori umani»⁴. In modo abbastanza paradossale, questa esigenza, che sembra

¹ D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 10.

² Per questa critica mi riferisco in particolare a: D. C. DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997; D. PARISI, *Mente*, Bologna, Il Mulino, 1999; D. SPERBER, *Il sapere degli antropologi*, cit.; *Il contagio delle idee*, Milano, Feltrinelli, 1999; J. TOOBY – L. COSMIDES, *The psychological foundations of culture*, in J. BARKOW – L. COSMIDES – J. TOOBY (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, Oxford University Press, 1992.

³ M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, Bologna, Il Mulino, 1971, pp. 531 – 535.

⁴ *Ibidem*, p. 531.

irrinunciabile, è stata accompagnata da una tendenza a considerare con una certa ingenuità i dati e le ipotesi provenienti dalla psicologia o, più decisamente, a rifiutare in modo dichiarato il contributo dei fattori psicologici nella spiegazione dei fatti culturali, in una storia che dalle influenti prese di posizione di E. Durkheim arriva alle riflessioni sui rapporti tra mente e cultura di Clifford Geertz⁵.

Ci concentreremo proprio su quest'ultimo: Geertz trova giustamente scorrette due teorie tradizionali sull'evoluzione della mente umana. Secondo la prima, che potremmo definire evoluzionista, la cui formulazione più celebre è in L. Lévy-Bruhl, esistono meccanismi cognitivi radicalmente diversi in differenti gruppi umani: in modo particolare, l'ipotetica mancanza, in alcune popolazioni, dei medesimi strumenti logici formalizzati nella cultura occidentale, era interpretata come conseguenza del fatto che, pur avendo i medesimi apparati cognitivi, questi venissero utilizzati in modo differente. Da qui, l'esistenza di una mentalità primitiva o "pre-logica", fondata anche sull'assunto, poco difendibile, che i processi primari (in termini freudiani la sostituzione, l'inversione e via dicendo) fossero ontogeneticamente precedenti a quelli secondari (il pensiero logico- astratto) e quindi lo potessero essere anche filogeneticamente. Non c'è molto da dire per confutare queste dottrine⁶, se non far notare il fatto curioso che oggi si è certi non solo della superficialità insita nel negare l'utilizzo corretto degli strumenti logici alle popolazioni "primitive", ma piuttosto del fatto che noi "moderni occidentali" in moltissimi casi non li impieghiamo regolarmente, dal che se ne deduce che i

⁵ C. GEERTZ, *Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente*, in ID., *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 71 – 107. Naturalmente mi sto riferendo ad una tendenza generale. Oltre all'antropologia esplicitamente orientata alla psicologia, che è però quasi sempre di impostazione psicanalitica, esistono esempi di atteggiamenti diversi, fra i quali vale la pena di ricordare S. NADEL (*Lineamenti di antropologia sociale*, Bari, Laterza, 1974), le cui riflessioni sul ruolo della psicologia nell'interpretazione dei fatti culturali e, più in generale, l'attenzione rivolta al concetto di "spiegazione" nella teoria antropologica sono, ancora oggi, di estrema importanza. Tuttavia, per restare a questo esempio, il lavoro di Nadel non sembra avere influenzato molto gli sviluppi successivi della disciplina e rimane un episodio isolato. Lo stesso si può dire per G. BATESON (*Naven*, Torino, Einaudi, 1988), che è passato dall'essere sostanzialmente ignorato a divenire uno "strano oggetto" in cui, a seconda degli interessi personali, si riconoscono tutti, o quasi, i temi della ricerca antropologica contemporanea.

⁶ Per una critica esauriente a questa concezione: M. COLE – J. GRAY – J. A. GLICK – D. W. SHARP, *Intelligenza, pensiero, creatività: un confronto tra terzo mondo e società occidentali*, Milano, Angeli, 1976.

ragionamenti di tutti quanti non abbiano sempre a che vedere con le regole formalizzate nella logica, nella teoria della probabilità o nella meccanica newtoniana⁷.

La seconda ipotesi, che possiamo caratterizzare, seguendo l'interpretazione di Geertz, come teoria del punto critico, assume invece l'unità psichica del genere umano insieme all'idea che «la crescita della cultura in sé non ha avuto alcun significato per l'evoluzione mentale»⁸. A tale argomentazione si può rispondere con due critiche egualmente decisive: innanzitutto, stabilisce un'equazione diretta tra evoluzione “mentale” ed evoluzione “organica” o “cerebrale”, che oggi si tende a rifiutare o, comunque, a porre come problema, anche in virtù delle influenze delle ricerche antropologiche e sulla scia del lavoro di psicologi come Lev Vygotskij. Del resto, gran parte della scienza cognitiva contemporanea si è sviluppata a partire da una particolare versione di fisicalismo, denominata *funzionalismo*, che non postula la diretta identità tra stati mentali e stati fisici del cervello, ma, appunto, la loro equivalenza funzionale, che può essere descritta in un linguaggio fisicamente neutro. Infine, la problematizzazione della semplicistica equazione tra “mentale” e “cerebrale” è arrivata, in modo solo apparentemente paradossale, dalla recente esigenza di sviluppare modelli della cognizione neurobiologicamente più plausibili, i quali, tuttavia, per *funzionare* e, soprattutto, per rendere conto delle abilità cognitive che caratterizzano gli esseri umani, necessitano di dissipare le proprie capacità computazionali strutturando l'ambiente socio-culturale⁹.

In ogni caso, anche affermare che la crescita della cultura non ha avuto alcun significato per l'evoluzione *cerebrale*, vale a dire che la cultura «una volta nata, iniziò il suo corso sviluppandosi in modo del tutto indipendente dall'ulteriore evoluzione organica dell'uomo»¹⁰, difficilmente può essere ritenuto corretto, prendendo in considerazione ciò che oggi sappiamo sull'evoluzione della specie umana. Se definire quando abbia avuto inizio la cultura implica il problema ulteriore di definire quali siano le sue caratteristiche distintive, nondimeno è possibile affermare che, non tanto gli australopitechi, a proposito dei quali non abbiamo informazioni certe, ma sicuramente *homo habilis* utilizzava utensili e consumava e cacciava le prede in gruppo. *Homo habilis*, insomma, è a pieno diritto un discendente dell'uomo moderno e si può affermare con certezza che possedesse

⁷ La letteratura su questi argomenti è vastissima; come introduzione generale si possono segnalare: V. GIROTTO, *Il ragionamento*, Bologna, Il Mulino, 1994; S. P. STICH, *La frammentazione della ragione*, Bologna, Il Mulino, 1996.

⁸ C. GEERTZ, *Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente*, cit., p. 79.

⁹ A. CLARK, *Being there: Putting Brain, Body and the World Together Again*, Cambridge, MIT Press, 1997.

¹⁰ C. GEERTZ, *Sviluppo della cultura ed evoluzione della mente*, cit., p. 81.

alcuni degli elementi che caratterizzano quella che oggi viene definita “cultura”. Tutto questo con un volume medio del cervello stimato in circa 600 centimetri cubi, cioè meno della metà rispetto a *homo sapiens*¹¹. Si può essere, perciò, perfettamente d'accordo con Geertz nell'affermare che «la maggior parte dell'espansione corticale umana ha seguito, e non preceduto, l'“inizio” della cultura»¹², senza per questo venire meno alla concezione dell'unità psichica del genere umano, poiché è certo che l'evoluzione cerebrale si sia arrestata con la diffusione di *homo sapiens*.

A questo punto arriva l'ottimo proposito di studiare in modo congiunto la cultura e la cognizione umana, visto che l'evoluzione dei meccanismi cognitivi è connessa in modo inestricabile all'acquisizione di elementi culturali: «L'emergere sincronico di un proencefalo espanso, di forme elaborate di organizzazione sociale e di modelli di cultura istituzionalizzati indica che la procedura standard di trattare in serie i parametri biologici, sociali e culturali – il primo considerato primario rispetto al secondo, e il secondo al terzo – è errata. Al contrario, questi cosiddetti livelli dovrebbero intendersi come reciprocamente collegati e quindi da esaminare congiuntamente»¹³. Dopo questa affermazione, che pare un contributo per una critica costruttiva ad una concezione puramente “sociologica” come quella espressa da Durkheim, Geertz difende improvvisamente una tesi opposta, per cui la cultura deve essere considerata come un'entità totalmente autonoma, anticipando l'improvviso cambio di rotta con la misteriosa affermazione: «Forse abbiamo chiesto troppo ai neuroni; o, se non troppo, quantomeno la cosa sbagliata»¹⁴.

In realtà, il cambio di rotta ha ragioni ben precise, poiché poggia su una concezione psicologica per cui la mente umana si è sviluppata in direzione di una generale despecializzazione delle funzioni, diventando più complessa e contemporaneamente meno autonoma funzionalmente. Questo fatto, che lo stesso Geertz definisce un «apparente paradosso»¹⁵, spiegherebbe, da una parte, le infinite possibilità di risposta ad un singolo stimolo che sono tipiche della specie umana e, dall'altra, il fatto che tali risposte siano determinate culturalmente. L'unità psichica del genere umano deve essere conciliabile con la variabilità culturale, l'oggetto di studio per eccellenza dell'antropologia: l'idea, che ben si connette con un altro dato empirico incontrovertibile (ossia il fatto che tale

¹¹ *Ibidem*, pp. 81 – 89.

¹² *Ibidem*, p. 83.

¹³ *Ibidem*, p. 95.

¹⁴ *Ibidem*, p. 95.

¹⁵ *Ibidem*, p. 97.

complessità cognitiva appaia solo gradualmente, a partire dall'infanzia), è che le caratteristiche psicologiche comuni siano fundamentalmente irrilevanti, limitate a qualche istinto molto generico e alla capacità, anch'essa molto generica, di apprendere, e che la cultura agisca in modo sostanzialmente libero da vincoli su di una mente, che se non è *tabula rasa*, è qualcosa che le somiglia da vicino.

Le scienze cognitive hanno insinuato, invece, il più che ragionevole dubbio che la variabilità culturale e la variabilità di risposta a stimoli specifici non possano essere comprese se non facendo riferimento, al contrario, all'estrema complessità e specializzazione dei processi cognitivi e che il luogo in cui questi si svolgono, sebbene profondamente influenzati (non potrebbe essere altrimenti) dalle storie individuali e dai contesti storici e culturali, nonché, evidentemente, dai sistemi simbolici e dagli artefatti che si adoperano, sia un ambiente morfologicamente uniforme (il cervello umano) oltre che «il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città»¹⁶. Già questo dovrebbe portare, se non altro, a utilizzare con maggiore attenzione ipotesi e concetti provenienti dallo studio della cognizione nell'analisi dei fatti culturali; ma c'è di più, perché proprio molti degli antropologi che si sono dedicati a questo tipo di ricerche sono fra i sostenitori della teoria più “estremista” riguardo all'importanza di fattori psicologici universali nella spiegazione della cognizione umana, che prende il nome di ipotesi della modularità massiva¹⁷.

Facoltà orizzontali e verticali

Non è certo possibile pensare di fornire qui un resoconto esaustivo delle differenti posizioni e degli svariati problemi sollevati dai sostenitori di una qualche versione della teoria modulare della mente: il mio obiettivo è semplicemente quello di darne un'idea generale, in relazione soprattutto al tema centrale di questo scritto, ovvero sia l'analisi dei fatti culturali. Si può iniziare, per capire cosa si intenda con il termine modulo, da due casi paradigmatici di componenti modulari della cognizione: la percezione visiva e il linguaggio.

¹⁶ C. GEERTZ, *L'impatto del concetto di cultura sul concetto di uomo*, in ID., *Interpretazione di culture*, cit., p. 59.

¹⁷ Mi riferisco, in particolare, ai lavori di Scott Atran, Pascal Boyer, Lawrence Hirschfeld e Dan Sperber.

Ogni volta che apriamo gli occhi, siamo in grado di acquisire un numero estremamente elevato di informazioni dettagliate sull'ambiente che ci circonda, ma, per fare questo, è necessario utilizzare una serie di meccanismi altamente specializzati. Alcuni compiti che il sistema visivo deve svolgere sono stati paragonati a problemi impossibili, come equazioni della forma $5 = x + y$, che possono essere risolti solamente basandosi su certe assunzioni riguardo alle caratteristiche dell'ambiente percepito; assunzioni che derivano sia dalle esperienze acquisite nel corso della propria vita (quindi da fattori culturali), sia da strutture cognitive comuni alla specie umana, prodottesi nella sua evoluzione filogenetica¹⁸. Prendiamo il caso della percezione della profondità: il cervello può ricavare informazioni su di essa solo dai dati provenienti dalle retine, che si possono immaginare come due mosaici bidimensionali, con tessere di diversa grandezza e disposte con densità irregolare (molto più fitte al centro "del mosaico"), ma tali dati, da soli, come nell'equazione sopra riportata, non sono sufficienti a fornire un risultato univoco. E' necessario, perciò, trattare l'informazione in modo particolare affinché il risultato sia quello che sperimentiamo quotidianamente: per esempio, si possono ricavare dati sulla profondità attraverso la differenza tra le posizioni di un medesimo oggetto sul mosaico retinico, poiché, siccome gli occhi sono leggermente distanziati tra loro, più un oggetto è vicino nello spazio, più sarà grande la differenza tra la proiezione di sinistra e quella di destra. In modo simile, la differenza di luminosità relativa tra la parte superiore e quella inferiore di un oggetto viene, salvo evidenze contrarie, interpretata automaticamente come un'indicazione di profondità e non come una caratteristica della superficie dell'oggetto. In prima approssimazione, si può perciò dire che complessi compiti cognitivi, come la percezione, vengano realizzati attraverso una divisione in sotto-compiti, svolti da meccanismi computazionalmente specializzati e specifici di dominio¹⁹.

In modo in parte simile, N. Chomsky (dal cui lavoro, naturalmente, i sostenitori della teoria modulare della mente hanno tratto costante ispirazione²⁰) ha mostrato come l'acquisizione e la comprensione dei linguaggi naturali non possano essere compresi

¹⁸ P. N. JOHNSON-LAIRD, *La mente e il computer: introduzione alla scienza cognitiva*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 67.

¹⁹ E' questo, in pratica, il "principio di progettazione modulare" (*modular design*) evidenziato in D. MARR, *Vision*, S. Francisco, Freeman, 1983.

²⁰ L. HIRSCHFELD – S. GELMAN, *Toward a topography of mind: an introduction to domain specificity*, in ID., *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, New York, Cambridge University Press, 1994.

senza postulare l'esistenza di moduli specializzati: i bambini imparano strutture sintattiche troppo complesse, troppo presto ed apparentemente senza un insegnamento specifico.²¹

Da questa brevissima rassegna dovrebbe quantomeno risultare plausibile l'idea che la mente non si possa raffigurare come un ambiente «omogeneo e gerarchicamente ordinato», ma, almeno in una certa misura, «come una molteplicità di moduli, meccanismi computazionali specializzati nell'analisi di tipi di input molto particolari e differenziati da modulo a modulo»²². Tuttavia, la maggiore discordia riguarda proprio in quale misura la mente debba essere considerata modulare e dalla posizione presa a proposito di questo problema deriva, in gran parte, quali siano le caratteristiche considerate come distintive dei moduli.

La prima esposizione sistematica della teoria modulare venne sviluppata da J. Fodor²³, ma il punto fondamentale della sua trattazione riguardava, in effetti, la discontinuità tra i processi di input (come quelli percettivi) e di output (come quelli legati alla produzione dei movimenti corporei), caratterizzati dalla modularità, e i processi centrali (ragionamento, *problem solving*, ecc.), che continuavano ad essere considerati, come nei modelli cognitivisti classici, non modulari. La ragione essenziale di questa posizione risiede nel fatto che due delle caratteristiche teoricamente più rilevanti dei meccanismi modulari, messe in luce da Fodor, ossia specificità di dominio (il fatto che i moduli operino solo su una gamma particolare di input) e incapsulamento informativo (il fatto che ogni modulo abbia accesso solo ad un numero limitato di informazioni per eseguire il proprio compito), sono difficilmente compatibili con l'olismo che caratterizza i processi concettuali. Questi ultimi sembrano, infatti (ma già dire "sembrano" è una presa di posizione), operare su una gamma illimitata di input (l'esempio classico è la diversità storica e culturale: «I processi concettuali di un essere umano adulto coinvolgono gli argomenti più diversi, dai partiti politici alla storia del calcio alla manutenzione delle

²¹ E' stata correttamente notata (R. SAMUELS, *Evolutionary Psychology and the Massive Modularity Hypothesis*, "British Journal for the Philosophy of Science", Vol. 49, 1998; ID., *Massively modular minds: evolutionary psychology and cognitive architecture*, in P. CARRUTHERS – A. CHAMBERLAIN (eds.), *Evolution and the Human Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000) un'importante differenza tra la concezione di modulo che si evince dall'esempio del sistema percettivo (modulo come *meccanismo computazionale*) e quella chomskiana (modulo come *sistema di rappresentazioni mentali*), ripresa, anche se in maniera differente, da J. FODOR, *La mente non funziona così*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

²² M. MARRAFFA, *Scienze cognitive: un'introduzione filosofica*, Padova, CLEUP, 2002, p.75.

²³ J. FODOR, *La mente modulare*, Bologna, Il Mulino, 1988.

motociclette [...] all'esempio scelto da Fodor: la scienza moderna»²⁴) ed utilizzare tutte le informazioni disponibili per operare su tali input.

Tuttavia, proprio questa limitazione spalanca le porte ad un altro grande problema: è lo stesso Fodor ad ammettere che se le cose stanno così, ossia se i processi centrali risentono di effetti globali non computabili, la portata della teoria computazionale della mente deve essere drasticamente ridotta, in quanto solo i processi periferici – di input e output – possono essere trattati computazionalmente. Perché, allora, non affermare che *tutta* la mente sia modulare?

Modularità massiva

Negli ultimi anni, un nutrito gruppo di psicologi e antropologi, rifacendosi alle intuizioni chomskiane, ha ipotizzato che moduli innati e specializzati debbano essere presi in considerazione anche per spiegare la relativa uniformità transculturale e l'apparizione precoce, priva di un apprendimento dedicato, di credenze rispetto a domini cognitivi quali la fisica, la psicologia, la biologia, la categorizzazione sociale e via dicendo²⁵.

Altre argomentazioni a favore della modularità massiva della mente provengono dallo studio delle patologie psicologiche: l'autismo, per citare un solo caso, è stato recentemente interpretato come un danneggiamento locale dei moduli deputati all'interpretazione degli stati mentali altrui (e propri) in termini di credenze e desideri e all'attribuzione di questi stati ad altri (e a se stessi) che, tuttavia, lascia intatti altri tipi di abilità cognitive²⁶.

Più dubbio è il discorso riguardo all'evidenza sperimentale: l'ipotesi della modularità è in effetti confermata da analisi dell'attivazione neuronale per quanto riguarda alcune

²⁴ D. SPERBER, *Modularità del pensiero ed epidemiologia delle rappresentazioni*, in ID., *Il contagio delle idee*, cit.

²⁵ L. HIRSCHFELD – S. GELMAN (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, New York, cit. Per una rassegna bibliografica su questi argomenti si può vedere anche D. SPERBER – L. HIRSCHFELD, *Culture, Cognition and Evolution*, in R. WILSON - F. KEIL (eds.), *MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MIT Press, 1999. Per una presentazione divulgativa: S. PINKER, *Come funziona la mente*, Milano, Mondadori, 2000.

²⁶ S. BARON-COHEN, *Mindblindness*, Cambridge, MIT Press, 1994.

attività cognitive, quali la percezione²⁷, ma, per le attività generalmente definite come “centrali”, l’interpretazione dei dati empirici è più controversa²⁸. Non possiamo infatti pensare ai moduli, a livello anatomico, come ad aree ben delimitate e geometricamente riconoscibili: metaforicamente è meglio immaginarli disposti come i diversi colori in un dipinto che come i riquadri di una scacchiera. Inoltre, sebbene, per una definizione minima, i moduli devono essere pensati come distinti e specializzati, la loro funzione dipende in larga misura dalla posizione rispetto a sistemi di moduli più ampi e infine al macrosistema rappresentato dal cervello umano, la cui complessa topografia siamo ben lontani dal conoscere con sicurezza.

Il sostegno più dibattuto alla teoria della modularità massiva deriva, comunque, dagli argomenti sviluppati dalla psicologia evoluzionista²⁹: il cervello umano è un prodotto dell’evoluzione e il meccanismo essenziale con cui l’evoluzione agisce è la selezione naturale, che opererebbe, secondo gli psicologi evoluzionisti e alcuni biologi, principalmente attraverso piccole mutazioni adattive. Se così è, appare plausibile che i sistemi biologici, in generale, si evolvano “agganciando” componenti specializzate a meccanismi già esistenti, o modificandoli in modo da ottenere vantaggi limitati, ma immediati, in accordo con un’immagine della mente totalmente modulare. E’ necessario però spendere, a proposito dell’apporto della psicologia evoluzionista all’ipotesi della modularità massiva, qualche parola in più. Per prima cosa, occorre liberarsi da un equivoco: la psicologia evoluzionista non è una versione rinnovata della sociobiologia. Nessuno sostiene che il comportamento sia determinato direttamente dai geni, né completamente, né in modo statisticamente significativo, e nemmeno che particolari comportamenti, o particolari forme di cultura, possano essere considerate adattive o non adattive: la selezione naturale non agisce su questi, ma ha agito sulla formazione del cervello umano, determinandone alcune qualità specifiche. Tuttavia altre critiche sono più pertinenti: in particolare, queste riguardano l’eccessiva importanza che viene data al concetto di adattamento nella spiegazione delle caratteristiche funzionali dei sistemi biologici, soprattutto, per quello che interessa al nostro discorso, del cervello umano.

²⁷ S. ZEKI, *Inner Vision: an Exploration of Art and the Brain*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

²⁸ P. CARRUTHERS, *Is the mind a system of modules shaped by natural selection?* in C. HITCHCOCK (ed.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*, Oxford, Blackwell, 2003.

²⁹ J. TOOBY – L. COSMIDES, *The psychological foundations of culture*, cit.; L. COSMIDES - J. TOOBY, *Origins of Domain Specificity: The Evolution of Functional Organization*, in L. HIRSCHFELD – S. GELMAN (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, cit.

Secondo tali critiche, gli psicologi evoluzionisti ed i loro sostenitori si macchiano di “adattamentismo”, trascurando di considerare, nelle loro analisi:

1) la possibilità che alcuni tratti non siano adattivi per sé, ma rappresentino semplicemente dei sottoprodotti ontogenetici: S. J. Gould e R. Lewontin³⁰ hanno creato il celebre esempio non-biologico degli *spandrels* (le “lunette” o pennacchi di San Marco) per spiegare il concetto, ma io preferisco un’immagine più quotidiana. Un perfetto *spandrel* è un sottoscala: secondo questa critica gli “adattamentisti” ne parlerebbero nei termini di un’efficiente distribuzione degli spazi che permette di riporvi scatole di diverse dimensioni in perfetto ordine, trascurando del tutto il fatto che tale distribuzione degli spazi sia derivata, in realtà, esclusivamente da un’altra esigenza, ossia quella di utilizzare lo spazio lasciato libero dalla scala.

2) la possibilità che alcuni tratti siano “esattamenti” (*exaptations*), ossia siano stati selezionati per una particolare funzione e che poi, nel corso dell’evoluzione, tale funzione sia stata accompagnata da un’altra, divenuta in seguito predominante. Qui, l’esempio classico è quello delle ali degli insetti, che sarebbero servite inizialmente come termoregolatori e, solo in seguito, avrebbero adempiuto alla funzione attuale.

3) l’esistenza di effetti di geni pleiotropici, che agiscono cioè su più di un tratto: contro il programma adattamentistico, solo un tratto fenotipico potrebbe essere stato selezionato direttamente, mentre gli altri sarebbero semplicemente conseguenze non adattive.

4) l’importanza dei vincoli “esterni” alla selezione naturale a livello genetico, che si esprimerebbero con più chiarezza – pur non essendo in reale disaccordo con le spiegazioni adattamentiste - considerando sistemi ecologici più ampi (l’individuo, il gruppo, l’ambiente, ecc.), nonché di altre forme di selezione che contribuiscono all’evoluzione naturale (selezione sessuale, deriva genetica).

Tutto ciò porterebbe, infine, a presentare ricostruzioni adattive *ad hoc*, popperianamente non falsificabili e di conseguenza dallo scarso valore scientifico.

Queste critiche non sono solo legittime, ma sono accettate di buon grado da qualsiasi studioso che si occupi di tali argomenti. Il punto, però, riguarda lo speciale status epistemologico assegnato al concetto di adattamento, che sembra essere l’unico in grado

³⁰ S. GOULD – R. LEWONTIN, *The spandrel of San Marco and the panglossian paradigm: a critique of the Adaptationism programme*, “Proceeding of the Royal Society of London”, B 205, n. 1161, 1979 (trad. italiana in: www.einaudi.it/einaudi/ita/pdf/gould-lewontin.pdf).

di spiegare, in effetti, l'emergere della complessità³¹. Rimane incontrovertibile il fatto che la falsificabilità di qualsiasi spiegazione adattamentistica sia problematica, ma questo non significa che la buona psicologia evoluzionistica non possa fornire, accompagnata da validi modelli computazionali e indagini psicologiche e transculturali, importanti intuizioni sul funzionamento della mente umana. Per di più, se la principale pretesa degli psicologi evoluzionisti (il cervello è un adattamento) dovesse, in qualche modo, dimostrarsi infondata, l'ipotesi della modularità massiva sarebbe da considerare falsa? Io non sono di questa opinione: benché l'argomento adattamentista fornisca uno dei principali appoggi alla modularità massiva (e viceversa), nulla impedisce che un sistema modulare possa essere rappresentato da un insieme "disordinato" di adattamenti, sottoprodotti ontogenetici ed esattamenti e che fenomeni evoluzionistici di diversa natura (come la selezione sessuale) abbiano contribuito alla sua formazione.

Ma come rispondere all'obiezione di Fodor? I moduli fodoriani, per usare le parole del filosofo Daniel Dennett, «farebbero la felicità di un burocrate»³², per il loro funzionamento rigorosamente determinato, per la loro rigida canalizzazione genetica, per il loro isolamento: è plausibile, in effetti, che tali meccanismi *non* possano rendere conto della cognizione "centrale". I sostenitori della modularità massiva tentano di sdrammatizzare questa dicotomia modificando, in parte, la nozione stessa di modulo. Qui mi interessa solo sottolineare come ipotizzare l'esistenza di meccanismi modulari non significativi sostenere direttamente una visione innatista, poiché i sistemi modulari potrebbero benissimo essere il risultato di esperienze di apprendimento o, in modo più plausibile, di complesse interazioni tra processi di sviluppo controllati in modo innato, ma sensibili alle variazioni ambientali³³.

Tuttavia, un certo grado di specificità di dominio e di incapsulamento informativo deve caratterizzare i meccanismi modulari, altrimenti l'ipotesi stessa della modularità perderebbe senso³⁴: come conciliare questa esigenza con il carattere olistico dei processi concettuali? Riguardo al problema della specificità di dominio una risposta chiara

³¹ P. GODFREY-SMITH, *Three Kinds of adaptationism*, in S. H. ORZACK – E. SOBER (eds.), *Adaptationism and Optimality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, definisce questo atteggiamento *explanatory adaptationism*. Una decisa (e molto criticata) presa di posizione "filosofica" in questo senso è D. C. DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin*, cit.

³² D. C. DENNETT, *Coscienza*, Milano, Rizzoli, 1993, p. 291.

³³ P. CARRUTHERS, *Moderately massive modularity*, in A. O'HEAR (ed.), *Mind and Persons*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

³⁴ J. FODOR, *La mente non funziona così*, cit.

proviene da Dan Sperber: è necessario distinguere tra quello che è il “dominio proprio” di un modulo, cioè «l’insieme delle informazioni che il modulo ha la funzione biologica di trattare» e il “dominio reale”, ossia «l’insieme delle informazioni nell’ambiente dell’organismo che possono [...] soddisfare le condizioni di input di un modulo»³⁵. Questo significa che non è necessario ipotizzare, in maniera alquanto ingenua, l’esistenza di moduli per ogni argomento che gli uomini possono trattare, ma, al contrario, qualsiasi fenomeno di distribuzione sociale dell’informazione (manutenzione delle motociclette, scienza moderna e qualsiasi altra cosa possa venire in mente) utilizza i preesistenti moduli.

Tutte le culture esprimono forme di “estetizzazione” del volto, che possono concretizzarsi su mezzi esterni (come superfici bidimensionali o sculture), sul volto stesso (come nel caso del trucco, dei tatuaggi facciali, degli ornamenti) o, in una forma “ibrida” (e per questo, forse, ancora più interessante e complessa) come la maschera: esiste un modulo dei ritratti e delle maschere? Uno della cosmesi? Certamente no, ma, in modo molto interessante, come spero di approfondire in seguito, tali “forme culturali” possono essere lette, questo sì, come domini reali di moduli i cui domini propri riguardano però il riconoscimento dei volti, delle espressioni facciali, nonché delle forme, dei colori e delle profondità.

La seconda obiezione fodoriana riguarda la possibilità di operare con tutte le informazioni disponibili: è un fatto che nel pensiero umano credenze appartenenti a domini diversi possano essere utilizzate contemporaneamente con successo. Qui, probabilmente, la questione è un po’ più complicata, ma mi sembrano tutt’altro che implausibili le proposte di superare questo problema ipotizzando che tale fenomeno possa essere spiegato, all’interno di un modello modulare della mente, attraverso una “competizione per le risorse” tra i moduli, che produce effetti globali non-computazionali senza compromettere le caratteristiche computazionali dei singoli meccanismi³⁶ o attraverso la funzione del modulo del linguaggio naturale, utilizzato anche per l’integrazione intra-modulare ed il pensiero conscio³⁷.

Proposte plausibili, anche perché l’alternativa suggerita da Fodor, ossia l’abbandono della teoria computazionale della mente per la spiegazione dei processi “centrali” appare

³⁵ D. SPERBER, *Modularità del pensiero ed epidemiologia delle rappresentazioni*, cit., p. 142.

³⁶ D. SPERBER, *In defense of massive modularity*, in I. DUPOUX (ed.), *Language, Brain and Cognitive Development*, Cambridge, MIT Press, 2002.

³⁷ P. CARRUTHERS, *Moderately massive modularity*, cit.

ancora più problematica (tant'è che può essere presentata come una prova *a favore* della modularità massiva³⁸). L'incapsulamento informazionale non solo sembra un requisito troppo facile da soddisfare³⁹, ma, forse, la teoria computazionale della mente deve prevederne, ad ogni livello, un certo grado, così che la modularità massiva sembra essere, in un certo senso, una conseguenza diretta di quest'ultima⁴⁰.

Un approccio integrato

Dopo avere probabilmente scontentato, anche se per motivi opposti, antropologi e scienziati cognitivi con questa succinta esposizione dell'ipotesi della modularità della mente (in particolare, della modularità massiva), è possibile tornare al problema da cui eravamo partiti: quali sono le conseguenze che tale atteggiamento nei confronti della cognizione umana ha sulla spiegazione dei fatti culturali?

Innanzitutto, è bene premettere che, anche se la mia presentazione per forza di cose schematica potrebbe portare a ragionare in tal senso, non è affatto fruttuoso pensare ad una contrapposizione disgiuntiva tra due immagini della mente (una *tabula rasa* omogenea e de-specializzata contro un insieme di marchingegni innati e specializzati) che porta, di conseguenza, a due immagini opposte della cultura (una infinitamente variabile, l'altra rigidamente vincolata). L'obiettivo di questo scritto è esattamente contrario. Molti tra i primi modelli cognitivisti, presentati soprattutto da psicologi e teorici di intelligenza artificiale, consideravano, in effetti, la cognizione umana come un'attività di elaborazione simbolica rispetto alla quale il contesto culturale (e materiale) poteva, almeno dal punto di vista teorico, non venire considerato: una critica *à la* Geertz a tali lavori può essere quindi ritenuta più che fondata. Tuttavia, è un fatto che negli ultimi anni sempre più forti sono state le spinte tendenti ad un allargamento dell'indagine "verso il basso" (biologia, neuroscienze, ecc.) e soprattutto, per quanto riguarda il nostro

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ D. SPERBER, *In defense of massive modularity*, cit.

⁴⁰ Una breve (purtroppo) riflessione sui rapporti tra modularità, incapsulamento informazionale e funzionalismo *homunculare* si può trovare in M. MARRAFFA, *Scienze cognitive: un'introduzione filosofica*, cit., p.78 - 83.

discorso, “verso l’alto” (componenti sociali della cognizione, ruolo degli artefatti)⁴¹. E l’antropologia?

Geertz ha certamente buoni motivi per affermare che nessuno può essere accusato di sposare posizioni assurde, come un «primitivo empirismo che veda ancora il cervello come una lavagna», e che il problema sia piuttosto come utilizzare i dati sulla cognizione «quando cerchiamo di spiegare i rituali, di analizzare gli ecosistemi, di interpretare le sequenze fossili o di comparare le lingue»⁴², se non che questa affermazione sia contenuta nella *Distinguished Lecture* dell’*American Anthropological Association*, che verrà pubblicata in un articolo, divenuto un punto di riferimento generale, apparso su “*American Anthropologist*” nel 1984. Articolo che è, a tutti gli effetti, un attacco frontale ad una serie di studiosi colpevoli di utilizzare contributi provenienti dalla genetica, dalla teoria evoluzionista o dalla psicologia cognitiva per discutere di questioni inerenti alla teoria della cultura ed in cui Geertz delinea due grandi nemici della visione relativistica: uno di questi è proprio l’idea che lo studio dei meccanismi cognitivi possa aiutare a valutare e comprendere le differenze culturali. Le maggiori colpe che si possono imputare a questo atteggiamento sono: la ricerca «del linguaggio privilegiato della spiegazione “reale” [...] la tendenza a vedere la diversità come qualcosa di superficiale e l’universalità come profonda [...] il desiderio di presentare le proprie interpretazioni non come costruzioni su oggetti – società, culture, linguaggi – nello sforzo di comprenderli, ma come le essenze di tali oggetti che si impongono al nostro pensiero»⁴³.

Uno degli autori maggiormente presi di mira è l’antropologo Dan Sperber: Geertz, in particolare, si preoccupa specificatamente dei possibili risvolti antirelativisti di un’ipotesi come quella da lui proposta⁴⁴, ma travisandola in modo abbastanza netto. Il “pericoloso” antirelativismo di questa ipotesi, si riduce, in fin dei conti, al fatto che per spiegare le credenze (apparentemente) irrazionali (nel caso specifico a proposito di un drago dal cuore d’oro) non si debba per forza negare l’esistenza di strutture cognitive comuni.

⁴¹ Per citare solo un esempio ben noto di questa visione “pluralista”: A. CLARK, *Being there: Putting Brain, Body and the World Together Again*, cit.; o ID., *Mindware: an introduction to the philosophy of cognitive science*, Oxford, Oxford University Press, 2001; un esempio di “allargamento verso l’alto”: E. HUTCHINS, *Cognition in the wild*, Cambridge, MIT Press, 1994.

⁴² C. GEERTZ, *Anti Anti – Relativism*, “*American Anthropologist*” n. 86, 1984; tradotto in ID., *Antropologia e filosofia*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 67.

⁴³ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁴ In particolare in D. SPERBER, *Le credenze apparentemente irrazionali*, in ID., *Il sapere degli antropologi*, cit.

Un'interpretazione simbolica rimane necessaria per comprendere il significato della credenza nella particolare cultura, tuttavia pare ragionevole supporre che il "mondo fenomenico" nel quale vive l'informatore di Sperber sia abbastanza simile al nostro e che la credenza nel drago abbia un contenuto semi-rappresentazionale. Che non significa che sia «convenzionale, falsamente profondo, fuorviante»⁴⁵, ma, semplicemente, tralasciando i particolari tecnici, del resto convincenti, che sia più simile ad affermazioni come "Dio esiste" per un credente, o "l'acqua è composta da atomi di idrogeno e ossigeno" per me, che ad affermazioni come "cenerò con Michela stasera"⁴⁶.

Come è facile immaginare, però, il disaccordo ha radici teoriche ben più profonde. Vale la pena, perciò, di vedere più in dettaglio quali siano le idee di Sperber a proposito della spiegazione dei fatti culturali.

Per cominciare, Sperber sostiene con vigore l'importanza del momento "interpretativo" nella ricerca etnografica e, evidentemente, l'importanza della ricerca etnografica stessa. Ciò che si può fare davanti ad una rappresentazione culturale – un rituale, un sistema di parentela, ecc. – è, per usare una forma cara a Geertz, interpretare le interpretazioni che altri danno di essa (ma anche la nostra interpretazione della rappresentazione culturale e, se possibile, interpretare la nostra interpretazione delle interpretazioni) e fornire tale interpretazione ad altri, che si presuma ne sappiano meno di noi e che interpreteranno a loro volta: ben vengano, quindi, descrizioni il più possibile *thick*⁴⁷.

A questo punto, però, si potrebbe fare qualcosa di più: secondo Sperber, l'antropologia si è occupata in modo insufficiente dell'ontologia dei fatti culturali che vengono di volta in volta studiati⁴⁸, ossia della domanda riguardo al genere di natura di questi fatti. La questione è che porsi con serietà questa domanda non è un gioco di prestigio filosofico per rendere le proprie ipotesi più accattivanti o, comunque, un lavoro sostanzialmente inutile, che possa essere lasciato ad altri, ma implica degli impegni metodologici che finiscono per determinare il tipo di ricerca che si effettuerà. Nella maggior parte dei casi, come in quello di Geertz, la domanda ontologica viene esplicitamente elusa: «Quello che ci si deve chiedere [sui fatti culturali] non è quale sia il loro status ontologico. E' lo stesso di quello delle rocce da una parte e dei sogni dall'altra: si tratta di cose di questo

⁴⁵ C. GEERTZ, *Anti Anti – Relativism*, cit., p. 80 (trad. italiana).

⁴⁶ Una versione del medesimo argomento, basata sulla teoria modulare della mente è in D. SPERBER, *Modularità del pensiero ed epidemiologia delle rappresentazioni*, cit., pp. 153 - 157.

⁴⁷ C. GEERTZ, *Verso una teoria interpretativa della cultura*, in ID., *Interpretazione di culture*, cit., pp. 9 - 42.

⁴⁸ D. SPERBER, *Come essere un vero materialista in antropologia*, in ID., *Il contagio delle idee*, cit.

mondo»⁴⁹. Il risultato di questo atteggiamento è però poi quello di utilizzare un'ontologia dualista, secondo la quale i fatti culturali non sono riconducibili a null'altro, con la conseguenza di isolare la disciplina da qualsiasi integrazione e contributo proveniente da altri campi del sapere.

A proposito dell'interminabile dibattito riguardo ai rapporti tra l'antropologia e le scienze naturali (l'antropologia è una scienza? Cosa hanno in comune le scienze propriamente dette?), Sperber ha il merito di sostenere una tesi ben precisa: le scienze naturali sono un corpus unitario perché adottano lo stesso tipo di ontologia riguardo ai propri oggetti di studio, che si può definire materialista o, più propriamente, fisicalista. Con ciò si vuole dire, semplicemente, che «tutto ciò che ha un potere causale lo deve esclusivamente alle sue proprietà fisiche»⁵⁰.

Per un "osservatore esterno" come un antropologo, la grande importanza della scienza cognitiva (o, meglio, della teoria computazionale della mente), al di là dei risultati raggiunti, delle controversie e di una certa "moda accademica", non solo è stata quella di domandarsi se tale tipo di ontologia sia possibile anche per i fenomeni mentali, ma di convincere molte persone che la risposta possa essere affermativa. E i fatti culturali?

E' qui che entra in scena lo spettro del riduzionismo: secondo Dennett, quando si parla di riduzionismo, si possono intendere due cose profondamente differenti⁵¹. L'idea generale è che i concetti di una scienza si possano "ridurre" a quelli di un'altra, quelli della chimica a quelli della fisica, quelli della biologia a quelli della chimica e via dicendo, proseguendo in questo modo fino ad arrivare ai concetti delle scienze sociali, che si dovrebbero poter ridurre a quelli della psicologia o addirittura a quelli della biologia.

Secondo l'interpretazione riduzionista più radicale, si vogliono «abbandonare i principi, le teorie, il vocabolario e le leggi delle scienze di livello superiore in favore dei termini di quelle di livello inferiore»⁵², vale a dire che i fatti culturali andrebbero descritti con un vocabolario esclusivamente psicologico, il quale a sua volta dovrebbe essere sostituito da uno biologico, con la conseguenza che alla fine dovremmo arrivare a spiegarli con principi fisici, il che è naturalmente assurdo.

⁴⁹ C. GEERTZ, *Verso una teoria interpretativa della cultura*, cit., p. 18.

⁵⁰ D. SPERBER, *Come essere un vero materialista in antropologia*, cit., p. 18.

⁵¹ D. C. DENNETT, *L'idea pericolosa di Darwin*, cit., pp. 101 – 104.

⁵² *Ibidem*, p. 104.

Nessuno vorrebbe sentire una radiocronaca della partita di calcio della propria squadra del cuore nei termini dei movimenti delle molecole presenti nello spazio dove si gioca la partita o delle attivazioni neuronali dei giocatori; nondimeno, tutti si insospettirebbero se il risultato venisse spiegato esclusivamente attraverso la maggiore importanza culturale che il calcio ha per i giocatori di una delle due squadre o per una delle due tifoserie.

Un'interpretazione riduzionista più ragionevole consiste nell'utilizzare concetti che, quantomeno, non siano in contrasto con ciò che conosciamo a proposito delle leggi delle scienze di livello inferiore, nel senso di Dennett e, eventualmente, utilizzare tali leggi per chiarire e sviluppare i concetti stessi.

Di conseguenza, la ricerca della spiegazione "reale" e delle essenze degli oggetti, così temuta da Geertz, non è altro che il tentativo di formulare un'ontologia più dettagliata dei fatti culturali, che possa tenere in qualche modo conto degli aspetti cognitivi che ad essi sono correlati, la cui analisi, inoltre, non esaurisce in alcun modo il compito che ci si deve proporre: se per quanto riguarda la psicologia è plausibile – anche se problematico, come accennato in precedenza – ipotizzare una relazione diretta tra stati mentali e configurazioni fisiche a livello cerebrale, tale atteggiamento non è possibile per quanto riguarda i fatti culturali, che non possono certo essere posti in relazione univoca con singoli stati mentali, ma, quantomeno, con un insieme più complesso di rappresentazioni mentali, rappresentazioni pubbliche, dei legami tra queste nonché di variabili ecologiche e storiche.

Si tratta, quindi, di un progetto che comprende almeno tre questioni principali: (1) l'affermazione di un'ontologia physicalista per i fatti studiati dalle scienze sociali, che dovrebbe comportare (2) una più stretta collaborazione tra antropologia, psicologia e scienze naturali e (3) un ruolo più organico degli aspetti cognitivi nella spiegazione dei fatti culturali.

E' stato in precedenza suggerito un modo in cui questo ruolo potrebbe essere messo in evidenza: nella specie umana è altamente improbabile che il dominio proprio e il dominio reale di un modulo siano coestensivi: «E' molto probabile al contrario che il dominio reale di un intero modulo cognitivo umano contenga una grande quantità di informazioni culturali che soddisfano le sue condizioni di input. [...] E' l'effetto del processo sociale di distribuzione delle informazioni»⁵³. Come nel caso dei ritratti, tali informazioni soddisfano le aspettative modulari o, più frequentemente, ne soddisfano alcune, ne

⁵³ D. SPERBER, *Modularità del pensiero ed epidemiologia delle rappresentazioni*, cit., p. 145.

trascurano altre e ne fanno risaltare in modo maggiore altre ancora, in modo variabile da caso a caso.

Inoltre, alcuni domini culturali traggono la propria rilevanza anche dal contraddire esplicitamente alcune aspettative modulari. L'antropologo Pascal Boyer⁵⁴ ha fatto notare come le credenze in esseri soprannaturali siano analizzabili nei termini di un insieme di aspettative modulari soddisfatte (gli esseri soprannaturali hanno spesso caratteristiche fisiche comuni agli uomini – o agli animali – e comportamenti simili: sono gelosi, vendicativi, devono essere “convinti” a intervenire nelle vicende terrene, ecc.) e palesemente infrante (per esempio, la loro capacità di violare le leggi fisiche): anche qui (Quali sono le aspettative soddisfatte? Quali quelle infrante? Perché?) la variabilità culturale non viene sottostimata, ma, al contrario, vengono forniti dei mezzi per comprenderla e valutarla.

Infine, alcuni domini reali potrebbero essere esclusivamente “culturali” e non avere più alcun rapporto con quello che, in origine, poteva essere il dominio proprio del modulo: un esempio ipotetico potrebbe essere quello della musica⁵⁵, in cui un modulo cognitivo in grado di valutare frequenza e timbro della vocalizzazione umana, che potevano avere, negli ominidi *pre-sapiens*, funzioni comunicative andate diminuendo all'accrescere della specializzazione delle corde vocali (si tratta, ripeto, di un esempio ipotetico), sarebbe ormai deputato, in modo predominante, a processare informazioni create appositamente per “riempire” il suo dominio ormai vuoto, o quasi.

Insomma, anche in questo caso, come per il suggerimento di dare maggiore influenza agli aspetti cognitivi nella spiegazione dei fatti culturali (che non significa “ridurre la cultura alla psicologia”, qualunque cosa questo voglia dire), quella che viene proposta non è una spiegazione opposta a quelle fornite tradizionalmente dall'antropologia, che voglia in qualche modo schiacciare la diversità culturale e l'originalità simbolica dei prodotti del pensiero umano. Al contrario, sono proprio i dualismi netti e poco esplicativi quali innato/appreso, universale/relativo e, soprattutto, cognitivo/culturale, che si cercano di superare con una simile visione.

Semmai, le strutture cognitive ipotizzate dai teorici della modularità massiva permettono all'antropologia - ma questo sarebbe un argomento sul quale riflettere in

⁵⁴ P. BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas: Outline of a Cognitive Theory of Religion*, Los Angeles, University of California Press, 1994; ID., *Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas*, in L. HIRSCHFELD – S. GELMAN (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, cit.

⁵⁵ D. SPERBER, *Modularità del pensiero ed epidemiologia delle rappresentazioni*, cit., pp. 147 – 149.

modo più approfondito - di ritrovare una base comparativa più solida per sviluppare spiegazioni e teorie, un compito che la nostra disciplina ha perseguito per tutta la sua storia e che sembra invece oggi per molti una pretesa fuori luogo. La decostruzione di concetti che ci sembrano banali – la parentela, la religione, il potere – e che contestualizzati in altre situazioni storiche e culturali acquisiscono nuovi significati, come la serrata critica a categorie esplicative che si rivelano, in fondo, nient'altro che trasposizioni di stereotipi locali, sono anch'essi compiti che l'antropologia ha perseguito, persegue e deve continuare a perseguire. Tuttavia, se questi atteggiamenti sono portati alle estreme conseguenze, come a volte accade, fanno sì che sia la “cultura locale” questa volta a diventare un'ipotesi esplicativa non falsificabile o che l'impossibilità di comparare finisca addirittura per impedire di formulare ipotesi⁵⁶.

Conclusioni

Non pretendo, evidentemente, di avere fornito una trattazione originale o completa di tematiche così complesse e che spaziano in differenti discipline e nemmeno di presentare questo tipo di argomentazioni come incontrovertibili, anche se la mia opinione in proposito dovrebbe essere risultata abbastanza chiara. E' molto difficile oggi capire se il progetto di una “scienza naturale della società e della cultura”⁵⁷ sia più o meno realizzabile di quando, mezzo secolo fa, R. Radcliffe-Brown ne auspicava la fondazione e tuttavia si può avere la speranza, o la presunzione, che nuovi strumenti permettano di dare maggior contenuto a questa possibilità o, quantomeno, di riconcettualizzare alcuni problemi tradizionali. La teoria modulare della mente e la plasticità delle cognizione, l'evoluzione di determinate capacità cognitive in relazione a specifiche esigenze socioculturali ed i legami tra rappresentazioni culturali e funzioni cognitive sono un

⁵⁶ A proposito del concetto di parentela: M. BLOCH - D. SPERBER, *Kinship and evolved psychological dispositions: the Mother's Brother controversy reconsidered*, “Current Anthropology”, Vol. 43, n. 5, 2002.

⁵⁷ D. SPERBER, *Conceptual tools for a natural science of society and culture (1999 Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology)*, “Proceedings of the British Academy”, 111, 2001.

insieme di tematiche riguardo alle quali sarebbe una mancata occasione non sviluppare un dialogo, sia dal punto di vista teorico che da quello della ricerca empirica.

L'idea, in conclusione, non è certo che l'antropologia, in particolare l'antropologia cognitiva, debba fare proprie, in modo entusiastico e di conseguenza acritico, nozioni provenienti dalle altre discipline, ma, semplicemente, che queste nozioni tocchino problemi centrali del tradizionale dibattito antropologico e che accuse come quelle di antirelativismo o di riduzionismo non siano fondate, almeno non in modo immediatamente evidente. Se, poi, la possibilità di interrogarsi su tali questioni soprattutto da un punto di vista epistemologico, anche per evitare rigidi dualismi, sia parsa plausibile, avrei raggiunto il mio scopo.