

Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia.

Fabio Dei

(ed. orig. In *L'uomo*, IV, n.s., 1, 1991)

I. Le «Note sul Ramo d'oro».

Nel 1911, quando Frazer aveva da poco completato il lavoro sul totemismo e iniziata la fatica dell'*editio maior* del *Ramo d'oro*, al Trinity College di Cambridge giungeva un giovane studente austriaco di nome Ludwig Wittgenstein. Appena ventiduenne, Wittgenstein intendeva approfondire i fondamenti della matematica sotto la guida di Bertrand Russell, di cui divenne in breve il discepolo preferito. Negli anni successivi, egli approfondì una originalissima linea di riflessione filosofica, confluita in un'opera che lo avrebbe reso improvvisamente famoso negli ambienti filosofici europei, il *Tractatus logico-philosophicus*. Wittgenstein non restò però a lungo a Cambridge: partecipò alla I guerra mondiale con l'esercito austriaco e, al suo ritorno in patria, decise di abbandonare la filosofia e di dedicarsi al lavoro di maestro elementare. Tornò a Cambridge alla fine degli anni '20, nuovamente attratto da quell'ambiente intellettuale e con nuove motivazioni al lavoro filosofico. Fu nominato Fellow del Trinity College e in seguito, nel 1939, professore, succedendo all'amico G.E. Moore; dopo l'*Anschluss* dell'Austria, divenne a tutti gli effetti cittadino inglese. Nei suoi anni di Cambridge, Wittgenstein elaborò i temi della cosiddetta «seconda fase» del suo pensiero, fortemente critica verso l'empirismo logico che pure dominava il suo stesso *Tractatus*. Non pubblicò nulla, tuttavia, non trovando una forma adeguata e compiuta per le sue riflessioni. Il libro a cui lavorò a lungo, le *Ricerche filosofiche*, finì per restare incompiuto, e uscì soltanto dopo la sua morte, avvenuta a Cambridge nel 1951. Per il resto, il pensiero di Wittgenstein è affidato a un ampio *corpus* di note ed osservazioni manoscritte che sono state gradualmente pubblicate da alcuni suoi allievi. Di questo corpus fanno parte le «Note sul *Ramo d'oro* di Frazer», di cui ci occuperemo in questo capitolo. Dagli anni '50 ad oggi il prestigio di Wittgenstein è cresciuto in modo progressivo, parallelamente allo sviluppo di una ormai sterminata letteratura esegetica. Soprattutto nel mondo anglosassone, egli è considerato oggi il più importante filosofo del nostro secolo.

Non sappiamo se Frazer abbia mai incontrato Wittgenstein, o si sia interessato in qualche modo alla sua opera. E' probabile di no. Wittgenstein era troppo giovane durante la sua prima permanenza al Trinity College; e quando vi tornò da affermato filosofo, Frazer non viveva ormai più a Cambridge, era già vecchio e isolato dal mondo accademico, e non abbiamo alcun segno di un suo interesse per il più recente dibattito filosofico. Era invece impossibile che Wittgenstein, come

forse ogni altro intellettuale europeo di quell'epoca, e tanto più come allievo e fellow del Trinity, non si imbattesse nella fama e nell'opera di Frazer. Dalla testimonianza di un suo allievo, C. O'Drury, sappiamo che lesse il *Ramo d'oro* nel 1930:

Penso sia stato nel 1930 che Wittgenstein mi disse che aveva sempre desiderato di leggere Frazer ma che non l'aveva mai fatto e mi chiese di procurargliene una copia e di leggerglielo ad alta voce. Presi in prestito alla Union Library il primo volume dell'edizione in vari volumi e andammo avanti per un po', ma non per molto, nella lettura, perché Wittgenstein usava commentarlo lungamente, e il trimestre successivo non ricominciammo [R.Rhees, in Wittgenstein 1967: 11].

Wittgenstein, però, deve aver proceduto nella lettura per proprio conto. Dai resoconti delle sue lezioni nei primi anni '30, sappiamo che era solito utilizzare riferimenti a Frazer (oltre che a Darwin e a Freud) per illustrare alcuni problemi filosofici [Moore 1955]. Nel 1931 cominciò a mettere per iscritto alcune delle sue osservazioni in proposito, che costituiscono oggi la prima parte delle «Note sul *Ramo d'oro*»; la seconda parte consta invece di appunti stesi molto più tardi, probabilmente verso la fine degli anni '40 - a testimonianza di una lunga frequentazione del testo frazeriano. Le note sono state pubblicate per la prima volta nel 1967 da Rush Rhees; considerate inizialmente un testo minore, hanno però finito per suscitare grande interesse sia tra gli interpreti di Wittgenstein che tra gli antropologi.

E' difficile pensare a due personalità più diverse di quanto lo fossero Frazer e Wittgenstein, e a due più diversi atteggiamenti intellettuali. Il primo, instancabile e sistematico compilatore di repertori, una vita passata nelle biblioteche, conservatore, completamente immerso (almeno, in apparenza) nelle certezze della sua vita borghese; tutto genio e sregolatezza il secondo, invece, divorato da dubbi morali e religiosi oltre che filosofici, protagonista di una vita inquieta oscillante tra grandi slanci e grandi depressioni. Non stupisce dunque che l'interesse di Wittgenstein per Frazer sia stato un interesse critico - ferocemente critico, direi. Wittgenstein era evidentemente attratto dai temi del *Ramo d'oro*; al tempo stesso, trovava però ottuso e insopportabile il modo di procedere di Frazer, in particolare le sue argomentazioni speculative e i suoi tentativi di spiegazione razionale delle pratiche e delle credenze magiche. Le spiegazioni frazeriane erano per lui degli ottimi esempi di errori filosofici, di confusioni concettuali. Dissipare questi errori e queste confusioni, per Wittgenstein, è in effetti il compito principale della filosofia. Se c'è un tratto che unifica le diverse fasi della sua riflessione, è proprio questo: la filosofia (diversamente, ad esempio, dalle scienze naturali) non mira a scoprire cose nuove e sconosciute, leggi misteriose, essenze al di sotto delle apparenze, e così via. Essa mira piuttosto, come Wittgenstein si esprime nel *Tractatus* [4.112], alla «chiarificazione logica dei pensieri», al superamento della confusione cui siamo spesso indotti da una concezione errata dei rapporti tra linguaggio e realtà.

Wittgenstein ritiene che la storia della filosofia occidentale, dominata com'è dalla speculazione metafisica, sia per lo più vittima di simili confusioni, di «incantesimi del linguaggio», come li definisce, che la rendono semplicemente priva di senso. Da Platone a Cartesio, i filosofi hanno postulato entità metafisiche per fondare la conoscenza, per mediare il rapporto intellettuale tra

l'uomo e il mondo o (per dire la stessa cosa sotto una diversa angolatura) tra le parole e il loro significato. Ma questo rapporto, dice Wittgenstein, non è qualcosa di misterioso che vada spiegato con il ricorso ad ancor più misteriose entità intermedie, come ad esempio le idee platoniche. Tra linguaggio e realtà vi è un legame immediato, che non può esser indagato per mezzo di un super-linguaggio che stia al di sopra di entrambi; un legame che semplicemente non può esser detto, come se fosse esso stesso un oggetto nel mondo, ma può esser solo mostrato nell'uso delle proposizioni dotate di senso. «I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo», come suona un'altra celebre affermazione del *Tractatus*. La connessione di linguaggio e mondo è per così dire una condizione primaria della nostra vita: nel momento in cui cerchiamo di fondarla su basi metafisiche, ci avvolgiamo in interminabili speculazioni prive di senso. Dobbiamo accettare il fatto che linguaggio e mondo sono connessi, e cercare di descrivere il modo in cui lo sono. Nel *Tractatus* Wittgenstein sembra ritenere che la logica matematica rappresenti una simile descrizione. Nella sua riflessione più tarda, e segnatamente nelle *Ricerche filosofiche*, abbandona però l'idea che questo legame possa esser descritto nei termini di un unico sistema di regole. Vi è piuttosto una pluralità di modi in cui il linguaggio corrisponde al mondo, a seconda del contesto pratico in cui il linguaggio viene usato. La chiarificazione filosofica viene dunque a coincidere con la descrizione dei diversi contesti d'uso, o «giochi linguistici», come Wittgenstein li chiama.

L'interesse per Frazer si colloca in un importante momento di messa a punto di questa seconda concezione del significato, focalizzata sulla diversità dei giochi linguistici. E' per questo che gli studiosi di Wittgenstein hanno dedicato sempre maggior attenzione alle «Note sul *Ramo d'oro*», tornando a riflettere, attraverso di esse, anche sulla stessa epistemologia frazeriana. Per quanto ci riguarda, tuttavia, altro è il principale motivo di interesse per questo piccolo testo. Non ci interessa tanto, in questa sede, il peso che Frazer ha avuto su Wittgenstein, quanto, viceversa, il peso che Wittgenstein ha avuto su Frazer - vale a dire, sulle condizioni della sua ricezione nel pensiero contemporaneo. Le «Note» non si limitano a criticare Frazer secondo le consuete linee che abbiamo visto nei capitoli precedenti: esse seguono piste originali, contribuendo anche alla comprensione di certi aspetti dell'opera frazeriana che la stessa riflessione antropologica non era riuscita a cogliere. Paradossalmente, la critica di Wittgenstein rende a Frazer un duplice servizio. In primo luogo, pone le condizioni e offre gli strumenti concettuali per una rivitalizzazione del suo principale metodo di indagine, il comparativismo ad ampio raggio, sul quale si era diretto l'anatema del funzionalismo contestualista. Si aprono così prospettive del tutto nuove per le scienze umane. Accade ad esempio che uno storico come Carlo Ginzburg, in un suo recente studio sulla stregoneria, possa esplicitamente richiamarsi all'ampiezza di respiro del metodo frazeriano, contro i «limiti soffocanti» dell'analisi contestuale. «Si possono riproporre - egli scrive - alcune domande formulate da Frazer senza accettarne le risposte. Il mio Frazer ha letto Wittgenstein» [Ginzburg 1989: 184, nota].

In secondo luogo, le «Note» di Wittgenstein suggeriscono una lettura del *Ramo d'oro* a due distinti livelli, che potremmo chiamare il livello della teoria e quello del testo. Wittgenstein dà cioè corpo all'antitesi (che abbiamo già visto intuita da Malinowski) tra due diversi Frazer. Il Frazer scienziato, da un lato, l'enunciatore di teorie esplicative sui riti magici, verso il quale si appunta tutto il disprezzo di Wittgenstein; e dall'altro, il Frazer scrittore, che costruisce il suo testo secondo

una logica ben diversa da quella dello «scenziato», e verso il quale sembra invece andare, seppur implicitamente, l'ammirazione del filosofo. Come vedremo, questa distinzione sarà cruciale per la «riscoperta» di Frazer da parte della più recente riflessione antropologica, particolarmente attenta ai modi in cui il sapere della disciplina si viene costituendo attraverso pratiche testuali.

2. "Non pensare ma osserva".

Come detto, le «Note sul *Ramo d'oro*» sono apparse per la prima volta alla fine degli anni '60. All'epoca, a qualcuno è sembrato che esse «sfondassero porte aperte» [Jesi 1979: 158]: vale a dire, che le critiche mosse a Frazer riguardassero punti già largamente acquisiti nel dibattito antropologico. In effetti, alcune delle «Note» riprendono temi già noti (come quelli che ho discusso nel capitolo IV, anticipando appunto alcuni riferimenti a Wittgenstein). Tuttavia, malgrado certe affinità, la critica di Wittgenstein si muove complessivamente in una direzione assai diversa da quella dell'antropologia post-frazeriana. Cerchiamo di vedere come, cominciando a discutere il problema, già ricordato sopra (cap.IV, §3), dell'attribuzione di errore alle credenze magiche e religiose. Scrive Wittgenstein:

Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*. Allora Agostino era in errore, quando in ogni pagina delle *Confessioni* invoca Dio? Ma - si può dire - se non errava Agostino, errava però il santo buddista, o qualunque altro, la cui religione esprimesse concezioni affatto diverse. *Nessuno* di essi invece sbagliava, se non quando enunciava una teoria [Wittgenstein 1967: 17-18; corsivi nell'originale].

Wittgenstein intende dire che si può propriamente parlare di errore solo nel caso dell'espressione in forma proposizionale di uno stato di cose: quando, ad esempio, un'affermazione sia costruita in modo da poter essere smentita dall'evidenza empirica contraria o da dimostrazioni di fallacia argomentativa, di incongruenza logica etc. Su errori di questo tipo può basarsi una pratica - poniamo, uscendo prendo l'ombrello perché credo, erroneamente, che fuori piova. In tal caso, è probabile che io abbandonerò la pratica quando mi rendo conto dell'errore: mi si fa notare che in effetti non piove, e dunque lascio l'ombrello a casa. Ma questa nozione di errore non può essere attribuita ad una intera pratica culturale, ad un atteggiamento complessivo che l'uomo ha nei confronti del mondo e della propria vita, quale appunto è la religione. Così facendo, Frazer banalizza l'oggetto del suo studio: ed è forse per questo, come in molti hanno notato, che i «suoi» selvaggi sembrano così infantili, a tratti persino ridicoli. L'approccio che egli segue lo porta a presentare al lettore i riti magici come mere sciocchezze: «ma non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza», commenta Wittgenstein. Ed aggiunge, tentando a sua volta di ridicolizzare Frazer, che egli «sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore» [Ibid.: 18, 28].

In realtà, l'attribuzione di errore è solo un aspetto di una più generale fallacia che Wittgenstein attribuisce a Frazer. Fallacia intellettualista, possiamo denominarla, seguendo la terminologia usata

nei capitoli precedenti: vale a dire, la tendenza a spiegare gli atti rituali sulla base di credenze o opinioni. Anche questo punto è espresso con grande incisività ed efficacia dagli aforismi di Wittgenstein:

Un simbolo religioso non poggia su un'opinione... Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo naturalmente non poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Agiamo così e ci sentiamo soddisfatti.

[...] La caratteristica dell'atto rituale non è una concezione, un'opinione, vera o falsa che sia, benché un'opinione - una credenza - possa anche essere rituale, appartenere al rito [Ibid.: 27].

[...] Credo che l'uomo primitivo si contraddistingua perché non agisce in base a opinioni [Ibid.: 21, 27, 33].

Tutto sommato, fin qui Wittgenstein non si allontana molto da spunti critici già ampiamente sviluppati dall'antropologia moderna: abbiamo visto che già all'inizio del secolo Mauss e Durkheim rifiutavano come etnocentrica l'attribuzione di errore al pensiero magico, e Marett, fra gli altri, mostrava in modo assai convincente la parzialità delle assunzioni intellettualiste. Più specificamente, alcuni argomenti di Wittgenstein ricordano da vicino la teoria simbolista degli atti rituali, sostenuta da antropologi come Beattie e Leach. Teoria che, come si ricorderà (v. cap. 4, § 7), separa nettamente le pratiche rituali, di natura espressiva, da quelle di natura pragmatica e cognitiva, negando che le prime richiedano spiegazioni in termini di efficacia pratica o di coerenza logica. Wittgenstein si avvicina a questo punto di vista, ad esempio, nel passo già citato in un precedente capitolo:

Si potrebbe quasi dire che l'uomo è un animale cerimoniale [...] Si potrebbe cominciare così un libro di antropologia: se si osserva la vita ed il comportamento degli uomini sulla terra, si vede che essi, oltre ad azioni che si potrebbero chiamare «animali» come nutrirsi etc., svolgono anche azioni che hanno un carattere peculiare, che si potrebbero chiamare «rituali». Sarebbe però assurdo proseguire dicendo che la caratteristica di *queste* azioni è che derivano da una errata concezione della fisica delle cose. (Così fra Frazer quando dice che la magia è essenzialmente fisica erronea o medicina o tecnica ecc. erronea) [Ibid.: 26-27].

Tuttavia, la continuità tra Wittgenstein e la teoria simbolista non dev'esser sopravvalutata. Ciò cui il filosofo austriaco intende opporsi sono proprio le teorie generali sul comportamento umano - *qualsiasi* teoria generale, che pretenda di categorizzare in anticipo gli usi linguistici e le pratiche umane secondo una loro presunta essenza. Wittgenstein non è un simbolista più di quanto non sia un intellettualista. E' vero che contesta la tendenza a spiegare ogni tipo di comportamento come fondato su credenze scientifiche o quasi-scientifiche; ma ciò non implica una netta contrapposizione tra razionalità pragmatica e razionalità espressiva, né l'idea che gli atti rituali siano delle specie di messaggi cifrati, parole travestite da azioni, per così dire. Soprattutto, è estraneo a Wittgenstein un assunto centrale, per quanto implicito, del simbolismo: e cioè che le due forme di razionalità si distinguano perché l'una «corrisponde» alla realtà e l'altra no. Accettare questo assunto

equivarrebbe a fondare la comprensione del linguaggio rituale su un fondamento extralinguistico - e questo è per Wittgenstein il più grave errore filosofico che si possa compiere. La grammatica di un linguaggio, come egli si esprimerebbe, non può derivare da un'ontologia indipendente: piuttosto, essa *esprime* un'ontologia. Per Wittgenstein, gli uomini si rapportano al mondo in una varietà di modi, la cui grammatica va analizzata caso per caso, concentrando l'attenzione sui particolari. In questo senso è da intendersi uno dei più celebri detti delle *Ricerche filosofiche*, l'esortazione «non pensare ma osserva» [Wittgenstein 1953: 66]. Si tratta appunto di «osservare» le pratiche umane senza lasciarsi fuorviare da teorie generali sull'essenza del rapporto tra uomo e mondo - ad esempio il fatto di avere una mente, la capacità di teorizzare e di ipotizzare, oppure quella di simbolizzare.

L'attacco di Wittgenstein all'intellettualismo assume dunque portata molto ampia, e non pare ridicibile all'ambito di una «teoria» del rituale. Frazer è criticato come esponente di una concezione assai più generale (razionalista, cartesiana, e ancora prevalente nello stesso Wittgenstein del *Tractatus*) secondo cui la funzione primaria e fondamentale - l'essenza - della coscienza è la rappresentazione delle cose, e la natura di questa relazione rappresentativa, la relazione tra parole e cose, può esser spiegata dalla psicologia. Il linguaggio sarebbe la manifestazione esteriore di un processo di rappresentazione che avviene nei segreti recessi della mente individuale, e che opera indipendentemente dalla sua eventuale risoluzione linguistica. Per Wittgenstein, al contrario, la «rappresentazione» non fonda un gioco linguistico, ma ne dipende. Come si legge nelle *Ricerche filosofiche* [1953 : §370]: «non già che cosa siano le rappresentazioni, ci si deve chiedere, o che cosa accada quando uno si rappresenta qualche cosa; bensì: come si usi la parola “rappresentazione”».

3. Reazioni primitive.

Per Wittgenstein, dunque, il linguaggio non emerge dal ragionamento, non riposa su un sapere [1969: § 475, 477] ma su un «modo d'agire» non fondato, primitivo. Troviamo un buon esempio di questa prospettiva in alcune sue note del 1937 sull'uso delle espressioni causali [Wittgenstein 1976]. Secondo la filosofia classica, il linguaggio causale avrebbe origine da un processo cognitivo che parte dall'osservazione di sequenze regolari di eventi, tenta la formulazione di una regola universale di connessione tra gli eventi, e infine si chiede se tale regola sia soddisfatta dagli eventi specifici in questione. Si ricorderà che per Frazer [GBa: 23-5, 81-3] le «leggi» della magia simpatica poggiano proprio su un simile meccanismo di generalizzazione causale, differenziandosi dalle leggi scientifiche solo per un svolgimento insoddisfacente dell'ultimo passaggio, che potremmo definire come quello del dubbio o della verifica empirica. Per Wittgenstein, invece, questi processi di pensiero sono solo elaborazioni secondarie di un nesso preconettuale, che poggia su una reazione immediata ed istintiva.

Cerchiamo di chiarire questo punto pensando al caso [l'esempio è tratto da Malcom 1982: 41 sgg.] di un bambino che si scontra con un altro facendolo cadere. Quest'ultimo, probabilmente, reagirà in modo aggressivo verso il primo: possiamo forse dire che «reagisce alla causa» [Wittgenstein 1976: 392] della sua caduta. Ma quanta componente di riflessione intellettuale vi è in

questo riconoscimento della causa? Il bambino si pone forse un dubbio su cosa lo ha fatto cadere? Naturalmente no. Il bambino non reagisce all'altro perché *sa* o *crede* che egli sia la causa della sua caduta, né perché possiede i concetti di causa ed effetto e li applica a questo caso particolare. La sua reazione non è il frutto di congetture, inferenze, conclusioni generalizzanti: semmai, questi processi possono seguire la reazione. «La forma primitiva del gioco linguistico è la certezza, non l'incertezza», scrive Wittgenstein [Ibid: 404]; intendendo non tanto una certezza intellettuale, che si possa esprimere in forma proposizionale (il bambino che afferma mentalmente la verità dell'enunciato «l'altro bambino mi ha fatto cadere»), quanto una certezza istintiva. Il gioco linguistico del rintracciare la causa riposa su un modo d'agire «primitivo»; e questo, a sua volta, «è un prototipo del pensiero e non il risultato del pensare» [Wittgenstein 1967a: 541]. In questo senso va letta l'annotazione di Wittgenstein: «il linguaggio - direi - è un affinamento: “in principio era l'azione”» [1976: 403]. («In principio era l'Azione», *Im Anfang war die Tat*, è una citazione dal *Faust* di Goethe che Wittgenstein [1969: 402, 1977: 67] amava ripetere; abbiamo anche visto come lo stesso verso goethiano sia scelto da Freud come chiusura di *Totem e tabù*, a indicare la prevalenza dell'azione sul pensiero nella vita dei primitivi).

Come hanno suggerito alcuni interpreti di Wittgenstein, la nozione di «reazioni primitive» può risultare molto feconda per la comprensione del comportamento rituale e simbolico. H.O.Mounce [1973: 353] propone in proposito un interessante esperimento mentale. Immaginiamo di chiedere a qualcuno di infilare degli spilli in un ritratto della propria madre, mirando con attenzione agli occhi. Chi sarebbe disposto a farlo in tutta tranquillità? E chi potrebbe resistere al senso di colpa se, qualche tempo dopo, la madre perdesse la vista? Vi sarebbe in questo caso la percezione di una connessione tra i due eventi, che tuttavia non avrebbe nulla di causale. Il senso di colpa, che difficilmente potremmo non provare, non scaturirebbe da una riflessione sulle conseguenze dell'atto compiuto, né da una eventuale credenza nella sua efficacia magica. Siamo piuttosto di fronte ad una reazione morale primitiva, pre-razionale. D.Z.Phillips, un filosofo della religione di orientamento wittgensteiniano, riferisce di aver discusso questo esempio con un ampio gruppo di studenti, gran parte dei quali ha dichiarato di non sopportare neppure l'idea di conficcare spilli nel ritratto della madre. Richiesti di spiegare il perché, hanno addotto varie ragioni, facendo soprattutto riferimento all'intrinseca immoralità dell'atto, che sembra giocare con cose serie e gravi. Ma ciò non significa che il rifiuto di piantare spilli, o il senso di colpa che quell'atto farebbe insorgere, siano una conseguenza di queste riflessioni; così come non sarebbero conseguenza di eventuali credenze in un effettivo nesso causale di tipo magico. Le motivazioni razionali cui possiamo pensare sono, per così dire, dei commenti alla reazione primitiva, e non la sua causa. Come si esprime Phillips [1986: 174], «non concordiamo di reagire in questo modo: piuttosto, il fatto che concordiamo si mostra in questa reazione» .

Dobbiamo però resistere alla tentazione di considerare le reazioni primitive una *spiegazione* del rituale. Il fatto che Wittgenstein le definisca «istintive» non deve farci pensare a un fondamento biologico, naturalistico: i termini «primitivo» e «istintivo» alludono semmai a uno sfondo di precomprensione, a un piano dell' «elementarmente umano» sul quale possiamo «ritrovarci» in pratiche aliene e apparentemente irrazionali [cfr. Wittgenstein 1953: § 292, 1967a: § 390]. Una

volta che abbiamo compreso questa qualità elementarmente umana che sta alla base del rituale magico, ritrovandola anche in noi stessi, non abbiamo «spiegato» il rituale, ma abbiamo semmai eliminato il bisogno di spiegarlo. Tocchiamo qui un'altra idea centrale di Wittgenstein: la filosofia non è una spiegazione delle cose (come funziona il linguaggio, come si formano i concetti etc.), ma una terapia contro l'insana tendenza a cercare a tutti i costi una spiegazione. Nelle «Note sul *Ramo d'oro*», il linguaggio del rituale e della magia è sottoposto per l'appunto a una simile terapia, contro i tentativi di sottoporlo a una spiegazione razionalistica. Wittgenstein sottolinea costantemente come l'idioma espressivo del rituale sia qualcosa non di strano e misterioso, ma di perfettamente naturale (il che, ripeto, non equivale a «naturalisticamente fondato»), e in quanto tale immediatamente comprensibile da tutti. Tanto naturale, e presente nell'intimo di noi stessi, che, dice Wittgenstein [1967 : 23-4]:

potremmo benissimo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi potremmo escogitarci tutte quelle possibilità [...] Anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non facessero appello a una tendenza in noi stessi.

La conoscenza della grammatica del rituale, delle sue regole generative, fa parte del corredo dell'elementarmente umano. Wittgenstein cita (con funzione terapeutica) il caso del fratello di Schubert che, dopo la morte del musicista, tagliò le partiture in piccoli frammenti di poche battute che donò agli allievi prediletti. Noi comprendiamo immediatamente questo atto come atto di pietà; ma, osserva Wittgenstein, ci sarebbe sembrato altrettanto naturale come atto di pietà il bruciare le partiture, oppure il conservarle intatte e inaccessibili [Ibid.: 24]. C'è un principio alla base di tutto questo, anche se è difficile enunciarlo nei termini di una generalizzazione empirica; così come c'è un principio nient'affatto misterioso nella scelta degli «oggetti» del rituale. Le ragioni del culto della quercia, ad esempio, su cui l'«antropologia vegetale» di Frazer tanto insiste, hanno a che fare col fatto che la quercia e certe razze umane «erano unite in una comunità di vita, e perciò si trovavano vicine non per scelta, ma per essere cresciute insieme, come il cane e la pulce. (Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane)» [Ibid.: 35].

Frazer è fuorviante perché pretende di fondare questa grammatica del rituale su complicati e improbabili processi mentali, ipotetiche speculazioni del «filosofo selvaggio». Ma in questo errore, occorre osservare, Frazer è accomunato a gran parte dell'antropologia moderna. Il suo intellettualismo è forse particolarmente rozzo. Ma anche i suoi critici non mettono mai in discussione il punto di vista che Wittgenstein chiamerebbe «metafisico»: anch'essi sono ossessionati dall'idea di spiegare il rituale e il suo linguaggio simbolico, considerato anomalo rispetto alle norme ideali di razionalità (ricavate implicitamente, a loro volta, da un'epistemologia ingenuamente positivista). Anche per loro, spiegare vuol dire costruire una teoria che faccia riferimento a invisibili entità psicologiche o psicologico-sociali (il funzionamento della mente o della ragione, le rappresentazioni collettive, il prelogismo, la funzione pragmatica e quella simbolica e così via). La

filosofia di Wittgenstein, nel suo complesso, rappresenta un grandioso sforzo per eliminare nozioni di questo genere dai resoconti del rapporto tra linguaggio e realtà. E' questo che egli intende per metafisica: invece di guardare come funziona il linguaggio, si tenta di dedurlo da presunti fondamenti extralinguistici.

Credo che tocchiamo qui il reale nucleo dell'interesse che Wittgenstein prova per Frazer e per l'antropologia, che non è un interesse di natura empirica. Egli sembra piuttosto affascinato dal fatto che la comprensione della diversità culturale ci richiede di giungere a vedere ciò che per così dire è da sempre sotto i nostri occhi, che giace nel nostro linguaggio e sottende il nostro modo di agire, ma che ci è oscurato da una qualche forma di metafisica. Non è un caso che nei suoi scritti, per chiarire la «grammatica» di alcuni nostri usi linguistici, si faccia spesso ricorso ad esempi di «antropologia immaginaria» - invenzioni su ipotetiche «tribù» caratterizzate da strani usi, come ad esempio modi diversi di misurare, di esprimere il dolore e i sentimenti etc.), o da piccole variazioni che riguardano i «fatti generalissimi della natura umana» (la tribù di sordi, quella di uomini che non conoscono il sogno etc. [Wittgenstein 1967a: § 380, 382, 371, 530]. Inventando improbabili casi limite, nei quali la possibilità di intendersi reciprocamente pare venir meno, Wittgenstein sonda i confini dell'elementarmente umano, di quella concordanza nelle pratiche su cui si basa la comprensione. E' infatti in virtù di «fatti generalissimi» della natura umana («tali che per lo più non ci sorprendono a causa della loro generalità», come si esprime Wittgenstein [1953: 298]), che possiamo comprenderci a vicenda; e non in virtù di misteriosi processi interni o dotazioni cognitive - ad esempio una funzione rappresentativa che opera sulla base di un nucleo universale e necessario di principi logici e di asserzioni proposizionali.

Frazer ignora questo terreno naturale di comprensione fra «noi» e i «primitivi», ostentando invece un atteggiamento distanziante - fingendo, per così dire, di non sapere ciò che già sappiamo. Il *Ramo d'oro* ci presenta le credenze magiche e animistiche come qualcosa di assolutamente alieno ed enigmatico, mascherando il fatto che esse ci sono in realtà già familiari. Ciò è dimostrato dal fatto stesso che per descrivere le credenze primitive Frazer utilizza parole come *ghost* («spirito») o *shade* («ombra»), che fanno parte del nostro linguaggio ordinario. Ad esempio, trattando dei tabù degli omicidi, Frazer descrive il modo in cui nell'isola di Timor un guerriero che ha ucciso dei nemici viene sottoposto a regole particolari di isolamento e purificazione, ed aggiunge: «Che queste regole siano dettate dal timore degli spiriti dell'ucciso sembra sicuro...» (GBa: 333). Wittgenstein commenta [1967: 27-8]:

Ma allora perché Frazer usa la parola spirito (*ghost*)? Capisce dunque benissimo questa superstizione, dal momento che ce la spiega mediante un termine superstizioso a lui ben noto. O piuttosto: avrebbe potuto capire da ciò che anche in noi qualcosa tende verso il modo di comportamento dei selvaggi. - Se io, che non credo nell'esistenza di esseri umano-sovrumani che si possono chiamare «dèi», dico: «Temo la vendetta degli dèi», questo mostra che posso intendere qualcosa o esprimere una sensazione che non è necessariamente collegata con quella fede.

La presenza nel vocabolario colto occidentale di parole come «anima» e «spirito», nota ancora Wittgenstein, «mostra meglio di ogni altra cosa la nostra affinità con i selvaggi...in confronto a ciò è

un'inezia se non crediamo che la nostra anima mangi e beva» [Ibid.: 30-1]. Frazer, Tylor e molti altri antropologi sostenitori di teorie sull'animismo, sembrano voler ignorare tutto questo: ci presentano invece le concezioni primitive dell'anima come esotiche ed astruse, e ne propongono complicate spiegazioni intellettualistiche, basate su concetti compatibili con la metafisica scientifica di fine Ottocento (processi psicologici etc.). Il punto è che non sono le loro spiegazioni a renderci intelligibili le nozioni animistiche; al contrario, solo la precomprensione che abbiamo di quelle nozioni ci rende intelligibili le spiegazioni. Queste ultime finiscono così per apparire come razionalizzazioni, espresse in idioma «scientifico», di connessioni di senso già presenti nei nostri concetti. Si pensi alla teoria di Tylor sull'origine dell'idea di anima dall'esperienza del sogno e della morte; ci viene qui presentata sotto forma di relazione empirico-causale una relazione concettuale, che enuclea componenti del significato che «anima» ha già per noi. Lo stesso vale per il passo frazeriano sui tabù cui è sottoposto l'omicida. A noi sembra naturale, prima di ogni ipotesi sulle credenze primitive, mettere in relazione l'isolamento dell'uccisore e il timore dello spirito dell'ucciso. Ed è da qui, intende dire Wittgenstein, che deve partire la comprensione.

4. Descrizione e rappresentazione perspicua.

Questa critica, tuttavia, non riguarda solo Frazer, ma l'intera tradizione dominante dell'antropologia scientifica. Essa ignora l'affinità primitiva, per così dire, fra noi e gli altri - le concordanze pratiche e linguistiche, ad esempio. Tende invece a descrivere la diversità culturale attraverso un linguaggio oggettivo, fortemente distanziante, e a spiegarla ponendola in relazione a entità teoretiche intermedie, a concezioni generali sul rapporto tra l'uomo e il mondo. Per Wittgenstein, invece, è proprio il linguaggio scientifico e teoretico con pretese di oggettività a ostacolare la comprensione. Abbiamo ancora a che fare con un esempio di come il pensare possa impedirci di vedere: la ricerca della spiegazione, come egli si esprime, è «l'ottusa superstizione della nostra epoca» [Ibid.: 25].

Il termine superstizione, qui, dev'esser preso alla lettera. Wittgenstein pone infatti sullo stesso piano le credenze magiche (nella misura in cui la magia è effettivamente sostenuta, diciamo, come dottrina) e le credenze metafisiche, incluse le entità teoretiche cui fanno ricorso gli antropologi. Entrambe sono prodotte dagli incantesimi del linguaggio, dalla «forte tendenza» a fraintenderne il funzionamento - dal prendere alla lettera una relazione retorica, diciamo. Ed entrambe - credenze magiche e metafisiche - possono svanire se guardate nella giusta luce, se sottoposte ad una terapia filosofica. Questo chiarisce uno dei passaggi più duri della critica wittgensteiniana a Frazer:

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno mai essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse [Ibid.: 28].

Qui Frazer è attaccato per la sua mancanza di sensibilità, ma anche perché il suo pensiero, letteralmente, è un pensiero magico. E lo stesso si può dire di ogni altro approccio scientifico ossessionato dall'idea di «spiegare», di ricondurre le pratiche umane a fondamenti metafisici, a «mitologie». Per la verità, ci si imbatte qui in un'ambiguità delle *Note* di Wittgenstein. Egli vuol mostrare la natura mitologica della metafisica frazeriana e della sua ossessione esplicativa; e vuole combattere quel modo di pensare proprio in quanto mitologico. Dall'altra parte, tuttavia, vuole anche difendere l'autonomia del mito e della magia, legittimarli come pratiche culturali irriducibili a un concetto positivistico di ragione. In altre parole, egli rivendica la «naturalità» della mitologia primitiva, ma denuncia come artificiosa la mitologia della scienza. Dire che Frazer è egli stesso selvaggio lo porta in un certo senso a contraddirsi: si potrebbe intendere infatti questa affermazione persino come un'ancora di salvataggio gettata a Frazer, un'indicazione di ciò che in lui è recuperabile [v. Sbisà 1984: 36, 39 nota]. E' forse per questo che, come ci ricorda Rhees, Wittgenstein aveva cancellato dal manoscritto delle *Note* la seguente: «Io credo ora che sarebbe giusto cominciare il mio libro con alcune osservazioni sulla metafisica considerata come un tipo di magia» [Wittgenstein 1967: 12 ; cfr. Rhees 1976]. In diversi suoi scritti Wittgenstein parla della metafisica come di una magia, un incantesimo che imprigiona in una gabbia di illusioni. Ma qui egli esplora un diverso concetto di magia, intesa come pensiero in qualche modo più autentico e naturale delle speculazioni intellettualistiche della filosofia: e si preoccupa di non liquidare questo concetto equiparandolo appunto alla metafisica, di cui sarebbe anzi, per certi versi, l'opposto.

Dovremo tornare oltre su questo punto. Possiamo intanto porci un altro problema: se evitiamo ogni linguaggio teoretico ed esplicativo, come possiamo approfondire la nostra comprensione di culture diverse? Come possiamo «vedere» senza «pensare»? Alla spiegazione su basi metafisiche, come si è detto, Wittgenstein contrappone la descrizione. Si ha un problema descrittivo quando non c'è da scoprire nulla di nuovo o misterioso, ma solo da «comporre correttamente» ciò che già sappiamo. Ecco come all'inizio delle «Note» viene espressa questa nozione:

Credo che l'impresa di dare una spiegazione sia sbagliata già per il semplice motivo che basta comporre correttamente quel che si *sa*, senza aggiungervi altro, perché subito si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione [...] Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana [Wittgenstein 1967: 19].

Questa idea di descrizione è ripresa poi nel corso della critica all'approccio genealogico di Frazer, vale a dire alla sua tendenza a spiegare una pratica rintracciandone l'origine. Qui Wittgenstein introduce l'importante concetto di «rappresentazione perspicua»:

La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo, è solo *un* modo di raccogliere i dati - della loro sinossi. E' ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel «vedere le connessioni». Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi... [Ibid.: 28-9].

Sembra che l'ipotesi evolutiva, in questa logica, possa considerarsi un mero «travestimento» di una connessione formale: come quando si tenta di illustrare la relazione interna tra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'uno nell'altro attraverso passaggi intermedi. Non lo facciamo certo per affermare una reale ipotesi evolutiva, il fatto che una determinata ellisse sia effettivamente scaturita da un cerchio, ma solo per addestrare il nostro occhio a cogliere una connessione formale [Ibid.: 30]. In queste osservazioni è stata letta talvolta [v. ad esempio Rudick-Stassen 1971] una svalutazione complessiva del sapere storico e delle connessioni diacroniche, a favore di un metodo puramente sincronico, morfologico o strutturale. Ma Wittgenstein non intende certo negare la legittimità della ricerca genealogica (tanto meno storica!) di per sé; anzi, non sta affatto parlando di metodologia. Dove cada il suo interesse è mostrato dal ricorrere del citato passo sulla rappresentazione perspicua nelle *Ricerche filosofiche*, nel contesto di una discussione sul carattere per l'appunto descrittivo dell'intelligenza filosofica *tout court*. Vale la pena di citare per esteso il celebre paragrafo 109:

...E a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle nostre considerazioni non può esserci nulla di ipotetico. Ogni spiegazione dev'essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto. E questa descrizione riceve la sua luce, cioè il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: contro una forte tendenza a fraintenderlo. 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 pensiero per mezzo del nostro linguaggio [Wittgenstein 1953: §109: cfr. Wittgenstein 1958: 163].

La descrizione è qui contrapposta alla formulazione di teorie e di ipotesi ed all'atteggiamento sperimentale («guardare cosa succede»), per il fatto di non implicare problemi empirici. La descrizione non è una riproduzione di fatti, ma una elucidazione di concetti a partire dall'uso che ne facciamo nel nostro linguaggio; pone in gioco non una estensione quantitativa della nostra conoscenza del mondo, ma un «assestamento» di ciò che già sappiamo. In ciò consiste appunto la rappresentazione perspicua - che rappresenta però, occorre insistere, una strategia dell'analisi filosofica e non un possibile metodo di una scienza positiva. Parlando di rappresentazione perspicua nelle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein fa riferimento al «trovare e *inventare* anelli intermedi» - chiarendo così la natura non empirica del problema che sta ponendo [cfr. Schulte 1991: 38].

5. *Usanze sinistre e profonde*

Nella seconda parte delle «Note sul *Ramo d'oro*» - quelle scritte probabilmente alla fine degli anni Quaranta - Wittgenstein esplora la contrapposizione tra spiegazione e descrizione, tra ipotesi genealogiche e rappresentazione perspicua, in riferimento soprattutto a uno specifico «caso etnografico». La sua discussione, infatti, è quasi interamente dedicata alla trattazione frazeriana

delle feste del fuoco di Beltane, riti di primavera scozzesi, documentati da varie fonti fino al XVIII secolo. Frazer dedica a questo tema un'ampia sezione di *Balder the Beautiful* (ripresa anche nell'edizione abbreviata), nel contesto della sua trattazione sulle feste del fuoco europee:

Nelle Highlands centrali della Scozia si accendevano nel passato per il primo maggio grandi falò chiamati di Beltane, e nell'usanza si potevano riconoscere tracce ben chiare di sacrifici umani. L'uso di accendere i falò fu continuato in vari luoghi fino al secolo XVIII inoltrato e le descrizioni di queste cerimonie fatte da scrittori del tempo presentano un quadro così curioso e interessante d'un paganesimo antichissimo sopravvivate nel nostro paese che io le riferirò nelle parole degli autori stessi [GBa: 954].

Come si vede, ci sono tutti gli ingredienti caratteristici del *Ramo d'oro*: un costume che viene dal passato, le descrizioni «curiose» di antiche fonti, la componente sinistra dei sacrifici umani, le sopravvivenze di un paganesimo antichissimo. In breve, queste feste sono impennate su due elementi: l'accensione di un grande falò cui sono attribuite virtù magiche e benefiche, e un sorteggio rituale che designa una «vittima» sottoposta a scherzose pene, per lo più sostituiti simbolici del rogo. Frazer, come del resto le sue fonti settecentesche, non ha dubbi sulla antichissima origine di questo gioco in effettive pratiche sacrificali, volte ad assicurare la fertilità dei campi e a combattere le influenze malefiche. Ecco ad esempio una delle testimonianze settecentesche che Frazer riporta: «Il 1 maggio, detto giorno di *Beltan* o *Baltein*, tutti i ragazzi di un comune o d'un borgo si riuniscono nella brughiera». Essi accendono un fuoco e preparano una torta di farina d'avena. Quindi,

dividono la torta in tante porzioni quanti sono i componenti la brigata, tutte eguali di forma e grandezza. Una di queste parti la tingono di nero con del carbone e mettono tutte le fette insieme dentro un berretto. Ognuno dei presenti, bendati gli occhi, estrae la sua porzione: l'ultima è di chi tiene il berretto. Chi prende il pezzo nero è il *Dannato* o *Consacrato* il quale dev'essere sacrificato a *Baal* di cui vogliono impetrare la grazia perché renda l'anno produttivo per gli uomini e pel bestiame. V'è poco da dubitare che questi inumani sacrifici fossero veramente offerti in questo paese come in Oriente, benché ora si tralasci l'atto del sacrificio, e la persona dannata sia soltanto costretta a saltare tre volte attraverso le fiamme: col quale atto si chiudono le cerimonie della festa [GBa: 956].

Altre fonti che Frazer riporta danno un quadro in parte diverso: ma resta sempre l'elemento del fuoco purificatore, e quasi sempre quello del sorteggio per mezzo di una torta e delle penalità simboliche. E' in effetti difficile, leggendo questi resoconti, sfuggire all'impressione di trovarci di fronte a simulazioni giocose di quelli che «un tempo» dovevano esser stati eventi drammatici. Siamo in pieno terreno frazeriano: pratiche apparentemente innocenti, poco più che giochi infantili, celano il ricordo di un agghiacciante passato, di una umanità arcaica e pre-morale in cui il ritorno della primavera è connesso al sacrificio cruento di una vita umana. Leggendo *Il ramo d'oro*, queste come molte altre pratiche ci appaiono sotto una luce inquietante; ci impressionano, ci trasmettono un senso di sinistra profondità, sottolineato stilisticamente da Frazer e dalle sue stesse fonti (si veda,

nel passo appena citato, il richiamo all'antica divinità druidica, l'esplicito riferimento agli «inumani sacrifici», il singolare raffronto con l'Oriente).

Nella prospettiva frazeriana, questa sinistra impressione provocata dalle feste di Beltane sembra direttamente connessa all'ipotesi della loro origine arcaica e cruenta. I fuochi di Beltane ci impressionano non in sé, in quanto feste popolari o giochi di ragazzi, ma in virtù della intelligenza storiografica che ne abbiamo: penetrando l'opacità dell'evoluzione culturale, siamo in grado di scorgere al fondo di questi rituali la terrificante pratica di bruciare un uomo. Il loro significato, in altre parole, coincide con la loro remota origine. Se non ipotizzassimo una loro genesi in reali pratiche di sacrificio umano, questi rituali cambierebbero aspetto, e ci sembrerebbero, probabilmente, banali e insignificanti.

Questo punto di vista sembrerebbe abbastanza naturale, ma Wittgenstein vi si oppone fermamente. Egli sostiene che la «sinistra profondità» evocata dalle feste del fuoco non dipende dalla ipotesi della loro antichità o della loro *effettiva* origine in un sacrificio umano. Se l'ipotesi fosse smentita empiricamente, infatti, le pratiche in questione non perderebbero nulla del loro carattere profondo e inquietante. Le ipotesi storico-evolutive non costituiscono dunque il significato delle pratiche, né spiegano le

impressioni che esse suscitano. E' semmai vero il contrario: vale a dire che la nostra formulazione di quel genere di ipotesi - l'antichità delle pratiche, etc. - dipende dalle impressioni che abbiamo. E' la loro profondità che ci appare come evidenza della loro antichità, e non viceversa. E' significativo che le stesse fonti di Frazer, senza disporre di particolari prove storiche, siano portate ad attribuire senz'altro al rito un'origine pagana e antichissima. Da dove viene - si chiede Wittgenstein - questa certezza? Non solo non abbiamo dati storici certi; anche se li avessimo, sarebbero dati empirici, e in linea di massima potrebbero esser prima o poi smentiti. Ma la certezza intuitiva dell'antichità delle feste non sembra poter esser smentita da alcunché: non dipende da un sapere empirico, dall'ipotesi che la realtà storica sia così e così, ma dalla «forma interna» delle feste. Ha a che fare con l'«osservare» le feste, non con il «pensare» ad esse (fare ipotesi sulla loro origine etc.). Come si esprime Wittgenstein [1967: 41, 44-5]:

La domanda è: quest'aspetto diciamo, sinistro inerisce all'usanza dei fuochi di Beltane in sé, così com'era celebrata cento anni fa, oppure solo qualora dovesse risultar vera l'ipotesi sulla sua genesi? Credo che sia proprio l'intima natura dell'usanza moderna ad apparirci sinistra, e i fatti a noi noti di sacrifici umani indicano soltanto la direzione in cui l'usanza va letta [...] Voglio dire: l'aspetto sinistro, profondo non consiste nel fatto che la storia di quest'usanza si è svolta così - perché forse non si è affatto svolta così - e neppure nella possibilità o probabilità che si sia svolta così, ma in ciò che mi dà motivo di supporlo.

In altre parole, vi è nel «carattere interno» delle feste di Beltane qualcosa che suggerisce irresistibilmente una loro antichissima e terribile origine. La sinistra profondità è per così dire la forma primaria, immediata, che assume la nostra relazione con le feste di Beltane. Le successive elaborazioni teoriche - congetture genealogiche etc. - seguono la direzione indicata da questa reazione primaria che scaturisce direttamente dal materiale descrittivo: «...non è soltanto il pensiero

della possibile origine della festa di Beltane che porta con sé l'impressione, bensì quel che si chiama l'immensa probabilità di questo pensiero. In quanto viene ricavato dal materiale» [Ibid.: 47].

Quando Frazer pretende di spiegare il carattere interno del fenomeno radicandolo causalmente in fatti empirici, egli ne confonde la causa e il significato. Questa è del resto una forma di «superstizione» molto diffusa. Si pensi ad esempio ai tentativi che talvolta facciamo per spiegare la sensazione di sublime bellezza suscitata dal cielo stellato: siamo portati ad avanzare argomenti legati a nozioni astronomiche, come la lontananza e la grandezza delle stelle, oppure alla possibile presenza di altre forme di vita nel cosmo etc. Discutendo questo esempio, G. Santayana [cit. in Cioffi 1981: 219] parla di una naturale tendenza a riempire di parole o di fatti la «muta emozione che già proviamo» di fronte al cielo stellato; come prima di Keplero i cieli dichiaravano la gloria del Signore, oggi sembrano dichiarare verità astronomiche o ipotesi fantascientifiche. Noi siamo portati a credere che le emozioni provate dipendano da questi fatti «empirici»: ma è chiaro che questi fatti sono più un commento o una glossa alle nostre emozioni che non la loro causa. Lo stesso Wittgenstein [1977: 83] ci propone un esempio assai calzante dal campo del turismo: «quelli che continuano a domandare «perché» sono come i turisti che davanti a un monumento leggono il Baedeker - e proprio la lettura della storia della sua origine, ecc. ecc. impedisce loro di vedere il monumento». Anche qui, vi è confusione tra l'impressione estetica prodotta dal monumento e le notizie, i fatti empirici, che lo riguardano. Per la verità, Wittgenstein sembra qui sottovalutare la possibilità che la lettura della guida turistica aiuti a «vedere» il monumento, ad apprezzarlo sul piano estetico; ma su questo punto torneremo fra breve.

Considerazioni non dissimili sono svolte da Wittgenstein nei confronti di Darwin e di Freud. A quanto ci riferisce G.E. Moore, nelle sue lezioni di Cambridge Wittgenstein attribuiva a Darwin un errore analogo a quello di Frazer nell'uso delle ipotesi genealogiche. Ad esempio, Darwin sostiene che il fatto che la tendenza a mostrare i denti come segno di aggressività è spiegata dal fatto che i nostri lontani antenati, quand'erano arrabbiati, sentivano il bisogno di mordere [Moore 1955: 349]. Fra questi due fatti c'è indubbiamente qualcosa in comune, ma per Wittgenstein è fuorviante considerare questo collegamento come un rapporto di causa-effetto o di origine-conseguenza. Questa osservazione è perfettamente simmetrica a quella contenuta nelle «Note sul *Ramo d'oro*», a proposito del gesto di colpire la terra con il bastone quando siamo in collera: «una spiegazione storica che per esempio affermasse che in tempi passati io o i miei antenati abbiamo creduto che colpire la terra serva a qualcosa sarebbe un imbroglio, perché queste sono ipotesi superflue, che non spiegano niente» [Wittgenstein 1967: 34]. Si tratta cioè di spiegazioni mitologiche, che interpretano il significato di un uso presente attraverso una storia sulla sua origine, una più o meno fantasiosa ipotesi genealogica. Se le teorie di Darwin ci sembrano plausibili, e persino affascinanti, non è in virtù della loro fondatezza empirica. Al contrario, l'effettivo nesso empirico ci sembra plausibile in virtù del fascino dell'ipotesi - ipotesi che, sfruttando un fondo di pre-comprensione già presente nel senso comune, ci offre la possibilità di «mettere in ordine i fatti in un unico sistema» [Moore 1955: 350].

Lo stesso si può dire delle argomentazioni psicoanalitiche. Su questo tema Wittgenstein torna spesso nelle sue lezioni degli anni '30, discutendo la spiegazione freudiana del motto di spirito

[Ibid.], dei sogni o di sensazioni come l'angoscia [Wittgenstein 1966: 122 sgg.]. Freud individua delle cause di questi fenomeni psichici, ma non le stabilisce riferendosi all'evidenza. Le regole che guidano la sua analisi dei sogni, ad esempio, non hanno nulla di analogo a quelle che ci spiegano le cause del nostro mal di stomaco. Sotto la parvenza di leggi scientifiche, le sue asserzioni costituiscono soltanto una «meravigliosa rappresentazione», fatta di «eccellenti similitudini» [Moore 1955: 350; cfr. Ambrose 1979: 39-40]. La fortuna delle sue teorie è dovuta non tanto al loro valore esplicativo, quanto al «fascino» che esercitano. In una serie di «Conversazioni su Freud» degli anni '40, di cui ha lasciato testimonianza il suo allievo Rush Rhees, Wittgenstein è assai esplicito su questo punto:

Le connessioni che [Freud] stabilisce interessano moltissimo la gente. Hanno un fascino [...] Molte di queste spiegazioni sono adottate perché hanno un fascino particolare. Immaginare che la gente abbia pensieri inconsci ha un fascino. L'idea di un mondo sotterraneo, di una cantina segreta. Qualcosa di nascosto, inquietante. Cfr. i due bambini di Keller che mettono una mosca viva nella testa di una bambola, seppelliscono la bambola e poi scappano via [...] Si è pronti a credere molte cose perché sono inquietanti [Wittgenstein 1966: 88, 90].

In questo passo, Wittgenstein si pone lo stesso problema sollevato per le feste di Beltane. Da dove viene la qualità inquietante dei materiali di Freud, delle relazioni simboliche che egli propone (le «connessioni che interessano moltissimo la gente»)? Non certo dalle spiegazioni causali. Noi, insiste Wittgenstein, non giungiamo a vedere certi nessi (p.es. la simbologia sessuale dei sogni) in virtù di certe ipotesi causali e genealogiche; piuttosto, siamo portati ad accettare quelle ipotesi perché comprendiamo già potenzialmente i nessi simbolici. Li comprendiamo in modo «naturale», dice Wittgenstein. A proposito del simbolismo sessuale onirico, ad esempio, giudica le spiegazioni freudiane assurde non perché sbagliate, ma perché superflue, non necessarie: è infatti «la cosa più naturale del mondo» che un cappello a cilindro possa rappresentare un simbolo fallico, etc. [Ibid.: 125].

Le interpretazioni freudiane hanno un singolare statuto epistemologico. Da un lato si caratterizzano come radicate nella concretezza dei casi clinici, dunque come strettamente aderenti all'esperienza; dall'altro, però, non hanno nulla di empirico. Non sono verificabili o falsificabili nello stesso modo in cui lo sono non solo le teorie della fisica, ma anche le stesse interpretazioni storiche e antropologiche. Ad esempio, si può almeno immaginare la scoperta di un documento che falsifichi l'ipotesi di un'origine pagana delle feste di Beltane; ma è difficile anche solo immaginare un fatto che smentisca l'interpretazione di un cappello come simbolo fallico, o la connessione tra un sogno e un trauma infantile rimosso. Ma l'argomentazione di Wittgenstein sta al di qua delle annose discussioni sulla fallacia epistemologica della psicoanalisi: ciò che conta è che se anche le spiegazioni ipotetiche di Freud si potessero dimostrare in qualche modo false, noi non cesseremmo per questo di vedere le relazioni analogiche che esse pretendono invece di scoprire. Ciò che accade non è che identifichiamo prima un oggetto come simbolo, e poi lo interpretiamo disvelandone la logica soggiacente, il senso nascosto; piuttosto, quando accettiamo una data interpretazione l'oggetto diviene per noi un simbolo [cfr. Bouveresse 1973: 167].

L'aspetto del pensiero di Freud e di Darwin, come di Frazer, che più interessa a Wittgenstein non è la verità delle storie che essi raccontano (quasi sempre basate su speculazioni per principio non verificabili), ma che cosa ci spinge a credere alla probabilità di quelle storie, o almeno a sentirci affascinati o turbati da esse (la loro «immensa probabilità», per riprendere l'espressione usata per la relazione tra le feste di Beltane e i sacrifici umani) :

Prendiamo l'idea di Freud che l'angoscia sia sempre, in un certo modo, una ripetizione dell'angoscia provata alla nascita. Freud non lo stabilisce riferendosi all'evidenza - perché non potrebbe farlo. Ma è un'idea che esercita una forte attrazione. Ha l'attrazione delle spiegazioni mitologiche, per cui tutto è una ripetizione di qualcosa accaduta prima [Wittgenstein 1966: 124].

Eccoci nuovamente al mito. Il mito elucida, rende visibili e dicibili in forma narrativa connessioni di ordine formale, di cui abbiamo già una qualche comprensione. Se così non fosse, il mito non avrebbe alcuna plausibilità - non eserciterebbe su di noi quel fascino irresistibile che invece sembra possedere. Lo stesso vale per le interpretazioni della psicoanalisi. Le relazioni simboliche che ne stanno alla base noi le comprendiamo già, siamo pronti ad accettarle, forse persino ansiosi di farlo, ci suggerisce Wittgenstein. E' vero che Freud insiste invece sulle forti resistenze ad accettare le verità psicanalitiche. Ma la resistenza non equivale certo a indifferenza: in fin dei conti, essa presuppone appunto una precomprensione e una qualche forma di attrazione. Non vi sarebbe resistenza, se le tesi di Freud fossero percepite come improbabili banalità. Come Wittgenstein scriveva in una lettera a Norman Malcom,

[Freud] parla di continuo dei saldi pregiudizi che operano contro l'idea della psicoanalisi. Ma non dice mai quale enorme fascino tale idea ha per il pubblico, e per lui, Freud stesso. Potranno esservi saldi pregiudizi contro la scoperta di qualcosa di disgustoso, ma talora essa è infinitamente più allettante di quanto sia repellente [in Malcom 1984: 140].

E' questo che ci spinge ad accettare le spiegazioni razionalizzanti di Freud, a trovarle convincenti (o repulsive, magari, il che vuol comunque dire significative) al di là di ogni dimostrazione o confutazione empirica: del resto, occorre ripetere, se anche ci disfacessimo delle teorie esplicative, la percezione dei nessi simbolici rimarrebbe. Mancherebbe semmai, senza la psicoanalisi, la possibilità di «mettere in ordine i fatti in un unico sistema».

6. Comprensione antropologica e comprensione estetica

Dal punto di vista di Wittgenstein, riepilogando, Frazer imbroglia un po': le sue teorie genealogiche (come quelle di Freud) fingono di scoprire empiricamente delle connessioni di senso che sono invece da loro presupposte. Egli presenta come esplicativo un problema che ha invece natura descrittiva - per dirla con il gergo della filosofia analitica, confonde un problema concettuale con uno empirico. Intendiamoci: Wittgenstein non ha nulla da obiettare alla ricerca empirica di per

sé, né alla formulazione di congetture, che la ricerca necessariamente implica. Non critica, poniamo, i tentativi di stabilire le reali origini delle feste di Beltane. Egli obietta al fatto che le congetture su tali origini siano presentate da Frazer come una spiegazione delle feste. E spiegazione, qui, vuol dire risposta alle domande «Che cosa sono veramente queste feste?», «Qual è il loro significato?» - nonché alla domanda implicita «Perché suscitano in noi un'impressione di sinistra profondità?».

Come detto, Wittgenstein non crede che una pratica culturale possa essere in qualche modo «spiegata», cioè ricondotta ad altro da sé. «Mi sembra già sbagliata l'idea di voler spiegare un'usanza, per esempio l'uccisione del re-sacerdote», appunta all'inizio delle «Note» [Wittgenstein 1967: 18]. L'approccio esplicativo, con la relativa formulazione di ipotesi, non è pertinente quando siamo di fronte al problema del significato di un'usanza. Al massimo, può risultare un espediente utile, per così dire, euristicamente, o didatticamente, per giungere a vedere le connessioni formali tra certi fenomeni (come nell'esempio citato del cerchio e dell'ellisse; «giusto e interessante non è dire: questo è nato da quello, ma: questo potrebbe esser nato così» [Ibid.: 50]). Il significato di un'usanza, di una pratica culturale, dipende piuttosto da un suo carattere interno, che si mostra in una descrizione o rappresentazione perspicua. Nelle lezioni tenute a Cambridge nel 1933 Wittgenstein osservava:

La nostra perplessità riguardo al motivo per cui questa festa popolare [Beltane] ci impressiona tanto non diminuisce affatto se noi stabiliamo le origini o le cause della festa, bensì se noi troviamo altri casi consimili di feste popolari: è trovare questi altri esempi che ci può far sembrare «naturale» la festa di Beltane, mentre lo scoprire le sue lontane origini e cause non ci può aiutare in nessun modo [Moore 1955: 349].

E aggiungeva che la domanda «perché questo ci impressiona tanto?» è una domanda di carattere estetico; tant'è vero che queste osservazioni si collocano proprio all'interno di una discussione dedicata alla natura dei problemi estetici, che Wittgenstein intende separare radicalmente dai problemi di causalità. Dare ad esempio una risposta causale all'interrogativo «perché il profumo d'una rosa è piacevole?» non rimuoverebbe affatto il nostro «imbarazzo estetico» [Ibid.: 347]; laddove scopo della «spiegazione» estetica è appunto quello di eliminare o almeno diminuire la perplessità, l'imbarazzo [cfr. anche Wittgenstein 1966: 83].

Ma in cosa consiste questa perplessità? Abbiamo anche qui a che fare con una sorta di reazione primitiva di natura estetica, che si manifesta attraverso sensazioni di soddisfazione o insoddisfazione, di appagamento o di disagio. Wittgenstein la paragona all'atto di ritrarre la mano da un piatto che scotta [Ibid.: 71-2], per sottolineare come essa preceda ogni riflessione razionale. Egli fa spesso riferimento, ad esempio, al caso in cui avvertiamo che in un'opera d'arte qualcosa non va, o al contrario abbiamo la sensazione, per così dire, che l'opera sia «giusta», che tutto in essa sia precisamente al suo posto, senza tuttavia saper spiegare perché. O ancora, ai casi in cui proviamo forti impressioni che tendiamo a definire «indescrivibili», o a quelli in cui propendiamo a fare certi accostamenti o percepiamo certe somiglianze che non sappiamo però giustificare, etc. [Bouveresse 1973: 157; cfr. Mackenzie 1987, Cioffi 1976]. A questi problemi, il giudizio estetico risponde portando ragioni e non cause: ragioni che hanno la natura di »descrizioni ed elucidazioni ulteriori»,

e che procedono «indirizzando l'attenzione su qualcosa, mettendo le cose fianco a fianco» [Moore 1955: 348]. Questo accostare le cose non è un mezzo per scoprirne una essenza segreta, ma un atto che ha in sé il proprio compimento, intrinsecamente capace di produrre soddisfazione. Il problema estetico è questione di vedere le cose in un certo modo, e non di «saperne di più»; non è risolto da un accrescimento della nostra conoscenza, dal disvelamento di un senso nascosto etc., ma dal fatto di non avvertirlo più come problema, di non desiderare di spingerci oltre nella nostra indagine.

Analogamente, l'impressione che suscita in noi la descrizione delle feste del fuoco non è un problema sollevato da una nostra ignoranza fattuale, risolvibile attraverso l'acquisizione di sapere empirico. Rappresenta invece una questione di tipo estetico, cui si reagisce formulando accostamenti e analogie, mettendo le cose fianco a fianco finché non ci sentiamo soddisfatti. Ma la rappresentazione perspicua può non essere sufficiente per questo. Vi è un passo ulteriore cui Wittgenstein accenna. Consideriamo ancora un esempio già citato: l'atto di colpire la terra con un bastone quando siamo in collera. Wittgenstein non si limita a criticare una spiegazione di tipo darwiniano, che faccia appello alle credenze dei nostri antenati. Afferma anche che ciò che importa è la somiglianza di questo atto con un atto di punizione, e aggiunge: «Se poi colleghiamo un tale fenomeno con un istinto che io stesso possiedo, allora sarà proprio questa la spiegazione desiderata: cioè quella che risolve questa particolare difficoltà» [Wittgenstein 1967: 34].

Questo concetto è ripreso in altri passi delle «Note». Parlando delle somiglianze di famiglia tra i diversi riti descritti da Frazer, Wittgenstein afferma:

La cosa che più salta all'occhio, oltre alle somiglianze, mi sembra essere la diversità di tutti questi riti. E' una molteplicità di volti con tratti comuni che riemergono costantemente ora qua ora là. E verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell'osservazione, quella cioè che *collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri*. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità [Ibid.: 39; corsivo aggiunto].

E ancora sulle feste del fuoco: «questo carattere profondo e sinistro non si comprende da sé, se conosciamo soltanto la storia dell'azione esterna: siamo noi che riproiettiamo questa luce sinistra da un'esperienza nell'intimo di noi stessi» [Ibid.: 45].

La comprensione deve dunque passare attraverso la *nostra* relazione con i rituali osservati; occorre chiarire come colleghiamo i nostri sentimenti alla pratica di sacrificare esseri umani. È difficile pensare che Wittgenstein si riferisca qui a una qualche forma di empatia, o a una misteriosa corrispondenza inconscia. Al contrario, il suo appello a un collegamento con un'esperienza nell'intimo di noi stessi è volto a diradare ogni alone di mistero, mostrandoci come siano già presenti in noi le possibilità di quanto ci appare strano e distante, segnalandoci modi di agire e di sentire comuni con altri uomini. Occorre sottolineare come la comprensione - ed è forse la caratteristica di ogni problema estetico - tende qui a coincidere con l'*auto*-comprensione, con un movimento riflessivo. Le feste di Beltane mettono in risonanza delle corde dentro di noi, e ci spingono così a un'autoanalisi che può liberarci dalle superstizioni e renderci consapevoli di alcuni aspetti del nostro essere umani.

Diversamente dall'analisi freudiana, però, non si tratta qui di decifrare «sintomi» che parlano un idioma misterioso, e di tradurli in un metalinguaggio scientifico. Non c'è nessun segreto da scoprire nei riti che Frazer ci presenta - ed è per questo che Wittgenstein si oppone all'idea stessa di una loro spiegazione, di qualunque tipo. Il loro significato è già là, si mostra nella forma stessa dei rituali. Comprendere quel significato vuol dire trovarne la possibilità dentro di noi, e non sentire più il bisogno di procedere oltre nell'indagine. Si può dire che a questo punto giungiamo a distinguere i confini dello «strato di roccia», di quelle basi della nostra vita che non possono esser dette - ciò che Wittgenstein, in alcuni dei suoi scritti, chiama «forme di vita». Tocchiamo il punto in cui «si può solo descrivere e dire: così è la vita umana» [Ibid.: 19]. In questo senso si può forse intendere il suggerimento di P. Winch [1964: 155], che sviluppa il concetto wittgensteiniano di comprensione come forma di saggezza più che di conoscenza.

Potremmo a questo punto sollevare una importante obiezione. Se ciò di cui si occupa Wittgenstein sono problemi etici od estetici, cos'ha a che fare la sua argomentazione con Frazer e con l'antropologia, cioè con una disciplina che ha come obiettivo la conoscenza e non la saggezza? In altre parole, potrebbe ben replicare Frazer, agli antropologi non interessa il problema estetico del carattere profondo e sinistro dei fuochi di Beltane, ma il problema empirico della loro origine. A loro interessano fatti e spiegazioni di fatti; e le risposte che Frazer dà, per quanto possano rivelarsi rozze, false o non verificabili, sono in linea di principio perfettamente legittime.

Ma le cose non sono così semplici. Wittgenstein contesta proprio il fatto che ciò di cui si occupa Frazer - usanze, rituali, «forme di vita» - possa venir assunto come oggetto di un discorso scientifico e di spiegazioni causali; in particolare, egli ritiene non tanto scorrette, quanto semplicemente insensate e fuorvianti le domande sul *perché* gli uomini praticano certi rituali, sulla *causa* di certe connessioni simboliche, etc. Il punto che le «Note» e le lezioni del 1933 fanno rimarcare è che di fronte a pratiche umane assai generali, come il rito e la tendenza all'espressione simbolica, gli unici interrogativi che possiamo sensatamente porre sono analoghi agli interrogativi estetici. Frazer è attaccato perché pretende di fondare, con i suoi argomenti ipotetici, ciò che non può esser fondato - i giochi linguistici o le forme di vita, come Wittgenstein si esprime. Possiamo capire meglio questo punto se pensiamo al nostro atteggiamento verso la nostra stessa visione del mondo, verso il nostro sapere più comune, i nostri modi d'agire più familiari. Possiamo tentare di giustificarli con argomenti sempre più complessi - e l'intera storia della filosofia occidentale, in fin dei conti, è un tentativo di giustificare il senso comune, di dimostrare l'esistenza della realtà quotidiana contro gli attacchi scettici). Ma fin dove arrivano le giustificazioni, le «spiegazioni»? Scrive Wittgenstein, in una serie di osservazioni sul concetto di «certezza» che risalgono a poco prima della sua morte:

La fondazione, la giustificazione delle prove arrivano a un termine. Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, [...] ma è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico.

Sono arrivato al fondo delle mie convinzioni. E di questo muro maestro si potrebbe quasi dire che è sorretto dall'intera casa.

Non devi dimenticare che il giuoco linguistico è, per così dire, qualcosa di imprevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì - come la nostra vita [Wittgenstein 1969, § 204, 248, 559].

La nostra comprensione del mondo (con le relative credenze, convinzioni, certezze e dubbi) si modella all'interno di contesti primari di significato che Wittgenstein chiama «giochi linguistici», e che a loro volta rimandano a «forme pratiche» di vita. Ma giochi linguistici e forme di vita non sono un «fondamento» che possa essere scoperto. Wittgenstein parla in proposito di una base di roccia: la roccia non è però la spiegazione, quanto il limite delle spiegazioni possibili. Meglio ancora, è quello strato profondo che non possiamo mai raggiungere («dire») direttamente, ma solo intuire e circoscrivere («mostrare») in quanto limite dei nostri tentativi di scavo.

Ora, a proposito del rituale, Frazer non fa che girare attorno a questa base di roccia. Ma non riesce a «vederla», distratto com'è dall'uso di un idioma causale e naturalistico che lo porta ad avvolgersi in speculazioni metafisiche senza fine. Wittgenstein non propone un diverso metodo per la comprensione del rituale, ma un diverso atteggiamento, che parta dal rifiuto del riduzionismo naturalista. E' in questo senso che egli introduce il problema dell'intelligenza estetica; che per lui è il problema centrale nel trattamento dei materiali del *Ramo d'oro*. Una volta che ci siamo disfatti della metafisica, applicando l'esortazione a osservare piuttosto che pensare, il problema che resta di fronte alla straordinaria collezione dei materiali frazeriani è un problema estetico. E la domanda «perché questi riti ci impressionano?» è per così dire la forma primaria della nostra relazione con essi, del nostro tentativo di comprenderli.

Ma c'è di più. Possiamo davvero affermare che a Frazer stesso non interessava la natura estetica (la sinistra profondità) dei suoi materiali? In altre parole: non v'è forse già in Frazer - in germe, perlomeno - una certa sintonia con gli interessi wittgensteiniani? Questo interesse, certo, non è presente nelle enunciazioni teoriche contenute nel *Ramo d'oro*, ma emerge con grande forza da quello che potremmo chiamare il «tono» del libro. Quando Frazer racconta la storia del re del bosco, osserva Wittgenstein [1967: 19], «lo fa con un tono che indica che qui avviene qualcosa di strano e terribile». Ogni lettore del *Ramo d'oro* sa bene che cosa Wittgenstein intenda. Il fascino di «qualcosa di strano e terribile», per quanto questo qualcosa sia difficile da precisare in termini scientifici, è il motivo del successo del libro, ciò che lo rende peculiare rispetto a molte altre opere di antropologia. Ed è anche, senza dubbio, il motivo dell'interesse di Wittgenstein. Frazer non presenta certo i suoi materiali in modo arido e distaccato, come semplici «prove» a sostegno di generalizzazioni teoriche. Come tutti i suoi critici hanno rilevato, i dati sono anzi assolutamente ridondanti rispetto alle tesi che dovrebbero supportare. Frazer è affascinato dalle «storie» che racconta come storie in sé, e cerca di estrarne la qualità drammatica. Vi è un «interesse estetico» che non è enunciato, ma è profondamente radicato nel modo di scrivere di Frazer.

7. *Il Ramo d'oro come rappresentazione perspicua.*

Possiamo forse dire che il testo del *Ramo d'oro*, in quanto distinto dalla sua fragile intelaiatura teoretica, è incentrato sul problema «estetico» della profondità. Le procedure discorsive (quelle del

Frazer «autore», contrapposto al Frazer «scrittore», secondo una nota distinzione barthesiana) lavorano per così dire contro la teoria. In fin dei conti, una parte minima del libro è dedicata alle spiegazioni razionalistiche con cui Wittgenstein se la prende: per il resto, il lettore è catturato lungo migliaia di pagine in un susseguirsi di storie traboccanti di suggestioni immaginative, legate da una logica sotterranea di tipo analogico e figurale, molto diversa dalla logica di superficie di una «geografia della superstizione». Ne derivano effetti di senso che smentiscono sul nascere le rassicuranti affermazioni sulla sciocchezza delle credenze e dei riti primitivi, sottolineando invece la loro terribile serietà, il loro legame con aspetti molto profondi della vita umana. Quella serietà che Wittgenstein riconosce chiaramente nel testo, e a cui si riferisce quando afferma, ad esempio: «Se al racconto del re-sacerdote di Nemi si affianca l'espressione «la maestà della morte», si vede che sono una cosa sola» [Ibid.: 20].

Vi è dunque una grammatica profonda del testo frazeriano, che lo rende molto più simile di quanto non appaia ad una «rappresentazione perspicua». Wittgenstein stesso sembra riconoscerlo, quando afferma:

«E così il coro accenna a una legge segreta»: ecco come vien voglia di commentare la raccolta dei dati in Frazer. Ora questa legge, questa idea io posso rappresentarla mediante un'ipotesi di sviluppo o anche, analogamente allo schema di una pianta, mediante lo schema di una cerimonia religiosa ovvero mediante il semplice raggruppamento del materiale, in una rappresentazione «*perspicua*» [Ibid.: 29].

Se lo consideriamo in questa luce, il *Ramo d'oro* non fa che applicare alla perfezione quel «metodo» estetico che Wittgenstein raccomanda: trovare altri casi simili di feste, mettere le cose fianco a fianco, tracciare linee che connettano i tratti comuni. Se solo rimuoviamo una leggera patina di evoluzionismo positivista, ciò che resta è un ottimo esempio di rappresentazione perspicua [cfr. Sbisà 1984: 38]. E' evidentemente questa legge segreta, questa grammatica profonda che ha fatto del *Ramo d'oro* (diversamente dalla gran parte delle opere di antropologia «scientificamente» più avvertite) uno dei libri più famosi del nostro secolo. E questa è forse una risposta alla perplessità che abbiamo visto espressa da Leach, sul perché Frazer venga ancor oggi letto nonostante la sua palese «inattualità».

Paradossalmente, quindi, le critiche di Wittgenstein indicano la strada per una nuova valorizzazione di Frazer. La lettura che egli ce ne propone getta nuova luce sul testo: ne evidenzia le debolezze e le interne contraddizioni, ma ne mostra anche gli aspetti più profondi, non colti dalle critiche dell'antropologia moderna. Nonostante i suoi giudizi durissimi sul positivismo ingenuo del Frazer teorico, Wittgenstein ci lascia intravedere tra le pagine del *Ramo d'oro* la presenza di un Frazer implicito, preoccupato da problemi estetici, infaticabile produttore egli stesso di rappresentazioni perspicue, costantemente alla ricerca di «somiglianze di famiglia» e di «anelli intermedi». Si apre così la possibilità di recuperare oggi un «Frazer che ha letto Wittgenstein», per citare ancora l'espressione di Ginzburg. Il che vuol dire recuperare, alla luce di una lettura più avvertita, la grande ricchezza della problematica frazeriana; quella ricchezza che l'antropologia successiva non ha voluto assumere in eredità, in nome di un rigore metodologico che ha reso la

disciplina più scientifica ma forse l'ha anche inaridita. E' per questo che Frazer si trova ancora oggi al centro del dibattito antropologico (come Leach, scrivendo negli anni '60, non avrebbe mai immaginato); e che un rinnovato interesse per lui emerge proprio tra gli indirizzi più recenti, che mettono in discussione le convenzioni metodologiche e retoriche del «modernismo» malinowskiano. Un punto su cui dovremo tornare più avanti.

C'è semmai da dire, per concludere queste osservazioni, che Wittgenstein si dimostra assai ingeneroso verso Frazer. Molto meno generoso, ad esempio, di quanto lo sia con Freud, che pure è sottoposto ad una analoga critica filosofica. Freud è salvato per le sue qualità estetiche, come autore di «meravigliose rappresentazioni» mascherate da leggi scientifiche [Moore 1955: 350]. «Freud - scrive Wittgenstein in una lettera del 1945 a Norman Malcom - [...] è straordinario. Naturalmente il suo modo di pensare è spesso ambiguo, ma il suo fascino e il fascino dell'argomento son tanto grandi che è facile lasciarsene ingannare» [Malcom 1984: 140]. Rush Rhees, uno dei suoi seguaci a Cambridge, ci riferisce che Wittgenstein «ammirava Freud per le osservazioni e le suggestioni contenute nei suoi scritti, per «avere qualcosa da dire» anche là dove [...] aveva torto» [in Wittgenstein 1966: 121; v. anche Bouveresse 1991: 5 sgg.]. In altre parole, Wittgenstein leggeva e apprezzava Freud come un romanziere mascherato da scienziato - un costruttore di miti, come già abbiamo visto. Nelle «Conversazioni su Freud», questa considerazione letteraria emerge in modo assai netto. Il modo di pensare freudiano «merita di esser combattuto», afferma Wittgenstein. Ma la sua è, si potrebbe dire, una critica ammirata:

Freud fa riferimento a vari miti antichi e pretende che le sue ricerche abbiano spiegato ora come sia potuto accadere che qualcuno abbia pensato o proposto un mito di quella sorta. In realtà, Freud ha fatto qualcosa di diverso; non ha dato una spiegazione scientifica dell'antico mito: ha proposto un nuovo mito. [...] «E' tutto il risultato di qualcosa accaduto molto tempo fa». Quasi come far riferimento a un totem [Ibid.: 137].

Di questo «nuovo mito» Wittgenstein parla chiaramente con ammirazione. Egli si rende conto che nei testi freudiani vi sono figure e situazioni che brillano di una propria autonoma luce letteraria, a prescindere dal ruolo che svolgono nella complessiva intelaiatura teorica. Abbiamo già visto sopra il raffronto tra la qualità inquietante della nozione di inconscio («un mondo sotterraneo, una cantina segreta») e un'immagine letteraria, da una novella di G. Keller (i due bambini che mettono una mosca viva nella testa di una bambola e la seppelliscono [Ibid.: 90]). E' chiaro qual è per Wittgenstein il senso di questo accostamento: l'inquietante immagine letteraria serve a capire Freud, e non la teoria freudiana a capire Keller. E' come se la pesante e grigia corazza della teoria e dell'idioma scientifico nascondesse un iridescente e pulsante nucleo estetico, un «modello tragico» dalla straordinaria potenza espressiva - un po' come la crisalide che nasconde la farfalla, se vogliamo. A proposito della nozione di *Urszene*, «scena originaria», Wittgenstein osserva ad esempio che essa «ha spesso l'attrattiva di dare una sorta di modulo tragico alla propria vita. Tutto è la ripetizione dello stesso modulo stabilito molto tempo fa. Come una figura tragica che adempie i decreti imposti dai fati alla sua nascita» [Ibid.: 137]. Se Freud non fosse stato un medico vissuto alla

fine dell'Ottocento in una cultura imbevuta di scientismo, sembra implicare Wittgenstein, avrebbe scritto tragedie e non casi clinici.

A Frazer, invece, Wittgenstein riserva una critica tutt'altro che ammirata. Non riconosce alcuna possibilità che il suo bozzolo nasconda una farfalla. Nelle «Note», Frazer è accusato di bigottismo etnocentrico e di ristrettezza immaginativa, con parole durissime e senza appello:

Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!

Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza [Wittgenstein 1967: 23]

Wittgenstein sembra non voler concedere a Frazer ciò che concede a Freud: e cioè di essere forse un cattivo teorico, ma anche un costruttore di «meravigliose rappresentazioni». Eppure le sue stesse «Note» suggeriscono di considerare il metodo genealogico come uno dei modi possibili di raggruppare i materiali, di mostrare la legge segreta che li percorre [Ibid.: 29]. Quand'anche riconoscessimo la natura mitologica delle procedure frazeriane, esse non si ridurrebbero comunque del tutto a un imbroglio. Può darsi che le congetture genealogiche siano solo il travestimento di connessioni formali, ma sono certo anche un modo importante di esplicitare quelle connessioni, di renderle pensabili, di portarle alla luce. E' questo che Frazer e Freud fanno: non scoprono forse nulla di nuovo, ma rendono possibile un nuovo tipo di discorso. Per tornare alla precedente immagine del viaggio sciamanico, essi riportano in superficie e tematizzano elementi simbolici e immaginativi finora sepolti negli strati più profondi della cultura occidentale. La loro è una strategia ermeneutica del «vedere-come», come si è espresso un commentatore di Wittgenstein [Redding 1987: 259]: una strategia che re-identifica qualcosa di già percepito ma sussunto sotto una differente descrizione.

Wittgenstein insiste che il simbolismo dei sogni, o la connessione tra il falò di un fantoccio e un sacrificio umano, sono comprensibili in modo perfettamente «naturale», senza bisogno di ricorrere a congetture. Basta accostare i materiali - egli ci avverte. Ma senza lo sforzo di ricostruzione genealogica, sarebbe possibile questo accostamento? Si ha l'impressione che, senza il «travestimento» genealogico, le connessioni formali che tanto interessano Wittgenstein non sarebbero mai emerse con chiarezza, né divenute parte integrante di un discorso sulla modernità come quello delle scienze umane tra Ottocento e Novecento. Dopo tutto, il raccontare storie sull'origine delle cose non è forse la più naturale e la più potente strategia di «rappresentazione perspicua»?

I grandi racconti di Frazer e Freud, probabilmente, non avrebbero avuto la stessa forza e lo stesso impatto sulla cultura contemporanea se non fossero stati espressi in un idioma scientifico-esplicativo, e non avessero assunto la forma di un'archeologia del pensiero umano. E' difficile immaginare *Il ramo d'oro* o *L'interpretazione dei sogni* scritti secondo il metodo filosoficamente puro che propone Wittgenstein - il mero accostamento dei materiali. Ci imbattiamo qui in un limite, o un'ambiguità, se vogliamo, della critica wittgensteiniana a Frazer. Da un lato, quest'ultimo è attaccato per il fatto di pensare troppo, di imporre alla varia ricchezza dei suoi materiali spiegazioni

miopi e bigotte; e tuttavia, dall'altro lato, è Wittgenstein che «pensa troppo», ossessionato dal desiderio di smascherare la mitologia frazeriana attraverso le categorie dell'analisi filosofica. E forse per questo che, pur definendo Frazer un «selvaggio», Wittgenstein non gli concede quella stessa *comprensione* filosofica che invece auspica per i «suoi» selvaggi [v. Simonicca 1984: 9].

Seguendo questa linea di riflessione, si potrebbe paradossalmente rovesciare su Wittgenstein la stessa accusa che egli muove a Frazer: e cioè un eccessivo slancio illuministico, la volontà di ridurre a tutti i costi alle categorie chiare e distinte del pensiero razionale quella che in fondo è un modalità «naturale» del raggruppamento dei fatti - cioè la loro disposizione in una sequenza genealogica. Ci troveremmo così a parti invertite: un Wittgenstein campione della moderna ragione occidentale, impegnato a combattere non solo il Frazer scienziato, tronfio di boria positivista, ma anche il Frazer primitivo, che pensa e soprattutto scrive secondo la logica del mito e della magia. Un Wittgenstein - per riprendere le immagini di un capitolo precedente - turbato dal «cuore scuro» di Frazer ancor più che dalla sua «maschera bianca», innervosito dal ripresentarsi delle procedure del pensiero magico-mitico all'interno dello stesso discorso antropologico.

Furio Jesi [1979], commentando le *Note* di Wittgenstein, ha effettivamente avanzato una tesi di questo tipo - un po' troppo estrema sul piano della storia delle idee, ma certo non del tutto arbitraria. Jesi è netto nel considerare *Il ramo d'oro* come opera tutt'altro che progressista e ingenuamente razionalista: la sinistra profondità che evoca è connessa a quelli che definisce «affioramenti mitologici», temi e figure che richiamano una storia segreta ed anticristiana dell'umanità e incrinano le fondamenta etiche della civiltà moderna. Nella forma protetta del discorso scientifico (una «serra calda», analoga a quelle rappresentate dalla letteratura per l'infanzia, dal romanzo gotico e dall'«occultismo da *gentleman*»), Frazer introduce incubi nell'Inghilterra vittoriana. Scrive Jesi [1979: 163] che

il metodo de *The Golden Bough* è chiave opportunamente mascherata di accesso ad un immenso territorio di caccia in cui la ragione positivista si perde, tradita dai suoi cultori che si appassionano a scoprirne le facce deformate in innumerevoli giochi di specchi. Ne *The Golden Bough* [...] vi è anzitutto la dichiarazione della dignità etica - rigore scientifico - del godimento di scorreria ed evocazione fra mitologie, magie e divinità morte.

L'approccio scientifico di Frazer, le sue spiegazioni, sono una sorta di lasciapassare per le terribili suggestioni della magia:

L'operazione di Frazer consistette anzitutto nell'applicare agli oggetti collezionati delle «spiegazioni» che, di fatto, mentre ne riducevano solo in parte il carattere terrifico, permettevano di introdurre surrettiziamente quegli oggetti entro la cultura civile del suo tempo. Sia pure per questa via, Frazer ha popolato l'Inghilterra sul volgere del secolo di elementi mostruosi, «terribili»...[Ibid.: 171].

L'atteggiamento assunto da Wittgenstein verso Frazer, afferma Jesi, è in definitiva un esorcismo illuministico contro questa minacciosa irruzione della faccia oscura della storia morale dell'umanità.

Esorcismo contro una fondamentale paura (analoga a quella per i «momenti terrifici» della letteratura gotica o dei racconti fantastici per l'infanzia): paura che la magia sia *vera*, e che l'ordine su cui fondiamo la nostra vita si trasformi in un incubo terrificante. «Wittgenstein rifiutava Frazer - osserva Jesi - probabilmente perché riconosceva ne *The Golden Bough* feticci efficienti che gli procuravano orrore» [Ibid.: 164]. E chiarisce questo punto indirizzando l'attenzione sull'appunto conclusivo delle «Note». In esso, Wittgenstein commenta in questo modo un resoconto frazeriano sulla pratica europea di radere i corpi di streghe e maghi imprigionati, come conseguenza della credenza che in peli e capelli risiedesse il loro potere malefico [GBa: 1047]: «Ciò farebbe pensare che in fondo a questo c'è una verità e non una superstizione. (Certo, di fronte allo scienziato stupido è facile abbandonarsi allo spirito di contraddizione)» [Wittgenstein 1967: 52]. «Verità» è il termine che Jesi sottolinea: la verità della magia, obliquamente vivificata da Frazer, sarebbe il reale pericolo contro cui Wittgenstein combatte:

Dinanzi alla magia, Wittgenstein ha provato interesse e paura per la sua «Tiefe» [profondità], e ha voluto cercare di difendersi con strumenti adeguati alla natura e all'entità del pericolo. Il suo disprezzo per Frazer è il disprezzo per chi amò-odiò quello stesso pericolo, andandogli incontro e cercando di difendersene con gli strumenti assolutamente inadeguati che gli erano suggeriti da «Dummheit und Flauheit» [stupidità e insipidezza] [Jesi 1979: 166].

Questo passo è interessante perché sottolinea che, nonostante tutto, vi era una qualche affinità tra Wittgenstein e Frazer, o almeno un terreno di interesse comune: e che proprio l'insufficiente distacco dalla materia frazeriana rendesse così impietoso il giudizio di Wittgenstein (a differenza, ad esempio, del suo più benevolo giudizio su Freud). In particolare, è convincente la tesi di una fondamentale ambiguità di Wittgenstein nei confronti della magia: fascino e attrazione da un lato, esigenza, dall'altro, di sottoporla alla critica razionale. Come abbiamo visto sopra, le *Note* sono spesso dibattute tra la difesa della magia e del mito come sane alternative alla speculazione metafisica, e, al contrario, la demistificazione delle mitologie in nome della chiarezza analitica. E abbiamo visto anche come questa ambiguità non sciolta conferisca singolare complessità all'affermazione di un Frazer «più selvaggio dei suoi selvaggi».

D'altronde, un'ambiguità di questo tipo verso la magia caratterizzava lo stesso Frazer, anche se forse in modo meno consapevole. Anche in lui troviamo una continua tensione tra il distacco illuminista e l'attrazione morbosa, tra la critica e il fascino - espressa nelle esplicite enunciazioni teoriche la prima, nelle profondità testuali, per così dire, il secondo. Anche verso il sentimento religioso entrambi i pensatori hanno un atteggiamento assai complesso: ne avvertono la profondità, ne hanno forse esperienza nella loro vita, ma non lo «giustificano» nella propria filosofia, che è in definitiva razionalista e secolare. Abbiamo già discusso questo punto a proposito di Frazer, alla fine del capitolo II. Vi è in lui una sensibilità religiosa assai più raffinata di quanto riveli la sua teoria esplicativa della religione: sensibilità che emerge non appena Frazer abbandona il controllo teoretico sulla sua scrittura e lascia spazio all'emozione e alla soggettività. La sua «stupidità e insipidezza» lo portano a banalizzare la religione, ed a collocarla su di un gradino basso e ormai

superato dell'evoluzione intellettuale dell'uomo. Eppure la profondità della religione, scacciata dalla porta principale, rientra continuamente nella sua opera da innumerevoli aperture secondarie. Si ricorderà il suo impegno, altrimenti inspiegabile, per la realizzazione dell'antologia di passi scelti dalla Bibbia; o il suo attaccamento all'immagine delle «eterne campane di Roma» - sigillo finale al *Ramo d'oro*, che palesemente contraddice le argomentazioni razionaliste del libro.

Anche Wittgenstein, pur non essendo un «credente» in nessun senso del termine, né avendo mai aderito a una religione, ha avvertito con grande sensibilità il problema religioso, nella sua vita come nella sua filosofia. Quando ha affrontato esplicitamente il tema, ha tentato di mostrare l'assurdità delle giustificazioni razionali delle credenze e delle pratiche religiose. Già ai tempi del *Tractatus*, egli tentava di disincagliare il discorso religioso dalle assunzioni metafisiche che l'hanno accompagnato nella sua storia occidentale, e di delimitare il suo spazio da quello del discorso empirico che parla dei fatti del mondo. «Il senso del mondo dev'esser fuori di esso», egli scrive. E siccome, secondo un'altra celebre proposizione di quell'opera, i limiti del mondo e i limiti del linguaggio coincidono, ne consegue che «l'etica non può formularsi» - non se ne può parlare come si parla di una cosa nel mondo [Wittgenstein 1922 : § 6.41, 6.421]. Lo stesso vale per la religione, per la dimensione del mistico: «Come il mondo è, è affatto indifferente per ciò ch'è più alto: Dio non rivela sé nel mondo [...] Non come il mondo è, è il mistico, ma che esso è» [Ibid.: § 6.432, 6.44]. Lo spazio del mistico, in questo modo, non risulta né insensato né giustificato: esso è in qualche modo al di là della portata del linguaggio stesso. Nella fase più matura del pensiero di Wittgenstein, pur in un diverso quadro dei rapporti tra linguaggio e realtà, il suo tentativo resta quello di chiarire la peculiare grammatica del linguaggio religioso, distinguendola da quella del linguaggio empirico. Wittgenstein è infastidito tanto dal dogmatismo religioso quanto da quello anti-religioso: attacca ogni giustificazione razionale della fede, ma la difende anche da ogni forma di riduzionismo. E la sua sensibilità religiosa si mostra principalmente al di fuori dell'analisi filosofica - ad esempio, nel suo grande interesse per autori cristiani, da Agostino a Kierkegaard a Tolstoj, che per altri versi sono lontanissimi dal suo modo di pensare ai problemi filosofici.

Sia Frazer che Wittgenstein sono stati pensatori non religiosi, spinti da un forte impulso antidogmatico e da una grande fiducia nel potere rischiarante della ragione; e tuttavia entrambi, ciascuno a suo modo, hanno avvertito e riconosciuto la profondità della religione e hanno cercato di darne conto. Compito particolarmente difficile: poiché per entrambi questo dar conto non poteva avvenire in una forma discorsiva diretta, ma solo obliquamente. L'allusione letteraria sembra la strada scelta da Frazer. Per quanto riguarda Wittgenstein, egli tentava di definire lo spazio della religione per così dire in negativo, tracciando i confini di ciò che invece può esser detto esplicitamente. Si comprende forse così il senso di uno dei più famosi aneddoti riguardanti il giovane Wittgenstein, narrato da Bertrand Russell e relativo a una delle loro conversazioni di Cambridge: «Una sera, dopo che aveva regnato un silenzio mortale per un'ora o due, gli dissi: “A cosa pensi, Wittgenstein? Alla logica o ai tuoi peccati?”. “A entrambe le cose”, replicò, e ripiombò nel suo silenzio» [cit. in Schulte 1988: 7].

Naturalmente questi accostamenti tra Frazer e Wittgenstein, o addirittura l'inversione delle parti che ci è suggerita da Jesi, non devono creare malintesi. Le due figure restano lontanissime, sul

piano filosofico e forse ancor più sul piano umano: quasi paradigmi di due modi contrapposti di pensare. Tuttavia, come ho cercato di mostrare sia pure per brevi accenni, i loro interessi e le loro sensibilità si intrecciano in modi complessi, molto più di quanto il tono acrimonioso delle «Note» possa far sospettare. Quel che interessa sottolineare è che le osservazioni wittgensteiniane sono divenute oggi una chiave di lettura attraverso cui *Il ramo d'oro* non può fare a meno di passare. Il testo di Frazer ci è consegnato per il loro tramite: ed esse, più che una confutazione, ne appaiono un complemento, che si dovrebbe forse consigliare di stampare in appendice alle sue successive e ricorrenti edizioni.