

Folgore da San Gimignano e il crimine di lesa maestà*

1969m

Le pagine che l'amico Lanternari ha dedicato all'antropologia culturale, al movimento studentesco e ai rapporti col Terzo Mondo nel n. 10 di "Problemi" meritano di non cadere nel vuoto, come invece troppo spesso accade per le questioni, anche gravi e "politiche", che hanno il torto di non rientrare nella tematica abituale delle tradizioni letterate o di non investire con grossolana evidenza i fatti quotidiani. Perciò (nella supposizione assolutamente di comodo che siano tali da interessare qualcuno) annoto qui alcune sparse osservazioni, o piuttosto domande.

La prima (osservazione, o meglio constatazione, e non domanda) è che l'articolo di Lanternari contribuisce in modo assai qualificato e fruttuoso a portare la discussione sull'etnologia e l'antropologia culturale fuori da certe angustie da cui viceversa è abbastanza afflitta (o per manco di vigore culturale da parte di taluni alfieri non soltanto nostrani dell'antropologia "nuova", o per preclusioni troppo pregiudiziali, o per eccesso di interessi accademici in favore o contro le nuove discipline, o per sovrabbondare di generalità non fondate su adeguate conoscenze dei dati empirici, o per difetto - più che per eccesso - di "filosofia", ecc.). Più in particolare, lo scritto di Lanternari ristabilisce quel collegamento polemico tra la nuova problematica antropologica e certi filoni e indirizzi culturali di casa nostra, collegamento che viceversa sembra far troppo difetto così nelle formulazioni concettuali come nelle intraprese documentarie di una parte degli antropologi culturali 'militanti' italiani. I quali - come è stato più volte notato (per es. da Paci o da Ferrarotti), e come Lanternari ribadisce - si alimentano in modo preponderante a certe fonti statunitensi che, quand'anche non siano già potere in sé, non possono non rimanere estrinseche se vengono meccanicamente trasposte; ed essi sembrano inoltre stabilire contatti solo sporadici persino con il pensiero socio-antropologico francese che pure è tanto più prossimo alla nostra condizione storica, sociale e culturale, e che comunque sollecita problemi di pensiero tanto più

* *Problemi*, 1969, n. 13 : 578-582

vivaci, diretti, complessivi e ardui.

Così sbrigativamente profilato, il quadro risulta in verità troppo pessimistico ed ingiusto. Varrà la pena, perciò, di dichiarare subito che, mentre mi associo pienamente alle richieste di approfondimento e di precisazione rigorosa degli obiettivi, dei metodi e della consapevolezza culturale venute da varie parti (per es. da Cesare Luporini o da Pietro Rossi), non condivido certi altri tipi di condanna radicale e indifferenziata, il cui obiettivo sembra essere quello di precludere la crescita di nuove prospettive solo per risparmiarsi la fatica di pensare. Tuttavia, pur con le dovute distinzioni ed eccezioni, le tendenze di cui sopra appaiono ancora oggi prevalenti, e non v'è dubbio che risultino pregiudizievoli innanzi tutto al crescere stesso di quelle nuove indagini che gli antropologi culturali *attitrés* intendono promuovere. Da questo punto di vista lo scritto di Lanternari, con il suo deciso richiamo alle impostazioni storicistiche che per brevità dirò crociogramsciane, contribuisce oggettivamente al maturare ed al consolidarsi dell'antropologia culturale in Italia assai più di quanto non facciano tante gratificazioni o autograttificazioni. Quello scritto infatti precisa in modo diretto l' *hic Rhodus, hic salta* che sta di fronte alla giovane antropologia culturale nostra: la quale può e deve scegliere gli indirizzi che crede, ivi compresi i meno "storicistici" e i meno crociogramsciani. ma non può assolutamente omettere - pena l'inconsistenza - di regolare esplicitamente ed in prima persona i suoi conti con il contesto socio-culturale in cui intende operare. Voglio dire (ma è risaputa) che non si può passare a lato delle posizioni esistenti, e fingere che non esistano: e se, poniamo, quel complesso di indirizzi e di impegni che complessivamente diciamo "marxisti" apparisse rifiutabile o comunque da superare, non si può né sottacerlo né darlo per scontato, come viceversa avviene quando ci si limita a riprodurre in modo estrinseco tematiche e tecniche che restano *al di qua* di questa problematica. Per non dire poi di ciò che accade quando si tenti di affrontare le indagini dirette con quadri ideologici di tipo "armonistico", i quali - dato e non concesso che abbiano una qualsiasi validità in fasi e situazioni più o meno apparentemente e temporaneamente armoniche - certo non servono a nulla (e peggio)

là dove i conflitti socio-culturali sono esplosi o esplodono con una forza ed una complessità che precludono ogni pur minima possibilità di ignorarne (a livello, si badi, *scientifico*) la componente di *classe*. Né può passarsi sotto silenzio il rapporto che si intende stabilire con la tradizione di studi che anche tra noi esiste nel campo scientifico delle ricerche demotnologiche: se ne potrà rilevare, e magari anche con vigore polemico, l'esiguità nei confronti delle tradizioni francesi o inglesi, statunitensi o sovietiche, e se ne potranno contestare gli indirizzi o denunciare le angustie "storicistiche", e via dicendo; ma non si può fare come se Raffaele Pettazzoni, per esempio, o Ernesto De Martino non fossero stati affatto. In altre parole, il regolamento di questi conti culturali aperti - sia pure per liquidare definitivamente la partita - appare come una delle condizioni di fondo per aprire serie prospettive di crescita reale in casa nostra alle nuove indagini antropologiche. Il puro e semplice trasporto di posizioni che sono sorte in ambiti socio-culturali radicalmente diversi dal nostro, e che restano irrelate nella nuova situazione, è una scorciatoia illusoria. Il che qui si dice, ovviamente, senza pretesa alcuna di "ammaestrare" (per una tale pretesa, tra l'altro, a chi scrive mancherebbero persino gli elementari titoli formali, dato che nei confronti dell'antropologia culturale, in quanto disciplina accademica, si trova ad essere un semplice "cultore della materia"). Il tutto viceversa muove dalla convinzione che un saldo progresso di questi nuovi studi sia indispensabile al superamento di numerose angustie scientifico-culturali (e persino umane) che caratterizzano negativamente la nostra situazione. Ma la condizione di quel saldo progresso è appunto che ci si inserisca al livello giusto: vale a dire al livello culturalmente e scientificamente più qualificato e più alto. O altrimenti dovremo tutti dolerci che una nuova occasione di crescita sia andata perduta, e che tutto si sia ridotto, anche questa volta, a giocherellare con uno strumento nuovo per fare un mestiere assai vecchio.

Ma, almeno a mio parere, il discorso non può interrompersi qui. Quella *Rhodus* che s'invita a saltare sta lì soltanto a far da sbarramento preclusivo, scudo e muraglia che al proprio interno custodisce le sole possibili scienze ed umanità, e tiene in rispetto le orde barbariche

ed i loro dissennati assalti? Quell'invito significa soltanto: "salta dentro e torna a casa"? O invece, nel momento stesso in cui si propone come imprescindibile termine di meditazione e confronto, *Rhodus* rimette liberamente se stessa in discussione e riesame, scientificamente pronta a tutte le verifiche reali ed a tutte le trasformazioni, anche radicali, che le verifiche impongono?

Non è certo un invito all'abdicazione, a meno che non ci si senta dei re, e come loro ci si riveli incapaci di ripensare se stessi, ed a meno che non si identifichi la rinuncia all'esclusivismo teologico con la rinuncia ai propri principi.

In proposito riuscirebbe forse di generale utilità (e porterebbe il discorso sulle reali ragioni delle esplosioni di mode che ogni tanto scuotono il mondo degli operatori culturali a medio e breve termine, il ripercorrere la storia delle ripetute azioni di contenimento che nell'ultimo cinquantennio la cultura italiana ha opposto allo sviluppo interno o al ritorno dall'esterno delle ricerche etno-antropologiche. Si potrebbe partire dal rifiuto rigidissimo che, negli anni Venti-Trenta, Croce e Omodeo opposero alla "storia (e scienza) delle religioni" di Raffaele Pettazzoni (ne ha sottolineato vari momenti salienti Dario Sabbatucci in un saggio che meriterebbe d'essere ripreso). Ci si imbatterebbe poi nel rifiuto già meno preclusivo che nel 1941 Ernesto De Martino espresse in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (un libro che andrebbe studiato proprio come segno del passaggio da una pura e semplice negazione ad una linea di accettazione ma "a condizione che", e di cui dovrebbe valutarsi la diversità dal coevo e importante libro di Remo Cantoni su *I primitivi*). Si dovrebbe poi registrare il passaggio ad una posizione ulteriore (e questa volta interna agli studi etnologici): la richiesta di "acclimatazione" e di "regolamento di conti" culturali che lo stesso De Martino oppose (su "La Lapa" del 1953) agli indirizzi antropologico-culturali che allora appena si affacciavano in Italia. Questa volta le indagini etno-antropologiche trovavano riconosciuto il loro diritto all'esistenza (c'era stata di mezzo l'esperienza demartiniana del *Mondo magico*, era nata la "collana viola" di Cesare Pavese, la polemica anti-demologica e anti-etnologica tendeva a coincidere con la opposizione alle rivendicazioni contadine e operaie, ecc.). E per queste ricerche

si fissava anche un indirizzo: quello che lo stesso De Martino chiamò la “linea De Sanctis-Croce-Gramsci”: (una linea nella quale ovviamente i singoli termini non stanno a sé, ma ognuno colora gli altri, *e ne è colorato*).

Che senso ha questa vicenda, in cui l'apertura graduale si accompagna al mantenimento rigido della continuità di certe preclusioni di fondo? E' un progressivo allargarsi, per regolare ed autonoma crescita interna, o invece è un modo di riassorbire fino al limite estremo della propria elasticità i colpi ed i problemi imposti dall'evidenza e dalla forza delle posizioni altrui? (naturalmente non sto parlando tanto dei singoli e qualificatissimi protagonisti della vicenda, quanto del complesso della cultura italiana nelle sue dirigenze ed egemonie effettive, anche di sinistra). Il giudizio non è facile, e soprattutto non può essere dato sbrigativamente. Sta comunque il fatto che, quali che fossero le intenzioni soggettive, la più avanzata e consapevole tra queste aperture, e cioè la linea del '53, ha avuto oggettivamente l'effetto di una preclusione rigida. Anche se personalmente De Martino è andato oltre quei limiti (e con così alta qualità di opere), tuttavia è un fatto che tra gli articoli più duri del nostro codice culturale maggioritario c'è ancora oggi quello che definisce e punisce il crimine di “leso storicismo” ed ovviamente intende restrittivamente per storicismo solo i modi e i temi d'indagine che collimano con i modi e i temi di quella linea e dei suoi interpreti autorizzati).

Vero è che l'applicazione di questo articolo s'è venuta facendo sempre più ardua, costretti come si è sulla difensiva da un certo esaurirsi interno, cui corrisponde il crescere esterno delle orde d'oltre *Rhodus* che impunemente piantano i loro rozzi picconi naturalistici, positivistici, funzionalistici, strutturalistici ecc. sui nobili frontoni eretti dalla classicità. Ma in campo così delicato e decisivo c'è mai qualcuno che, fuori della polemica spicciola, possa accontentarsi di una pura e semplice abrogazione “di fatto”, per desuetudine e inapplicabilità? Non si rischia così, con danno comune, di perdere anche quel che di serio e importante c'era, una volta messe da parte la cristallizzazione e la teologizzazione? E, soprattutto, chi garantisce alla comunità che il cambiamento non si riduca a mutare *il contenuto*

di quell'articolo (per esempio, dicendo strutturalismo o funzionalismo invece di storicismo), mentre però resta intatto il peggio, e cioè l'atteggiamento mentale o il concetto che esistano dei crimini di "lesa maestà" nel campo della ricerca? Non sarebbe piuttosto il caso di procedere ad una esplicita e radicale riforma del codice, cancellando per sé e per gli altri il concetto stesso di "leso alcunché"? Dove ovviamente "alcunché" rappresenta ogni possibile "maestà" affermantesi come tale (e cioè come cristallizzazione, autorità ed *establishment*), ed è suscettibile di assumere qualsiasi valore - storicismo, funzionalismo, strutturalismo e simili - ad eccezione di due congiunti: quello della razionalità degli intenti e dei procedimenti, e quello dell'impegno contro lo sfruttamento dell'uomo (per inattuale e retorica che oggi possa suonare questa paleoformulazione).

Anche se troppo generali o generiche, queste declaratorie trovano una specificazione abbastanza agevole, almeno in relazione ai problemi dell'indagine etno-antropologica. Che senso potrebbe mai avere in questo campo un qualsiasi (sedicente) "storicismo" che non riuscisse a ricomprendere nei propri interessi e nelle proprie esplicazioni il mondo dei popoli detti "senza storia" o "selvaggi" e simili? Ovviamente nessuno, a meno che non ci si accontenti di quel che attorno a quei popoli ci dicono gli storiografi che si muovono reverenti al seguito delle gesta civilizzatrici dei conquistatori materiali e spirituali dei cinque continenti. E naturalmente una così palese insufficienza nei confronti dei nove decimi delle vicende umane (che non hanno due o tre mila anni soltanto, e non si sono svolte solo nel bacino del Mediterraneo) dovrebbe essere sufficiente a rendere inaccettabili per chi non si occupi personalmente di selvaggi e simili diavolerie ogni pretesa di validità universale da parte di un simile "storicismo", ed ogni sua volontà di ergersi a giudice di operazioni di ricerca condotte in campi che è capace di spiegare in un solo modo, e cioè negandoli.

Si può allora rimediare all'insufficienza aggettivando: quello storicismo diventa perciò "integrale". Resta però ben saldo il punto che le uniche spiegazioni valide sono quelle in termini di proposizioni particolari (anzi singolari) e individualizzanti circa questo o quell'evento in

questa o quella situazione specifica o, come si dice, “concreta”. Così l'aggettivo non serve a cambiare la sostanza. Come si fa, ad esempio, a stabilire quelle relazioni cronologiche, che non possono non restare essenziali per ogni ricostruzione “storica”, quando dei primitivi si dice che sono senza storia proprio perché ne mancano spesso i documenti? Torneremo alle ipotesi dell'evoluzione ottocentesca, che stabilivano una successione universale e obbligata di “stadi” (selvaggio-barbaro-civile, animismo-politeismo-monoteismo o simili)? Ma quell'evoluzionismo è stato già confutato per difetto di documentazione e “naturalismo” (come soprattutto si dice) e “euro-centrismo” (come sarebbe opportuno sottolineare più di quanto non si faccia). Ci rifaremo allora alle seriazioni della scuola storico-culturale austro-tedesca, così “biblico-centrica” con il suo “monoteismo primordiale”, la sua “monogamia originaria” e via dicendo? O ci rifugeremo di nuovo (e magari senza volerlo) nella storia ideale o idealistica?

La via d'uscita potrebbe essere quella di un certo tipo di *pietas* in nome della quale si dichiara che sì, anche i selvaggi sono parte della storia degli uomini, e che sì, uno storicismo integrale dovrebbe in linea di principio occuparsene, ma che bisognerà attendere che quei selvaggi crescano e soprattutto che ci diano documenti. Che è certo una soluzione, ma mi pare faccia il paio con quella di certi amici sinceramente anticolonialisti e laici, e seriamente dediti agli studi di loro competenza, i quali tuttavia sembrano concepire i rapporti con il Terzo Mondo e la sua liberazione nei termini di un programma che dovrebbe impegnarci a spiegare ai Bantu quanto sia stato grande Dante Alighieri e, perché no?, anche Folgore da San Gimignano. Il che è senza dubbio assai bello e nobile, ma forse non proprio adeguato alla situazione reale.

C'è invero un'altra possibilità, e cioè quella di respingere in blocco i problemi di 'origini' e di 'successioni'; la storia è sempre storia contemporanea, e via dicendo; non ci sono leggi di sviluppo né quadri esplicativi generali; ogni situazione è quella che è e si auto-esplica, senza possibilità e senza necessità di raffronti, ecc. ecc. Ma un “prima” e un “dopo” debbono pur continuare ad esistere nei quadri mentali di chi spiega storicamente, e così si finisce per reintro-

durre, più o meno consapevolmente, certe seriazioni evolutive che sono meno esplicite e sistematiche di quelle evoluzionistiche o storico-culturali, ma non perciò sono meno arbitrarie e meno “eurocentriche”. Inoltre risulta impossibile lavorare in campo etno-antropologico se non si fa largo e decisivo impiego di quelle “astrazioni” e di quelle “generalizzazioni” che sono la bestia nera di ogni “individuante”. Si può mai rinunciare a quella operazione terribilmente sospetta che è la *comparazione*, quando si operi in settori in cui la quantità e la qualità dei documenti (e la distanza storica e psicologica) non forniscono dati sufficienti all'opera di ricostruzione storiografica in termini di successione cronologica e connessione causale? E se la si impiega, si può evitare il grave problema di stabilirne le condizioni valide? E come si evita allora di riproporsi problemi che lo storico “individuante” di solito respinge sdegnato: per esempio quella “dell'isolato legittimo” (e cioè dell'unità valida di comparazione) di Malinowski? (con il che, ovviamente, non sto dichiarando una mia personale adesione alle soluzioni malinowskiane). Né si tratta soltanto della *comparazione*. Si fa continuamente ricorso a nozioni o concetti che niente hanno a che fare con le situazioni dette “concrete”: per esempio a quello di “cultura *armonica*” o “*disarmonica*”(oppure “integrata” ecc.), che anche Lanternari impiega nel suo esame dei contatti e scambi di cultura tra Occidente e Terzo Mondo. Ora, quelle nozioni richiedono d'essere costruite (ed impiegate) secondo regole (generalizzanti) ben precise e rigorose, che sono *diverse* dalle regole che si seguono per dare la descrizione-interpretazione di una singola irripetibile situazione concreta di fatti. O invece dovremo ritenere che ognuno possa fissare a suo modo, intuitivamente (fiuto, gusto, palato, senso della storia e simili) il criterio in base al quale giudica armonica o no una cultura? Dove ritroveremo il termine di controllo intersoggettivo? O dobbiamo rinunciarvi, lasciando che ognuno di noi giudichi “armonica” quella cultura o quella situazione che collima con i propri ideali e le proprie aspirazioni, e disarmoniche le altre? Per fare un esempio, Lanternari considera come organica o armonizzabile con il mondo occidentale l'adozione delle concezioni e della pratica della “non violenza”; considera invece come disorganico,

verbalistico ecc. il richiamo al “potere negro” frequentemente fatto dal Movimento Studentesco. Non discuto sul merito: mi chiedo soltanto quale è il criterio (che ovviamente deve essere applicato uniformemente, se vuol essere tale) in base al quale si discriminano i due fatti. Senza di che diviene impossibile decidere se valga il giudizio negativo su quel richiamo al “potere negro”, o se invece valga il giudizio che (pur con ogni riserva su una qualsiasi identificazione tra “potere negro” e “potere studentesco”, che costituisce un problema del tutto diverso) quel richiamo è assolutamente organico nella nostra società come modo - sia pure ancora al livello di “grido” - di riempire una lacuna esplicitando qualcosa che in genere si tace (o si “rimuove”), e cioè che “il pane dei *noi* è il *non-pane* dei *non-noi* ”, ossia che il mondo occidentale, nella totalità dei suoi componenti (tra i quali naturalmente rimangono ben nette le distinzioni di responsabilità storiche, di partecipazioni" allo sfruttamento, di capacità e volontà di trasformazione ecc.), vive come vive per il semplice fatto che tanto Terzo Mondo non vive. Ovviamente non credo che esista un “criterio” universale ed assoluto; ma da questa inesistenza non si ricava certo che allora i concetti di cui facciamo impiego (così nella “scienza” come in ogni altro operare) siano assimilabili alla famosa e qui innominabile pelle del noto detto volgare. Se dunque si fa ricorso a nozioni come quella di cultura “armonica” o “integrata” sarà necessario *almeno chiedersi* se la nozione non debba venir costruita ed impiegata, operativamente e non ontologicamente, secondo equilibri e squilibri di *relazioni* tra elementi dati, e *funzioni* e *strutture* nel quadro di *sistemi* osservati in un momento dato, e dunque *sincronico*, del loro *processo*. Con il che ci si ritrova a stabilire un contatto con le correnti altre, il che naturalmente non comporta la loro accettazione, ma certo comporta l'abbandono dell'atteggiamento teologico di sufficienza ed autosufficienza. A meno di non volersi rassegnare a dire che la sola vera scienza dei fatti umani è quella che s'affida al fiuto, al gusto, al palato (e, visto che siamo nel campo fisiologico ed anatomico, magari anche alla pelle) di cui sopra.

Questi, o mi sbaglio?, sono alcuni tra i nodi che vengono al pettine quando ci si disponga a riproporsi i problemi nel momento stesso in

cui li si solleva per gli altri. E così (ma posso davvero sbagliare tutto) l'alternativa diviene: o si rinuncia ad assegnare una fittizia "integralità" allo storicismo, ed allora bisogna francamente dichiararne i limiti "ristretti", esplicitamente rifiutando non solo ai selvaggi ma a tutto ciò che non sia "egemonico" (e vittorioso) ogni suscettibilità d'essere oggetto storico significativo; o invece si tiene ferma l'aspirazione all'integralità, ed allora bisogna decidersi a rinunciare all'idea che ci sia un solo modo valido per lo studio dei fatti umani, che questo metodo sia quello della ricostruzione storica condotta in termini di individuazione dell'irripetibilità e in vista di descrizioni-interpretazioni valide solo per le singole situazioni specifiche, e che per giunta il modello ideale di questo metodo sia quello offertoci dalle normali storie letterarie, artistiche, etico-politico-sociali dei fatti egemonici occidentali. Insomma l'opzione per il secondo corno del dilemma (che fa tutt'uno con gli impegni politico-culturali più sopra accennati) comporta la contemporanea rinuncia al privilegio esclusivo finora accordato alle proposizioni particolari (riprendo una espressione di Radcliffe Brown) su quelle generali e universali, alla sostanza sulle relazioni, all'irripetibile sul ripetuto, alla seriazione diacronica sulla compresenza sincronica, al consapevole ed esplicito sull'inconsapevole e implicito, all'evento sul sistema, alla storia sulla sociologia (nel senso che Abbagnano ha dato a questi termini), alla soggettività inconsapevolmente o sregolatamente intrudentesi nelle operazioni di analisi e di elaborazione sulla ricerca (pur storicamente condizionata) di criteri intersoggettivamente verificabili. La qual rinuncia non significa certamente - continuo a ripeterlo - il puro e semplice capovolgimento dei privilegi. Significa però che ci si trova - per ragioni che sarebbe stolto confondere con quelle della moda - a dover considerare come interlocutori non puramente diabolici, e dunque non soltanto da esorcizzare, i funzionalismi e gli strutturalismi (ed impiego intenzionalmente il plurale).

*

Tutto ciò comporta qualche conseguenza di rilievo anche per chi non si occupi personalmente di selvaggi e simili, ma in ogni caso ritenga (come è giusto) che qualunque sia il suo

settore specifico di lavoro (per es. quello di Dante e di Folgore), esso è sempre parte organica di un comune e generale impegno ad allargare all'intera umanità (reale, e non ideale o idealizzata) l'orizzonte della comprensione e della consapevolezza storica. Le conseguenze sono poi più particolarmente evidenti in certi campi, quali ad esempio quello della storia politico-economico-sociale, la quale ovviamente non può non fare direttamente i conti, almeno in linea di principio, con la vicenda delle società pre-capitalistiche in genere e in specie di quelle che grosso modo si dicono "senza classi". Qui nasce tra l'altro il problema di come si possa fare storia dei "senza classe" ove l'analisi in base ai "modi di produzione" (che a me continua a parere valida) venga restrittivamente identificata con lo specifico e particolare impiego della nozione di "lotta di classe" (che si adatta solo ad un certo periodo e ad un certo settore, pur se essenziali, della vicenda umana).

Così, o almeno mi pare, si torna alla rinuncia del "leso-alcunché" (e del programma di spiegare ai Bantu quel che si diceva): al rifiuto non formale ma reale della identificazione della verità con l'impiego di un solo metodo esplicativo, ed alla accettazione non puramente verbale della complementarità dei metodi (che non sono "buoni" solo perché collimanti con la linea De Sanctis ecc. e "cattivi" perché funzionalistici o strutturalistici, o viceversa).

Che poi le istanze diverse da quelle che era stato capace di proporre lo storicismo tradizionale ci vengano spesso presentate in termini rozzi, inadeguati e mitologici da una parte degli antropologi culturali *attitrés* (specialmente quelli di casa nostra, tra i quali anzi le più profonde implicazioni delle opzioni culturali operate non sembrano bene in chiaro), è altra questione, sulla quale evidentemente non si può essere in disaccordo con Lantemari. Ma - e qui il discorso riguarda ancor meno che prima le pagine dell'amico - non è questa una ragione sufficiente per considerare inesistenti i problemi che oggettivamente si pongono. Tanto meno poi si può ignorarli o rifiutarli trincerandosi dietro l'alibi che i sostenitori di certe impostazioni di metodo sono *anche* portatori di ideologie politico-culturali che non si condividono, e mirano anche a stabilire imperialismi funzionalisti o strutturalisti.

listi equivalenti a quello storicistico ora in disarmo: il miglior modo di dare partita vinta all'avversario *ideologico* è proprio quello di dimostrarsi incapaci di crescere su se stessi per corrispondere con risposte giuste ed adeguate (e cioè né spalluciate né esorcismi) alle esigenze oggettive della ricerca di cui altri si fa o può farsi portatore cattivo o male intenzionato.

Certo ognuno è libero di rifiutarsi alle questioni inquietanti e non grossamente immediate, soprattutto se è impegnato in campi che non sembrano porle con urgenza. Ma poi non ci si può lamentare se ci si ritrova di colpo in arretrato rispetto ai propri stessi impegni di fondo, e se si è costretti ad assistere impotenti al dilagare anche incontrollato delle cosiddette mode. Le quali, se nascono (e soprattutto se si è incapaci di contrastarle con efficacia) hanno una qualche ragione non puramente epidermica: per esempio l'incapacità di antivedere, come pure era possibile, e l'incapacità di dar risposta adeguata alle domande di cui sopra. Le perdite di egemonia non sono colpa soltanto del destino cinico e baro.