

I FABULOSI PARLARI

Aspetti e interpretazioni
del mondo tradizionale

5: 97-109



Editori del Grifo

Copyright - © - 1987
Editori del Grifo, 53045 Montepulciano (Si)

FABIO DEI

EPISTEMOLOGIA E PENSIERO PRIMITIVO
Una discussione sull'antropologia neo-intellettualista

Nel quadro attuale degli studi sul "pensiero primitivo", un indirizzo tra i più interessanti ed originali è rappresentato dal cosiddetto neo-intellettualismo. Si tratta, in breve, di un approccio ai sistemi di credenze magico-religiose propri delle società tradizionali, che ne sottolinea gli aspetti cognitivi e la fondamentale continuità rispetto a forme di conoscenza a noi più familiari, quella scientifica in particolare. In polemica con il funzionalismo, propenso a vedere nelle credenze in questione semplicemente forme di espressione simbolica, si recupera la prospettiva tipica della scuola evoluzionista: magia e religione sono anche e prima di tutto strumenti intellettuali volti alla spiegazione, alla previsione e al controllo di eventi del mondo naturale e sociale. Recupero consentito, peraltro, dall'abbandono degli ingenui presupposti epistemologici che guidavano "intellettualisti" classici come Tylor e Frazer, e che rendevano così fragili le loro speculazioni: all'empirismo generico e all'acritico realismo tardo-ottocenteschi si sostituiscono più complesse concezioni della conoscenza, tratte in particolare dalla più recente filosofia della scienza.

Sviluppatosi prevalentemente in ambito britannico a partire dagli anni '60, il neo-intellettualismo è ancora scarsamente conosciuto in Italia. Se ne occupa un recente intervento di A. Ciattini (1984), che dovrebbe rappresentare, nelle parole dell'autrice, una "prima e parziale rassegna critica di alcuni autori, fra i più rappresentativi..." (Ciattini 1984:225). L'intento è senza dubbio meritorio. Si tratta tuttavia, a mio parere, di una rassegna troppo parziale e almeno per certi versi fuorviante; e di una critica, seppure interessante, eccessivamente sbrigativa e liquidatoria, che non dà conto della consistenza teorica dei temi trattati. Cercherò di spiegare perchè discutendo, nella prima parte dell'articolo, il senso e le basi della posizione neo-intellettualista; e affrontando, nella seconda parte, gli argomenti critici proposti dalla Ciattini.

1. Ciò che desta anzitutto perplessità è la scelta degli autori che la Ciattini ritiene "più rappresentativi": il suo intervento è infatti interamente incentrato su un singolo *paper* di D.E. Cooper (1975), che nell'ambito del neo-intellettualismo ha avuto un ruolo e una influenza a dir poco marginali. Si tratta del tentativo di mostrare come certi aspetti del "pensiero primitivo" possano esser meglio compresi sulla base di criteri logici alternativi a quelli classici di identità e contraddizione. Più precisamente, Cooper ritiene che certe apparenti incoerenze

presenti ai nostri occhi nelle credenze magico-religiose si dissolvano se commisurate a una logica a tre valori (come quella usata da Reichenbach per aggirare le anomalie della meccanica quantistica), dove accanto ai valori di verità e falsità ne esiste un terzo, di indeterminazione. L'indeterminazione dovrebbe essere assegnata a quelle proposizioni che per principio non possono essere né verificate né falsificate, e che non possono perciò stabilire rapporti di identità o contraddizione con altre proposizioni.

Prendiamo un esempio familiare nella letteratura antropologica: gli Azande studiati da Evans-Pritchard affermano che nelle loro comunità ogni individuo è imparentato con ogni altro; il loro ben noto sistema di credenze nella stregoneria prevede, d'altra parte, che ogni parente di una strega sia strega a sua volta. Gli Azande sfuggono però alle conseguenze logiche di queste premesse, riconoscendo che non tutti i membri della comunità sono streghe. E' la presenza di contraddizioni di questo tipo che ha spinto molti autori a parlare di insensibilità logica del pensiero primitivo. Per Cooper, invece, la contraddizione sparisce, e il modo di pensare zande diviene più intelligibile, qualora si consideri la proposizione "ogni parente di una strega è una strega" come logicamente indeterminata (Cooper 1975:242-3).

La soluzione di Cooper appare tanto originale quanto improbabile, e solleva difficoltà di vario ordine. In particolare, non sembra possibile assimilare a tutti gli effetti le proposizioni indeterminate della teoria quantistica a ogni altro tipo di proposizione che per principio non sia verificabile né falsificabile. Altrimenti si finisce per cadere in un assurdo dualismo logico, con una logica standard valida solo per le credenze direttamente soggette a controllo empirico, e una a tre valori che si applicherebbe a tutte le altre credenze, da quelle altamente teoriche della scienza a quelle religiose, metafisiche etc., salvandole così da ogni pericolo di incoerenza. Ma queste e altre difficoltà nella posizione di Cooper sono ben lontane dal compromettere e dall'esaurire le possibilità globali del programma neo-intellettualista. Quest'ultimo rifiuta anzi in modo netto l'assunto dal quale Cooper, sia pure implicitamente, muove, vale a dire l'identificazione della razionalità con la Logica (cfr. Jarvie 1984:55 sgg.). Per Cooper, rendere intelligibili i sistemi di credenze tradizionali in termini di razionalità cognitiva equivale a dimostrarne l'assoluta coerenza e formalizzabilità logica. Nella prospettiva neo-intellettualista il problema cambia completamente aspetto. E' vero che i complessi di credenze magico-religiose sono logicamente carenti: presentano contraddizioni interne irrisolte e, soprattutto, non sono strutturati come sistemi di proposizioni regolati da relazioni formali. Ma ciò non dimostra che sono frutto di un pensiero irrazionale e insensibile alla logica, e tanto meno dimostra la loro natura extra-cognitiva. Come ha osservato R. Horton, uno degli autori veramente più rappresentativi del neo-intellettualismo, è proprio la scienza a mostrarci come sia facile e del tutto "normale" tollerare contraddizioni interne a una teoria che "funziona" e che non presenta per il momento valide alternative (Horton 1976:171). E il miglior supporto a questo punto di vista viene proprio dalla fisica quantistica, che ha rappresentato, secondo l'espressione di Lakatos (1970:229), un "progresso su fondamenti incoerenti". In altre parole, le anomalie logiche non rappresentano degli enigmi antropologici: possono essere

accettate, e se si vuole criticate, in quanto anomalie, senza bisogno di "spiegarle" come deviazioni, né di ricondurle artificiosamente ad una presunta normalità cognitiva procedente da ferree leggi meta-culturali. In questo quadro, il ricorso di Cooper alla "logica alternativa", qualsiasi cosa possa significare, è comunque irrilevante. E la stessa Ciattini appare fuori strada quando indica lo scopo centrale del neo-intellettualismo nel tentativo di mostrare,

ricorrendo ai più complicati parallelismi con le scienze della natura, che le proposizioni, gli enunciati componenti un determinato corpus di credenze si contraddicono solo apparentemente... (Ciattini 1984: 258).

Ora, gli autori che più o meno esplicitamente si pongono in una prospettiva neo-intellettualista sostengono l'esatto contrario. Così E. Gellner (1962) critica duramente l'approccio *over-charitable* tipico dell'antropologia funzionalista che, in nome di una malintesa lotta all'etnocentrismo, reinterpreta sistematicamente secondo arbitrari codici simbolici le credenze aliene che ci appaiono false o incoerenti, in modo da renderle accettabili nei termini della nostra cultura.

E I.C. Jarvie e J. Agassi, nel rivendicare la fondamentale razionalità del pensiero magico, insistono sulla necessità di prenderne alla lettera gli errori e le contraddizioni: a meno di associare senz'altro l'errore alla stupidità, secondo l'"incredibile idea che esista qualcosa come un processo di pensiero razionale o scientifico che conduce alla scoperta della verità..." (Jarvie-Agassi 1967: 188).

Ancora imprecisa appare la Ciattini quando definisce il neo-intellettualismo come tentativo di "applicare i raffinati strumenti della moderna fisica teorica all'analisi dei sistemi di credenze" (Ciattini 1984: 255); avrebbe semmai dovuto parlare di strumenti della moderna epistemologia. La differenza non è da poco. Non si tratta infatti di assumere la teoria scientifica come linguaggio ideale e universale, impegnandosi in disperati equilibristici interpretativi per tradurre nei suoi termini alti le credenze tradizionali; quanto, piuttosto, di comprendere sia il pensiero scientifico sia quello tradizionale o "primitivo", con le rispettive peculiarità, all'interno di un comune e più comprensivo quadro epistemologico.

E' in questa ricerca di un modello, per così dire, elastico di razionalità cognitiva, non coincidente con la Logica né con alcun ideale Metodo, che mi sembra risiedere il nucleo teorico del neo-intellettualismo. In questo senso, lontano dall'esaurirsi in un sia pur raffinato gioco di prestigio, come la Ciattini fa credere, esso implica un ripensamento di vasta portata dei fondamenti filosofici dell'antropologia: ripensamento che investe, in primo luogo, la metafisica positivista e la connessa teoria empirista della conoscenza che hanno in così larga misura influenzato la nascita della disciplina e la costituzione delle sue aree problematiche. E' appunto sullo sfondo di un "positivismo diffuso" che è nato il problema del pensiero primitivo, e che si sono determinate le sue soluzioni logicamente possibili. Commisurate alla realtà oggettiva, a quei fatti ai quali l'uomo razionale, per definizione, avrebbe accesso immediato, le credenze magico-religiose tradizionali sono apparse mostruosità intellettuali, prodotte da qualche fattore distortente che, una volta individuato, ne avrebbe costituito la "spiegazione". Non a caso, le diverse nozioni in cui l'antropologia classica categorizzava il pensiero primitivo - animismo, magia, totemismo etc. - sono sempre de-

finite residualmente, attraverso il contrasto con una selettiva immagine della conoscenza normale-razionale: la loro "essenza" è vista nell'atteggiamento anti-induttivo, nell'assenza di procedure di verifica, nell'"impermeabilità all'esperienza". La spiegazione può consistere poi nel riconoscimento di un *errore* specifico che condurrebbe fuori strada l'inesperta e infantile ragione dei selvaggi (è la strada battuta dall'intellettualismo classico di Tylor e Frazer; si pensi alla definizione di quest'ultimo della magia come "scienza abortita" e "disastrosa illusione"). Oppure, si possono riabilitare le credenze più "antirealistiche" sottraendole all'ambito stesso della cognizione e attribuendo loro una natura affettiva o espressiva (è la strada battuta dalle diverse varietà di funzionalismo "caritatevole").

Questo intero quadro di riferimenti si sgretola tuttavia alla luce degli esiti dell'epistemologia contemporanea, dalla quale, al di là delle note controversie, emerge una immagine della conoscenza che sfata i principali miti dell'empirismo positivista. Si pensi al crollo del postulato della indipendenza e neutralità dei fatti rispetto alla teoria, e dell'esistenza di un linguaggio osservativo naturale come accesso diretto e non problematico alla realtà. E, di conseguenza, all'abbandono di una nozione di verità intesa come corrispondenza ai fatti, e dunque al ridimensionamento del ruolo svolto dall'induzione e dalla verifica nella conoscenza razionale. La scienza, per usare le parole di M. Hesse (1980: 172), appare così un sistema di "costruzioni immaginative", volte a *interpretare* la natura attraverso un linguaggio "irriducibilmente metaforico e inesatto". La razionalità che essa esibisce non è identificabile nella giustificazione empirica, poiché il significato dell'esperienza si determina solo all'interno dell'interpretazione teoretica stessa; né è d'altra parte identificabile in particolari stati o processi mentali, o più in generale in una specifica qualità di pensiero.

Perde così ogni stabile fondamento e si fa molto sfumata la linea di demarcazione tra scienza e altre forme del sapere. Non importa per il momento a quale sbocco possa condurre una simile prospettiva post-empirista: se a un principio di relativismo cognitivo, dove si riconoscono criteri di razionalità esclusivamente locali e contestuali, interni cioè ad una specifica interpretazione teoretica del mondo; o se al recupero di una nozione di razionalità universale e inter-teorica, individuata p.es. da Popper e dalla sua scuola nell'atteggiamento "critico" e nell'apertura all'esperienza. Anche in quest'ultimo caso si tratta infatti di un criterio normativo più che descrittivo, che riguarda non la forma o i contenuti del pensiero individuale bensì, per così dire, la sua organizzazione sociale, le "istituzioni" nelle quali è incorporato (a questo proposito cfr. Jarvie 1984: 30).

Tutto ciò trasforma radicalmente il problema antropologico del "primitivo". Non si tratta più tanto di spiegare, p.es., come sia possibile la magia, quanto come sia stato possibile giungere, attraverso un complesso processo storico di selezione e organizzazione delle procedure cognitive, a quel fenomeno "strano" e antropologicamente unico che è la scienza moderna. Su questo sfondo assumono consistenza nuova le vecchie teorie evoluzioniste, che nelle credenze magico-religiose vedevano il risultato di uno sforzo intellettuale volto a spiegare il mondo e ad agire su di esso. A proporne esplicitamente il recupero è in particolare I.C. Jarvie, antropologo di formazione filosofica e allievo di Pop-

per (per inciso, totalmente ignorato nella " rassegna" della Ciattini), che fin dall'inizio degli anni '60 si impegna in una serrata polemica antifunzionalista sulla base dello slogan "back to Frazer" (Jarvie 1964: 170). Ma diversamente da quello frazeriano, l'intellettualismo sostenuto da Jarvie non ha bisogno di attribuire un carattere illusorio alle credenze magico-religiose, né una mentalità infantile a chi le sostiene. Esse sono piuttosto assimilate alla storia della scienza: rappresentano cioè una forma di attività teoretica a cui possiamo tranquillamente riconoscere un certo grado di razionalità, senza per questo rinunciare alla nostra fiducia nella razionalità della scienza. Come si esprime Jarvie,

L'intellettualista asserisce che c'è una forte continuità o connessione tra magia, religione e scienza: che esse non sono istituzioni sociali naturalmente differenziate, ma convenienti categorizzazioni e distinzioni per e sotto il controllo di certe finalità teoretiche (Jarvie 1980: 196).

Affermazione evidentemente diretta contro la tendenza, largamente dominante nell'antropologia funzionalista, a porre una netta distinzione tra una sfera del pensiero e del comportamento cognitivo-pragmatico, delimitata dal criterio dell'orientamento empirico, e una sfera simbolico-espressiva, indifferente all'esperienza, che sola potrebbe giustificare le "assurde" idee della magia, della religione e dell'arte.

Jarvie si è inoltrato a fondo negli argomenti filosofici a sostegno del neo-intellettualismo (Jarvie 1964, 1972, 1976, 1984; Jarvie-Agassi 1967, 1973); ma l'autore che più ne ha sviluppato il programma in una concreta dimensione antropologica è il già ricordato R. Horton (anch'egli trattato in poche righe dalla Ciattini, ed in pochissime liquidato). Formatosi sotto la dominante influenza di Evans-Pritchard, Horton si è interessato in particolare alle cosmologie tradizionali tipiche delle culture africane, interpretandole come modelli ordinanti ed esplicativi, imposti ad una realtà empirica di per sé indifferenziata ed enigmatica. Nata in relazione alla visione del mondo magico-religiosa dei Kalabari - popolazione del Delta del Niger studiata "sul campo" da Horton (1962) - questa interpretazione si estende ben presto all'intero pensiero tradizionale africano e ai suoi rapporti col pensiero scientifico del mondo occidentale. A questo tema è dedicato un importante saggio del 1967, che ha avuto grande risonanza in campo sia antropologico che filosofico, divenendo una sorta di manifesto del neo-intellettualismo (Horton 1967). Horton sostiene qui con brillanti argomenti la tesi di una sostanziale continuità tra le cosmologie magico-religiose e la scienza - una continuità che l'antropologia novecentesca, a suo parere, ha sottovalutato a causa di una distorta immagine della scienza stessa. Si tratta in entrambi i casi di manifestazioni del pensiero teoretico, rispondenti alle stesse finalità e operanti attraverso le medesime procedure. Le finalità riguardano la ricerca di un ordine "nascosto" sottostante l'apparente caoticità del "mondo osservabile"; e di un contesto casuale più ampio, dunque dotato di maggiore forza esplicativa, di quello fornito dall'esperienza sensibile. Le procedure comuni consistono nell'uso di modelli costruiti su base analogica. In questo senso, le divinità delle reli-

gioni africane evidenziano lo stesso statuto epistemologico delle nozioni altamente teoriche della scienza. Il che non equivale a dire che sono scientifiche (su questo equivoco si basano spesso le critiche al neo-intellettualismo). Horton si impegna anzi a fondo nel tentativo di dar conto delle differenze, utilizzando anch'egli i concetti popperiani: il pensiero tradizionale sarebbe caratterizzato dallo scarso peso attribuito al momento del "controllo", dalla assenza di consapevolezza delle alternative alle credenze accettate, dalla resistenza alla critica e dunque da meccanismi di "elaborazione secondaria" (Horton 1962:214, 1967:153 sgg.). Differenze, occorre tuttavia ripetere, che si collocano sul piano dei valori sociali più che su quello delle condizioni trascendentali della conoscenza. Un orientamento sociologico che si accentua nei più recenti contributi di Horton, dove le peculiarità del "primitivo" sono ricondotte alla centralità dei valori della tradizione (*versus* la centralità della nozione di progresso) e ad un "modo consensuale" di elaborazione teorica (*versus* un modo "competitivo" caratteristico della modernità). (Horton 1982:238 sgg.) Non è possibile, in questa sede, approfondire la discussione di questi autori, né del ricco dibattito da essi suscitato in particolare negli ultimi dieci-quindici anni (si vedano p. es. gli scritti raccolti in Horton-Finnegan 1973, Hollis-Lukes 1982). Passiamo invece al problema della globale legittimità del programma neo-intellettualista.

2. La Ciattini sviluppa contro il neo-intellettualismo un argomento critico fondamentale: l'approccio cognitivo e il raffronto con la scienza rischiano di eclissare la natura peculiare del pensiero primitivo e delle credenze magico-religiose, distorcendone la comprensione in senso etnocentrico. Questa peculiarità consisterebbe nel riferimento a finalità del tutto o in parte extra-cognitive:

I sistemi di credenze, primitivi o no che siano, forse ci appaiono contraddittori perché non riconosciamo che rispondono a domande di ordine diverso da quello cui, invece, rispondono le teorie scientifiche. Nei primi, il fine conoscitivo non è preminente ed è, per così dire, viziato dall'esigenza di fornire schemi e modelli di azione sociale (Ciattini 1984:262).

L'autrice oscilla tra una versione debole e una forte di questa critica. La versione debole ammette che i sistemi di credenze magico-religiose abbiano carattere cognitivo e possedano una loro razionalità teoretica. Solo che un'analisi in termini cognitivi non esaurisce la loro comprensione: essi svolgono infatti altre e diverse funzioni rilevanti dal punto di vista socio-antropologico, come trasmettere valori o fornire schemi di comportamento sociale. Si verifica cioè una "compresenza di funzionalità":

Gli aspetti conoscitivo, simbolico, pratico, morale, sociale e perfino estetico, non costituiscono ciascuno per sé la chiave per leggere una determinata credenza... (Ciattini 1984:265).

Si può obiettare a questo punto che la natura teoretica di certe credenze non impedisce loro di rispondere a funzioni e di caricarsi di valori sociali, etici, estetici e così via: per cui analisi cognitiva e socio-funzionale non si escludono certo a vicenda, nel caso della magia e della religione come in quello della scienza.

L'argomento critico, tuttavia, non si ferma qui. Di fatto, i diversi livelli funzionali non sono mai facilmente separabili e analizzabili uno alla volta, ma si intrecciano in una fitta rete di rimandi. Perciò lo stesso contenuto teoretico è sistematicamente influenzato, "piegato" e "riadattato" (Ibid.: 263) dalle esigenze extra-teoretiche. P. es., le credenze zande nella stregoneria funzionano al tempo stesso come modelli esplicativi di eventi naturali, come norme di comportamento pratico e come schemi di regolazione della conflittualità sociale. Il loro contenuto dipende da tutte queste dimensioni, e non è dunque riconducibile per intero a uno schema teoretico: razionalità cognitiva e funzionalità sociale si intrecciano in una spuria e peculiare unità. In questa versione debole della critica, l'approccio neo-intellettualista appare così praticabile in via di principio, ma in realtà ostacolato dal fatto che il pensiero primitivo non si manifesta mai, per così dire, in una forma cognitiva pura.

L'argomento è ragionevole, e può senz'altro essere accolto come avvertenza metodologica contro troppo frettolose e disinvolute interpretazioni, come quella di Cooper. E' il caso di osservare, tuttavia, che sono gli stessi neo-intellettualisti a sottolineare questa "compresenza di funzionalità" come caratteristica del pensiero primitivo. Per E. Gellner, p. es., nei sistemi di credenze tradizionali l'ordine cognitivo si identifica strettamente con l'ordine morale e sociale. L'essenza di ciò che egli chiama "mente selvaggia" o, con termine weberiano, visione del mondo "incantata", sarebbe la sua scarsa specificità funzionale:

La prospettiva incantata opera attraverso la sistematica fusione di ruoli linguistici descrittivi, valutativi, identificatori, conferitori di status, e altri. Un senso della separabilità delle diverse funzioni, d'altra parte, è la via più sicura al disincanto del mondo (Gellner 1975:161).

Horton, da parte sua, parla di basi motivazionali "miste" del pensiero tradizionale. Le finalità esplicative e predittive sono in esso largamente presenti, ma non esplicitamente definite e circoscritte:

In queste circostanze, ci si preoccupa poco della loro coerenza o incoerenza con altri scopi o motivi. Perciò dovunque troviamo un sistema teoretico con funzioni esplicative e predittive, troviamo altri motivi che si intromettono e contribuiscono al suo sviluppo (Horton 1967:160-1).

Le motivazioni miste e l'assenza di specificità funzionale sono ottimi criteri per dar conto della diversità tra pensiero tradizionale e moderno. Ma il fatto che le credenze tradizionali non traggano origine da un puro slancio teoretico non impedisce loro di integrarsi a pieno titolo in un sistema cognitivo. L'importante è che dal punto di vista dei credenti esse rappresentano un quadro di riferimenti attraverso il quale pensare, interpretare il mondo, costruire asserti dotati di valore-di-verità. E' a questo "punto di vista" dei credenti che si rivolge l'analisi antropologica del pensiero primitivo: si tratta di renderlo commensurabile al nostro punto di vista, cioè intelligibile nei termini di una razionalità comune. Le considerazioni sulle funzioni sociali e sulle motivazioni emotive della stregoneria, per riprendere questo esempio, sono molto utili a spiegarne la dif-

fusione, la persistenza etc., ma non eliminano il problema, per così dire, della sua pensabilità in quanto ordine cognitivo. In altre parole, chiedersi a cosa essa "serva" è molto diverso dal chiedersi "come sia possibile all'interno di un pensiero fondamentalmente razionale": dire che esiste ed è intelligibile perché socialmente funzionale significa saltare a piè pari il problema del pensiero primitivo, non risolverlo.

D'altra parte, l'argomento proposto dalla Ciattini sembra poggiare sull'assunto che la sfera della cognizione sia naturalmente distinta da quelle dell'etica, dei rapporti sociali e così via: cosicché un'analisi in termini di teoria della conoscenza si attaglierebbe solo all'attività di un intelletto puro, isolato dalla contaminazione di finalità e valori "contestuali". Ma qui, ancora una volta, si confonde la conoscenza in generale con il selettivo ideale epistemologico della scienza moderna.

E' ben vero che quest'ultima aspira ad una completa autonomia del piano teoretico da quelli, poniamo, etico e sociale: ma si tratta per l'appunto di un'istanza metodologica faticosamente perseguita, non dell'isolamento di una funzione naturale. Di fatto la storia della scienza, non meno dell'etnologia, ci mostra concetti, teorie, modelli ordinanti ed esplicativi soggetti ad uno stretto determinismo sociologico o comunque "esterno": un determinismo che è costitutivo dei sistemi cognitivi, non fattore distortente che si sovrappone ad una loro presunta originaria purezza. Occorre anche qui liberarsi del mito positivista per cui la mente giungerebbe naturalmente alla scienza e alla verità se solo si abbattono i "pregiudizi" e si escludono i "valori". Per dirla ancora con Gellner (1975:165), ciò che il Positivismo e gran parte della filosofia moderna hanno presentato come condizioni assolute della conoscenza - in particolare l'autonomia del teoretico - rappresenta in realtà un commentario e una legittimazione di un ordine cognitivo emergente.

Veniamo alla versione forte della critica al neo-intellettualismo. La "comprensione di funzionalità" nel pensiero primitivo è qui assunta come indice di un suo particolare "orientamento", che lo rende radicalmente discontinuo rispetto al pensiero scientifico. Ci troveremmo cioè di fronte non tanto a differenze specificabili sulla base di criteri comuni, quanto ad una totale incommensurabilità. Intellettualismi vecchi e nuovi non farebbero che confondere le idee, sovrapponendo arbitrariamente al pensiero primitivo categorie che gli sono del tutto estranee.

Nel sostenere questa tesi, la Ciattini fa ampio ricorso a Lévy-Bruhl, in particolare a certi rilievi contenuti nei suoi *Carnets* contro l'approccio epistemologico alla "mentalità primitiva". Per Lévy-Bruhl le credenze magico-religiose si collocano su un piano soggettivo-emozionale, quello del *sentì*, che deve esser tenuto rigorosamente distinto dal piano tutto oggettivo e realisticamente orientato del *representé*. Il *sentì* non implica un atteggiamento conoscitivo, e in esso non valgono i principi della epistemologia e della logica, bensì ciò che il pensatore francese chiama "partecipazione", nesso inestricabile di esperienza ed emozione. Le spiegazioni intellettualistiche, che tentano di rendere intelligibile la mentalità primitiva dal punto di vista dei nostri schemi mentali, la traspongono in realtà su un piano che le è estraneo, privandola della sua interna coeren-

za. In questa situazione, l'antropologo deve tener presente che ogni apparente affinità del pensiero primitivo con quello moderno è in via di principio fuorviante: poiché anche gli aspetti di esso che più ci sembrano corrispondere ai nostri principi epistemologici possiedono un tono e un orientamento peculiari e irriducibili. Occorre allora penetrare dall'interno questo orientamento, ricostruirne *etas et tendances*, a costo persino di doversi forgiare un nuovo linguaggio (Ciatini 1984:256-7).

Ora, questo tipo di argomento è sviluppato da Lévy-Bruhl in stretta polemica con l'intellettualismo "ingenuo" della scuola britannica, che tentava di spiegare le credenze ricostruendo gli ipotetici processi mentali individuali che avrebbero potuto originarle. Una polemica assolutamente corretta ed efficace, che fa perno soprattutto sulla nozione durkheimiana di "rappresentazione collettiva", intesa come contenuto di pensiero preesistente alle procedure intellettive individuali, dunque non direttamente legato alla percezione sensibile che anzi si attua, per così dire, attraverso il suo filtro. Magia e religione affonderebbero le proprie radici in rappresentazioni collettive, e non in più o meno errate procedure conoscitive individuali.

Curiosamente, le possibilità interpretative offerte dalla nozione di rappresentazione collettiva aprono però una nuova strada all'approccio cognitivo-intellettualista. In questa direzione sono state sviluppate proprio da quella scuola sociologica francese dalla quale Lévy-Bruhl trae ispirazione, e in modo particolare dal Durkheim di *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Per Durkheim, proprio sulle rappresentazioni collettive si fonda la continuità tra pensiero primitivo e moderno. Le credenze a cui esse danno origine sono i "primi tentativi di comprendere il mondo", di tradurre la realtà in un linguaggio intelligibile che non differisce per natura da quello della scienza: nell'un caso come nell'altro si tratta di collegare le cose, di stabilire tra loro relazioni interne, di classificarle e sistematizzarle. Di più, le categorie essenziali della logica e dell'epistemologia hanno per Durkheim una origine religiosa o partecipativa: sono cioè eredi dirette delle nozioni mistiche che dominano il pensiero primitivo, e che finiscono così per apparire molto meno oscure (Durkheim 1912: 261-2, 469).

Come si vede, si delinea qui una concezione cognitiva in termini di quadri sociali del pensiero, che già contiene l'essenziale del programma neo-intellettualista: non a caso un autore come Horton tiene molto a rivendicare una diretta discendenza durkheimiana (Horton 1962:209, 1973:258 sgg.). Anche in Lévy-Bruhl troviamo accenni in questa direzione. Nella sua prima opera sulla mentalità primitiva, commentando una tesi di Tylor che interpreta gli spiriti come "cause personificate", osserva:

Non saranno proprio gli spiriti, al contrario, che ci aiuteranno a comprendere ciò che rappresentano certe cause? Non troveremo forse che l'operazione della causa efficiente - *vexata quaestio* per la filosofia - è una sorta di precipitato astratto del potere mistico attribuito agli spiriti? (Lévy-Bruhl 1910:49)

Ma non è questa la strategia che Lévy-Bruhl preferisce seguire. Egli è ancora troppo positivista per ritenere che le rappresentazioni collettive abbiano qual-

cosa a che fare con la realtà oggettiva, dunque con la vera conoscenza empiricamente fondata e con il "ragionamento propriamente detto" (Lévy-Bruhl 1922:15). La percezione, l'esperienza, le procedure intellettive razionali dell'individuo, se lasciate a se stesse, non possono che seguire la via descritta dall'empirismo e dalla logica formale: ma esse sono del tutto eclissate negli oscuri grumi psichici, grondanti affettività, che avvolgono la mente del primitivo in una fitta rete di rappresentazioni illusorie. Il pensiero umano, nella concezione lévybruhliana, si sdoppia dunque in due dimensioni, una individuale-razionale e una collettiva-mistica: nelle società primitive è la seconda a prevalere perché l'individuo è più strettamente subordinato alla collettività, senza alcun margine di autonomia neppure intellettiva. Un punto di vista dualistico, per inciso, che non viene sostanzialmente modificato, anzi semmai rafforzato, dai ripensamenti autocritici dei *Carnets*, come i passi citati dalla Ciattini dimostrano.

Mentre giustamente esorta a non far pensare i primitivi "come noi penseremmo se fossimo al loro posto", e a "metterci in guardia contro le nostre stesse abitudini mentali" (Lévy-Bruhl 1922:18), Lévy-Bruhl non è in grado egli stesso di ampliare il proprio orizzonte epistemologico per includervi forme di conoscenza diverse dalla scienza del suo tempo, o per meglio dire da un modello idealizzato di essa. E' così costretto a postulare un "modo di pensare" radicalmente altro, incommensurabile ai nostri "normali" criteri di razionalità cognitiva.

Nella sterminata letteratura critica su Lévy-Bruhl, questo punto mi sembra colto con particolare precisione da E. De Martino, che in una vecchia e troppo trascurata opera osserva a proposito dello studioso francese:

il fatto che i primitivi ritagliando la realtà in un ordine di implicazioni e di esclusioni che non coincide col nostro non basta, per sé, a postulare una mentalità primitiva: anche i primitivi, come noi, isolano ed ordinano" (De Martino 1941: 61-2)

Quanto poco le diversità nel modo di "isolare e ordinare" giustifichino una nozione di orientamento partecipativo, è mostrato da De Martino attraverso il celebre esempio di Eddington sulle "due tavole": quella dura e solida, "sostanziale", del senso comune e della vita quotidiana, e quella della teoria fisica, consistente in un insieme di cariche elettriche che si muovono nel vuoto a grande velocità. Dal punto di vista scientifico, le cariche elettriche sono le sole entità reali: ma non per questo il fisico potrebbe accusare l'uomo comune di far partecipare arbitrariamente le cariche nella sua tavola sostanziale. Si tratta in tutti e due i casi di "schemi arbitrari elaborati dalla funzione identificante nel suo uso pratico", che differiscono più per i fini pratici ai quali rispondono che per statuto epistemologico: nessuno dei due è più "reale" dell'altro. (Sorprendentemente, questo stesso esempio è discusso da Horton, più di trent'anni dopo De Martino, e ancora nel contesto di una critica alla nozione lévybruhliana di partecipazione; Horton 1973:279).

Ed ecco come De Martino individua le radici dell'errore di Lévy-Bruhl:

L'illusione di una legge di partecipazione diversa dal principio di identità nel suo

uso pratico riposa sul presupposto dualistico di una natura fisica come sistema in sé di identità, di esclusioni e di relazioni contrapposto a un intelletto capace di percorrerlo in forza del principio di identità che lo governa; riposa altresì sull'altro presupposto, correlativo al precedente, che la sistemazione ordinaria della natura da parte dell'uomo culto sia assoluta e obiettiva. Su questa base è facile trascorrere a pensare una mentalità primitiva "impermeabile all'esperienza", tale cioè da non esser capace... di registrare le cose come realmente sono (De Martino 1941:62-3).

Del resto, questa ristrettezza dell'orizzonte epistemologico porta Lévy-Bruhl ad avvolgersi in paradossi e contraddizioni insanabili. Una volta circoscritta la specificità irriducibile del pensiero primitivo, egli ritiene di poterne fornire una descrizione "oggettiva", "senza idee preconcepite" (Lévy-Bruhl 1922:19): senza accorgersi che di fatto la caratterizza come immagine invertita dello stesso pensiero scientifico-razionale, utilizzando proprio quelle categorie epistemologiche che vorrebbe mettere da parte in quanto etnocentriche. Né potrebbe essere diversamente: giacché una alterità totale implicherebbe una altrettanto totale incomunicabilità, e in definitiva l'impossibilità del sapere antropologico. A prendere alla lettera le indicazioni lévybruhlliane, si potrebbe intendere il pensiero primitivo solo "vivendo" direttamente le partecipazioni mistiche, facendoci a nostra volta "altri".

Lévy-Bruhl dimostra, mi pare, come partendo dal positivismo ci si possa facilmente trovare "a scuola dallo stregone". E' ancora De Martino a mettere in guardia dagli esiti irrazionalistici dell'idea di "un pensiero altro dal nostro, il cui segreto dovremmo cercare di svelare" (1941:60). Di fatto, l'antropologo non può fare a meno di usare le proprie categorie, di "provare e riprovare" i propri criteri di razionalità, anche se in modo il più possibile critico. Diversamente, si finisce per codificare, come fa appunto Lévy-Bruhl, la sostanziale incomprendibilità del pensiero primitivo (De Martino 1975:79, 1977:394-5).

Con tutto ciò, non ho inteso difendere ad oltranza il neo-intellettualismo, ma solo precisarne la consistenza teorica: soprattutto, mostrerò come non sia possibile intenderne il progetto al di fuori di un orizzonte epistemologico post-empirista. Per il resto gli autori neo-intellettualisti sono naturalmente ben lontani dall'aver risolto una volta per tutte il problema della "traduzione e comprensione" del pensiero primitivo, pur avendo proposto una soluzione interessante. Lo stesso tema della "incommensurabilità", p. es., francamente insostenibile nella formulazione di Lévy-Bruhl, torna a proporsi nel dibattito contemporaneo in termini più sofisticati. Una interessante versione linguistica ne è stata elaborata da P. Winch il quale, pur senza negare carattere cognitivo ai sistemi di credenze magico-religiose, non le ritiene permeabili ai medesimi criteri di razionalità che operano nella scienza: non si tratta qui di incomprendibilità tra modi di pensiero, ma tra "universi di discorso", non rapportabili ad alcuna oggettività comune per il semplice fatto che ognuno si crea da sé la propria realtà oggettiva (Winch 1964).

Nella reazione a questa e altre "minacce" relativistiche, alcuni tra gli autori sopra citati hanno tentato il recupero di una qualche nozione di conoscenza oggettiva come misura comune tra diversi ordini cognitivi e base del confronto interculturale (Gellner 1968, Jarvie 1970, Horton 1976); in ciò esponendosi a lo-

ro volta, alla critica scettica e antifondazionalista (si vedano p.es. i rilievi mossi da S. Moravia (1984:195-202) a Jarvie e Gellner, corretti in via di principio anche se troppo severi nell'attribuire ai due autori una posizione senz'altro "scien-
tista"). Il dibattito si muove così tra un razionalismo difficilmente giustificabile e un relativismo dagli esiti spesso paradossali: ciò che di certo è acquisito è la pertinenza della riflessione sulla scienza per il vecchio problema del pensiero primitivo.

Riferimenti bibliografici

- CIATTINI, A. 1984 «La "mentalità primitiva": riduzione, traduzione, comprensione», *L'uomo*, VIII, 2, pp. 255-269.
- COOPER, D.E. 1975 «Alternative Logic in "Primitive Thought"», *Man*, X, 2 pp. 238-256.
- DE MARTINO, E. 1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari.
1976 *Magia e civiltà*, Milano, (2)
1977 *La fine del mondo*, Torino.
- DURKHEIM, E. 1912 *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it. Milano, 1971.
- GELLNER, E. 1962 «Concepts and Society», in Wilson (ed.) 1970.
1968 «The New Idealism: Cause and Meaning in the Social Sciences», in Lakatos-Musgrave (eds.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam, 1968
1975 *Legitimation of Belief*, Cambridge, C.U.P..
1980 *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, Harvester Press.
- HESSE, M.
- HOLLIS, M. -
LUKES, S.
(eds.) 1982 *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- HORTON, R. 1962 «The Kalabari World-View: An Outline and An Interpretation», *Africa*, XXXII, 3, pp. 197-219.
1967 «African Traditional Thought and Western Science», in Wilson (ed.) 1970.
1973 «Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution», in Horton-Finnegan (eds.) 1973.
1976 «Professor Winch on Safari» *Arch. europ. sociol.*, XVII, pp. 157-180.
1982 «Tradition and Modernity Revisited», in Hollis-Lukes (eds.) 1982.
- HORTON, R. -
FINNEGAN,
R. (eds) 1973 *Modes of Thought*, London, Faber and Faber.
- JARVIE, I.C. 1964 *The Revolution in Anthropology*, London, RKP.
1970 «Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology», in Berger-Cioffi (eds.), *Explanation in the Behavioural Sciences*, Cambridge, C.U.P., 1970.
1972 *Concepts and Society*, London, RKP.
1976 «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», *Current Anthropology*, 17, pp. 687-91.
- JARVIE, I.C. 1980 «Comment» on S. Guthrie, «A Cognitive Theory of Religion», *Current Anthropology*, 21, p. 196.

- JARVIE, I.C. - 1984 *Rationality and Relativism*, London, RKP
- AGASSI, J. 1967 «The Problem of the Rationality of Magic», in Wilson (ed.) 1970.
- 1973 «Magic and Rationality Again», *British Journal of Sociology*, 24, pp. 236-45.
- LAKATOS, I. 1970 «La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifica», in Lakatos-Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, trad. it. Milano, 1984.
- LEVY-BRUHL, L. 1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, trad. it. *Psiche e società primitive*, Roma, 1975.
- 1922 *La mentalité primitive*, Paris, trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino, 1975.
- MORAVIA, S. 1984 «Realismo epistemologico e universali della natura umana», *Paradigmi*, II, 5, pp. 189-214.
- WINCH, P. 1964 «Understanding a Primitive Society», in Wilson (ed.) 1970.
- WILSON, B. R. 1970 *Rationality*, Oxford, Blackwell
(ed.)