

SENSO COMUNE E FORME DI VITA

Alessandro Simonicca

Intendo analizzare la nozione di "senso comune" riferendomi in particolare al ruolo che essa svolge nella ricerca antropologica. Su questo versante la discussione italiana degli ultimi decenni è stata vivace soprattutto in campo demologico, in specie ad opera di A. M. Cirese (1969-70) che ha legato le sorti del termine alle notazioni gramsciane sul folklore (Clemente 1982). Il mio interesse, in questa occasione, verte invece sugli studi di tradizione più propriamente anglosassone e la delimitazione che propongo parte dal contrasto tra approccio teoretico e approccio interpretativo ai fatti sociali, quali stili cognitivi che devono la loro forza particolare all'immagine che l'antropologia si è storicamente data di sé (1).

Nella storia interna della ricerca si possono enucleare tre strategie storicamente determinate e in successione:

una prima strategia si incentra sul rapporto fra "mistico" ed osservazione empirica, ricorrendo ad una concezione induttivistica della formazione dei concetti;

una seconda analizza le forme di sapere indigeno nei termini di linguaggio teorico, in forte sintonia concettuale con gli esiti post-positivistici della epistemologia della scienza (Popper *in primis*);

una terza, infine, coglie la dimensione interpretativa dell'analisi etnografica, con cadenze sintoniche con gli orizzonti della ermeneutica attuale.

Che ruolo svolge il criterio del "senso comune" nel dispiegarsi di queste procedure di ricerca?

Esiste una nozione che copre in maniera univoca gli assunti teorici dell'antropologia? E ancora, esiste una dimensione di senso comune caratteristica delle culture altre?

Partirò dagli usi con cui le varie teorie assumono tale termine per concludere esponendo le serie difficoltà cui si incorre qualora si tenti di intraprendere una definizione sostantiva.

1. Mistico e senso comune

Nell'introduzione a *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Evans-Pritchard rende conto del modo in cui ha classificato i concetti ed i comportamenti zande, enucleando una serie di differenze fra "concetti mistici" e "concetti di senso comune", cui corrispondono, rispettivamente comportamenti "rituali" e comportamenti "empirici". Per concetti mistici l'autore intende quei modelli di pensiero che attribuiscono ai fenomeni qualità che non derivano o non possono essere logicamente dedotte dall'osservazione; mentre per concetti di senso comune intende quei modelli di pensiero che attribuiscono ai fenomeni soltanto ciò che gli uomini osservano o ciò che può essere dedotto attraverso la loro osservazione (Evans-Pritchard 1976: 43).

Il nesso per l'autore è talmente centrale che è tra i due termini che ruota l'intero libro (*ibidem*: 103-104).

Se un ragazzo zande sbatte il piede contro un tronco e la ferita suppara, se la capanna della birra si incendia, se le tazze e gli sgabelli di legno si rompono; se i vasi si crepano, se un granaio crolla, tutto ciò per gli Azande è dovuto alla "stregoneria". E la stregoneria è uno dei concetti mistici a cui gli Azande credono ciecamente.

Per Evans-Pritchard queste credenze e questi comportamenti sono mistici e rituali (così come la credenza nell'oracolo benge o nello stregone) perché non sono osservabili, ma sono riferibili a proprietà, influenze, forze invisibili, soprannaturali reputate agenti di comportamenti che hanno per effetto qualcosa di nocivo per l'uomo.

L'intera trattazione dell'antropologo inglese, oltre che avere per interlocutori gli Azande, ha come sottinteso destinatario l'opera di Lévy-Bruhl. Ed in particolare due concetti di quest'ultimo, quello di mistico e quello di soprannaturale.

Al sociologo francese, infatti, si deve il conio del termine "mistico" come «credenza a forze, influenze, ad azioni impercettibili ai sensi e tuttavia reali» (Lévy-Bruhl 1970: 62). L'intento era quello di sottrarre alla psicologia associazionistica di marca inglese l'analisi del processo intellettuale, tentando di individuare uno specifico meccanismo della mente primitiva, differente da quella moderna. Più in generale l'intento era da un

lato dare una fondazione sociologica e non psicologica alla "antropologia", dall'altro evitare la liquidazione frazeriana del pensiero primitivo come pensiero inferiore all'occidentale.

Nella versione di Lévy-Bruhl l'orientamento del primitivo non sottostà ad operazioni razionali ma ad atti di percezione del reale fortemente investiti di emotività, scarsamente attenti alla "oggettività" e pervasi di comunicazione partecipativa con il mondo, animisticamente considerato; un modo di vedere il reale, insomma, in cui vi è scarsa considerazione delle contraddizioni logiche (pre-logismo). Il secondo termine di riferimento che Evans-Pritchard intesse con l'opera di Lévy-Bruhl, è quello di "soprannaturale", come categoria affettiva che costituisce il mondo primitivo di elementi affettivi rappresentati dalle credenze in potenze occulte. Evans-Pritchard accetta il termine e la costellazione implicata dal "mistico", respinge la natura emozionale delle credenze che produrrebbero, per senso di paura e bisogno di difesa, il "sovranaturale". Iniziamo dal secondo termine.

Dice Evans-Pritchard (*ibidem*: 101-103)

La stregoneria è dotata di ubiquità. Essa gioca il suo ruolo in ogni attività della vita zande [...] La stregoneria prende parte a tutti gli infortuni: gli Azande ne parlano e se li spiegano in questo idioma particolare. La stregoneria è una classificazione di infortuni, che pur essendo per altri versi differenti fra loro, hanno un unico carattere comune: il fatto di essere nocivi all'uomo.

La stregoneria è un modello di pensiero, insomma, che ha il fine di spiegare perché in date circostanze è successo quel che è successo e non altrimenti, con conseguenti norme di azione.

Se la categoria affettiva lévy-bruhliana risulta a Evans-Pritchard inconcludente per rendere conto della vita effettiva degli Azande, non così è per la dimensione "mistica" che Evans-Pritchard accetta e fa sua, ma con stretta delimitazione d'ambito.

Se infatti l'antropologo inglese segue Lévy-Bruhl in un approccio da «sociologia della percezione» (Douglas 1980: 5), il suo intento è quello di identificare quei modelli sociali del pensiero che hanno valenza normativa nella società. Non è un caso che parli della stregoneria come «filosofia naturale», «esplicita

ma non enunciata nella forma sistematica di una dottrina» (*ibidem*: 101, 109), o di un sistema di "scienza".

Per Lévy-Bruhl (1975: 437-438) le rappresentazioni collettive coprono l'intero corpo della società primitiva, sino alle procedure della vita pratica e strumentale.

Per Evans-Pritchard, invece, la causazione mistica non esclude quella naturale; spesso, anzi, si ricorre ai giudizi basati sul senso comune sia per quanto concerne la consapevolezza dei processi razionali connessi con i fatti naturali, sia la responsabilità dell'individuo. La stregoneria come causa interviene come visuale prospettica della concatenazione degli avvenimenti rispetto a cui la stregoneria è la causa socialmente pertinente, fatto sociale, persona.

Cosa è che permette a Evans-Pritchard di disancorarsi da Lévy-Bruhl? E' il lavoro su campo che gli permette di cogliere le pratiche di vita effettive, in base alle quali può asserire che nelle popolazioni cosiddette primitive non si riscontra quella impermeabilità all'esperienza - tipica del pre-logismo - ma anzi una serie di tecniche sviluppate di azione concrete e finalizzate allo scopo.

Questo risultato, del resto, ritroviamo nelle critiche che lo stesso Malinowski rivolgeva alle teorie prelogistiche lévy-bruhliane:

Se per scienza intendiamo un insieme di regole e di concetti basati sull'esperienza e da essa ricavati per inferenza logica, incorporati in materiali e in una forma stabilita di tradizione e perpetuati da una qualche sorta di organizzazione sociale, non v'è dubbio che anche le comunità più selvagge posseggono gli inizi della scienza, per quanto rudimentali (Malinowski 1976: 44).

Altrimenti come concepire la coltivazione dei giardini, la costruzione delle piroghe o la navigazione, presso i Trobriandesi?

La sua conoscenza (del primitivo) è limitata, senza dubbio, ma fin dove arriva è valida ed inattaccabile dal misticismo (*ibidem*: 39).

E, per Malinowski, laddove i problemi tecnologici risultano inaffrontabili, emerge il "misticismo" (magia o religione) come

attività sostitutiva. Le esperienze sul campo distruggono quindi la tesi di una presunta struttura prelogica della mente primitiva.

Ma quali sono i criteri in base ai quali distinguere i tratti del "razionale"? Per Malinowski, che opera forse un po' troppo velocemente, la distinzione sta fra scienza-tecnologia da una parte, e magia e religione dall'altra.

Per Evans-Pritchard il discorso è più complesso: è il modello di scientificità occidentale che può garantire la distinzione delle pratiche razionali delle culture altre (e non la semplice connessione malinowskiana esperienza-regole di inferenza). E questo modello di scientificità si basa sul nesso di induzione generalizzata, esperimento e logica. Laddove per il senso comune basta solo qualche concatenazione, in base alla quale il comportamento è in genere intelligibile, «senza alcuna spiegazione» (*ibidem*: 44). Il senso comune, quindi, con qualche vago sapore frazeriano, è la piattaforma generale che accomuna il genere umano, mentre la scienza costituisce il tratto distintivo di differenza culturale.

Tra selvaggio e moderno, insomma, non v'è alcuna frattura: tramite la traduzione, «ad ogni modo, prima o poi, è certo che l'etnografo la spunta» (*ibidem*: 197).

Il che significa la demolizione complessiva di tutto l'impianto lévy-bruhliano, la crisi del prelogismo e dell'emozionalismo. Il "mistico" spiega solo i modelli di pensiero locale, ma non incide sul sostrato profondo dell'umanità.

In realtà, a voler essere più precisi, lo stesso Lévy-Bruhl (1938, 1949) ritorna sulle sue posizioni e riconosce la "fabbrilità" del primitivo, compie ampia autocritica del suo "prelogismo" precedente, ma non rinuncia alla compresenza del mistico come emotivo. Del resto, come asseriva dalla sua prima famosa opera (1970: 69), la sua attenzione era più focalizzata sulla "socialità" del primitivo, come tratto distintivo tipico delle "rappresentazioni collettive" sempre mistiche.

Il che è come dire che esiste una struttura cerebrale omologa a tutta la specie umana, e sono le rappresentazioni sociali collettive a renderla opaca.

Molto più analiticamente Evans-Pritchard distingue fra "logico" e "scientifico". Le nozioni scientifiche sono quelle che concordano con la realtà oggettiva, in relazione sia alla validità delle loro premesse, sia alle inferenze tratte dalle loro proposi-

zioni. Le nozioni logiche sono quelle in cui, in accordo con le regole del pensiero, certe inferenze sarebbero vere se fossero vere le premesse, restando irrilevante la verità di queste ultime. Un vaso si è rotto: esaminiamo il caso e vediamo se è dovuto ad un difetto di materiale. Questo pensiero è logico e scientifico. La malattia è dovuta alla stregoneria; un uomo è malato: consultiamo gli oracoli. Questo è pensiero logico e non scientifico. Come dire: i concetti mistici hanno una struttura logica "relazionale" grazie alle leggi della inferenza logica; quelli "scientifici" sono tali perché empiricamente verificabili.

Lo stesso Evans-Pritchard in *Nuer religion* abbandonava il concetto di mistico a favore di "simbolico":

It seems odd, if not absurd, to a European when he is told that a twin is a bird as though it were an obvious fact, for Nuer are not saying that a twin is like a bird, but that he is a bird. There seems to be a complete contradiction in the statement; and it was precisely on statement of this kind recorded by observers of primitive people that Lévy-Bruhl based his theory of the prelogical mentality of these peoples, its chief characteristic being, in his view, that it permits such evidente contradictions - that a thing can be what it is and at the same time something altogether different (Evans-Pritchard 1956: 131).

Qui Evans-Pritchard ha un compito grave, quello di escludere dalle credenze e dal comportamento nuer l'accusa di incongruenza e lesione del senso comune. Nonostante le apparenze, tuttavia,

no contradiction is involved in the statement which, on the contrary appears quite sensible and even true, to one who represents the idea to himself in the Nuer language and within their system of religious thought (*ibidem*).

Infatti i Nuer non dicono che i gemelli siano uccelli nel senso ordinario del termine, in quanto, partendo dalla credenza in una speciale rivelazione dello Spirito, sia i gemelli sia gli uccelli sono associati con lo Spirito che rende i gemelli come gli uccelli, «peoples of the above» e «children of God»:

Hence a bird is a suitable symbol in which to express the special relationship in which a twin stand to God (*ibidem*: 132).

Entro l'idioma nuer, perciò, questa affermazione è razionale e coerente, proprio del tutto "sensata e vera".

Qui, come dicevo, Evans Pritchard va oltre Lévy-Bruhl, estendendo la lettura dei fatti indigeni come fatti inscrivibili entro un "idioma" particolare, i cui dati di senso ordinario sono inseriti in un piano simbolico di rappresentazione perfettamente intelligibile, secondo modalità metaforiche di associazione, ed entro una sequenza logica di produzione simbolica.

Nel passaggio da un approccio da sociologia della percezione, come era il caso della stregoneria zande, ad un approccio simbolico-metaforico, Evans-Pritchard stempera il rapporto concetti di senso comune-concetti mistici, ponendo in secondo luogo il tratto distintivo della scienza moderna.

Anche Lévy-Bruhl, del resto, nelle sue ultime opere, giunge a riconoscere che il primitivo non si cura unicamente di forze mistiche interne a esseri ed oggetti, ma è anche capace di aggredire la realtà ed avere di essa una nozione pratica ed oggettivistica. Ammette che il primitivo pensiero è coerente (forse troppo), segue le regole logiche del pensare per premesse e conclusione e che insomma «la struttura logica dello spirito è la stessa in tutte le società umane conosciute» (Levy-Bruhl 1952: 161). Epperò continua a ritenere che il pensiero primitivo ha una coerenza, il cui grado di omogeneità è inferiore a quello occidentale. Traiamo qualche prima conclusione.

Il problema è quale rapporto esista fra senso comune e mistico-simbolico. In ogni caso, l'opposizione fondamentale che emerge è fra un pensiero che si basa sulla esperienza pratica sulla cui base si sviluppano due modalità inferenziali, quella mistica o simbolica (i due termini stiano qui sullo stesso livello semantico), ed uno scientifico, che si afferma come una sistematizzazione metodica dell'esperienza basata su riscontri di tipo empirico e oggettivo.

Da un punto di vista generale, lo studio delle credenze e delle istituzioni si dovrebbe basare, stante le condizioni di intelligibilità dei fatti sociali, su due assi: le popolazioni etnologiche che non hanno intrapreso lo sviluppo sistematico proprio della scienza moderna, e quelle che invece lo hanno intrapreso.

Anche lo stesso Evans Pritchard, che pure aveva indicato una continuità assoluta fra primitivo e moderno, con *Nuer religion* sembra accettare la tesi del "Great Divide".

Due quindi i possibili modi di organizzare la grande sequenza della storia da un punto di vista antropologico; quello della continuità fra primitivo e moderno, e quello della inversione-contrasto fra società primitive e società occidentali, sullo spartiacque della scienza moderna.

2. Il senso comune in R. Horton

Uno dei più decisi sostenitori della continuità del pensiero umano è E. Durkheim, nella sequenza religione-scienza.

Quando imparo che A precede regolarmente B, la mia conoscenza si è arricchita di un nuovo sapere; ma la mia intelligenza non è affatto soddisfatta di una constatazione che non reca in sé la propria ragione. Io comincio a comprendere soltanto quando posso concepire B con un altro mezzo, che me lo faccia apparire non già come estraneo ad A, ma come unita ad A da qualche rapporto di parentela (Durkheim 1963: 26).

Alla religione va riconosciuto il gran merito di aver trasceso ed innalzato alla "comprensione" una mera sequenza di fatti empirici: infatti l'essenziale era di non lasciare lo spirito asservito alle apparenze sensibili, ed insegnargli invece a dominarle e ad avvicinare ciò che i sensi separano. Dal momento in cui l'uomo acquista la consapevolezza dell'esistenza di connessioni interne tra le cose, la scienza e la filosofia diventano possibili. E' la religione che «ha aperto loro la strada» (*ibidem*).

Certo essa è un pensiero collettivo, ma l'unico che permette di attivare una "sovraeccitazione delle forze intellettuali": la nostra logica è nata da quella logica.

Per Durkheim, spiegare, ora come allora, significa mostrare come una cosa sia "partecipe di una o di diverse altre". Contro le tesi del Lévy-Bruhl de *Les fonctions mentales*, Durkheim asserisce che tra la logica del pensiero religioso e quella del pensiero scientifico «non c'è un abisso: l'una e l'altra sono

costituite con gli stessi elementi essenziali, ma sviluppati in modo diseguale e diverso» (*ibidem*: 262).

Quali sono ora questi elementi essenziali?

Sono i "rapporti di partecipazione", che lungi dall'essere una sindrome mistica e prelogica, sono il nucleo del comprendere stesso.

Asserire che un uomo è un canguro, che il sole è un uccello, non è identificarli l'uno con l'altro? Ma noi non pensiamo diversamente quando diciamo che il calore è un movimento, che la luce è una vibrazione dell'etere, e così via. Ogni volta che noi congiungiamo con un elemento interno termini omogenei, identifichiamo necessariamente dei contrari (*ibidem*: 262).

Certo il primitivo ama i contrasti violenti, non conosce la sfumatura e la misura; cambiano i criteri e le ragioni per le distinzioni e le connessioni; ma il procedimento è lo stesso.

La religione perciò non ha a che fare con il soprannaturale e con l'idea del mistero, che invece sono produzioni posteriori; essa ha a che fare con una certa consapevolezza che esiste un ordine naturale delle cose, ed il suo fine è quello di «esprimere e spiegare non già ciò che c'è di eccezionale e di anormale nelle cose, ma ciò che esse hanno di costante e di regolare» (*ibidem*: 30).

Sono questi passi durkheimiani che inducono R. Horton a riformulare una teoria continuista del pensiero umano, fondato su caratteristiche logiche e razionali.

La sua tesi di fondo è che non esista una differenza fondamentale fra teoreticità della scienza moderna e pensiero tradizionale africano (più tardi pensiero tradizionale *tout court*). Nel suo saggio del 1967, *African tradition thought and Western science*, asserisce che entrambe sono forme teoretiche di concepire il mondo, che obbediscono alle stesse caratteristiche di fondo: la riconduzione del molteplice a principi unificanti, l'analogia come meccanismo di estensione delle conoscenze, la selezione dei dati. E rimprovera a tutta l'antropologia che ha studiato i sistemi primitivi di religione di aver dimenticato l'insegnamento durkheimiano. Infatti nella storia dell'antropologia, per Horton, troviamo una separazione di campo fra sistemi simbolici da una parte (religione ed arte), e

senso comune e tecnologia dall'altra; oppure l'opposizione fra sacro e profano, escludendo la religione dall'ambito del teorico e collocandola nei sistemi simbolici variamente intesi. Il nucleo del fraintendimento sta, per Horton, in una errata concezione del "senso comune": questo sembra una piattaforma generale che permette di porre le cose entro rapporti causali, in base all'induzione (sia pur nella fallacia del *post hoc propter hoc*) da un lato; dall'altro sembra costituire la base per lo sviluppo e l'estensione dell'indagine scientifica in base a una metodica empirica e verificazionista.

L'accusa hortoniana si rivolge ad una erronea autoconsapevolezza che gli antropologi novecenteschi post-durkheimiani hanno circa la scienza come processo graduale ed empirico di raccolta, generalizzazione, formulazione di leggi. E' una errata consapevolezza in campo di epistemologia della scienza perché ignorano le acquisizioni della stessa, *in primis* l'insegnamento di K. Popper, e la sua critica all'induttivismo come presunta base dell'intrapresa scientifica.

Le onde, come gli dei, gli atomi come le forze invisibili hanno lo stesso statuto logico: quello di essere entità invisibili, entità teoretiche che hanno il compito di unificare l'ambito della molteplicità sensibile e del comportamento umano.

Tra senso comune e teoria, quindi, non v'è contrapposizione ma complementarità: laddove non vale il primo interviene la seconda, sia pure con tutti i suoi limiti.

L'impianto di Horton è interessante per molti aspetti. Innanzi tutto, l'autore, come ribadisce in un intervento del 1973 (*Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution*), disancora la "teoria" dal senso comune, e ne disconosce presunti tratti di continuità: non è dal senso comune allargato ed esteso metodicamente che nasce la scienza moderna. La scienza moderna è una costruzione che si sviluppa storicamente, ma non è un discrimine. Più in generale, per Horton, vi è una continuità essenziale della "teoreticità", che investe e il pensiero religioso tradizionale africano e il pensiero scientifico moderno.

Tale teoreticità si basa sulla ricerca esplicativa di principi che individuano l'unità sotto l'apparente diversità, la semplicità sotto l'apparente complessità, l'ordine sotto l'apparente disordine, la regolarità sotto l'apparente anomalia (Horton 1970: 132). "Divinità" o "spiriti" sono entità intellettuali inosservabili

al pari di "onde", "corpuscoli" o "energia", che spiegano l'osservabile empirico in termini di ordine mentale. La costruzione della religione corrisponde perciò alla stessa costruzione logica della scienza moderna alla ricerca di principi intelligibili.

La "teoria" mostra l'ordine e la regolarità sotto l'apparente disordine e irregolarità, fornendo un contesto causale per eventi che apparentemente sembrano irregimentabili. Anche il senso comune svolge questo compito, ma con diversa capacità (*ibidem*: 135).

Il senso comune, cioè, non sa andare, nella ricerca delle cause, oltre quelle configurazioni spazio-temporali degli eventi sensibili: esso è - come la sensibilità kantiana - cieco.

La teoria, invece, svolge la funzione essenziale di aiutare il pensiero a "trascendere questi limiti", a dare occhi logici alla semplice percezione, scoprendo una serie di cause dal senso comune irraggiungibili. La visione delle cause naturali che mette a disposizione il senso comune è limitata; quindi, serve un contesto casuale più ampio, che si iscrive nel «prevailing theoretical idiom» (*ibidem*: 137) e convoglia l'attenzione verso certi tipi di legame causale piuttosto che verso altri.

Dal punto di vista del contenuto, la differenza fra idioma teoretico della religione africana ed idioma teoretico della scienza moderna sta nel fatto che il primo privilegia entità di tipo spirituale, il secondo entità di tipo meccanicistico. Le differenze di fondo le fa la costellazione sociologica e tecnologica delle società in questione, non un pensiero sostantivamente diverso. Così come un chimico continuerà a chiamare "sale" il sale che adopera in cucina e "cloruro di sodio" quello che gli serve per fare determinati esperimenti (*ibidem*: 141).

La teoria trascende il senso comune, individuando principi ed entità intellettuali, inosservabili, tramite processi di astrazione e di analisi degli oggetti unitari che il senso comune offre nei diversi contesti, reintegrandoli in un contesto causale più ampio. Lo strumento più potente per operare tale trascendimento è rappresentato dalla analogia fra osservazioni problematiche e fenomeni familiari, che incorpora solo un aspetto limitato di tali fenomeni. Gli apparenti "paradossi", o le "credenze apparentemente irrazionali" sono proprio il frutto della estensione della analogia che, costituendo un modello teoretico

di riferimento, si sviluppa in modi che oscurano le somiglianze iniziali da cui è partita la nuova connessione causale.

3. Il ripensamento di Horton

L'intervento del 1967 di R. Horton ha dato vita ad una fitta discussione e polemica di cui qui non si può rendere conto (2). Importa solo indicare che le maggiori critiche hanno avuto come oggetto la comparabilità - che Horton propugna - fra sistemi religiosi africani di pensiero e sistema di pensiero scientifico occidentale. Queste critiche possono riassumersi sotto due registri: le prime contestano ad Horton di leggere il pensiero religioso africano "dal punto di vista della scienza moderna", con la chiara assunzione di superiorità cognitiva del pensiero moderno su quello tradizionale. Le seconde, invece, contestano in Horton un permanere ancora ingenuamente induttivistico nella sua concezione del "senso comune". A noi interessano quest'ultime. Ad esempio M. Hesse osserva che la distinzione fra linguaggio osservazionale (o linguaggio quotidiano) da un lato, e linguaggio teoretico dall'altro risulta inconsistente. E' difficile, infatti, non convincersi - sulla base dell'attuale epistemologia della scienza - che concetti quotidiani quali "terra", "cielo", "uomo", "albero" o "pesce" non siano indissolubilmente connessi in legami causali quanto i cosiddetti concetti teoretici quali "protone", "atomo", "onda" o "corrente elettrica" (Hesse 1974: cap I).

Da qui il ripensamento dell'africanista che sfocia in *Tradition and modernity revisited*, del 1982.

Tra i molti ripensamenti, che però non intaccano la tesi generale di una continuità del teoretico nel tradizionale e nel moderno, Horton recepisce in pieno le indicazioni della epistemologia della scienza moderna sulla insostenibilità di una concezione empirista del senso comune, come modo di rappresentarsi la realtà in maniera immediata e diretta. La riformulazione di Horton è complessa; si basa però essenzialmente sulla riconduzione del senso comune a teoria di primo livello o primaria (*primary theory*), che sostituisce la precedente concezione del senso comune come linguaggio e discorso quotidiano; ed ad essa si pone come complementare una teoria secondaria, o di se-

condo livello (*secondary theory*) (Horton 1982: 228 sgg.). Il nuovo impianto hortoniano è piuttosto complesso e vale la pena di elucidarne i tratti essenziali.

La teoria primaria ci fornisce un mondo di primo piano composto di oggetti solidi, duri e di media grandezza, interrelati e interdefiniti nei termini di una concezione di causalità nella quale la contiguità spaziale e temporale è considerata cruciale per la trasmissione del mutamento. Gli oggetti sono relati spazialmente nei termini di cinque dicotomie: sinistra-destra, sopra-sotto, di fronte-dietro, dentro-fuori, contiguo-separato. E temporalmente nei termini di una tricotomia: prima-contemporaneamente-dopo. Infine, la teoria primaria fornisce due fondamentali distinzioni fra gli oggetti: quella fra gli esseri umani e gli altri oggetti; e quella, interna agli esseri umani, fra sé e gli altri.

Per quanto concerne la teoria secondaria, le differenze di enfasi e di grado danno luogo a differenze sia tra comunità e comunità, sia tra culture e culture. Ad esempio, la concezione meccanicistica del mondo di stampo occidentale, e quella spiritualistica delle comunità africane. Vi sono però dei tratti generali, propri di questa seconda teoria. Innanzi tutto, le entità ed i processi pensati per spiegare la realtà assumono la figura di entità e di processi "nascosti" ed invisibili ad occhio nudo, ossia sono intellettuali. Tali entità e processi presentano uno strano miscuglio di "familiarità e stranezza", per la presenza di elementi che provengono dalla prima teoria e dalla seconda. In generale, però, le caratteristiche generali - ed universali - della teoria secondaria si possono enucleare a partire delle differenze con la prima.

Prima di tutto la visione causale, che è più ampia e trascende la prima, pur dipendendovi. L'analogia produce figure paradossali e spesso incompatibili. La causalità della teoria secondaria estende il contesto della azione da contatto della prima, ridescrivendone le relazioni. Ambedue i linguaggi teoretici son comuni a tutte le forme di pensiero e di cultura umana, in base all'assunto, cui Horton mai rinuncia, che essi formano il modo in cui l'uomo associato elabora i suoi strumenti di spiegazione, controllo e predizione del corso degli eventi in cui si viene a trovare. Cioè, entrambe hanno a che fare con la "realtà", e vanno intese letteralmente e non simbolicamente.

L'assunto realistico e predittivistico che determina la teoreticità per Horton si confronta con la dimensione della corrispondenza fra linguaggio e realtà come campo delle forme ideazionali di conoscenza.

La primaria, da questo punto di vista, deve in qualche modo corrispondere a certi aspetti della realtà, pena l'estinzione del genere umano. Si pensi alla necessaria coordinazione mano-occhio nel campo della tecnologia senza la quale la fabbrilità non avrebbe avuto modo di emergere (*ibidem*: 232), e si pensi alla congruenza del fare tecnico con le dimensioni maneggevoli degli oggetti, degli attributi causali e delle relazioni funzionali. Questa tecnologia manuale è finalizzata alla cooperazione sociale, tramite la comunicazione verbale, e a fornire referenza di realtà al rapporto fra chi parla e chi ascolta.

La teoria primaria assicura e garantisce la tecnologia manuale non come semplice nesso, ma come *conditio sine qua non* che determina la teoria primaria come tratto arcaico del pensiero umano. Si pensi al problema della ripetizione, presso i primi ominidi, delle forme di utensili o al problema di cacciare gli animali; senza istruzione verbale e cooperazione non sarebbe garantito il nesso di funzionalità della sopravvivenza; e qui il sistema di comunicazione linguistico assume caratteristiche di vero e proprio prerequisito.

La tesi di Horton è di ordine biologico-evolutivo: vi sarebbe stato, cioè, un periodo arcaico in cui lo sviluppo del cervello ha garantito il rapporto fra tecnologia manuale e teoria primaria, sulla base dell'imperativo biologico della sopravvivenza.

La teoria primaria affonda dunque su una infanzia pre-verbale (significativi i richiami dell'autore alle teorie della epistemologia genetica ed alla scuola ginevrina).

Per quanto concerne la secondaria, poi, v'è da notare che la causa della sua genesi sta nella mancata efficienza della teoria primaria nello spiegare, predire e controllare il corso degli eventi nelle aree di esperienza umana primordiale, e nel suo indirizzarsi alla spiegazione in termini di identificazione di regolarità che non si modellano più su fenomeni viventi.

Horton enuclea due generali modelli di pensiero che spieghino le differenze ed i contrasti fra Occidente e pensiero religioso o tradizionale *tout court*. E li definisce, come contrasto fra

concezione tradizionalistica e concezione progressista della conoscenza.

Per Horton, nel tradizionale, la consensualità teoretica ha il fine di sfidare l'ansia che deriva da possibili incrinature nelle credenze stesse: tale sfida però non proviene da una teoria rivale (assente per definizione), ma dal flusso dell'esperienza. Si pensi alle reazioni di tabù ed ai riti di annullamento del tempo, come meccanismo di difesa contro esperienze che recalcitrano ad essere incorporate nel corpo di teorie centrali condivise. Quando prevale il consensuale, manca un paradigma "critico", tipico del moderno. Nel consensuale non si rompe il legame che lega indissolubilmente la teoria secondaria alla pratica: anche il pensiero tradizionale non ama le contraddizioni, solo che tende a relegarle in secondo piano. Non v'è dubbio però che tale legame teoria-pratica limita enormemente, nel tradizionale, la teoria secondaria.

Per concezione progressista di conoscenza si intende invece un corpo di teorie in graduale verifica, associato ad un "modo competitivo di teorizzare", quale situazione che include competizione fra scuole rivali che promuovono *frameworks* mutualmente incompatibili di asserti secondari.

La sfida principale alla teoria secondaria, qui, non proviene dalla esperienza, ma da una teoria rivale. Invece che ricorrere a tabuizzazioni e riti di annullamento del tempo, si tende a denigrare le scuole avversarie sulla base di criteri di adeguatezza cognitiva e di consistenza. Non v'è dubbio che si assiste progressivamente ad un divario fra teoria secondaria e vita pratica.

E' proprio la competizione a fornire l'innovazione e la proliferazione teoretica. La risposta all'ansietà è diversa. Nel dominio fisicalista prevale la predittività generalizzata.

Tale "superiorità cognitiva", tipica del moderno, sul tradizionale incoraggia nuove teorie, verifica la critica delle teorie, espande la copertura teorica dell'esperienza, anche se produce, nel campo morale, conflitti etici, politeismo dei valori, insomma "disagi intellettuali" (*ibidem*: 249).

Per Horton, che conclude con una teoria generalizzata del tradizionale rispetto le tesi precedenti limitate al solo ambito africano, lo studio interculturale dei sistemi di pensiero è forse universalizzabile. Vi è cioè un forte nucleo comune di razionalità cognitiva a tutte le culture, che si basa sull'uso della teoria

nella funzione di predire, tramite l'uso di inferenze (analogiche, induttive, deduttive) nello sviluppo ed applicazione delle teorie.

4. Senso comune e senso comunitario

La ricca produzione teorica hortoniana impone delle considerazioni.

Al fondo delle sue riflessioni sta la convinzione di una fede nella regolarità dei fenomeni, che ha come fine la statuizione di una fondamentale identità e continuità del pensiero umano. I suoi punti di riferimento non sono però né l'empirismo né il funzionalismo, quanto la filosofia della scienza popperiana e post-popperiana. Nel saggio del 1967, Horton accetta la tesi popperiana della accettabilità di una serie di "asserzioni-base" che ci viene fornita da una intersoggettività costante, per Popper fornita dalla comunità degli scienziati, per Horton dal "senso comune" come insieme di regole pratiche del vivere (o teoria primaria).

La critica anti-induttivistica lo costringe però a rivedere la iniziale tesi, e lo porta a considerare l'ambito del linguaggio quotidiano non quale configurazione immediata di asserti sul mondo, ma come una teoria vera e propria, concettualmente e logicamente strutturata, grazie ad una fondazione biologico-evolutiva.

Il problema cruciale che affronta, infatti, nel 1982 è sostanzialmente: quale è il tipo di intersoggettività inerente al *background* della vita pratica?

In fondo per Popper ciò che risulta quale asserto-base su cui falsificare le teorie è pur sempre "deciso" e "accettato" dalla comunità degli scienziati, in funzione antipsicologista ed anti-individualistica. Sarebbe assurdo però proiettare il meccanismo delle decisioni consensuali della comunità scientifica sulla consensualità del vivere pratico umano *tout court* per una fondazione antropologica delle costanti del pensiero umano.

Per questo motivo Horton è costretto ad asserire che la "teoria primaria" è sempre consensuale (Horton 1982: 239), e che tale consensualità è comune all'uomo che esperisce ai fini della riproduzione della propria esistenza. Le differenze tra le

varie risposte culturali e sociali agli stessi imperativi della riproduzione starebbero invece nella competizione (moderna) fra varie teorie: seguendo le note tesi di Lakatos, Popper individua il meccanismo di superiorità del modo moderno di pensare nello scontro fra le varie scuole scientifiche, fra i vari programmi di ricerca (Lakatos 1976: 366 sgg.) che favoriscono al massimo livello il controllo della esperienza.

Nonostante le profonde autorivisitazioni del proprio pensiero, però, Horton non fa che render ancora più netto il suo approccio intellettualistico e giunge a costituire il senso comune come un linguaggio teoretico, il cui linguaggio e la comunicazione sono pre-requisiti evolutivi della specie-uomo che rafforzano l'assetto predittivistico dell'umano pensare ed operare (Horton 1982: 232-236).

Questo ancoramento dei fondamenti della antropologia alla epistemologia della scienza moderna non soddisfa ed è riduttiva sia del reale lavoro sul campo dell'antropologo, sia della complessità della dimensione del "senso comune" che viene letto nell'esclusivo ambito di riferimento della filosofia della scienza.

Ciò che appare quanto mai riduttivo è l'assunzione che il "senso comune" sia un termine che definisca una sorta di linguaggio le cui coordinate siano universalmente identificabili per contenuto e per forma.

In realtà la "consensualità" che costituisce per Horton una costante e dell'Ovest e del tradizionale, nonostante le diversità di inferenza dai *frameworks* di riferimento, viene ridotta ad asserzioni sul mondo, con un forte depauperamento delle coordinate tipiche del mondo vitale. Come dire, viene esaltata l'identità, e messa in subordine la diversità.

Se il retroterra filosofico di riferimento hortoniano è oltremodo sofisticato quando si aggira fra i meandri della moderna filosofia della scienza, è quanto mai deludente se confrontato con altre correnti di pensiero che affrontano lo stesso tema.

Sul problema del "senso comune" esistono infatti fitte e quanto mai interessanti pagine da parte ermeneutica che sottolineano altri aspetti del problema ed inducono altre vie percorribili dall'antropologia.

Gadamer (1983: 42 sgg.) ricostruisce in maniera suggestiva la storia della nozione di "senso comune", partendo da Aristotele, per passare alla Scolastica, a Vico, alla filosofia scozzese, a

Shaftesbury, sino al pietismo e finire sulla cesura operata dall'Illuminismo tedesco e da Kant.

Nella filosofia antica, ed in Aristotele in particolare, il senso comune ha a che fare con un sapere pratico orientato alla vita concreta, che coglie le circostanze nella loro infinita varietà ed è connesso con il senso del giusto e del bene comune, con la virtù sociale. Esso garantisce la distinzione fra ciò che è moralmente conveniente e ciò che non lo è; si distingue per essere un atteggiamento "morale" che sussume il dato a principi di condotta, ma le cui regole di applicazione non sono insegnabili.

E' Kant che opera una netta cesura fra senso comune come figurazione originariamente etico-politica e senso comune come "sano senso", capacità di giudizio, facoltà teoretica di giudicare. Esso diviene un *sensus communis* che si basa sulle massime del pensare da sé, del mettersi col pensiero al posto di ogni altro con mentalità "ampia"; e dell'essere coerente, dell'essere in accordo con se stesso.

La conseguenza dell'operazione kantiana è di "depoliticizzare" l'idea di senso comune, che in passato aveva connotazioni politico-morali, astraendo proprio perciò dalle relazioni effettuali di comunità. Il prezzo complessivo della operazione sta in una "costituzione cognitiva" della dimensione connotata dal termine.

I recenti approcci di "antropologia interpretativa" mettono fortemente in dubbio l'omogeneità semantica e culturale (o teoretica) del termine, distinguendo fra una immagine generalissima che il senso comune ha di sé, e le varie pratiche culturali della sua mediazione. In questa linea vanno lette alcune riflessioni di Geertz.

Per C. Geertz, il senso comune, analizzato antropologicamente, è

un insieme relativamente organizzato di pensiero ponderato e organizzato piuttosto che come ciò che sanno tutti quelli che indossano abiti e ragionano rettamente (Geertz 1988: 93).

Esso è un "sistema culturale", è un insieme di simboli, la descrizione dei cui usi ci offre antropologicamente la descrizione delle percezioni, dei sentimenti, delle apparenze, delle esperienze delle popolazioni oggetto dell'etnografia.

Bisogna distinguere fra "esercizio" del senso comune e sua "analisi". Per chi adopera il senso comune, infatti, è intuitivo affermare che esso non è soggetto a mutamento, anzi che i principi su cui si basa sono prodotti "immediati" dell'esperienza, e non riflessioni deliberate su di essa.

Il senso comune si fonda sull'affermazione che non ha una sua custodia, è solo una vita in un guscio di noce. Il mondo è la autorità su cui si fonda (*ibidem*: 94).

In realtà l'esperienza etnografica, oltre che quella quotidiana, ci dimostra che esso è piuttosto "un'interpretazione delle conseguenze immediate dell'esistenza", ed in quanto tale esso è costruito storicamente, ed al pari delle altre forme della cultura, soggetto a parametri di giudizio storicamente definiti.

Sulla "antichità" o "arcaicità" del senso comune Geertz concorda. Esso è, sulla scia di un suggerimento wittgensteiniano, un antico sobborgo delle "società semplici" care allo studio della antropologia nascente, che corrisponde non tanto alla ricerca della spiegazione ma al desiderio di rendere il mondo comprensibile.

Geertz ritorna, significativamente alla stregoneria zande.

Quando uno Zande esclama: «Stregoneria!», che cosa sta facendo? Il contenuto sembra certo "mistico", ma il suo impiego non è affatto misterioso, come pensava Lévy-Bruhl. Esso è piuttosto una elaborazione ed una difesa delle pretese di verità della ragione comune condivisa dagli Azande. Gli Azande sanno benissimo cosa succede "empiricamente" quando avviene qualche fatto nocivo e tra i fatti sanno benissimo organizzare una rete di assunti basati sul senso comune. Epperò invocare la stregoneria non è una operazione intellettuale di spiegazione. L'invocazione sorge quando l'uomo comune zande si trova di fronte ad anomalie o contraddizioni; questo è inconstabile. Però, continua Geertz, in chiara chiave anti-hortoniana:

[l'invocazione della stregoneria] non trascende quel pensiero, lo rafforza aggiungendo ad esso un'idea tutt'altro che serve a rassicurare gli Azande che il loro fondo di luoghi comuni, nonostante le apparenze momentaneamente contrarie, è sicuro ed adeguato (*ibidem*: 99).

Ha il compito di presentarci il mondo come mondo familiare, non ha una sua specifica struttura logica, non è universale in quanto fa parte del nostro modo di distinguere i generi culturali (3).

Da questo punto di vista, interpretativo, più che per corpo di teorie, il senso comune si può determinare, etnograficamente, come un insieme di "disposizioni", di stati d'animo, come un insieme di atteggiamenti che conferiscono ad ogni insieme di senso comune una sua impronta. Geertz li definisce come stili, o meglio caratteristiche stilistiche; sono sfumature di tono che costituiscono le "reazioni morali" alle conseguenze dell'esperienza. Geertz le enumera in cinque registri: la naturalezza come la non-innaturalità; la praticità come sagacità; la leggerezza come letteralità come ovvietà priva di complicazioni; la mancanza di metodicità come adesione alle irriducibili diversità delle esperienze; l'accessibilità come possibilità di afferrare conclusioni. Ed infine, una sesta, la terrestrità come non-sofisticatezza.

Siamo quindi su di un piano non intellettuale, ma su quello della immaginazione morale, tipica, per Geertz, dell'etnografo.

Il campo più generale di referenza teorica è quello, naturalmente, dell'ultimo Wittgenstein:

La certezza è, per così dire, un tono in cui si constata lo stato delle cose; ma dal tono non si conclude di aver ragione (Wittgenstein 1978: 8).

E la certezza è propria di una forma di vita come datità: una serie di credenze al cui fondamento sta una credenza non fondata (*ibidem*: 41); «un modo di agire infondato» (*ibidem*: 21) che si può solo descrivere. Mi sembra innegabile il nesso antropologico fra senso comune e forma di vita. Il senso comune rappresenta la mia immagine del mondo come lo sfondo che mi è stato tramandato, e sul quale distingo fra il vero e il falso (*ibidem*: 19).

Il senso comune è come l'alveo di un fiume, in parte roccia dura che non sottostà a nessun cambiamento o sottostà a cambiamenti impercettibili, e in parte sabbia, che ora qui, ora là, l'acqua dilava ed accumula (*ibidem*).

Il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume è il divenire. Tra la roccia dura e il movimento dell'acqua non v'è distinzione netta ed assoluta. Ma senza la roccia dura non sussisterebbe lo sfondo per il movimento.

Non so quanto Geertz sarebbe d'accordo su questo strato roccioso, che sembra indicare una sorta di "animalità", in Wittgenstein, e una costituzione biologica dell'agire umano in generale. Una sorta di ontologia di reazioni primitive spontanee, emotive e morali. Senz'altro però concorderebbe con la "non-cognitività" della base dell'umano vivere e sul carattere fondamentalmente "morale" delle credenze. L'immaginazione per Geertz è sempre morale; ci fornisce cioè la base per reagire con disposizioni d'animo ai fatti dell'osservazione (come il sacrificio rituale delle vedove giavanesi) (Geertz 1988: 47 sgg.). Non una sorta di post-animismo antropologico, ma una costituzione che ci accomuna a tutti gli uomini e dalla quale solamente ci è possibile comprendere gli altri.

Note

1. La vastità delle implicazioni inerenti al tema impedisce di render conto della letteratura critica sedimentata nella storia degli studi. Il privilegiamento dell'analisi concettuale che qui si persegue, mi induce pertanto ad operare una serie di sondaggi su alcune connessioni problematiche, piuttosto che una ricostruzione delle grandi stagioni antropologiche.

2. Si rimanda alla precise notazioni che lo stesso Horton, con rara consapevolezza storiografica, espone nel saggio del 1982.

3. Tra le letture più attente circa il tema cfr. le acute distinzioni che A. Giddens pone fra senso comune nel senso di sicurezza ontologica e senso comune quale conoscenza condivisa (Giddens 1979: 159 sgg.). Due sono i principali filoni di riferimento: la concezione realistica del *bridgehead* (Quine 1966 e Strawson 1978), e l'accezione fenomenologica (Schutz 1979). Una posizione eterodossa è sostenuta da Y. Elkana (1989) che coniuga l'assetto ermeneutico del senso comune in Geertz con la teoria hortoniana del duplice livello di pensiero.

Bibliografia

- Cirese, A. M. 1969-70. "Concezioni del mondo, filosofia spontanea e istinto di classe nelle Osservazioni sul folklore di Antonio Gramsci", in E. Garin *et alii*, *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. II: 299-328. Roma: Editori Riuniti, ora in *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino: Einaudi, 1976: 65-104.
- Clemente, P. 1982. Folklore studies and ethnoanthropological research in Italy. *Ethnologia Europea* XIII: 37-52.
- Douglas, M. (a cura di) 1980. *La stregoneria*. Torino: Einaudi (ed. ingl. 1970).
- Durkheim, E. 1963. *Le forme elementari della vita religiosa*. Milano: Comunità (1^a ed. fr. 1912)..
- Elkana, Y. 1989. *Antropologia della conoscenza*. Bari: Laterza (ed. ingl. 1987).
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Stregoneria, oracoli e magia presso gli Azande*. Milano : Angeli (1^a ed. ingl. 1937).
- -- 1956. *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press (tr. it. parz. *La religione dei Nuer*, in C. Leslie [a cura di], *Uomo e mito nelle società primitive*, Firenze: Sansoni, 1965, pp. 71-118).
- Gadamer, H. G. 1983. *Verità e metodo*. Milano: Bompiani (1^a ed. ted. 1960).
- Geertz, C. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino (ed. ingl. 1983).
- Giddens, A. 1979. *Nuove regole per il metodo sociologico*. Bologna: Il Mulino (ed. ingl. 1976).
- Hesse, M. B. 1974. *The structure of scientific inference*. London: Mac Millan.
- Horton, R. 1970. "African traditional thought and Western science", in B. Wilson (a cura di), *Rationality*, pp. 131-171. Oxford: Blackwell (il saggio era apparso in *Africa* 1967, 35: 50-71, 155-187).
- -- 1973. "Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution", in Horton R. & R. Finnegan (a cura di), *Modes of thought*, pp. 249-302. London: Faber & Faber.

- -- 1982. "Tradition and modernity revisited", in Hollis M. & S. Lukes (a cura di), *Rationality and relativism*, pp. 201-260. Oxford: Blackwell.
- Lakatos, I. 1976. "La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali", in I. Lakatos *et alii*, *Critica e crescita della conoscenza*, pp. 366-408. Milano: Feltrinelli (ed. ingl. 1974).
- Lévy-Bruhl, L. 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitives*. Paris: P.U.F.
- -- 1952. *I quaderni*. Torino: Einaudi (1^a ed. fr. 1949).
- -- 1970. *Psiche e società primitiva*. Roma: Newton Compton (1^a ed. fr. 1910).
- -- 1975. *La mentalità primitiva*. Torino: Einaudi (1^a ed. fr. 1922).
- Malinowski, B. 1976. *Magia, scienza e religione*. Roma: Newton Compton (1^a ed. ingl. 1925).
- Quine, W. V. O. 1966. *Il problema del significato*. Roma: Astrolabio (1^a ed. ingl. 1953).
- Schutz, A. 1979. *Saggi sociologici*, tr. it. parz. Torino: Utet (1^a ed. ingl. 1958).
- Strawson, P. 1978. *Individui*. Milano: Feltrinelli (1^a ed. ingl. 1964).
- Wittgenstein, L. 1978. *Della certezza*. Torino: Einaudi (1^a ed. ingl. 1969).