
VALORI CONDIVISI E PROCESSI COGNITIVI

Alfonso M. Iacono

L'Introduzione alle *Forme elementari della vita religiosa* di Emile Durkheim costituisce un testo importante non soltanto per l'antropologia e la sociologia della religione, ma anche per il problema della conoscenza. In tale testo Durkheim cerca di dare soluzione all'annosa questione filosofica dell'*a priori* sulla base della teoria, sua e della sua scuola, delle *rappresentazioni collettive*. Secondo Durkheim l'alternativa fra l'apriorismo e l'empirismo poteva essere superata grazie al fatto che esistevano sì condizioni a priori della conoscenza, ma si trattava di un *a priori* sociale, limitato al contesto socio-culturale entro cui un individuo percepisce, conosce, agisce, e differente da contesto a contesto.

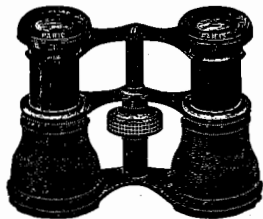
Avendone depotenziato dunque l'universalismo, Durkheim riproponeva tuttavia l'*a priori* kantiano nel suo essere condizione della conoscenza e dell'esperienza. Egli portava così al livello di una epistemologia della conoscenza l'insieme di ricerche e di studi che lo aveva, per esempio, portato a pubblicare, assieme a Marcel Mauss, il saggio *Di alcune forme di classificazione primitiva: contributo allo studio delle rappresentazioni collettive*, e che aveva spinto Robert Hertz a scrivere i suoi fondamentali studi sulla rappresentazione collettiva della morte e sulla preminenza della mano destra.

In cosa consiste l'importanza della epistemolo-

gia durkheimiana? Consiste sostanzialmente in due aspetti. Il primo riguarda appunto lo spostamento dell'*a priori* kantiano, che da qualità innata, di cui sono universalmente dotati gli individui, diventa particolare per ogni gruppo sociale. Il secondo aspetto riguarda invece la tendenza a *universalizzare* e quella a *naturalizzare* questo nuovo *a priori* da parte degli individui, membri di quel particolare gruppo sociale che lo produce.

La tendenza a universalizzare l'*a priori* del proprio gruppo sociale non consiste nell'attribuire a tutti gli uomini ciò che pertiene al gruppo, ma nell'osservare e nel valutare le espressioni, i comportamenti e le azioni degli altri gruppi sociali partendo dall'indiscusso assunto che il proprio *a priori* è la norma per tutti i gruppi sociali e per tutti gli individui. Paradossalmente, l'universalizzazione dell'*a priori* di un determinato gruppo sociale porta con sé il suo opposto, cioè la determinazione della propria particolare *identità* a partire dalla differenziazione dall'"altro", il "diverso", lo "straniero", il "barbaro", il "selvaggio", il "mostro". Così, l'immagine borghese dell'individuo razionale che, Bibbia alla mano e libro mastro sotto il braccio, persegue i suoi interessi rinviando il godimento, lavorando e risparmiando, porta con sé il suo identico/opposto nel "selvaggio" e "primitivo", il quale, senza Bibbia e senza libro mastro, volendo godere subito, non sapendo risparmiare, nè lavorare pensando al proprio futuro, si troverebbe a vivere alla giornata e, più cicala che formica, a soffrire inevitabilmente la fame. Punito dalla mancanza di razionalità, questo "selvaggio", incapace di vincere il proprio insano impulso alla soddisfazione dei bisogni e al godimento, finirebbe poi con il passare tutto il tempo a cercare disperatamente il cibo. Si tratta, come tutti sanno, di un'immagine del tutto priva di fondamento, di un'immagine inventata. Ma il punto inte-

ressante è la credibilità che essa ha avuto storicamente. Così come ha avuto credibilità l'idea che sia mai esistita una forma di religione feticista caratterizzata dall'assoluta arbitrarietà e dall'assoluta mancanza di simbolicità e rappresentatività degli oggetti adorati. E si potrebbero fare moltissimi altri esempi. Se la norma per tutta l'umanità è quella borghese di una razionalità che risulta tanto più alta e tanto più *utile* quanto più essa è in grado di controllare sensibilità ed emotività, passioni ed affetti, tutto ciò che non rientra in questo sistema di valori condivisi risulta essere ovviamente *altro*, un altro che ha tutte le caratteristiche dell'inferiorità. Se l'*a priori* è durkheimianamente costituito dalle categorie condivise dal gruppo sociale, la loro universalizzazione, cioè la loro proiezione non intenzionale da parte degli individui del gruppo verso gruppi e individui esterni, si traduce nella imposizione all'altro della propria norma come mezzo di affermazione della propria identità.



L'altra tendenza è la *naturalizzazione*. Durkheim e Mauss si erano sforzati di dimostrare che le forme di classificazione dei fenomeni naturali riflettevano le forme dell'organizzazione sociale. E nell'*Introduzione alle Forme elementari della vita religiosa* Durkheim arriva alla punta per lui estrema delle conseguenze epistemologiche di tali idee. Egli infatti si domanda: "ma se le categorie traducono originariamente

semplici stati sociali, non ne consegue che esse possano riferirsi al resto della natura soltanto a titolo di metafore?" (cito dalla trad. it., Milano, Comunità 1983, p. 20). Durkheim risponde di no. Ma, al di là della risposta, la domanda è diventata successivamente di sempre maggiore attualità epistemologica. Infatti, la crisi dell'immagine della conoscenza scientifica rappresentata da un osservatore astratto, individuale, distaccato e separato dalla storia e dalla società, intento a scoprire le leggi che sono già insite nella natura, ha provocato uno spostamento dell'attenzione verso il ruolo che la psicologia e la storia collettiva, le categorie socialmente e culturalmente condivise, gli stili di pensiero, giocano nell'attività della ricerca scientifica e influenzano la capacità e la possibilità di percepire, scoprire, conoscere un *fatto*. Non solo, ma anche il linguaggio metaforico ha assunto un ruolo sempre più decisivo nei processi della conoscenza e della comunicazione, così come sono descritti e definiti, per esempio, da Gregory Bateson, la cui riflessione epistemologica comprendeva una domanda del tipo di quella sollevata da Durkheim e, nello stesso tempo, respingeva la risposta che quest'ultimo aveva dato. Mary Catherine Bateson ha scritto a proposito della riflessione epistemologica del padre: "Gregory... si poneva un problema formale, cioè come gli organismi si adattino alle necessarie limitazioni di comunicazione/conoscenza, e quali siano le economie che consentono di fare molto con poco... la metafora, l'abduzione, l'omologia... la religione. La risposta di Gregory alla domanda: «Perché la religione?» è, come quella di Durkheim, una risposta funzionale, nella quale però la religione viene presentata rivolta a problemi epistemologici ineludibili: i limiti della conoscenza, le lacune inevitabili di ogni descrizione, i paradossi generati dalla ricorsività. Gregory è dell'opinione che certamente nel corso della storia passata dell'uomo,

e forse necessariamente in quella futura, la religione sia stata l'unico tipo di sistema cognitivo capace di fornire un modello dell'*integrazione* e della *complessità* del mondo naturale, perché queste sono le caratteristiche destinate a sottrarsi sempre anche ai più meticolosi sforzi di descrizione" (M.C. Bateson, *A che cosa serve una metafora?*, in G. Bateson-M.C. Bateson, *Dove gli angeli esitano*, Milano, Adelphi 1989, p. 300). La religione come sistema cognitivo: questo accomuna Durkheim e Bateson, anche se Durkheim non avrebbe considerato tale sistema come l'unico capace di rendere conto dell'integrazione e della complessità del mondo naturale e Bateson non avrebbe risposto negativamente alla domanda sul riferimento alla natura tramite le metafore.

L'antropologa Mary Douglas trae da Durkheim l'idea che la religione sia un sistema cognitivo e, a differenza di Bateson, non limita solo ad essa questa caratteristica, che invece estende a ogni sistema di credenze condivise e istituzionalizzate. Mary Douglas rifiuta sia una visione individualistica della logica dell'azione collettiva, sia una concezione per così dire passivista dei processi cognitivi, a proposito della quale osserva: "Considerando le scoperte della fisica e della biologia come il principale oggetto della loro ricerca, i filosofi della scienza hanno già adottato un'implicita teoria della conoscenza. È una teoria basata su un'idea già sperimentata e respinta in altri campi, quella della passività della percezione. Implicitamente hanno relegato nel retroscena l'idea della mente che organizza attivamente i dati, un'idea generalmente considerata più utile nello studio della percezione" (M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, Il Mulino 1990, p. 78). Non solo dunque la percezione, ma anche la conoscenza è un processo attivo e costruttivo che dipende e discende dalle categorie socialmente condivise.

Ma il punto più significativo del discorso di Douglas è quello riguardante la *naturalizzazione*. Se da un lato infatti l'idea durkheimiana che le categorie traducono stati sociali porta alla conclusione che anche il riferimento alla natura discende da tali stati, dall'altro il processo di naturalizzazione degli stati sociali serve a renderli validi agli occhi degli individui del gruppo sociale indipendentemente dalla attività e dalla volontà di questi. La naturalizzazione consente di dimenticare l'origine sociale e storica delle categorie e dei processi cognitivi e di integrare gli individui ai valori ideologici e politici dominanti. Mary Douglas riprende qui la lezione di Marx.



“È possibile riassumere tutte le qualità che consentono a un'ipotesi di consolidarsi — dice Mary Douglas — e quindi di sfuggire all'oblio in un unico termine: il principio della coerenza. È fondamentale usare la stessa metodologia che collega insieme altri agglomerati di attività scientifica. Ciò consente altri vantaggi: i singoli ricercatori sapranno come convalidare le loro rivendicazioni e come attrarre i collaboratori ad un'azione collettiva; sapranno cosa può venire trascurato senza correre rischi e cosa invece deve venire ricordato. Il principio di coerenza non viene soddisfatto solo dalla pura e semplice corrispondenza tra aspetti cognitivi e tecnologici: deve venire fondato anche su analogie riconosciute con il mondo naturale. Ciò significa che dev'essere compatibile con i valori

politici dominanti, che sono stati essi stessi naturalizzati. La scienza ottocentesca ricevette un grande impulso alla ricerca ogniqualvolta gli scienziati riscontrarono nella propria opera una grandiosa analogia con il mondo naturale. Inevitabilmente, quando si riscontra un'effettiva corrispondenza tra un'analogia e il mondo naturale, ciò si verifica perché l'analogia viene già utilizzata per fornire una base alle ipotesi politiche dominanti. Ciò che realizza la corrispondenza non è la natura, ma la società" (ivi, p. 139).

La tendenza alla naturalizzazione delle categorie condivise ha, come si è già accennato, un potere di integrazione, nel senso che serve a cementare gli individui all'interno del gruppo sociale e a indebolire un fondamentale processo percettivo e cognitivo degli uomini, i quali posseggono la capacità di simularsi come osservatori esterni al gruppo di cui sono membri. E quanto più la naturalizzazione ha la funzione di nascondere ogni elemento storico che possa suscitare il senso di scelta e di responsabilità degli individui nei loro processi cognitivi non intenzionali, tanto più l'osservatore che si simula dall'esterno, senza per questo essere effettivamente esterno ai valori e alle categorie condivisi, ha la funzione di scoprire ciò che la naturalizzazione vuole nascondere.

La condizione dell'osservatore che si simula dall'esterno del gruppo a cui appartiene è quella di colui che prova un senso di straniamento che gli permette di vedere per così dire le cose in un altro modo. È la condizione classica del filosofo di Aristotele che si meraviglia di fronte ai fenomeni della natura e domandandosi il perché dell'universo a cui appartiene, per questa stessa domanda, si pone già idealmente dall'esterno. La meraviglia è questo sdoppiarsi dell'osservatore che, come dall'esterno, vede se stesso percepire e conoscere le cose che sono interne al suo contesto storico, culturale e sociale.