

In principio era l'azione: lavoro psichico e pensiero primitivo

Fabio Dei

1. Lavoro psichico tra *mythos* e *logos*

A cavallo fra Ottocento e Novecento, la psicoanalisi e l'antropologia culturale si sono costituite come discipline su analoghe basi epistemologiche, e con un "oggetto" di studio in qualche modo simile: uno strato profondo del pensiero, non immediatamente percepibile dalla coscienza civilizzata e che si tratta di scoprire attraverso un lavoro di decifrazione di tracce. Per Freud si tratta ovviamente dell'inconscio, per gli antropologi del pensiero cosiddetto primitivo o magico. La ricerca psicoanalitica è rivolta verso l'interno della psiche e si esercita sulle sue produzioni più "irrazionali" (i sogni, i sintomi nevrotici, l'arte). Quella antropologica è rivolta alla distanza storica e geografica - ai "primitivi di oggi", percepiti come ugualmente lontani nello spazio e nel tempo. Ma le metafore usate per riferirsi al lavoro di decifrazione delle tracce sono analoghe: il viaggio verso paesi sconosciuti, lo scavo geologico o archeologico, la discesa agli inferi. «Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo» è l'epigrafe della *Interpretazione dei sogni*, come si ricorderà. Un famoso verso dell'*Eneide* che Ernest Jones (1953, I, 431) interpreta come un "ovvio riferimento al destino del rimosso", cioè all'oggetto dell'indagine analitica. Il mondo onirico è collocato "in basso", in una località psichica diversa (più "antica") rispetto ai contenuti della coscienza. James Hillman (1984, 22 sgg.), fra gli altri, ha sostenuto che la *Traumdeutung* freudiana è costruita consapevolmente sul modello mitico della discesa dell'eroe nel mondo infero: tanto che nella descrizione di quel "territorio straniero" o "mondo psichico sotterraneo" (Freud 1978, 170-171) riprende i temi tipici del mito, come la presenza di una "barriera" che ostacola l'ingresso, di un "guardiano" o "censore" e così via.

Ma certo in qualche misura già l'*Interpretazione dei sogni* era influenzata dal diffuso immaginario antropologico tardo-ottocentesco e dal tema del pensiero primitivo. Quando - in *Totem e tabù* - Freud affronta esplicitamente il nesso tra magia, totemismo e psicoanalisi, non si tratta di una semplice scoperta di "concordanze" che quasi per caso lo hanno colpito, come vorrebbe farci credere. Il punto è che l'inconscio e il lavoro psichico che porta alla formazione dei sogni e dei sintomi nevrotici è già stato costruito, fin dall'inizio, per analogia con il "mondo magico" descritto dagli antropologi. Forse nel 1899 non aveva ancora letto il *Ramo d'oro* di James G. Frazer (la cui prima edizione, uscita nel 1890, non era ancora così famosa come lo saranno le più corpose edizioni successive). Eppure le "leggi della magia" che Frazer mostra alla base del mondo di credenze e rituali arcaici sono molto simili a quelle del mondo infero-inconscio dello psicoanalista: funzionano in sostanza su base analogica, secondo i principi della somiglianza e del contatto. Esattamente come i corti circuiti simbolici che Freud cerca di mettere in luce nella formazione dei sogni. Capire i sogni, così come capire i riti magici, significa risalire quella catena di somiglianze e contatti, o se vogliamo quel codice figurale fatto di metafore e metonimie (piuttosto che di concetti chiari e distinti e di corrispondenze con la realtà).

In sostanza, quindi, alla base della psicoanalisi sembrano esistere due diverse ma connesse accezioni del concetto di lavoro psichico. Da un lato, i processi analogici dell'inconscio, come si manifestano appunto nel "lavoro onirico" o nei processi di rimozione e formazione sintomatica; dall'altro, la razionalità interpretativa dell'analista, che è logica ed empiricamente fondata più che analogica e simbolica. Nella prima accezione, il lavoro psichico fa ammalare (oppure ha un esito creativo come nella poesia e nell'arte); nella seconda, fa guarire. Ma le cose sono ancora un po' più complicate.

Perché quel verso dell'Eneide non riguarda forse anche l'interprete, oltre che il suo oggetto? Cioè, quel "muovere l'Inferno" non allude forse al movimento del pensiero analitico, che deve calarsi negli abissi del *mythos* e ripercorrere per così dire a ritroso il lavoro analogico per decifrarlo e "liberarlo"? Se la discesa agli inferi è una corretta metafora del lavoro analitico, l'interprete dei sogni o il "guaritore" delle nevrosi deve recarsi in quell'altra "località psichica", partecipare alla "regressione topica" che per Freud definisce il mondo onirico. Ma in quel mondo ci si muove secondo le regole del mito e della magia, non del senso comune; delle relazioni figurali e non di quelle logiche. Lo sciamano-analista deve saperle seguire, anche se sempre con lo scopo di riemergere alla fine nel mondo illuminato della coscienza e del *logos*. La psicoanalisi freudiana è una disciplina del *logos*: ha bisogno di passare attraverso le opacità figurali del linguaggio solo per recuperare ogni volta la sua piena trasparenza (a differenza di Jung, che, si potrebbe dire, sposta il processo di guarigione all'interno del mondo infero, non al ritorno da esso. Da qui le posizioni del già ricordato Hillman, che ritiene la descrizione "mitica" di quell'altrove psichico in cui si formano i sogni più reale di quella "scientifica").

In questo saggio cercherò di passare in rassegna questo stesso problema dal punto di vista dell'antropologia, seguendo alcuni sviluppi della nozione di "pensiero selvaggio" e del suo rapporto con il pensiero logico o scientifico dell'interprete; finirò per tornare al raffronto con la psicoanalisi a proposito dell'efficacia di quel pensiero, cioè della sua capacità di guarire.

2. Il "metodo mitico"

Nel 1908 Frazer venne chiamato a Liverpool a ricoprire l'insegnamento di Antropologia Sociale - la prima cattedra in assoluto con questa denominazione, che poi diverrà dominante in Gran Bretagna. È un paradosso, perché l'approccio di Frazer all'antropologia è tutt'altro che sociale, e riguarda piuttosto una genealogia dell'intelletto individuale. Nella lezione inaugurale di Liverpool formulò infatti una visione dell'oggetto della disciplina di taglio molto psicologico. Tale oggetto non consiste nelle istituzioni sociali, né nel concetto di cultura, e neppure nello studio dei "selvaggi" di per sé (anche se i "selvaggi" rappresentano una fonte cruciale): si tratta piuttosto di delineare uno strato profondo, antico e superstizioso della vita psichica di tutti gli uomini, inclusi quelli moderni. Nelle culture più arretrate o selvagge questo substrato psichico si manifesta in modo più aperto e evidente: ma allo sguardo antropologico (all' "analisi", si potrebbe dire), esso si palesa anche tra i moderni, non immediatamente visibile ma ribollente sotto la crosta sottile della civiltà. Nel tentativo di definire questa segreta profondità del pensiero magico o primitivo, Frazer usa metafore telluriche e archeologiche del tipo che doveva piacere molto a Freud. Parlando della superstizione, ad esempio, ci invita a considerare "... fino a che punto la terra sotto i nostri piedi è, per così dire, minata da oscure forze. È come se ci trovassimo su un vulcano che può in ogni momento esplodere in fumo e fiamme, e portare rovina e devastazione tra i giardini e i palazzi di un'antica cultura, costruiti laboriosamente dalle mani di molte generazioni [Frazer 1927, 195]. Oppure evoca l'immagine dell'oceano: "La superficie della società, come quella del mare, è in movimento perpetuo, ma le profondità, come quelle degli abissi oceanici, restano ferme» [Ibid.: 197].

Frazer è uno di quei positivisti e di quegli evolucionisti che in realtà non credono molto nel progresso. Sì, teorizza che l'umanità si evolve dalla magia verso la religione e poi verso la scienza; e teorizza anche la fondamentale razionalità del pensiero magico, basato sugli stessi processi dell'associazione delle idee che fonderebbero anche la scienza (secondo l'empirismo

humeano che lo scozzese Frazer abbraccia). Ma fra le teorie e quella che potremmo chiamare la poetica discorsiva c'è una bella differenza. Specialmente nel *Ramo d'oro*, tutto concorre a evocare la fascinosa e perturbante distanza del mondo magico da quello moderno e civilizzato; la distanza della sintassi simbolica del rito e del mito da quella della scienza empiricamente fondata. Dietro la struttura del trattato scientifico, il libro nasconde un intreccio romanzesco con figure e collegamenti che procedono secondo la stessa grammatica selvaggia (la somiglianza e il contatto), gli stessi cortocircuiti simbolici, che caratterizzano il suo oggetto – cioè il pensiero primitivo. L'aveva colto Wittgenstein che osservava, nelle sue *Note sul Ramo d'oro*: “Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi” (Wittgenstein 1975: 28). E pensa, soprattutto, che quel pensiero selvaggio sia ancora qui con noi, alla base dei nostri modi di essere, a malapena nascosto dalla “crosta sottile” della civiltà.

È per questo motivo (non certo per la sua consistenza scientifica o per la credibilità filologica dei collegamenti che propone) che quell'opera è diventata un riferimento di primo piano per l'arte e la letteratura modernista dei primi decenni del Novecento. La sua citazione nelle note a *La terra desolata* di T.S. Eliot è solo il punto di maggior visibilità di una vasta influenza che tocca scrittori importanti come Conrad e Joyce, Yeats e Lawrence (e anche in Italia, fra gli altri, Papini e Pavese). Cosa vedono tutti questi autori nel *Ramo d'oro*? Non il trionfo dell'evoluzione culturale verso una inarrestabile civiltà (cioè quanto Frazer esplicitamente teorizzava): al contrario, la permanenza di una struttura mitica e selvaggia che si delinea sotto la superficie inautentica del presente e gli conferisce senso. In definitiva, sono gli stessi motivi del fascino che esercita Freud. Proprio un passo di Eliot, in una recensione all'*Ulysses* di Joyce, sembra cogliere questo punto:

Nell'usare il mito, nel manipolare un continuo parallelismo tra la contemporaneità e l'antichità, Joyce segue un metodo che altri seguiranno dopo di lui [...] È semplicemente un modo di controllare, ordinare, dar forma e significato all'immenso panorama di futilità e anarchia che è la storia contemporanea. [...] La psicologia [...] e *Il ramo d'oro* hanno contribuito a render possibile ciò che era impossibile ancora pochi anni or sono. Invece del metodo narrativo, possiamo usare adesso il metodo mitico: e questo, io credo seriamente, è un passo importante nel rendere il mondo moderno possibile per l'arte [Eliot 1923: 483].

“La psicologia” cui si riferisce Eliot è evidentemente quella freudiana. E il “metodo mitico” è espressione che si potrebbe applicare al lavoro psichico in sé: il lavoro della “mente selvaggia” da un lato, e dall'altro l'opera dell'analista o dell'interprete dei sogni che deve calarsi nel loro linguaggio per comprenderli.

Ora, se questo accostamento funziona, nello scenario del modernismo primo-novecentesco siamo di fronte da un lato a una netta dicotomia tra mente civilizzata e selvaggia, linguaggio della “scienza” e della “magia”; ma, dall'altro, al necessario transito tra i due ambiti per le discipline che vogliono comprendere il lato più oscuro e profondo dell'animo o della cultura umana. Quindi, è a sua volta una sorta di discesa agli inferi l'operazione che la psicoanalisi, l'antropologia o la scrittura poetica (nella visione modernista) devono compiere: avventurarsi nel cuore di tenebra mimandone la logica, per poi risalire alla superficie della coscienza e della logica. Il che somiglia molto a una definizione dei riti estatici o di possessione, sui quali tornerò oltre.

3. Sacro e profano

Gli anni precedenti alla Grande Guerra vedono l'intensificarsi della riflessione su questa tematica - quasi un presagio della drammatica irruzione nel "Secolo delle tenebre" che la guerra aprirà. L'edizione maggiore del *Ramo d'oro*, in 12 volumi, esce fra il 1911 e il 1915; *Totem e tabù* nel 1913. Un anno prima era stato pubblicato un altro caposaldo delle moderne scienze sociali, *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim. Libro anch'esso centrato sul "pensiero primitivo", considerato però come problema sociologico piuttosto che psicologico. I codici analogici del mito, della magia e della religione per Durkheim non sono radicati in una componente discreta (profonda, arcaica) del pensiero: ciò che li definisce è piuttosto il riferimento alla dimensione del sacro, cioè a una qualità che investe tutte le cose socialmente connotate. La distinzione sacro-profano è cruciale nella definizione durkheimiana della religione: "la religione è un sistema solidale di credenze e pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale chiamata chiesa tutti coloro che vi aderiscono" (Durkheim 2005 [1912], 97). Profano e sacro indicano due sfere distinte dell'esperienza umana: la prima fa riferimento alla vita individuale e a contenuti appresi dall'esperienza empirica, dunque *a posteriori*, la seconda alla vita collettiva e a contenuti dati *a priori*. Questo *a priori* va inteso in senso kantiano, come prerequisito del pensiero individuale e dello stesso concetto di ragione: l'esperienza individuale, da sola, non produrrebbe una forma complessa di sapere e non potrebbe mai confluire nella scienza. Tuttavia, diversamente da Kant, le categorie *a priori* non sono astratte e universalmente umane: consistono piuttosto in "concrete" rappresentazioni collettive che l'individuo acquisisce in quanto membro di un gruppo sociale. Così, le due grandi teorie gnoseologiche della storia della filosofia - empirismo e razionalismo - sono ricondotte da Durkheim a due modi di essere che coesistono nell'uomo stesso: "un essere individuale che ha la sua base nell'organismo e il cui ambito di azione risulta, di conseguenza, strettamente limitato, e un essere sociale che rappresenta in noi la realtà più alta, nell'ordine intellettuale, che possiamo conoscere tramite l'osservazione, cioè la società" (Ibid., 66).

Dunque, diversamente da Frazer e Freud, il pensiero primitivo non rimanda a un sostrato oscuro e irrazionale, ma alle basi stesse della razionalità. Infatti le categorie spazio-temporali, quelle della logica, della relazione e della modalità e così via, affondano le radici nella socialità primaria del sacro e della religione, e solo successivamente se ne separano in una lunga storia di secolarizzazione. Il pensiero "civilizzato" non ha una natura diversa da quello "primitivo": per capirlo deve solo per così dire ritrovare se stesso - sia pure in configurazioni originarie e bizzarre. E c'è anche un'altra cruciale differenza rispetto alla riflessione di Frazer e di Freud. L'influenza della società sull'individuo (dunque, la costituzione delle rappresentazioni collettive e del sacro) non passa primariamente attraverso il discorso, bensì attraverso il corpo e la sua azione rituale. In altre parole, l'interfaccia tra rappresentazioni collettive e individuali non consiste tanto in "credenze" che il gruppo inculca ai suoi singoli membri, quanto nell'esperienza di "effervescenza collettiva" vissuta nella partecipazione ai riti religiosi stessi (come quelli totemici australiani, su cui la trattazione di Durkheim principalmente si basa). Per Frazer il rito consegue da una credenza o una elaborazione intellettuale, ne è l'applicazione. Nella visione durkheimiana i termini si invertono: è primaria e non mediata l'esperienza corporea di inclusione in una collettività che agisce in modo coordinato e si muove come un solo grande organismo. Questo punto era stato anticipato pochi anni prima da R.R. Marett, l'ultimo grande

esponente della scuola evoluzionista britannica, secondo il quale i primitivi “danzano” la loro religione, prima ancora di pensarla (Maret 1909). E in questo senso andranno anche le già ricordate osservazioni di Wittgenstein a Frazer. Il filosofo austriaco userà più volte il motto goethiano “In principio era l’azione” (*Im Anfang war die Tat*) nelle note sul concetto di certezza, per indicare la natura pratica e non riflessivo-speculativa dei presupposti del pensiero e del linguaggio quotidiano (quando cerchiamo di argomentare le nostre “certezze”, giungiamo a un punto in cui gli argomenti si esauriscono e resta solo una forma di vita; Wittgenstein 1978). E Freud? Si ricorderà che la stessa frase dal *Faust* di Goethe chiude *Totem e tabù*. Curiosa coincidenza. Ma tutto sommato il padre della psicoanalisi resta dalla parte del suo amato Frazer. In *Totem e tabù*, il primato dell’azione gli serve a distinguere i nevrotici e i primitivi – dopo averli accostati per tutto il libro. La differenza consiste nel fatto che nei nevrotici di solito il pensiero inibisce completamente l’azione, e possono bastare le fantasie a determinare una costituzione psichica, dunque a produrre dei sintomi; laddove i “primitivi” sono visti da Freud come pre-morali, privi di ogni inibizione, cosicché il pensiero (le fantasie) tendono a trapassare direttamente in azione - anzi, per loro “l’azione è per così dire un sostituto del pensiero”(Freud 2013, 214). Resta quindi una priorità della psiche. I rituali, magici o nevrotici, sono comprensibili solo a partire dalle dinamiche di blocco e spostamento e dalla grammatica simbolica che li produce (lavarsi sette volte le mani, non toccare determinati oggetti etc.); anche se, diversamente da Frazer, gioca un ruolo cruciale l’investimento affettivo ed emozionale. È comunque interessante notare il fascino che il totemismo degli aborigeni australiani esercita sulle scienze umane in questi anni immediatamente precedenti alla Grande Guerra. Sia Freud che Durkheim vi scorgono l’origine di aspetti cruciali della civiltà, ma in direzioni assolutamente opposte. Per Freud il totemismo consiste nella ambivalente introiezione della figura del padre, e rimanda all’orrendo mito del parricidio primordiale: nasconde quindi un contenuto di desiderio, violenza e repressione come base delle istituzioni sociali (la famiglia e la religione). Per Durkheim le classificazioni totemiche sono invece la base del pensiero logico; nella sua rappresentazione le immagini prevalenti sono quelle dei gioiosi riti pervasi da effervescenza collettiva, nei quali gli esseri umani riconoscono la potenza creatrice del legame sociale.

4. Prelogismo e simbolismo.

Nella argomentazione di Durkheim si articolano tuttavia due aspetti diversi. Da un lato la contrapposizione sacro-profano, che sottolinea la *discontinuità* fra due forme di pensiero o di esperienza del mondo; dall’altro l’idea di una *continuità* genealogica fra il pensiero primitivo, fondato sul sacro, e lo sviluppo del pensiero razionale, della logica e della scienza, i cui fondamenti sarebbero proprio da ricercarsi nelle rappresentazioni collettive delle società totemiche. Per il sociologo francese questi due aspetti non sono in contraddizione: opporre sacro e profano gli serve per mostrare la plasmazione sociale del pensiero e costruire le basi di una sociologia della conoscenza, che può essere poi applicata anche alla scienza moderna. Ma lo schema del contrasto e quello della continuità saranno ripresi e sottolineati in modi molto diversi dalle scuole di pensiero che risentono della sua influenza, dando vita a orientamenti contrapposti: da una parte quelli che possiamo chiamare gli approcci simbolisti, dall’altra quelli cognitivi o neo-intellettualisti.

A sottolineare la discontinuità sarà soprattutto Lucien Lévy-Bruhl, un filosofo che segue in parte l’impostazione della scuola sociologica francese ma finisce per sottolineare in modo esclusivo e

radicale l'incommensurabilità tra il pensiero primitivo e quello razionale. In una serie di opere edite fra il 1910 e gli anni '30, esplora concetti come quello di "mentalità prelogica" e di "partecipazione mistica" per definire il modo di pensare dei primitivi: questo sarebbe indifferente all'inconsistenza logica, appunto, e "impermeabile all'esperienza". Le rappresentazioni collettive predominerebbero assolutamente su quelle individuali (in società nelle quali l'individuo è del tutto subordinato al gruppo secondo forme di "solidarietà meccanica"). Lévy-Bruhl intendeva con questa teoria criticare l'"intellettualismo" di Frazer, che presentava le credenze magiche e religiose come "errori". Non si tratta di errori, afferma, ma di cornici cognitive completamente diverse e separate. Di fatto, tuttavia, non si distacca dall'idea di un substrato analogico: "agire sul simbolo di un essere o di un oggetto è agire sull'essere o sull'oggetto medesimo" (Lévy-Bruhl 1962, 80), che è esattamente la legge di simpatia frazeriana. Nelle sue ultime opere, l'idea del prelogismo viene in parte modificata: non si tratta più di separare "noi" e "i primitivi", ma di riconoscere due forme di pensiero - mistico e razionale - presenti sia in noi che nei primitivi, ma comunque governate da norme incommensurabili.

Come osserva lo stesso Durkheim (2005, 261), le tesi di Lévy-Bruhl sanciscono l'incomprensibilità del pensiero primitivo: anche se c'è un primitivo dentro di noi, la nostra parte razionale non potrebbe entrarci in contatto. Insomma, non è possibile né una psicoanalisi né una discesa agli inferi. Inoltre, i testi speculativi di questo autore escono proprio negli anni in cui l'etnografia, intesa come ricerca sul campo, abbandona progressivamente la categoria generale e astratta di primitivi e propone sguardi più ravvicinati sulle culture tradizionali: mostrando come esse siano tutt'altro che prelogiche e mistiche, e possiedano piuttosto solide conoscenze empiriche sul mondo naturale e una altrettanto solida capacità di ragionamento logico. Bronislaw Malinowski insisterà ad esempio costantemente su questo punto nei suoi lavori sulle isole Trobriand della Melanesia. Gli indigeni, esattamente come noi, vivono in un mondo di senso comune; ed esattamente come noi riservano l'azione rituale e il pensiero "mistico" (cioè simbolico) ad alcune sfere ridotte e separate della vita sociale (Malinowski 1976). Una tale convinzione sta alla base di tutta l'elaborazione della scuola britannica di antropologia sociale, in quella che è stata chiamata l'età d'oro della ricerca etnografica, dagli anni '20 alla decolonizzazione.

Nel contrapporsi alle tesi del prelogismo, tuttavia, Malinowski e i suoi allievi non sfuggono a loro volta a un approccio dicotomico, forse ancora più insidioso sul piano epistemologico. Per sostenere la razionalità della cultura magico-religiosa e delle relative pratiche rituali, sono costretti a confinarle in una sfera separata dell'azione e del pensiero: quella, appunto, simbolica o espressiva, nettamente distinta dalla sfera dell'azione strumentale e utilitaria (il lavoro, ad esempio) e del pensiero empiricamente orientato (il senso comune e la scienza). Gli studiosi a cavallo tra Ottocento e Novecento - si dice - erano ossessionati dal raffronto tra il pensiero magico-religioso e quello scientifico: un raffronto impossibile, come sarebbe quello tra la scienza e la poesia, o tra un atto tecnico e uno cerimoniale o espressivo. La poesia e il simbolismo cerimoniale non si valutano sulla base della corrispondenza alla realtà, della coerenza logica o dell'efficacia tecnica, ma per le loro qualità comunicative e le loro risonanze emozionali. Le infinite speculazioni sul pensiero primitivo verrebbero proprio da questo equivoco (per una esposizione sistematica di questo punto di vista v. Beattie 1998). Per capire la razionalità del rito, del simbolo e dell'espressione analogica in generale, occorre chiedersi non se sono logici e veri, ma se funzionano sul piano comunicativo - ad esempio supportando valori fondamentali per la coesione del sistema sociale.

È un punto di vista in apparenza ragionevole, ma che rappresenta in realtà un netto passo indietro rispetto a Durkheim. Il problema è che la separazione netta tra pratiche strumentali ed espressive, o tra pensiero empiricamente orientato e simbolico, è un presupposto assolutamente

etnocentrico. Ciò che caratterizza la magia (e la distingue, poniamo, da una poesia), è proprio la sua pretesa di efficacia). Nelle culture tradizionali la distinzione tra strumentale e simbolico si pone in modo diverso, secondo differenti confini. È in questo scarto, nelle difformità dei confini tra le sfere dell'agire, che si colloca lo "scandalo" del potere magico, o (per usare l'espressione freudiana) della "onnipotenza dei pensieri". La soluzione funzionalista finge semplicemente che questo "scandalo" (l'espressione è di Ernesto De Martino, nel senso di una anomalia che costringe a volgere in dubbio le nostre categorie) non esista. Cancella dalla prospettiva antropologica la categoria di pensiero primitivo, e con essa il problema della discesa agli inferi, della costruzione di un rapporto tra razionalità logica e espressione analogica, tra il "sopra" e il "sotto" (e con ciò, cancella provvisoriamente anche il rapporto tra antropologia e psicoanalisi).

5. Il mito come logos

Ma la lezione di Durkheim produce anche indirizzi che, all'opposto, insistono sulla continuità e sulla permeabilità fra sacro e profano, o pensiero simbolico e razionale. Tra questi, un indirizzo cognitivista che ha tentato di rileggere la tematica del pensiero primitivo a partire dal dibattito post-empirista in filosofia della scienza. Almeno da Popper in poi, la filosofia novecentesca si è opposta alle visioni induttiviste della conoscenza, inclusa quella scientifica: la base del sapere scientifico non sono i "fatti" puri appresi senza mediazione dall'esperienza, ed elaborati poi attraverso la formulazione di generalizzazioni e di leggi. Piuttosto, i "fatti" sono fin dall'inizio "carichi di teoria", possono cioè essere appresi solo all'interno di coordinate più ampie che non poggiano a loro volta sull'esperienza. Gli studiosi che tentano di applicare questa prospettiva al problema antropologico del pensiero "altro" trovano congeniale l'idea durkheimiana dell'origine sociale delle categorie, e della continuità genealogica fra le categorie ordinanti della religione (a partire dal totemismo) e quelle della scienza. L'africanista Robin Horton, ad esempio, ha suggerito che lo scandalo del pensiero primitivo deriva dalla nostra difficoltà a riconoscere lo specifico idioma teorico che le culture tradizionali impiegano. Quelle culture non sono prelogiche o impermeabili all'esperienza: attingono piuttosto dall'esperienza attraverso categorie per noi poco familiari. Ma i loro sistemi magico-religiosi funzionerebbero esattamente come la teoresi scientifica moderna: cercano di andare al di là del senso comune per scoprire rapporti e relazioni di causa-effetto tra le cose che non sono immediatamente percepibili. Ad esempio magia, religione e scienza spiegano l'azione a distanza, e propongono spiegazioni per l'insorgere di fenomeni privi di una causa apparente (ad esempio la malattia). Le prime lo fanno in termini di spiriti, divinità, forze mistiche, mentre la scienza parla di atomi, onde, virus e così via. In entrambi i casi, la teoria lavora supponendo un ordine invisibile del mondo, che solo gli specialisti possono cogliere e che si pone in relazione con il mondo dell'esperienza immediata attraverso specifiche regole di corrispondenza (Horton 1998 e, per il radicamento di questa prospettiva nella riflessione durkheimiana, Horton 1974).

Dunque, anche qui si sostiene che non c'è nessun mistero nel "pensiero primitivo": solo che per giustificarne la razionalità non dobbiamo postulare una sfera separata del pensiero simbolico e dell'azione espressiva. Lo possiamo riconoscere come pensiero teoretico che cerca di spiegare gli enigmi del mondo. E il suo lessico analogico non è affatto in contrasto con la ragione scientifica, dal momento che anche quest'ultima - si sostiene - fa largo uso di analogie e modellizzazioni. Queste letture, proposte da autori di formazione popperiana come - oltre a Horton - Ernest Gellner e Ian C. Jarvie, maturano in Gran Bretagna negli anni '60 del Novecento (per una ricostruzione del dibattito rimando a Dei, Simonica 2008). In quello stesso periodo, in Francia, è Claude Lévi-Strauss a

riprendere la questione durkheimiana del pensiero totemico - nel testo che resta forse il suo capolavoro, *Il pensiero selvaggio*. Lévi-Strauss è netto nello spazzar via ogni attribuzione di irrazionalità, misticismo, mistero all'atteggiamento intellettuale dei "primitivi": il loro pensiero è semplicemente e totalmente logico e classificatorio. Il modo più convincente di dimostrarlo è l'analisi del mito. Il discorso mitico, da sempre considerato il contrario del *logos*, dominio incontrastato di fantasie analogiche e partecipazioni mistiche, si rivela nell'interpretazione lévi-straussiana come un rigorosissimo sistema logico-classificatorio, che articola l'ordinamento intellettuale del mondo naturale con quello delle relazioni sociali. Fin troppo rigoroso, per la verità: poiché la rigidità dell'impianto classificatorio impedisce al pensiero mitico (e alle società totemiche che lo esprimono) di ammettere i mutamenti imprevedibili e (questi sì) irrazionali della storia. È su questo punto che Lévi-Strauss introduce una differenziazione tra pensiero "selvaggio" e "addomesticato", e tra le società totemiche o classificatorie e quelle moderne. Le prime hanno una concezione circolare del tempo, le seconde vettoriale; le prime non tollerano che i capricci della storia mettano in pericolo la stabilità delle classificazioni (e si difendono dalla storia tramite il rituale), le seconde fondano invece proprio sulla storia il loro sviluppo. Lévi-Strauss parla anche di società fredde e calde, per analogia con le macchine. La società totemica è fredda come un meccanismo a orologeria, costituito da un sistema complesso di ingranaggi che possono andare avanti all'infinito con una piccola carica iniziale, ma che rischiano di incepparsi per ogni minimo disturbo esterno; la società moderna è calda come una macchina a vapore, basata su un processo di combustione che ha bisogno di essere costantemente alimentato.

Questa "antipatia per la storia" delle culture tradizionali è uno degli aspetti più discussi della teoria di Lévi-Strauss. Qui ci interessa però notare che, rispetto al problema del pensiero primitivo, il suo approccio è decisamente continuista. O meglio: come Freud e Frazer, ammette un inconscio: ma si tratta di un inconscio cibernetico, una "struttura dello spirito umano" il cui lessico è interamente logico e che funziona da matrice della cultura. I prodotti culturali (la parentela, il mito etc.) sono il frutto dell'imposizione di perfette categorie classificatorie, espresse in un codice binario, alla imperfezione del mondo empirico e della vita. Nessuna discesa agli inferi o movimento sciamanico dell'analista, dunque: nelle profondità dell'inconscio Lévi-Strauss non trova un cuore di tenebra ma per così dire un centro di comando in piena luce e completamente informatizzato che parla il linguaggio della matematica.

6. Efficacia simbolica

Ma è davvero così? In realtà, anche Lévi-Strauss giunge a porsi il problema di un lavoro psichico che scende prima in profondità e risale poi in superficie, producendo con ciò comprensione o guarigione. Lo fa in un breve e famoso saggio del 1949, dal titolo *L'efficacia simbolica*, dedicato all'analisi di un rito di guarigione tra i Cuna di Panama. Si tratta di uno sciamano che recita un lungo incantesimo per aiutare una partoriente. Nella storia narrata dall'incantesimo, il bambino non riesce a nascere perché la sua anima è stata rapita da Muu, la divinità che sovrintende alla formazione del feto. Lo sciamano, con i suoi spiriti adiutori, intraprende un lungo e pericoloso viaggio lungo la "strada di Muu" e verso la sua dimora, riuscendo a liberare il feto e a consentire dunque la nascita. L'interpretazione di Lévi-Strauss è incentrata sul fatto che la strada e la dimora di Muu non sono solo luoghi mitici, ma rappresentano simbolicamente in modo molto preciso la vagina e l'utero della partoriente. Così il viaggio mitico si configura come un viaggio all'interno dell'organo sofferente, quasi una sua manipolazione psicologica, da cui ci si attende la guarigione (Lévi-Strauss 1996, 216). L'incantesimo

disegna una sorta di grandiosa anatomia mitica del ventre della partoriente, e narra di una “salita” e di una “discesa” disseminate di minacce, guardiani e mostri fantastici che “corrispondono” agli ostacoli e ai dolori fisiologici. Afferma dunque Lévi-Strauss:

La cura consisterebbe nel rendere pensabile una situazione che si presenta all’inizio in termini affettivi: e nel rendere accettabili alla mente dolori che il corpo si rifiuta di tollerare [...]Lo sciamano fornisce alla sua ammalata un *linguaggio* nel quale possono esprimersi immediatamente certi stati non formulati e altrimenti non formulabili. E proprio il passaggio a questa espressione verbale (che permette, nello stesso tempo, di vivere in forma ordinata e intelligibile un’esperienza attuale, ma che sarebbe, senza quel passaggio, anarchica e ineffabile) provoca lo sbloccarsi del processo fisiologico, ossia la riorganizzazione, in senso favorevole, della sequenza di cui l’ammalata subisce lo svolgimento (Ibid., 221-2).

In sostanza, la capacità di ordinare intellettualmente l’esperienza (con la mediazione del linguaggio, o comunque di simboli, in quanto “equivalenti significativi del significato”; ibid., 225) produrrebbe le premesse per la guarigione; anzi, per un vero e proprio corto circuito psicosomatico, in cui il piano intellettuale influisce per una sorta di induzione su quello organico. Il pensiero ordinato (il “buono da pensare”) influisce sugli stati affettivi e somatici. Qui Lévi-Strauss si lancia in una speculazione piuttosto ardita sul modo in cui corpo e mente, costruiti “con materie prime diverse” ma con strutture omologhe sul piano formale, potrebbero entrare in contatto. L’efficacia simbolica, afferma, consisterebbe proprio nella “induzione” fra questi due piani - fra *res cogitans* e *res extensa*, diciamo. Osservazione che resta di per sé piuttosto misteriosa. Parlare di un influsso per omologia di strutture non è tanto diverso dal parlare di influsso magico: cioè, non traduce il discorso magico in termini più razionali o empiricamente constatabili. Tant’è vero che, per quanto mi risulta, il razionalista Lévi-Strauss non tornerà su questo punto nel seguito della sua lunghissima carriera).

Ma per la riflessione che stiamo cercando di sviluppare interessa di più il raffronto tra sciamanismo e psicoanalisi con cui Lévi-Strauss chiude il saggio. Le due tecniche sono accomunate dal tentativo di “provocare un’esperienza [...] ricostruendo un mito che il malato deve vivere, o rivivere”(Ibid., 224). Ma sono anche l’una l’inverso dell’altra. Nella psicoanalisi si tratta di un mito individuale che il paziente ricostruisce dal proprio interno e dalla propria biografia e che deve riuscire a esternare; nello sciamanismo si tratta invece di un mito sociale, che viene dall’esterno e che il paziente deve introiettare. Per questo lo psicoanalista prevalentemente ascolta, laddove lo sciamano parla. Naturalmente - è lo stesso Lévi-Strauss ad argomentare - gli psicoanalisti obietteranno che ciò che emerge nell’analisi sono eventi reali, non mitici. D’accordo: ma si può sostenere che il valore terapeutico della “ricerca del tempo perduto” consista - indipendentemente dalla sua realtà - nell’esperirlo come un mito (ri)vissuto. Cioè, l’evento diventa significativo non di per sé ma in quanto mito, plasmato su una preesistente struttura mitica (il che porta Lévi-Strauss a distinguere tra subconscio e inconscio, il primo deposito di ricordi ed esperienze individuali, il secondo repertorio di forme mitiche universali). Ma se questo è vero l’analogia tra sciamanismo e psicoanalisi non è solo un paradossale ed estrinseco raffronto: le due pratiche sarebbero manifestazioni in contesti storici diversi di un medesimo e più fondamentale “metodo”, consistente appunto nel suscitare l’esperienza del rivivere un mito, di uno “scendere” per poi “risalire” dalla superficie alla profondità della psiche. La psicoanalisi sarebbe la manifestazione di un tale metodo in un’epoca - quella moderna, “meccanica” la chiama Lévi-Strauss - in cui “non c’è più posto per il tempo mitico se non nell’uomo stesso” (Ibid., 229).

7. L'incorporazione del mito.

Dieci anni dopo questo intenso testo lévi-straussiano, è Ernesto De Martino a tornare sull'argomento di un "metodo" universale che consiste nell'esperienza di rivivere un mito tramite una mediazione simbolica. De Martino però distingue un aspetto "patologico" o passivo dell'abbandono a un simbolo mitico-rituale da un aspetto attivo o terapeutico. Nel primo caso, si tratta di una "discesa" senza ritorno dalla ragione al mito: è l'esperienza che fin dal lavoro sul *Mondo magico* De Martino aveva chiamato di crisi della presenza, cioè il venir meno dell'autonomia e della compattezza del proprio essere a fronte del mondo. Qui la ripetizione si manifesta come un impulso coattivo a tornare costantemente a una situazione traumatica, in modo "mascherato e irrisolvente", come nella angosciosa compulsività dei sintomi nevrotici e ancor più nell'immaginario psicotico, dove il mito si manifesta come allucinazione caotica che separa l'individuo dalla realtà. Nel secondo caso, al contrario, l'evocazione dell'orizzonte mitico-rituale è controllata (dallo sciamano, oppure dallo psicoanalista): la discesa è solo la premessa di una risalita in superficie. Il rischio di perdita della presenza è prima evocato ma poi ripreso e aperto "al mondo dei valori culturali", cioè di una vita psichica cosciente, razionale, socialmente e culturalmente integrata (De Martino 1962 [1959], 58). De Martino cita esplicitamente l'analisi lévi-straussiana dell'efficacia simbolica, e anch'egli lavora sul raffronto con la psicoanalisi. Il rapporto fra le rispettive discipline, afferma, non può consistere solo nella classica interpretazione freudiana della religione come sublimazione della libido, o come proiezione del rapporto edipico etc.: piuttosto, dovrebbe partire proprio dalla comune analisi del funzionamento del metodo della crisi e reintegrazione mitico-rituale, nucleo del radicamento esistenziale dell'esperienza religiosa e al tempo stesso dell'efficacia della terapia analitica (Ibid., 50-1). Questo nucleo teorico sta anche alla base delle ricerche demartiniane sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno d'Italia. In particolare nel lavoro sul tarantismo pugliese, *La terra del rimorso*, la funzione del simbolo mitico viene prospettata in modo e con un linguaggio molto vicino a quello della psicoanalisi. Il simbolo della taranta, scrive De Martino, viene usato nella cultura popolare salentina

come orizzonte mitico-rituale di evocazione, di configurazione, di deflusso e di risoluzione dei conflitti psichici irrisolti che «rimordono» nelle oscurità dell'inconscio. Nella sua qualità di modello culturale questo simbolo prospetta un ordine mitico-rituale per comporre questi conflitti e per reintegrare gli individui nel gruppo. Il simbolo della taranta presta figura all'informe, ritmo e melodia al silenzio minaccioso, colore all'incolore, in un'assidua ricerca di passioni articolate e distinte lì dove si alternano l'agitazione senza orizzonte e la depressione che isola e chiude (De Martino 1961, 63).

Anche qui, il simbolo o il mito aiutano a pensare un disordine che altrimenti non potrebbe neppure essere detto e rappresentato; inoltre, l'intero complesso del tarantismo si presenta come ritorno controllato a un trauma che viene risolto tramite l'apertura a valori culturali socialmente condivisi. Ma rispetto all'analisi di Lévi-Strauss vi sono differenze cruciali. Perché il rapporto con il simbolo e il mito della taranta non viene "detto", ma viene "performato". In altre parole, le tarantate rivivono il mito non in modo puramente intellettuale (come piace pensare a Lévi-Strauss, che basa tutta la sua analisi sul testo dell'incantesimo, prescindendo dal contesto rituale di cui esso fa parte), ma attraverso la partecipazione corporea a un rito. Sono la concretezza della danza, della musica, dei colori, e l'"effervescenza collettiva" della comunità che partecipa al rito, gli elementi mediatori del dispositivo di induzione controllata della crisi e di riscatto della presenza.

Torniamo così a quanto osservato sopra sulla preminenza del rito in Durkheim, e sull'intuizione di Marett riguardo al "danzare la religione" prima ancora di pensarla. Il "metodo mitico" qui è mediato dal corpo e dall'azione, non dalla parola. Siamo dunque agli antipodi della psicoanalisi. Nel tarantismo (come nella possessione e nei complessi sciamanici) è la costruzione di un ordine corporeo che influenza per induzione il "buon pensare", e non viceversa. Il complesso crisi-reintegrazione passa attraverso l'abbandono a movimenti compulsivi e irrelati (l'essere-agiti-da), che sono pii riassorbiti in forme culturalmente controllate di armonia, danza e infine relazioni sociali. La crisi-reintegrazione analitica passa invece esclusivamente attraverso il mezzo linguistico, e il "rito" che la accompagna tende ad annullare per quanto possibile la presenza fisica del corpo del paziente (per non parlare di quello dell'analista, sottratto alla visibilità per divenire pura voce).

Qui si tocca il confine estremo del lavoro psichico, il suo limite. Il pensiero razionale che scende verso quello primitivo, per riportare in superficie il tesoro della comprensione o della guarigione, è costretto a fermarsi di fronte alla supremazia del corpo. E questa è la definitiva differenza tra psicoanalisi e magia - nelle sue forme classiche come in quelle nuove, dove toccare è più importante di parlare.

8. Conclusioni. In principio era l'azione.

Ho cercato in questo saggio di seguire le analogie tra il processo di analisi e la comprensione antropologica del "pensiero primitivo". In entrambi i casi abbiamo a che fare con un lavoro psichico modellato sul mito della discesa agli inferi: un pensiero razionale e cosciente che "scende" verso uno strato psichico più basso, inconscio, "selvaggio" o analogico, per poi risalire arricchito e potenziato da una nuova consapevolezza. Nella tradizione sociologica di Durkheim e in quella del razionalismo universalista di Lévi-Strauss tale strato sotterraneo non è affatto irrazionale, ma rappresenta anzi la fonte stessa - rispettivamente - dei legami sociali e delle relazioni logiche. Nel pensiero di De Martino, la regressione mitico-rituale si precisa ancor meglio come momento esistenziale di destorificazione, collocato tuttavia in una più generale (e "terapeutica") dinamica di riapertura alla storicità del mondo. Al tempo stesso, la comprensione storica o etnografica dell'Altro si configura per lui come un "tornare indietro", da parte dello studioso, fino a raggiungere "quel fondo universalmente umano in cui il «proprio» e l'«alieno» sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche «noi» avremmo potuto imboccare la strada che conduce alla umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico" (De Martino 1977, 391). Ma in tutta questa fase della riflessione antropologica e psicoanalitica, il corpo resta il confine invalicabile del lavoro psichico. Come lo psicoanalista non può toccare il corpo del paziente o "danzare" con lui, l'antropologo non può comprendere il "pensiero primitivo" seguendolo nella sua incorporazione.

C'è un passo di *Cuore di tenebra* che mostra in modo suggestivo questo punto. Il romanzo di Conrad resta una delle più efficaci espressioni letterarie della postura epistemica che accomuna antropologia e psicoanalisi nel loro momento di fondazione. Il lungo viaggio di Marlow sul grande fiume verso l'interno del continente più misterioso, alla ricerca di Kurtz e dei suoi "riti innominabili" è un'allegoria profonda del "lavoro psichico" e al tempo stesso del sapere delle scienze umane. Il viaggio arriva a compimento ma la missione (la "civiltà") non riesce, proprio perché quei riti sono innominabili (*unspeakable*), non possono essere detti perché vengono prima della parola e del pensiero. In principio era l'azione, ancora. Ecco il primo incontro di Marlow con i "primitivi", dalla sua imbarcazione che risale il fiume:

mentre si superava un'ansa del fiume, ci colse la fugace visione di pareti di giunco, di tetti d'erba appuntiti, ecco uno scoppio di grida, un turbinio di membra nere, una massa di mani plaudenti, di piedi scalpiccianti, di corpi ondeggianti, di occhi roteanti, sotto la volta greve e immobile del fogliame. Il vaporetto avanzava lento lento lungo il margine della nera e incomprensibile frenesia. Era l'uomo preistorico che ci malediva, ci supplicava, ci dava il benvenuto? come saperlo? [...] Ebbene, vi dirò, questo era il peggio: questo sospetto che non fossero inumani. Ti nasceva dentro lentamente. Urlavano e saltavano e volteggiavano, facevano facce orribili, ma a terrorizzarti era il semplice pensiero della loro umanità, tale e quale la vostra, il pensiero della remota parentela con questo tumulto selvaggio e travolgente. Spiacevole. Sì, abbastanza spiacevole, ma con un po' di coraggio dovevi ammettere che c'era in te la più lieve traccia di una consonanza alla tremenda schiettezza in quel frastuono, un vago sospetto che vi fosse un significato che tu - tu così remoto dalla notte delle età primordiali - potevi comprendere (Conrad 1989 [1902], 137-39).

Pur provando un'ambivalente attrazione, Marlow non scende a terra per unirsi a quei corpi e a quelle danze. Non scende, ci dice, perché non ha tempo: deve aiutare a governare la barca, riparare i tubi rotti, temere d'occhio il timone e la caldaia. Deve cioè proseguire il suo "lavoro psichico", rendendo possibile per così dire la letteratura e l'antropologia, ma solo come forme di parziale "menzogna" (Clifford 1989). Cosa sarebbe successo se fosse sceso a terra? Come sarebbe un'antropologia (o una psicoanalisi) in cui il lavoro psichico va oltre il confine dell'incorporazione?

Riferimenti bibliografici

Beattie, J. 1998, *Rituale e mutamento sociale*, trad. it. in A. Simonicca, F. Dei, a cura di, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce, Argo, pp. 111-33 (ed. orig. 1966).

Clifford, J., 1988, *Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski*, in Id., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, pp. 115-42 (ed. orig. 1986)

Conrad, J. , 1989, *Cuore di tenebra*, trad.it. di G. Spina, Milano, Rizzoli (ed. orig. 1902).

De Martino, E., 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.

De Martino, E., 1962, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli, pp. 35-83 (ed. orig. 1949)

De Martino, E., 1977, *La fine del mondo. Contributo a un'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi.

Dei, F., 1998, *La discesa agli inferi. James J. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo.

- Dei, F., Simonicca, A., a cura di, 2008, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia*, 2.a ed., Milano, Angeli.
- Durkheim, E., 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, trad. it. a cura di M. Rosati, Roma, Meltemi (ed orig. 1912)
- Eliot, T. S., 1923, Ulysses, *Order and Myth*, «The Dial», 75, November, poi in *Selected prose of T.S.Eliot*, ed. F. Kermode, London, Faber and Faber, 1975, pp. 175-78.
- Frazer, J. G., 1973, *Il ramo d'oro Studio sulla magia e la religione*, trad. di Lauro de Bosis, 2 voll., Torino, Einaudi (ed. orig. della versione abbreviata 1923; ed. orig. 1890).
- Frazer, J. G. , 1996, *L'avvocato del diavolo. Il ruolo della superstizione nelle società umane*, trad., cura e prefazione di C. Camporesi, Roma, Donzelli (ed. orig. 1927)
- Freud, S. 1977, *Opere complete VII, 1912-14. Totem e tabù e altri scritti*, trad. it. Torino, Boringhieri.
- Freud, S. 1978 *Opere complete III, 1898. L'interpretazione dei sogni*, trad. it. Torino, Boringhieri.
- Hillman, J., 1984, *Il sogno e il mondo infero*, trad.it. Milano, Edizioni di Comunità (ed. orig. 1979)
- Horton, R. 1973, *Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution*, in R. Horton, R. Finnegan, eds, *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London, Faber & Faber, pp. 249-305.
- Horton. R. 1998, *Il pensiero religioso tradizionale e la scienza moderna*, trad. it. in A. Simonicca, F. Dei, a cura di, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce, Argo, pp. 134-219 (ed. orig. 1966).
- Jones, E., 1962, *Vita e opere di Freud*, III voll., trad. it. Milano, Il Saggiatore (ed. orig.1953).
- Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. Milano, Il Saggiatore (ed. orig. 1962).
- Lévi- Strauss, *L'efficacia simbolica*, in *Antropologia strutturale*, trad. it. Milano, il Saggiatore, pp. 210-29 (ed. orig. 1956 per il volume, 1949 per il saggio).
- Lévy-Bruhl, L., 1970, *Psiche e società primitive*, Roma, Newton Compton (ed. orig. 1910)
- Malinowski, B., 1976 *Magia, scienza e religione*, trad. it. Roma, Newton Compton (ed. orig. 1948).
- Marett, R.R., 1909, *The Threshold of Religion*, London, Methuen.
- Wittgenstein, L. 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, a cura di R.Rhees, Milano, Adelphi (ed. orig. 1967).
- Wittgenstein, L. 1978, *Della Certezza*, trad. it. Torino, Einaudi (ed. orig. 1969).