

Émile Durkheim

**LE FORME
ELEMENTARI DELLA
VITA RELIGIOSA**

Il sistema totemico in Australia

A cura di *Massimo Rosati*



MIMESIS / VOLTI

erano collegate istituzioni così chiaramente identiche potevano difficilmente restare distinti negli spiriti. Tutto li avvicina e, di conseguenza, anche supponendo che ogni tribù ne abbia elaborato la nozione in maniera indipendente, dovevano per forza tendere a confondersi gli uni con gli altri. D'altra parte, è probabile che essi siano stati in origine concepiti proprio nelle assemblee inter-tribali. Si tratta infatti, in primo luogo, di dèi dell'iniziazione e, nelle cerimonie di iniziazione, sono generalmente rappresentate tribù diverse. Se si sono dunque formati esseri sacri che non si riferiscono ad alcuna società, geograficamente determinata, ciò non vuol dire però che essi abbiano un'origine extra-sociale. Ciò vuol dire invece che, oltre a questi gruppi geografici, ne esistono altri dai contorni meno precisi: essi non hanno frontiere tracciate, ma comprendono ogni specie di tribù più o meno vicine e parenti. La vita sociale particolare che ne deriva tende a diffondersi in un'area senza limiti definiti. Naturalmente, i personaggi mitologici che corrispondono a essa hanno il medesimo carattere; la loro sfera di influenza non è limitata; essi si innalzano al di sopra delle tribù particolari e al di sopra dello spazio. Sono i grandi dèi internazionali.

Orbene, in questa situazione non c'è nulla di proprio della sola società australiana. Non c'è popolo o Stato che non sia innestato in un'altra società, più o meno illimitata, che comprende tutti i popoli, tutti gli Stati con cui il primo è direttamente o indirettamente in rapporto; non c'è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura internazionale. Nella misura in cui si avanza nel corso della storia, questi raggruppamenti internazionali assumono un'importanza e un'estensione maggiore. Si vede perciò come, in alcuni casi, la tendenza universalistica abbia potuto svilupparsi fino al punto di influire non solo sulle idee più elevate del sistema religioso, ma anche sui principi stessi su cui esso si fonda.

II

Nella religione c'è quindi qualcosa di eterno che è destinato a sopravvivere a tutti i simboli particolari di cui il pensiero religioso si è successivamente circondato. Non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e di rinsaldare, a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità. Orbene, questo rinnovamento morale non può essere ottenuto che per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni in cui gli individui, strettamente riuniti tra loro, riaffermino in comune i loro sentimenti comuni; da ciò

derivano cerimonie che, per il loro oggetto, per i risultati che producono, per i procedimenti impiegati, non differiscono per natura dalle cerimonie propriamente religiose. Quale differenza essenziale c'è tra un'assemblea di cristiani che celebrano le principali date della vita di Cristo, o di ebrei che festeggiano l'uscita dall'Egitto o la promulgazione del decalogo, e una riunione di cittadini che commemora l'istituzione di una nuova carta morale o qualche grande avvenimento della vita nazionale?

Se oggi abbiamo qualche difficoltà a rappresentarci in cosa potranno consistere queste feste e cerimonie dell'avvenire è perché attraversiamo una fase di transizione e di mediocrità morale. Le grandi cose del passato, quelle che entusiasmarono i nostri padri, non risvegliano più in noi lo stesso ardore, sia perché sono entrate nell'uso comune al punto che non ne siamo più coscienti, sia perché non rispondono più alle nostre attuali aspirazioni; e tuttavia, non si è prodotto ancora nulla che le sostituisca. Non possiamo più appassionarci per i principi in nome dei quali il cristianesimo raccomandava ai padroni di trattare umanamente gli schiavi, e, d'altra parte, l'idea che esso propone dell'eguaglianza e della fratellanza umana ci sembra lasciare troppo spazio a ingiuste disuguaglianze. La sua pietà per gli uomini ci sembra troppo platonica; ne vorremmo un'altra più efficace; ma non vediamo ancora chiaramente ciò che essa deve essere né come potrà realizzarsi di fatto. In una parola, gli antichi dèi invecchiano o muoiono, e di nuovi non ne sono ancora nati. È questo che ha reso vano il tentativo di Comte di organizzare una religione in base a vecchi ricordi storici, artificialmente risvegliati: è soltanto dalla vita stessa, e non già da un passato morto, che può scaturire un culto vivo. Ma questo stato di incertezza e di agitazione confusa non potrà durare a lungo. Verrà un giorno in cui le nostre società conosceranno ancora momenti di effervescenza creativa da cui sorgeranno nuovi ideali, da cui scaturiranno nuove formule che serviranno, per un certo tempo, da guida all'umanità; e una volta vissute queste ore, gli uomini proveranno spontaneamente il bisogno di riviverle ogni tanto nel pensiero, cioè di conservarne il ricordo per mezzo di feste che ne ravvivino regolarmente i frutti. Abbiamo già visto come la Rivoluzione abbia istituito un intero ciclo di feste per mantenere in uno stato di perpetua giovinezza i principi a cui si ispirava. Se l'istituzione decadde presto, ciò avvenne perché la fede rivoluzionaria non durò che poco tempo; perché le delusioni e lo scoraggiamento succedettero rapidamente al primo momento di entusiasmo. Ma, benché l'opera sia fallita, essa ci permette di rappresentarci ciò che avrebbe potuto essere in altre condizioni; e tutto lascia pensare che verrà presto o tardi ripresa. Non ci sono vangeli immortali e non c'è ragione di

credere che l'umanità sia ormai incapace di concepirne di nuovi. Quanto a sapere come saranno i simboli in cui si esprimerà la nuova fede, se essi assomiglieranno o meno a quelli del passato, se saranno più adeguati alla realtà che dovranno tradurre, è un problema che supera la nostra facoltà di previsione e che, d'altronde, non concerne la sostanza delle cose.

Ma le feste, i riti, in una parola il culto, non costituiscono tutta la religione. Questa non è soltanto un sistema di pratiche; è anche un sistema di idee che ha lo scopo di esprimere il mondo; abbiamo visto che anche le più umili hanno la loro cosmologia. Qualsiasi rapporto ci sia tra questi due elementi della vita religiosa, essi non cessano però di essere molto diversi. L'uno è rivolto verso l'azione che esso sollecita e regola, l'altro verso il pensiero che esso arricchisce e organizza. Essi non dipendono quindi dalle stesse condizioni e, di conseguenza, possiamo chiederci se il secondo risponda a necessità tanto universali e permanenti quanto il primo.

Quando si attribuiscono al pensiero religioso caratteri specifici, quando si crede che abbia la funzione di esprimere con metodi propri, tutto un aspetto del reale che sfugge alla conoscenza comune e alla scienza, ci si rifiuta naturalmente di ammettere che la religione possa mai decadere dal suo ruolo speculativo. Ma l'analisi dei fatti non ci è sembrata dimostrare questa specificità. La religione che abbiamo studiato è una di quelle in cui i simboli adoperati sono i più sconcertanti per la ragione. Tutto vi sembra misterioso. Questi esseri che partecipano contemporaneamente dei domini più eterogenei, che si moltiplicano senza cessare di essere unici, che si frammentano senza diminuirsi, sembrano, di primo acchito, appartenere a un mondo completamente diverso da quello in cui viviamo; si è giunti fino ad asserire che il pensiero che lo ha costituito ignorasse totalmente le leggi della logica. Mai, forse, il contrasto tra ragione e fede è stato più netto. Se dunque ci fu un momento nella storia in cui la loro eterogeneità doveva apparire con evidenza fu ben quello. Orbene, contrariamente alle apparenze, abbiamo constatato che le realtà a cui si applica la speculazione religiosa sono le stesse che saranno più tardi oggetto della riflessione degli scienziati: la natura, l'uomo, la società. Il mistero che sembra avvolgerle è del tutto superficiale e si dissolve a un'osservazione più profonda: basta allontanare il velo di cui l'immaginazione mitologica le ha ricoperte perché esse appaiano quali sono. La religione si sforza di tradurre queste realtà in un linguaggio intelligibile che non differisca per natura da quello usato dalla scienza; dall'una come dall'altra parte si tratta di collegare le cose le une alle altre, di stabilire tra loro relazioni interne, di classificarle e di sistematizzarle. Abbiamo anzi visto che le nozioni essenziali della logica scientifica sono di origine

religiosa. Senza dubbio la scienza, per poterle utilizzare, le sottopone a una nuova elaborazione; le libera da ogni specie di elemento occasionale; in generale introduce, in tutte le sue pratiche, uno spirito critico che la religione ignora; si circonda di precauzioni per "evitare la precipitazione e la prevenzione", per tenere lontane le passioni, i pregiudizi e tutte le influenze soggettive. Ma questi perfezionamenti metodologici non bastano a differenziarla dalla religione. L'una e l'altra, da questo punto di vista, perseguono lo stesso scopo; il pensiero scientifico non è che una forma più perfetta del pensiero religioso. Sembra dunque naturale che questo scompaia progressivamente davanti al primo, nella misura in cui diventa più adatto ad assolvere il suo compito.

È fuor di dubbio, infatti, che questo regresso si sia prodotto nel corso della storia. Nata dalla religione, la scienza tende a sostituirsi a essa per tutto quanto concerne le funzioni conoscitive e intellettuali. Già il cristianesimo ha consacrato definitivamente questa sostituzione nell'ordine dei fenomeni materiali. Vedendo nella materia la cosa profana per eccellenza, ne ha facilmente lasciato la conoscenza a una disciplina estranea, *tradidit mundum hominum disputationi*; è così che le scienze della natura hanno potuto stabilirsi e far riconoscere la propria autorità senza incontrare difficoltà troppo grandi. Ma il cristianesimo non poteva abbandonare altrettanto facilmente il mondo delle anime; perché è soprattutto sulle anime che il dio dei cristiani aspira a regnare. È per questo che, per lungo tempo, l'idea di sottoporre la vita psichica alla scienza ha fatto l'impressione di una specie di profanazione; ancora oggi, essa ripugna a molti. E tuttavia, la psicologia sperimentale e comparativa si è costituita e oggi bisogna fare i conti con essa. Ma il mondo della vita religiosa e morale resta ancora precluso. La grande maggioranza degli uomini continua a credere che esso rappresenti un ordine di cose in cui lo spirito può penetrare soltanto attraverso vie molto particolari. Da ciò derivano le vive resistenze che si incontrano ogni volta che si cerca di considerare scientificamente i fenomeni religiosi e morali. Ma, a onta delle opposizioni, questi tentativi si ripetono e questa stessa persistenza permette di prevedere che quest'ultima barriera finirà per cedere e che la scienza si stabilirà da signora anche in questa zona riservata.

Ecco in cosa consiste il conflitto tra la scienza e la religione. Spesso se ne ha un'idea inesatta. Si dice che la scienza nega la religione in linea di principio. Ma la religione esiste; è un sistema di fatti dati; in una parola, è una realtà. Come potrebbe la scienza negare la realtà? Inoltre, in quanto la religione è azione, in quanto è un mezzo per far vivere gli uomini, la scienza non potrebbe prenderne il posto, perché non la crea; essa può ben

cercare di spiegare la fede, ma, per questo stesso motivo, la presuppone. Non c'è dunque conflitto che in un punto limitato. Delle due funzioni a cui la religione adempiva in origine, c'è n'è una, ma una sola, che tende sempre più a sfuggirle: è la funzione speculativa. Ciò che la scienza contesta alla religione non è il diritto di esistere, ma il diritto di dogmatizzare sulla natura delle cose, è la specie di competenza particolare che essa si attribuiva per conoscere l'uomo e il mondo. Infatti, essa non conosce neppure se stessa. Non sa né di che cosa è fatta né a quali bisogni risponde. È essa stessa oggetto di scienza; e perciò è ben lontana dal poter dettare legge alla scienza! E dato che, d'altro canto, fuori dal reale a cui si applica la riflessione scientifica, non esiste un oggetto proprio sul quale verta la speculazione religiosa, è evidente che questa non potrebbe esercitare in avvenire la stessa funzione che nel passato.

Tuttavia, essa sembra destinata a trasformarsi piuttosto che a sparire.

Si è detto che nella religione c'è qualcosa di eterno; è il culto, la fede. Ma gli uomini non possono celebrare cerimonie se non vi vedono una ragione d'essere, né accettare una fede che non comprendono in alcun modo. Per diffonderla o semplicemente per conservarla bisogna giustificarla, cioè farne la teoria. Una teoria di questo genere è, senza dubbio, tenuta a appoggiarsi sulle diverse scienze, dato che esse esistono; sulle scienze sociali in primo luogo, poiché la fede religiosa ha le sue origini nella società; sulla psicologia, poiché la società è una sintesi di coscienze umane; sulle scienze della natura infine, poiché l'uomo e la società sono in funzione dell'universo e non possono esserne astratti che artificialmente. Ma per quanto importanti possano essere gli elementi presi alle scienze costituite, non possono bastare; la fede, infatti, è in primo luogo uno slancio ad agire e la scienza, per quanto la si spinga innanzi, rimane sempre lontana dall'azione. La scienza è frammentaria, incompleta; avanza lentamente e non è mai compiuta; la vita, essa, non può attendere. Teorie che sono destinate a far vivere, a far agire, sono dunque obbligate a superare la scienza e a completarla prematuramente. Esse non sono possibili senza che le esigenze della pratica e le necessità vitali, che noi sentiamo senza concepirle distintamente, spingano avanti il pensiero, oltre ciò che la scienza ci permette di affermare. Perciò, le religioni, anche quelle più razionali e laicizzate, non possono e non potranno mai fare a meno di una forma molto particolare di speculazione che, pur avendo gli stessi oggetti della scienza, non potrà tuttavia essere propriamente scientifica: le intuizioni oscure della sensazione e del sentimento si sostituiscono spesso alle ragioni logiche. Da un lato, questa speculazione assomiglia dunque a quella incontrata nelle religioni del passato; ma, da un altro lato, se ne distingue.

Pur accordandosi il diritto di sorpassare la scienza, deve cominciare con il riconoscerla e con il trarne ispirazione. Dal momento in cui si è stabilita l'autorità della scienza bisogna tenerne conto; si può andare più avanti della scienza sotto la pressione della necessità, ma bisogna partire da essa. Non si può affermare nulla che essa neghi, non si può negare nulla che affermi, non si può stabilire nulla che non si appoggi, direttamente o indirettamente, sui principi tratti da essa. A partire da questo punto, la fede non esercita più, sul sistema delle rappresentazioni che si può continuare a chiamare religiose, la stessa egemonia di prima. Di fronte a essa, si leva una potenza rivale che, nata dal suo grembo, la sottopone ormai alla sua critica e al suo controllo. E tutto fa prevedere che questo controllo diventerà sempre più esteso e più efficace, senza che sia possibile assegnare un limite alla sua influenza futura.

III

Ma se le nozioni fondamentali della scienza hanno un'origine religiosa, come la religione ha potuto generarle? Di primo acchito non si riesce a cogliere quali rapporti possano sussistere tra la logica e la religione. Anzi, poiché la realtà che il pensiero religioso esprime è la società, la questione può porsi nei termini seguenti che ne fanno apparire ancora meglio tutta la difficoltà: che cosa ha potuto fare della vita sociale una fonte tanto importante di vita logica? Nulla, sembra, la predestinava a questo ruolo; infatti gli uomini evidentemente non si sono associati per soddisfare a bisogni speculativi.

Si troverà forse temerario affrontare qui un problema di tale complessità. Per poterlo trattare come occorre, bisognerebbe che le condizioni sociologiche della conoscenza fossero conosciute meglio di quanto non lo siano; cominciamo appena a intravederne qualcuna. Tuttavia, la questione è tanto seria ed è così direttamente implicata da quello che precede che dobbiamo fare uno sforzo per non lasciarla priva di risposta. Forse, d'altro canto, non è impossibile porre fin da ora qualche principio generale, che sia almeno in grado di indicare la soluzione.

La materia del pensiero logico è costituita di concetti. Cercare come la società possa aver partecipato alla genesi del pensiero logico conduce quindi a domandarsi come essa possa aver preso parte alla formazione dei concetti.

Se, come accade di solito, si intende il concetto solamente come un'idea generale, il problema sembra insolubile. L'individuo, infatti, può,

con i suoi propri mezzi, comparare le sue percezioni o le sue immagini, far scaturire ciò che esse hanno di comune, in una parola generalizzare. È dunque difficile scorgere perché mai la generalizzazione non sarebbe possibile che nella società e attraverso di essa. Ma innanzitutto, è inammissibile che il pensiero logico sia caratterizzato esclusivamente dalla maggiore estensione delle rappresentazioni che lo costituiscono. Se le idee particolari non hanno nulla di logico, perché sarebbe altrimenti per le idee generali? Il generale non esiste che nel particolare; esso è il particolare semplificato e impoverito. Il primo non potrebbe dunque possedere virtù e privilegi che il secondo non possiede. Inversamente, se il pensiero concettuale può venire applicato al genere, alla specie, alla varietà, per quanto ristretta essa sia, perché mai non potrebbe estendersi all'individuo, cioè al limite verso cui tende la rappresentazione con il progressivo diminuire della sua estensione? Infatti, esistono molti concetti che hanno per oggetto gli individui. In ogni specie di religione, gli dèi sono individualità distinte le une dalle altre; ciononostante, essi vengono concepiti, non percepiti. Ogni popolo si rappresenta in una certa forma, che varia a seconda dei tempi, i suoi eroi storici o leggendari; e queste rappresentazioni sono concettuali. Infine, ciascuno di noi si forma una certa nozione degli individui con cui è in rapporto, del loro carattere, della loro fisionomia, dei tratti distintivi del loro temperamento fisico e morale: queste nozioni sono autentici concetti. Senza dubbio sono, in genere, abbastanza grossolani; ma anche tra i concetti scientifici ve ne sono forse molti che siano perfettamente adeguati al loro oggetto? Da questo punto di vista, tra gli uni e gli altri, vi sono solo differenze di grado.

È dunque in base ad altri caratteri che occorre definire il concetto. Esso si oppone alle rappresentazioni sensibili di ogni genere – sensazioni, percezioni o immagini – per le proprietà seguenti.

Le rappresentazioni sensibili sono in un flusso perpetuo; esse si spingono tra loro come le onde di un fiume e, anche durante il tempo in cui durano, non rimangono simili a se stesse. Ognuna di esse è in funzione dell'istante preciso in cui ha luogo. Noi non siamo mai certi di ritrovare una percezione quale l'abbiamo provata una prima volta; infatti, anche se la cosa percepita non è mutata, noi non siamo quelli di prima. Il concetto, invece, è al di fuori del tempo e del divenire; è sottratto a questa agitazione; si direbbe che è situato in una regione diversa dello spirito, più serena e più calma. Esso non si muove da solo, in virtù di un'evoluzione interna e spontanea; al contrario, resiste al mutamento. È un modo di pensare che, in ogni momento del tempo, è fisso e cristallizzato (James 1890, vol. I, p. 464). Nella misura in cui è ciò che deve essere, è

immutabile. Se muta, ciò non vuol dire che la sua natura sia quella di mutare; vuol dire che abbiamo scoperto in esso qualche imperfezione; che ha bisogno di essere rettificato. Il sistema di concetti con cui pensiamo nella vita corrente è quello espresso nel vocabolario della nostra lingua materna; infatti ogni parola traduce un concetto. Orbene, la lingua è fissa; non cambia che molto lentamente e, di conseguenza, lo stesso avviene per l'organizzazione concettuale che esprime. Lo scienziato si trova nella stessa situazione di fronte alla terminologia particolare impiegata dalla scienza a cui si dedica, e, quindi, di fronte allo specifico sistema di concetti a cui questa terminologia corrisponde. Senza dubbio, egli può compiere delle innovazioni, ma si tratterà sempre di una violenza esercitata su modi di pensare istituiti.

Al pari che relativamente immutabile, il concetto è, se non universale, almeno universalizzabile. Un concetto non è il mio concetto; mi è comune con gli altri uomini o, in tutti i casi, può essere loro comunicato. Mi è impossibile far passare una sensazione dalla mia coscienza nella coscienza di altri; essa è strettamente collegata al mio organismo e alla mia personalità e non può esserne staccata. Tutto quello che posso fare è di invitare gli altri a mettersi di fronte allo stesso oggetto e a esporsi alla sua azione. Al contrario, la conversazione, i rapporti intellettuali tra gli uomini consistono in uno scambio di concetti. Il concetto è una rappresentazione essenzialmente impersonale: è attraverso di esso che le intelligenze umane comunicano⁴.

La natura del concetto, così definito, rivela le sue origini. Se è comune a tutti, ciò vuol dire che è opera della comunità. Esso non reca l'impronta di nessuna intelligenza particolare, poiché è elaborato da un'intelligenza unica in cui tutte le altre si incontrano e in cui vengono, in qualche modo, ad alimentarsi. Se ha maggiore stabilità delle sensazioni o delle immagini, è perché le rappresentazioni collettive sono più stabili delle rappresentazioni individuali; infatti, mentre l'individuo è sensibile anche ai piccoli cambiamenti che si producono nel suo ambiente interno o esterno, soltanto avvenimenti di una certa gravità possono riuscire a influenzare la struttura della società. Ogni volta che siamo in presenza

⁴ Questa universalità del concetto non deve essere confusa con la sua generalità: si tratta di cose molto diverse. Ciò che chiamiamo universalità è la proprietà di essere comunicato a una molteplicità di spiriti, e perfino, in linea di principio, a tutti gli spiriti; questa comunicabilità è del tutto indipendente dal suo grado di estensione. Un concetto che si applica a un solo oggetto, la cui estensione, di conseguenza, sia minima, può essere universale nel senso di essere identico per tutti gli intelletti: tale è il concetto di una divinità.

di un *tipo*⁵ di pensiero o di azione, che si impone uniformemente alle volontà o alle intelligenze particolari, questa pressione esercitata sull'individuo rivela l'intervento della collettività. D'altra parte, si diceva prima che i concetti con cui abitualmente pensiamo sono quelli consegnati al nostro vocabolario. Orbene, non c'è dubbio che il linguaggio e, quindi, il sistema di concetti che esso traduce, sia il prodotto di un'elaborazione collettiva. Ciò che esprime è la maniera in cui la società nel suo insieme si rappresenta gli oggetti dell'esperienza. Le nozioni che corrispondono ai diversi elementi della lingua sono dunque rappresentazioni collettive.

Il contenuto stesso di queste nozioni conferma quanto si è detto. Anche tra quelle che adoperiamo abitualmente non vi sono, infatti, parole il cui significato non sorpassi più o meno largamente i limiti della nostra esperienza personale. Spesso un termine esprime cose che non abbiamo mai percepito, esperienze che non abbiamo mai fatto o di cui non siamo mai stati testimoni. Anche quando conosciamo qualcuno degli oggetti a cui si riferisce, essi illustrano l'idea soltanto a titolo di esempi particolari, ma, da soli, non sarebbero mai stati sufficienti a costituirla. Nelle parole, si trova dunque condensata un'intera scienza alla quale non ho collaborato, una scienza più che individuale; e essa mi sorpassa a tal punto che non posso neppure appropriarmi completamente di tutti i suoi risultati. Chi di noi conosce tutte le parole della lingua che parla e il significato integrale di ogni parola?

Questa osservazione permette di determinare in quale senso intendiamo dire che i concetti sono rappresentazioni collettive. Se sono comuni a un intero gruppo sociale, essi non rappresentano però una semplice media tra le rappresentazioni individuali corrispondenti; infatti essi sarebbero allora più poveri di queste come contenuto intellettuale, mentre in realtà sono ricchi di un sapere che supera quello dell'individuo medio. Non sono enti astratti forniti di realtà soltanto nelle coscienze particolari, ma rappresentazioni altrettanto concrete di quelle che l'individuo può formarsi del suo ambiente personale: esse corrispondono al modo in cui questo essere particolare che è la società concepisce le cose della propria

esperienza. Se, infatti, i concetti sono il più delle volte delle idee generali, se esprimono categorie e classi piuttosto che oggetti particolari, ciò avviene perché i caratteri singolari e mutevoli degli esseri interessano assai raramente la società; in ragione stessa della sua estensione, essa può essere influenzata soltanto dalle loro proprietà generali e permanenti. È dunque su questo aspetto che verte la sua attenzione: è nella sua natura di considerare più spesso le cose in grandi entità e nell'aspetto che hanno più generalmente. Ma in ciò non c'è alcuna necessità; e, in ogni caso, anche quando queste rappresentazioni hanno il carattere generico che è loro abituale, esse sono opera della società, e sono ricche della sua esperienza.

È in ciò, d'altra parte, che consiste il valore che ha per noi il pensiero concettuale. Se i nostri concetti non fossero che idee generali, essi non arricchirebbero molto la nostra conoscenza; infatti il generale, come si è già detto, non contiene nulla di più del particolare. Ma se sono, innanzitutto, rappresentazioni collettive, essi aggiungono, a ciò che può insegnarci la nostra esperienza personale, tutto il patrimonio di saggezza e di scienza che la collettività ha accumulato nel corso dei secoli. Pensare per concetti, non significa solo considerare il reale nel suo aspetto più generale; significa proiettare sulla sensazione una luce che la illumina, la penetra e la trasforma. Concepire una cosa è al tempo stesso apprendere meglio gli elementi essenziali, collocarla in un insieme; infatti ogni civiltà ha il suo sistema organizzato di concetti che la caratterizza. Di fronte a questo sistema di nozioni, lo spirito individuale è nella stessa situazione del *voûg* di Platone di fronte al mondo delle Idee. Esso si sforza di assimilarle, perché ne ha bisogno per poter comunicare con i suoi simili; ma l'assimilazione è sempre imperfetta. Ognuno di noi le vede a modo suo. Ve ne sono alcune che ci sfuggono completamente, che restano al di fuori del nostro angolo visuale; ve ne sono delle altre di cui cogliamo soltanto alcuni aspetti. Ve ne sono altre ancora, e numerose, che deformiamo pensandole; infatti, essendo collettive per natura, esse non possono individualizzarsi senza essere ritoccate, modificate e, quindi, falsate. Da ciò deriva che facciamo tanta fatica a intenderci, che anzi, spesso, ci mentiamo reciprocamente, senza volerlo: infatti adoperiamo tutti le stesse parole senza dare loro lo stesso senso.

Si può allora scorgere quale sia la parte della società nella genesi del pensiero logico. Questo è possibile soltanto a partire dal momento in cui, al di sopra delle rappresentazioni fugaci che deve all'esperienza sensibile, l'uomo è arrivato a concepire un mondo di idee stabili, luogo comune delle intelligenze. Pensare logicamente, infatti, è sempre, in qualche misura, pensare in maniera impersonale; è anche pensare *sub*

5 Si obietterà che spesso, nell'individuo, per il solo effetto della ripetizione, modi di agire o di pensare si fissano e si cristallizzano in forma di abitudini che resistono al cambiamento. Ma l'abitudine è soltanto una tendenza a ripetere automaticamente un atto o un'idea, tutte le volte che le stesse circostanze la rievocano; essa non implica che l'idea o l'atto siano costituiti allo stato di tipi esemplari, proposti o imposti allo spirito o alla sua volontà. Soltanto quando un tipo di questo genere è prestabilito, cioè quando è istituita una regola o una norma, l'azione sociale può e deve essere presunta.

specie aeternitatis. Impersonalità, stabilità, queste sono le due caratteristiche della verità. Orbene, la vita logica presuppone evidentemente che l'uomo sappia, almeno confusamente, che c'è una verità distinta dalle apparenze sensibili. Ma come ha potuto egli giungere a questa concezione? Si ragiona il più delle volte come se essa avesse dovuto presentarsi spontaneamente a lui, da quando aprì gli occhi al mondo. Tuttavia, non c'è nulla nell'esperienza immediata che possa suggerirla; anzi, tutto la contraddice. Il bambino e l'animale non ne hanno neanche il sospetto. La storia mostra, d'altra parte, che essa ha impiegato secoli a svilupparsi e a costituirsi. Nel nostro mondo occidentale, è con i grandi filosofi della Grecia che essa ha assunto, per la prima volta, una chiara coscienza di sé e delle conseguenze che implica; e, quando se ne fece la scoperta, fu una meraviglia, che Platone ha tradotto in un magnifico linguaggio. Tuttavia, anche se l'idea si esprime in formule filosofiche soltanto in quest'epoca, essa preesisteva necessariamente allo stato di oscuro sentimento: i filosofi hanno cercato di chiarire questo sentimento; essi però non l'hanno creato. Perché potessero rifletterlo e analizzarlo, occorre che fosse loro già presente e si trattava quindi di sapere da dove venisse, cioè su quale esperienza fosse fondato. Questo fondamento è l'esperienza collettiva. È sotto la forma del pensiero collettivo che il pensiero impersonale si è, per la prima volta, rivelato all'umanità; e non si vede per quale altra via sarebbe potuta avvenire questa rivelazione. Per il solo fatto che la società esiste, esiste anche, al di fuori delle sensazioni e delle immagini individuali, tutto un sistema di rappresentazioni fornite di meravigliose proprietà. Per mezzo loro, gli uomini si comprendono, le intelligenze si compenetrano. Esse hanno in sé una specie di forza, di ascendente morale in virtù del quale si impongono agli spiriti particolari. Da allora l'individuo si rende conto, almeno oscuramente, che al di sopra delle sue rappresentazioni private esiste un mondo di nozioni-tipo sulle quali deve regolare le proprie idee; egli intravede un dominio intellettuale del quale fa parte, ma che lo trascende. Si tratta di una prima intuizione del regno della verità. Senza dubbio, a partire dal momento in cui ebbe così coscienza di questa più alta intellettualità, egli si sforzò di scrutarne la natura; cercò di vedere da dove queste rappresentazioni superiori traessero le loro prerogative e, nella misura in cui credette di averne scoperto le cause, si sforzò di mettere lui stesso in opera queste cause per ottenere, con le sue forze, gli effetti che esse comportano; cioè si accordò il diritto di formulare egli stesso concetti. Così, la facoltà concettuale si individualizzò. Ma, per ben comprendere le origini della funzione, occorre riportarla alle condizioni sociali da cui essa dipende.

Si obietterà che noi mostriamo il concetto in uno solo dei suoi aspetti, e che esso non ha unicamente il compito di assicurare l'accordo reciproco degli spiriti, ma anche, se non di più, quello di assicurare il loro accordo con la natura delle cose. Sembra che esso non trovi compiutamente la sua ragion d'essere che a condizione di essere vero, cioè oggettivo, e che la sua impersonalità sia solamente una conseguenza della sua oggettività. È nelle cose, concepite quanto più possibile adeguatamente, che gli spiriti dovrebbero comunicare. Noi non neghiamo che l'evoluzione concettuale avvenga in parte in questo senso. Il concetto che, in origine, è ritenuto vero perché è collettivo tende a diventare collettivo soltanto a condizione di essere ritenuto vero: gli domandiamo i suoi titoli prima di accordargli la nostra fiducia. Ma innanzitutto, non bisogna perdere di vista che oggi la maggioranza dei concetti di cui ci serviamo non sono costruiti metodicamente; noi li ricaviamo dal linguaggio, cioè dall'esperienza comune, senza che siano stati sottoposti a alcuna critica preliminare. I concetti scientificamente elaborati e criticati sono sempre in grande minoranza. Inoltre, tra essi e quelli che derivano tutta la loro autorità dal solo fatto di essere collettivi vi sono soltanto differenze di grado. Una rappresentazione collettiva, per il solo fatto di essere collettiva, presenta già garanzie di oggettività; perché non è senza ragione che essa ha potuto generalizzarsi e conservarsi con una sufficiente persistenza. Se fosse in disaccordo con la natura delle cose, non avrebbe potuto conquistare un dominio esteso e prolungato sugli spiriti. In fondo, ciò che costituisce la fiducia ispirata dai concetti scientifici è che essi sono suscettibili di essere controllati metodicamente. Orbene, una rappresentazione collettiva è necessariamente soggetta a un controllo indefinitamente ripetuto: gli uomini che vi aderiscono la verificano con la loro personale esperienza. Essa non potrebbe perciò essere del tutto inadeguata al suo oggetto. Può esprimerlo, senza dubbio, con l'aiuto di simboli imperfetti; ma anche i simboli scientifici sono sempre approssimativi. È precisamente questo principio che si trova alla base del metodo da noi seguito nello studio dei fenomeni religiosi: noi consideriamo come un assioma che le credenze religiose, per quanto strane possano essere talvolta in apparenza, hanno una loro verità che occorre scoprire⁶.

Inversamente, anche i concetti costruiti in base a tutte le regole della scienza sono ben lungi dal derivare la loro autorità unicamente dal loro valore oggettivo. Non basta che siano veri per essere creduti. Se

⁶ È perciò falso che una rappresentazione non abbia valore oggettivo per il fatto di avere un'origine sociale.

non sono in armonia con le altre credenze, con le altre opinioni, in una parola con l'insieme delle rappresentazioni collettive, verranno negati; gli spiriti saranno loro chiusi; sarebbe, di conseguenza, come se non esistessero. Se, oggi, basta in genere che portino il contrassegno della scienza per incontrare una specie di credito privilegiato, è perché noi abbiamo fede nella scienza. Ma questa fede non differisce essenzialmente dalla fede religiosa. Il valore che noi attribuiamo alla scienza dipende insomma dall'idea che ci facciamo collettivamente della sua natura e della sua funzione nella vita; ciò vuol dire che esso esprime uno stato d'opinione. E infatti, tutto nella vita sociale, anche la scienza, si basa sull'opinione. Senza dubbio, si può assumere l'opinione come oggetto di studio e farne la scienza; è in questo che consiste principalmente la sociologia. Ma la scienza dell'opinione non produce l'opinione: non può che illustrarla e renderla più cosciente di sé. In questa maniera, è vero, essa può indurla a mutare; ma la scienza continua a dipendere dall'opinione anche nel momento in cui sembra dettarle legge; perché, come abbiamo mostrato, è dall'opinione che trae la forza necessaria per agire sull'opinione (cfr. *supra*, p. 268).

Dire che i concetti esprimono la maniera in cui la società si rappresenta le cose significa dire anche che il pensiero concettuale è coevo all'umanità. Noi ci rifiutiamo quindi di considerarlo il prodotto di una cultura più o meno tardiva. Un uomo che non pensasse mediante concetti non sarebbe un uomo; perché non sarebbe un essere sociale. Ridotto alle sole percezioni individuali, egli non sarebbe distinto dall'animale. Se la tesi contraria ha potuto essere sostenuta, è perché il concetto è stato definito in base a caratteri che non gli sono essenziali. Lo si è identificato con l'idea generale (Lévi-Bruhl 1910, pp. 131-138) e con un'idea generale nettamente delimitata e circoscritta (p. 446). In queste condizioni, è potuto sembrare che le società inferiori non conoscano il concetto propriamente detto: infatti esse posseggono soltanto procedimenti di generalizzazioni rudimentali, e le nozioni di cui si servono non sono generalmente definite. Ma la maggior parte dei nostri concetti attuali hanno la stessa indeterminazione; noi ci sforziamo di definirli soltanto nelle discussioni e quando facciamo opera di studiosi. D'altra parte, abbiamo visto che concepire non significa generalizzare. Pensare concettualmente non è soltanto isolare e raccogliere insieme i caratteri comuni a un certo numero di oggetti; è collocare il variabile sotto il permanente, l'individuale sotto il sociale. E poiché il pensiero logico comincia con il concetto, ne consegue che esso è sempre esistito; non c'è stato nessun periodo storico durante il quale gli uomini abbiano vissuto, in modo cronico, nella

confusione e nella contraddizione. Certo, occorre insistere sui caratteri differenziati che la logica presenta nei vari momenti storici; essa si sviluppa come le società stesse. Ma per quanto reali siano le differenze, esse non devono far trascurare le somiglianze che non sono meno essenziali.

IV

Possiamo ora affrontare un'ultima questione, già posta nell'Introduzione (cfr. *supra*, pp. 69-70) e rimasta sottintesa in tutta questa opera. Abbiamo visto che alcune, almeno, delle categorie, sono cose sociali. Si tratta di sapere da dove provenga loro questo carattere.

Senza dubbio, dal momento che esse stesse sono concetti, si comprende facilmente che siano opera della collettività. Non esistono anzi concetti che presentino allo stesso grado i segni distintivi di una rappresentazione collettiva. Infatti, la loro stabilità e la loro impersonalità sono spesso ritenute assolutamente universali e immutabili. D'altra parte, dato che esse esprimono le condizioni fondamentali dell'intesa tra gli spiriti, appare evidente che non hanno potuto essere elaborate che attraverso la società.

Ma, in ciò che le concerne, il problema è più complesso: esse sono sociali in un altro senso e per così dire in secondo grado. Non soltanto derivano dalla società, ma le cose stesse che esprimono sono sociali. Non soltanto la società le ha istituite, ma aspetti diversi dell'essere sociale rappresentano il loro contenuto: la categoria di genere è stata all'inizio indistinta dal concetto di gruppo umano; è il ritmo della vita sociale che sta alla base della categoria del tempo; è lo spazio occupato dalla società che ha fornito la materia della categoria di spazio; è la forza collettiva che è stata il prototipo del concetto di forza efficiente, elemento essenziale della categoria di causalità. Tuttavia, le categorie non sono fatte per essere applicate unicamente al regno sociale; esse si estendono a tutta la realtà. Come mai i modelli su cui sono state elaborate furono tratti dalla società?

Si tratta di concetti eminenti che giocano un ruolo preponderante nella conoscenza. Le categorie hanno, infatti, la funzione di dominare e di abbracciare tutti gli altri concetti: esse costituiscono l'inquadratura permanente della vita mentale. Orbene, perché possano abbracciare un tale oggetto occorre che si siano formate sulla base di una realtà egualmente ampia.

Senza dubbio, le relazioni che esse esprimono esistono, in maniera implicita, nelle coscienze individuali. L'individuo vive nel tempo e possiede, come si è detto, un certo senso dell'orientamento temporale. Egli è collocato in un determinato punto dello spazio e si può sostenere, con