

2. I CAPISALDI SOCIOLOGICI

2.1 Introduzione

Le teorie della secolarizzazione si affermano nella seconda metà del XX secolo. Tuttavia è possibile trovare le origini di tali teorie in due classici del pensiero sociologico che operano a cavallo tra XIX e XX secolo, che sono un po' come la coppia Platone-Aristotele nella filosofia antica: Emile Durkheim e Max Weber. Entrambi hanno interessi che spaziano in più campi; in particolare Max Weber riflette sul metodo storico, elabora una filosofia, si interessa di economia. Ma la loro sociologia è profondamente diversa, perché non riflette solo teorie diverse, ma anche modi diversi di fare sociologia e dunque di guardare ai fenomeni sociali. Entrambi però sono accomunati dallo stesso interesse per il passaggio dalla società tradizionale rurale alla società moderna industriale, transizione che in quegli anni interessava diverse parti d'Europa, tra cui la Francia e la Germania da dove essi provengono.

Solo Max Weber parlerà esplicitamente di secolarizzazione, ma la concezione della religione di Durkheim influisce sul dibattito, benché lui non abbia mai affrontato direttamente l'argomento. I teorici della secolarizzazione però dopo alcuni decenni rispecchieranno le posizioni di uno o dell'altro. José Casanova, nel suo articolo di sintesi della riflessione sulla secolarizzazione, partirà proprio dai due sistemi, considerati alla base del moderno rapporto tra religioso e secolare.

2.2 Max Weber

Max Weber fa parte della tradizione sociologica tedesca, che si avvale dell'analisi storica per spiegare i fenomeni sociali. In genere questa tradizione vede nel conflitto il motore della storia, conflitto che viene considerato in modo diverso. Per esempio Karl Marx, che appartiene alla stessa tradizione, vede il conflitto tra le classi sociali e ricostruisce la storia di alcuni momenti (per es. la Rivoluzione Francese e l'avvento di Napoleone) per comprendere l'evoluzione di tali classi. Max Weber è più interessato al passaggio conflittuale tra la società tradizionale rurale e quella moderna industrializzata, ma, a differenza di Marx, non pone al centro solo il cambiamento della struttura economica. Egli è molto attento alla cultura, entro cui ascrive la religione, e agli influssi che questa ha sulla trasformazione sociale. Per esempio nella sua opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* analizza il ruolo svolto dall'etica luterana e calvinista nel facilitare lo sviluppo del capitalismo moderno. Non che egli ipotizzi una causalità diretta dell'una sull'altro, ma una sorta di affinità tra le due culture, che rafforza lo sviluppo in questa direzione.

Il rapporto tra religione ed economia è oggetto continuo di studio per Max Weber, che scriverà i suoi saggi, raccolti poi nell'opera *Sociologia delle religioni* costruendo una tipologia di religioni storiche e di etiche. La religione ha una sua totalità e una sua onnicomprensività che ne fa l'origine delle differenziazioni successive di prassi economiche, politiche e culturali. Le religioni orientali hanno una concezione metafisica panteistico-immanentista in cui il mondo è un ostacolo per la piena unione dell'uomo con Dio; le religioni monoteiste invece hanno una concezione trascendente che postula una creazione continua da parte di Dio e il coinvolgimento dell'uomo nell'opera divina. Il misticismo della prima può essere sia extramondano, nel caso predichi una vera e propria fuga dal mondo, sia mondano, salvaguardando una concezione più positiva del mondo. L'ascetismo

della seconda, a sua volta, può essere extra-mondano quando l'azione dell'uomo sul mondo è concepita solo in vista del perfezionamento dell'uomo, sia mondano quando tale azione è precisamente il banco di prova della fede religiosa. Il calvinismo l'esempio più significativo di quest'ultima posizione.

Nella modernizzazione egli intravede come motore una razionalizzazione complessiva dei sistemi. Il paradigma razionale si afferma nell'azione degli individui, nella legittimazione dei poteri, nell'organizzazione burocratica e ha effetti anche sulla religione. Le persone passano da una azione più tradizionale e affettiva ad una azione più razionale, sia rispetto agli scopi da raggiungere ma anche rispetto ai valori da realizzare. In questo egli allarga il concetto di razionalità rispetto all'immagine dell'*homo economicus* della tradizione anglosassone, attento solo al perseguimento di scopi e all'adeguamento dei mezzi più efficaci e meno costosi.

La legittimazione al potere diventa "legale-razionale": non più secondo la tradizione ma secondo procedure predeterminate che legittimano a governare coloro che si sono affermati rispettandole. L'organizzazione burocratica attenua la discrezionalità di chi governa, creando una macchina di uffici, procedure e ruoli secondo un criterio razionale.

"Max Weber ha introdotto il termine "secolarizzazione" (*Säkularisation*) all'interno della sua analisi sul disincantamento del mondo moderno e sull'avvento del paradigma razionale. Disincantamento significa l'affermarsi di un'immagine del mondo per cui *"non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici"*¹. In *Sociologia della religione* egli individua due processi di razionalizzazione, uno esterno e uno interno alla religione stessa. Il primo è l'autonomizzazione dalla sfera: Weber parla di conflitto tra le diverse sfere e la sfera religiosa. In particolare il conflitto esplode tra religione e scienza nello spiegare l'origine del mondo: la scienza considera irrazionale la religione, la quale non scompare, ma si trova limitata a spiegare l'inspiegabile e incomunicabile esperienza mistica. L'origine storica di questo disincantamento del mondo è nel rapporto tra etica protestante – calvinista e spirito del capitalismo ricostruito in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicata per la prima volta in due saggi nel 1904 e 1905. L'ascesi intramondana del protestantesimo e del calvinismo, il rapporto personale tra credente e Dio senza la mediazione sacramentale della Chiesa, la ricerca di conferme di una personale predestinazione alla salvezza: tutto questo ha operato l'effetto non desiderato di una emarginazione della religione dalla cultura e dalla visione del mondo moderne. Per Weber la secolarizzazione moderna continua la tendenza antica della profezia ebraica e del pensiero greco di liberarsi dai miti e dalle false immagini di Dio."²

Analisi di un brano di "La scienza come professione" (1917).

Si tratta di una conferenza tenuta un anno prima dell'altra "La politica come professione", poi edita insieme sotto il titolo "Il lavoro intellettuale come professione". La conferenza fu organizzata dalla sezione bavarese della *Freistudentischer Bund* (Libera alleanza studentesca), un'associazione di studenti democratici, e aveva finalità eminentemente educative. In essa Weber parla della

¹ Weber, "La politica e la scienza come professioni", 1919, p. 20

² L. Sciolla, "Secolarizzazione", Enciclopedia Treccani

trasformazione del ruolo della scienza e dello scienziato nella società moderna e nel futuro postbellico.

Iniziamo a cogliere il significato del "disincanto del mondo".³

1. *Il progresso scientifico è una frazione, e invero la frazione più importante, di quel processo di intellettualizzazione al quale sottostiamo da secoli* (p. 19)
2. *La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse,, si potrebbe in ogni momento enirne a conoscenza, cioè che non sono in gioco forze misteriose ed imprevedibili, ma che si può invece – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale* (p.20)
3. *Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale* (p. 20)
4. *Di ciò che la vita dello spirito continuamente produce egli coglie soltanto la minima parte e sempre soltanto qualcosa di provvisorio, mai di definitivo: perciò la morte è per lui un accadimento privo di senso. E poiché la morte è priva di senso, lo è anche la vita della cultura in quanto tale, che proprio in virtù della sua "progressività" priva di senso imprime alla morte un carattere di assurdità. (cfr Lev Tolsoj) (p. 21)*

A questo punto Max Weber si chiede quale sia il valore della scienza e ripercorre alcune tappe storiche nelle quali la scienza si è rivelata come via di liberazione dell'umanità e verificando che oggi le cose non stanno più così.

5. [riferendosi al mito della caverna di Platone, n.d.r.] *Ma gradualmente impara a vedere nella luce, e allora il suo compito diventa quello di scendere tra gli uomini delle caverne e di condurli alla luce. Egli è il filosofo, ma il sole è la verità della scienza, che sola non va in caccia di fantasmi e di ombre, ma del vero essere (...) Oggi il modo di sentire soprattutto della gioventù è l'opposto: le costruzioni concettuali della scienza sono un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale, senza però mai riuscirci.* (p. 22)
6. *Per la prima volta si era scoperto il senso di uno dei grandi strumenti di conoscenza scientifica: il concetto (...) E da ciò sembrava conseguire che, se solo si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, o anche del coraggio e dell'anima, e via dicendo, si potrebbe cogliere anche il suo vero essere.* (pp 22-23)
7. *Accanto a questa scoperta dello spirito greco si presentava come prodotto dell'età del Rinascimento, il secondo grande strumento del lavoro scientifico, l'esperimento razionale.* (p. 23)

³ Le citazioni si riferiscono all'edizione di Einaudi, Torino, 2004

8. *Che cosa significava la scienza per quegli uomini alla soglia dell'età moderna? Per gli sperimentatori nel campo dell'arte come Leonardo e per gli innovatori nella musica essa significava la via per giungere alla vera arte, il che voleva dire per loro alla vera natura.(...) E oggi? "La scienza come via per arrivare alla natura" – ciò suonerebbe come una bestemmia alle orecchie dei giovani. (pp 23-24)*
9. *Ma all'epoca dell'origine delle scienze esatte della natura, ci si attendeva dalla scienza ancora di più (...) potete vedere che il lavoro scientifico, sotto l'influenza (indiretta) del Protestantesimo e del Puritanesimo, considerasse allora come proprio compito: la via per giungere a Dio (...) nelle scienze esatte della natura, dove si poteva cogliere fisicamente la sua opera, là si sperava di rintracciare le sue intenzioni riguardo al mondo. E oggi? (...) la liberazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza costituisce il presupposto fondamentale della vita in comunione con il divino: questa, o qualcosa di significato identico, è una delle parole d'ordine che si ritrovano ovunque nel modo di sentire dei nostri giovani credenti o che aspirano a un'esperienza religiosa. (pp 24-25)*
10. *Che infine, con ingenuo ottimismo, si sia celebrata la scienza, ossia la tecnica per il dominio della vita che ha il suo fondamento nella scienza, come la via per giungere alla felicità, posso ben trascurarlo dopo la critica distruttiva di Nietzsche a quegli ultimi uomini, i quali hanno trovato la felicità. Chi ci crede più all'infuori di alcuni grandi fanciulli sulle cattedre o nei comitati di redazione? (pp 25-26).*

A questo punto Max Weber è in grado di cogliere lo specifico della scienza oggi, che ne costituisce anche il limite e che genera per un verso il senso di disincanto, per l'altro l'ideologia di chi pretende di sostituire la visione religiosa con quella scientifica.

11. *Quel è, dati questi presupposti intrinseci, il senso della scienza come professione (...)? La risposta più semplice l'ha data Tolstoj con queste parole: "Essa è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? come dobbiamo vivere?" (p. 26)*
12. *Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso di "degno di essere conosciuto". E qui hanno chiaramente la loro radice tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può essere soltanto interpretato nel suo senso ultimo, che si dovrà poi respingere o accogliere a seconda della propria presa di posizione ultima di fronte alla vita. (pp 26-27)*

L'esempio che porta è di una attualità sconcertante.

13. *Il presupposto generale dell'esercizio della medicina è – in parole povere – che si attribuisca valore positivo alla conservazione della vita in quanto tale e alla riduzione al minimo della sofferenza in quanto tale. E ciò è problematico. Il medico cerca con i suoi mezzi di conservare la vita al moribondo, anche quando questo implora di essere liberato dalla vita, anche quando i parenti, per i quali questa vita è priva di valore, che gli augurano la liberazione della sofferenza e a cui gli oneri per conservare questa vita priva di valore sono diventati insopportabili – nel caso che si tratti magari di un povero folle – desidererebbero o dovrebbero desiderare, volenti o nolenti, la sua morte. Soltanto i presupposti della*

medicina e il codice penale impediscono al medico di desistere. Se la vita sia degna di essere vissuta, e quando, la medicina non se lo chiede. (p. 27)

Il testo prosegue poi con la questione dell'avalutatività delle scienze. E' possibile l'atteggiamento scientifico dove si mettono tra parentesi i valori di riferimento personali dello scienziato, restando fedeli all'oggetto di ricerca, in modo da potersi confrontare con altri scienziati che hanno altri valori di riferimento, ma che condividono lo stesso metodo scientifico. La religione non entra in questi confini.

2.3 Emile Durkheim

Emile Durkheim viene dalla tradizione sociologica francese, quella fondata da Auguste Comte, considerato il fondatore della sociologia. E' una tradizione per nulla attenta alla storia, a differenza di quella tedesca e più interessata a considerare i fenomeni sociali come oggetti di osservazione alla pari degli oggetti delle scienze della natura. D'altronde Comte chiamava la sociologia "fisica sociale" e la distingueva in "statica sociale" e "dinamica sociale", senza nascondere l'emulazione delle scienze della natura. Durkheim scriverà *Le regole del pensiero sociologico* dove affermerà che i fatti vanno considerati come cose, perciò non si discosta troppo da Comte.

In particolare la sociologia francese è attenta alle strutture sociali, ai sistemi, alla dimensione macro, perché ritiene che per comprendere un fenomeno sociale occorra valutarlo nella sua struttura essenziale, non solo senza riferimenti storici ma anche senza riferimenti a coloro che sono coinvolti in tale struttura e al senso che essi danno a tali fenomeni.

Inizialmente la tradizione sociologica francese (e Durkheim non fa eccezione) si avvale dell'antropologia culturale che, come la sociologia, muoveva i primi passi. Il riferimento a società a struttura semplice è utile per comprendere come funziona un sistema sociale, perché poi lo si traspone alla società occidentale moderna, decisamente più complessa, nella convinzione che la struttura debba essere simile.

E' quello che fa Durkheim per studiare la religione. Nel suo scritto *Le forme elementari della vita religiosa* egli fa riferimento al sistema totemico australiano e studia in dettaglio riti, credenze, ruoli. Così egli perviene alla convinzione che la religione abbia essenzialmente due funzioni all'interno della società: creare legame e coesione tra le persone e dare una identità. Questo fa il totem: intorno ad esso la tribù danza e partecipa ai riti creando una sorta di effervescenza collettiva, che costituisce il collante più forte. Inoltre ogni tribù si distingue dalle altre per il diverso totem e questo genera identità, ma anche la struttura mentale per rapportarsi alla realtà.

Emile Durkheim, fedele al maestro Auguste Comte, condivideva l'idea di un calo di centralità della religione, ma pensava che essa sarebbe rimasta comunque socialmente rilevante in quanto cemento del sistema sociale. Egli non usa il termine "secolarizzazione" ma ne descrive i tratti in *La divisione del lavoro sociale*: *"Se dunque esiste una verità che la storia ha reso indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine*

essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio – per così dire – che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie⁴. Già qualche anno prima Ferdinand Tönnies, pur con presupposti diversi, aveva parlato di modernizzazione come passaggio da “un’età della comunità”, “definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione” a una “età della società”, “definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica⁵”. Durkheim parlerà di passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica: in quest’ultima la religione non è scomparsa, ma si è trasformata. Essa non fa più riferimento alla dimensione trascendente bensì al patrimonio di valori, credenze e riti generatori di identità e coesione sociale. Di conseguenza la perdita del potere temporale della Chiesa non corrisponderebbe alla perdita di senso della religione.

Tuttavia la sua visione della religione avrà un’influenza molto forte su alcune teorie della secolarizzazione. L’idea che la religione assolva ad un compito che è essenziale per il sistema sociale porta gli autori che si rifanno a lui a non poter concepire un disincanto o un abbandono della religione. Essi tendono a pensare che le dinamiche religiose si spostano dall’ambito del sacro all’ambito del civile e del politico. In realtà potremmo dire che è come un serpente che si morde la coda: definita la religione come ciò che dà coesione e identità è chiaro che questa funzione non può scomparire all’interno del sistema sociale. Ma il fatto che comunque ci sia comunque un venir meno del sistema del sacro significa che la religione per Durkheim non ha una trascendenza e, di conseguenza, non ha difficoltà a spostarsi nell’ambito civile e politico.

Analisi di un brano di “Le forme elementari della vita religiosa” (1913).

L’opera descrive il sistema totemico australiano, dopo aver affrontato nell’introduzione la disciplina della sociologia della religione nel suo rapporto con la teoria della consocenza e nel primo capitolo la definizione del fenomeno religioso. I successivi sedici capitoli affrontano tutti gli aspetti del totemismo, dalla credenze ai riti. Infine il capitolo conclusivo tira le fila sulla religione in generale, a partire da quanto emerso precedentemente. I brani che analizziamo sono tratti da questa conclusione.

Durkheim mette sullo stesso piano rito religioso e rito civile per vivificare i valori condivisi.

1. *“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 contenuto che per mezzo di riunioni, di assemblee, di congregazioni in cui gli individui, strettamente riuniti tra loro, riaffermino in*

⁴ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, 1893, pp 180-181

⁵ Tönnies, *“Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen”*, 1887, p. 295

comune i loro sentimenti comuni (...) 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 della nazione?" (pp 492-493)⁶

2. *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 (...) 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" è. 493)*

Egli non esita a considerare la scienza come un innesto sulla religione, in quanto entrambe hanno gli stessi oggetti. E' vero che pare ci sia un contrasto insanabile tra scienza e religione, ma questo non è assoluto, bensì relativo ad un punto limitato: la pretesa della religione di esprimere la verità.

3. *Contrariamente alle apparenze, abbiamo constatato che le realtà a cui si applica la speculazione religiosa sono le stesse che saranno più tardi oggetto di 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. (p. 494)*
4. *Il pensiero scientifico non è che una forma più perfetta del pensiero religioso (...) E' fuor di dubbio, infatti, che questo regresso si sia prodotto nel corso della storia. Nata dalla religione, la scienza tende a sostituirsi ad essa per tutto quanto concerne le funzioni conoscitive intellettuali. 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" (p. 495)*
5. *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 l'la realtà? (...) Non c'è dunque conflitto che in un punto limitato. Delle due funzioni a cui la religione adempiva in origine, ce 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" (pp 495-496)*

⁶ Si fa riferimento all'edizione di Mimesis, Milano-Udine, 2013.

6. *"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 ragion d'essere, né accettare una fede che non comprendono in alcun modo. Per diffonderla o semplicemente per conservarla, bisogna giustificarla, cioè farne la teoria (...) 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"* (p. 496).

A questo punto Durkheim si concentra a capire da dove nasce il concetto e quali sono le sue caratteristiche precise che lo distinguono da sensazioni, percezioni e immagini.

7. *"Ma se le nozioni fondamentali della scienza hanno un'origine religiosa, come la religione ha potuto generarle? (...) 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."* (p. 497)
8. *"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 (...) Da questo punto di vista, tra gli uni e gli altri, vi sono differenze di grado. E' dunque in base ad altri caratteri che occorre definire il concetto"* (pp 497-498)
9. *"Esso si oppone alle rappresentazioni sensibili di ogni genere – sensazioni, percezioni, immagini – per le proprietà seguenti.*

Le rappresentazioni sensibili sono in un flusso perpetuo (...) Il concetto, invece, è al di fuori del tempo e del divenire (...) 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 (...)

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 (...) La natura del concetto, così definito, rivela le sue origini. Se è comune a tutti vuol dire che è opera della comunità. Esso non reca l'impronta di nessuna intelligenza particolare" (pp 498-499)

Riconosciuta l'esistenza di una elaborazione collettiva originaria, Durkheim fa notare che essa si è costruita da sempre, a partire da considerazioni ed esperienze anche religiose. Dunque tra scienza e religione non c'è contrapposizione, bensì discontinuità nella continuità.

10. *"Orbene, non c'è dubbio che il linguaggio e, quindi, il sistema di concetti che esso traduce, sia il prodotto di una 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 (...) Se sono comuni a un intero gruppo sociale, essi non rappresentano però una semplice media tra le rappresentazioni individuali corrispondenti (...) Ma se sono innanzitutto rappresentazioni*

collettive, essi, aggiungono a ciò che 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 illumina, che la penetra e la trasforma” (pp 500-501).

11. *“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 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”. (pp 501-502)*
12. *“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 (...) 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 (...) 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”. (p. 502)*
13. *“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 (...) 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” (p. 502)*
14. *“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 le cose (...) 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” (p. 503)*
15. *“Orbene una rappresentazione collettiva è necessariamente soggetta a un controllo indefinitivamente 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. E' 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 scoprire" (p. 503)

16. "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 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. (p. 503-504)

17. 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" (p. 504)

Il capitolo continua precisando come le categorie esprimono le cose sociali, in particolare la categoria della totalità. Quindi conclude affermando che la scienza crea una unità e la morale e la religione ne creano un'altra, ma che ad entrambe la società fa riferimento. Dunque non vi può essere un regresso della religione man mano che la scienza progredisce.