

Raymond Aron

Le tappe del pensiero sociologico

Montesquieu Comte Marx Tocqueville
Durkheim Pareto Weber
Traduzione di Aldo Devizzi

Arnoldo Mondadori Editore

Émile Durkheim

Le passioni umane si fermano solo dinanzi a una potenza morale che rispettino. Se manca una qualsiasi autorità di questo tipo, la legge del più forte regna e, latente o acuto, lo stato di guerra è necessariamente cronico... Mentre le funzioni economiche un tempo rappresentavano solo una parte secondaria, esse ora stanno al primo posto. Di fronte a loro vediamo arretrare sempre più le funzioni militari, amministrative, religiose. Soltanto quelle scientifiche sono in grado di contendere loro la supremazia; e inoltre la scienza oggi non ha prestigio se non nella misura in cui può servire alla pratica, cioè, in gran parte, alle professioni economiche. Per questo delle nostre società si è potuto dire, non a torto, che sono o tendono a essere essenzialmente industriali. Una forma di attività che ha assunto un tal posto nell'insieme della vita sociale evidentemente non può restare priva di norme sino a questo punto senza che ne risultino i più gravi disordini. E in particolare un motivo di generale scadimento delle moralità.

De la Division du travail social, Prefazione alla II edizione, pp. III-IV.

definita dalla disintegrazione sociale e dalla debolezza dei legami che vincolano l'individuo al gruppo.

Il suicidio anomico non è soltanto quello che tende ad aumentare durante le crisi economiche, è anche quello la cui frequenza aumenta parallelamente al numero dei divorzi. Durkheim fa uno studio, lungo e sottile, sull'influenza che il divorzio esercita sulla frequenza dei suicidi tra gli uomini e le donne.

Le statistiche danno, a questo riguardo, risultati relativamente difficili da interpretare. L'uomo divorziato è più « minacciato » dal suicidio (l'espressione è di Durkheim) delle donne. Per comprendere il fenomeno bisogna analizzare quanto equilibrio, soddisfazione e disciplina l'uomo e la donna trovino nel matrimonio. L'uomo vi trova equilibrio e disciplina, ma anche, grazie alla tolleranza dei costumi, vi conserva una certa libertà. La donna, Durkheim scriveva in un periodo ormai superato, trova nel matrimonio più disciplina che libertà. Per questo l'uomo divorziato ricade nell'indisciplina, nello scompensamento tra desideri e soddisfazione, mentre la donna divorziata beneficia di un'accresciuta libertà che compensa in parte la perdita della protezione familiare.

Così, oltre al suicidio per egoismo e a quello per altruismo, ne esiste un terzo tipo, il suicidio anomico, che colpisce gli individui in ragione delle condizioni di vita nelle società moderne. In queste, l'esistenza sociale non è regolata dal costume; gli individui si trovano in una competizione reciproca permanente; si aspettano molto dalla vita e le chiedono molto; pertanto sono perennemente esposti all'insidia della sofferenza che nasce dalla sproporzione tra le loro aspirazioni e le loro soddisfazioni. Questa atmosfera di inquietudine è propiziata allo sviluppo della « corrente suicidogena ».

Successivamente Durkheim si sforza di mostrare che i tipi sociali da lui stabiliti corrispondono, approssimativamente, a tipi psicologici.

Il suicidio egoistico si manifesterà con uno stato di apatia e mancanza d'attaccamento alla vita; il suicidio altruistico con l'energia e la passione, il suicidio anomico sarà infine caratterizzato da uno stato di irritazione e di disgusto: irritazione legata alle molteplici occasioni di delusione che l'esistenza moderna offre, disgusto derivante dalla presa di coscienza della sproporzione tra le aspirazioni e le soddisfazioni.

Una volta tradotti i tipi sociali in termini psicologici, non rimane che formulare in termini esplicativi i risultati dello studio, e questa è la cosa essenziale dal punto di vista della teoria sociologica.

La teoria di Durkheim può essere riassunta in questi termini: i suicidi sono fenomeni individuali, le cui cause sono sostanzialmente sociali. Esistono correnti suicidogene, per riprendere l'immagine di Durkheim, che attraversano la società, che traggono origine non dall'individuo, ma dalla collettività, e sono la causa effettiva o determinante dei suicidi. Certamente queste correnti suicidogene non si incarnano in un qualsiasi indivi-

duo scelto a caso. Se il tale o tal altro individuo si toglie la vita, probabilmente era predisposto dalla costituzione psicologica, dalla debolezza del sistema nervoso e da turbe nevrotiche. Così, le stesse circostanze che creano le correnti suicidogene danno vita a queste predisposizioni psicologiche, perché gli individui, vivendo nelle condizioni della società moderna, hanno una sensibilità affinata e di conseguenza vulnerabile.

Le cause reali del suicidio sono rappresentate da alcune forze sociali che mutano da società a società, da gruppo a gruppo, da religione a religione; nascono dal gruppo e non dagli individui singolarmente presi. Ritroviamo, una volta di più, il tema fondamentale della sociologia durkheimiana, che le società sono, di per sé, eterogenee nei confronti degli individui. Esistono fenomeni o forze il cui fondamento è la collettività e non la somma degli individui. Questi, presi nel loro insieme, danno origine a fenomeni o forze che si spiegano soltanto con la loro riunione. Si danno fenomeni sociali specifici che governano quelli individuali. L'esempio più clamoroso o più eloquente è giustamente quello di queste correnti sociali che trascinano gli individui alla morte, e ognuno di loro crede di obbedire soltanto a se stesso, mentre, in realtà, è in balia di forze collettive.

Per trarre le conseguenze pratiche dallo studio del suicidio, conviene indagare sul carattere *normale* o *patologico* di questo fenomeno. Durkheim considera il reato come un fenomeno socialmente normale; il che non significa che i rei non siano spesso psicologicamente anormali, né che il reato non meriti d'essere condannato e punito, ma che in ogni società viene commesso un certo numero di reati e di conseguenza, se ci riferiamo a ciò che normalmente avviene, il reato non è un fenomeno patologico. Così, un certo tasso di suicidi può essere considerato normale.

Ma Durkheim ritiene, d'altronde senza alcuna dimostrazione conclusiva, che l'aumento del tasso dei suicidi nella società moderna sia patologico, o addirittura che il tasso attuale dei suicidi manifesti alcune caratteristiche patologiche della società moderna.

Questa, si sa, è caratterizzata dalla differenziazione sociale, dalla solidarietà organica, dalla densità della popolazione, dall'intensità delle comunicazioni e dalla lotta per la vita. Tutti questi fatti connessi all'essenza della società moderna non devono essere considerati anormali in quanto tali.

Ma, alla fine della *Divisione del lavoro sociale* come alla fine del *Suicide*, Durkheim afferma che le società moderne presentano alcuni sintomi patologici, primo fra tutti l'insufficiente integrazione dell'individuo nella collettività. Il tipo di suicidio che, da questo punto di vista, attira maggiormente l'attenzione di Durkheim è quello che egli ha chiamato anomico. Esso causa l'aumento del tasso dei suicidi in tempo di crisi economica e anche nei periodi di prosperità, cioè in tutti i casi in cui si ha un'esaltazione dell'attività e un'amplificazione degli scambi e delle

rivalità. Questi ultimi fenomeni sono inseparabili dalle società nelle quali viviamo, ma al di là di una certa soglia diventano patologici.

V'è motivo di credere che questo aggravamento [del tasso dei suicidi] è dovuto non alla natura intrinseca del progresso, ma alle condizioni particolari nelle quali oggi esso si effettua, e niente ci assicura che esse siano normali. Non bisogna, infatti, lasciarsi abbagliare dal brillante sviluppo delle scienze, delle arti e dell'industria di cui siamo testimoni; è anche troppo certo che esso si effettua in mezzo a una morbosa effervescenza di cui ognuno di noi risente i dolorosi contraccolpi. È dunque possibilissimo, e persino verosimile, che il movimento ascensionale dei suicidi abbia la sua origine in uno stato patologico che accompagna attualmente il cammino della civiltà, pur senza esserne la condizione necessaria.

La rapidità con la quale essi sono aumentati di numero non permette un'altra ipotesi. In meno di cinquant'anni, si sono triplicati, quadruplicati, e persino quintuplicati, a seconda dei paesi. D'altra parte, sappiamo che essi dipendono da ciò che è più inveterato nella costituzione delle società, perché ne esprimono l'umore, e perché l'umore dei popoli, come quello degli individui, riflette la condizione dell'organismo in ciò che esso ha di più fondamentale. La nostra organizzazione sociale deve, dunque, essersi profondamente alterata nel corso di questo secolo per essere riuscita a determinare un simile aumento del tasso dei suicidi. Ed è impossibile che un'alterazione tanto grave e tanto rapida a un tempo non sia morbosa: una società non può, infatti, mutare di struttura tanto velocemente. Soltanto attraverso un seguito di modificazioni lente e quasi insensibili essa giunge a rivestire altri caratteri. Inoltre, le trasformazioni che sono in questo modo possibili sono limitate: un tipo sociale, una volta fissato, non è più indefinitamente plastico; rapidamente viene raggiunto un limite che non potrà essere oltrepassato. Pertanto, i mutamenti che la statistica dei suicidi contemporanei suppone, non possono essere normali. Pur senza sapere con precisione in cosa consistano, si può affermare, in anticipo, che essi sono il risultato non di un'evoluzione regolare, ma di un malsano scrollone che è certamente riuscito a sradicare le istituzioni del passato, senza mettere nulla al loro posto; perché non è certo nel giro di pochi anni che si può rifare un'opera di secoli. Ma allora, se la causa è anormale, non può non esserlo anche l'effetto. Quello che la marea crescente delle morti volontarie testimonia non è, di conseguenza, lo splendore crescente della nostra civiltà, ma uno stato di crisi e di perturbazione che non può protrarsi senza pericolo. (*Le Suicide*, pp. 422-423.)

Con quale mezzo può essere ristabilita l'integrazione dell'individuo nella collettività? Durkheim passa successivamente in rassegna il gruppo familiare, il gruppo religioso e il gruppo politico, in particolare lo Stato, e cerca di mostrare che nessuno di essi offre il quadro sociale vicino all'individuo che gli ridarebbe la sicurezza assoggettandolo, nel contempo, alle esigenze della solidarietà.

Scarta la reintegrazione nel gruppo familiare per due ragioni: da una parte, il tasso dei suicidi anomici non è minore tra le persone sposate che tra i celibi; il che sta a indicare che il gruppo familiare non offre più una protezione efficace dalla corrente suicidogena. Sarebbe vano quindi contare sulla sola famiglia per restituire all'individuo un ambiente a lui vicino e capace, nello stesso tempo, di imporgli una disciplina. D'altra parte, le funzioni della famiglia nella società moderna sono in declino. Sempre più ristretta, essa ha una funzione economica ogni giorno più limitata. Non può fungere da intermediario tra l'individuo e la collettività.

Lo Stato, o il raggruppamento politico, è troppo lontano dall'individuo,

troppo astratto, troppo esclusivamente autoritario per offrire il contesto necessario all'integrazione.

Infine, neppure la religione può mettere fine all'anomia eliminando le cause profonde del male. Durkheim attende una disciplina dal gruppo che deve essere l'organo della reintegrazione: gli individui devono consentire a limitare i loro desideri e a obbedire a imperativi che fissino gli obiettivi che essi possono proporsi e indichino, a un tempo, i mezzi che sono in diritto di impiegare. Le religioni, nelle società moderne, presentano un carattere sempre più astratto e intellettuale. In un certo senso diventano più pure, ma perdono parzialmente la loro funzione di coercizione sociale. Esse chiamano gli individui a superare le loro passioni e a vivere secondo la legge spirituale, ma non sono più in grado di precisare gli obblighi o le regole alle quali l'uomo deve sottostare nella vita profana. In breve, non sono più scuole di disciplina allo stesso livello che nel passato. Ma quello che Durkheim cerca per guarire i mali della società moderna, non sono idee astratte e teoriche, ma regole morali per l'azione.

L'unico gruppo che possa favorire l'integrazione degli individui nella collettività è, pertanto, la professione o, per usare il termine di Durkheim, la corporazione.

Nella prefazione alla seconda edizione della *Divisione del lavoro sociale*, Durkheim parla a lungo delle corporazioni come di istituzioni che oggi sono ritenute anacronistiche, ma che in realtà rispondono alle esigenze dell'ordine attuale. Egli chiama, in generale, corporazioni le organizzazioni professionali che, raggruppando lavoratori e datori di lavoro, sarebbero abbastanza vicine agli individui per costituire scuole di disciplina sufficientemente al di sopra di ognuno per godere di prestigio e d'autorità. Simili corporazioni risponderebbero, inoltre, al carattere delle società moderne nelle quali l'attività economica è predominante.

Ritornerei su questa idea delle corporazioni, versione durkheimiana del socialismo che, avendo avuto la disgrazia di essere scartata tanto dai socialisti quanto dai liberali, fu condannata alla sorte ingrata di una dottrina da professore.

Ma in questa discussione sul carattere patologico degli attuali tassi di suicidio e sulla ricerca di una terapia, si fa luce un'idea che è il punto centrale della filosofia di Durkheim: l'uomo, abbandonato a se stesso, è animato da desideri senza limiti; l'individuo vuole sempre più di quanto ha ed è sempre deluso dalle soddisfazioni che trova in un'esistenza dura.

Come stabilire la quantità di benessere, di conforto, di lusso che un essere umano può legittimamente cercare di ottenere? Né nella costituzione organica, né in quella psicologica dell'uomo, si trova alcunché che segni un termine a simili tendenze. Il funzionamento della vita individuale non richiede che esse si fermino qua piuttosto che là; la prova è il fatto che esse hanno continuato a svilupparsi dall'inizio della storia, che si sono date loro soddisfazioni sempre più complete e che, tuttavia, la salute media non è andata indebolendosi. Soprattutto, come stabilire il modo in cui devono variare secondo le condizioni, le professioni, l'importanza relativa dei servizi, ecc.? Non esisto-

no società in cui siano ugualmente soddisfatte nei gradi diversi della gerarchia sociale. Nelle sue caratteristiche essenziali, tuttavia, la natura umana è sostanzialmente la stessa in tutti i cittadini. Non è essa, pertanto, quella che può assegnare ai bisogni questo limite variabile che sarebbe loro necessario. Di conseguenza, in quanto dipendono dall'individuo solo, sono illimitati. La nostra sensibilità, di per sé, se si astrae dal potere esterno che la regola, è un abisso senza fondo che nulla può colmare. (*Le Suicide*, p. 273.)

L'uomo individuale è un uomo di desideri; per questo la necessità prima della morale e della società è la disciplina. L'uomo ha bisogno di essere disciplinato da una forza superiore, autoritaria e amabile, cioè degna di essere amata. Questa forza che s'impone e nel contempo attira non può essere che la società stessa.

La discussione delle tesi di Durkheim sul suicidio si è concentrata su diversi punti. Il primo, trattato in particolare dal dottor A. Delmas, riguarda il valore delle statistiche.⁴ Le statistiche del suicidio si riferiscono inevitabilmente a un numero ristretto di persone, perché, per nostra fortuna, il numero delle persone che pongono fine volontariamente ai loro giorni è esiguo. Così le correlazioni statistiche sono stabilite partendo da differenze di tasso del suicidio relativamente basse. Tanto che un medico, che crede all'interpretazione psicologica del suicidio, potrà dimostrare che le variazioni del tasso dei suicidi nella maggior parte dei casi non sono significative a causa degli errori che le statistiche comportano.

Due fonti di errore sono irrefutabili: la prima è che i suicidi, quasi sempre, sono noti soltanto per dichiarazione delle famiglie. Alcuni sono conosciuti perché le circostanze stesse dell'atto disperato sono sotto gli occhi degli altri; ma un buon numero di suicidi sono attuati in condizioni tali che le autorità pubbliche registreranno queste morti volontarie solo grazie alla dichiarazione delle famiglie. Secondo gli ambienti sociali, secondo le epoche e i casi, la percentuale dei suicidi camuffati può variare.

La seconda ragione di incertezza deriva dalla frequenza dei suicidi non riusciti o dei tentativi di suicidio. Durkheim non aveva studiato questo problema, che, d'altronde, è stato preso in esame soltanto di recente ed è, a dire il vero, molto complesso, perché bisognerebbe fare uno studio psicosociale di ciascun caso per sapere se l'intenzione di morire era autentica o meno.

Il secondo punto in discussione concerne la validità delle correlazioni stabilite da Durkheim. Maurice Halbwachs ha fatto un'analisi molto approfondita di tali correlazioni.⁵

Per dare soltanto un'idea di questo genere di discussione, basta fare

⁴ La stessa discussione fu ripresa recentemente da un sociologo americano, Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton University Press, 1967.

⁵ Maurice Halbwachs, *Les Causes du suicide*, Alcan, Paris 1930.

allusione alla tesi classica di Durkheim: i protestanti si tolgono la vita più dei cattolici, perché la religione cattolica ha una forza d'integrazione superiore a quella del protestantesimo. Questa tesi è stata fondata su alcune statistiche tedesche, in regioni a religione mista, e sembra convincente, sino al momento in cui ci si domanda se, per caso, i cattolici non vivano in zone agricole e i protestanti nelle città. Se i due gruppi religiosi sono anche popolazioni che conducono una vita di genere diverso, la teoria del valore di integrazione delle religioni diviene incerta.

In linea generale, per stabilire una correlazione tra i tassi dei suicidi e un fattore come quello religioso, si richiede che sia dimostrata l'inesistenza di altri fattori differenziali nei casi confrontati. Spesso non si perviene a un risultato incontestabile. Il fattore religioso è difficile da isolare. Popolazioni vicine tra loro e di diversa religione hanno anche, in linea generale, forme di vita e di attività professionale diverse.

Il terzo punto in discussione, che è il più interessante dal punto di vista teorico, è la relazione tra l'interpretazione sociologica e quella psicologica. Psicologi e sociologi sono d'accordo su un fatto: la maggior parte di quelli che si tolgono la vita hanno una costituzione nervosa o psichica non necessariamente anormale, ma vulnerabile. Si collocano ai limiti estremi della normalità. Più semplicemente, molti di coloro che si tolgono la vita sono, in un modo o nell'altro, dei nevrotici appartenenti al tipo ansioso o al tipo ciclotimico. Durkheim stesso non aveva difficoltà ad ammettere queste osservazioni, ma aggiungeva immediatamente che non tutti i nevrotici si uccidono e che il carattere nevropatico costituisce soltanto un terreno o una circostanza favorevole all'azione della corrente suicidogena che sceglie le sue vittime.

Non è certo per il fatto che esistono tanti nevrotici in un gruppo sociale che si hanno ogni anno tanti suicidi; la nevrosi permette soltanto che questi soccombano a preferenza di quelli. Qui sta la grande differenza che separa il punto di vista clinico da quello del sociologo. Il primo si trova di fronte sempre e soltanto a casi isolati tra loro. Durkheim costata che, molto spesso, la vittima era o un nevrotico o un alcoolizzato, e spiega con l'uno o con l'altro di questi stati psicopatici l'atto compiuto. In un senso ha ragione: infatti, se quel soggetto si è ucciso invece dei suoi vicini, spesso è per questo motivo. Ma non è per questo motivo che, in linea generale, vi sono persone che si tolgono la vita, né, soprattutto, che ve ne sia, in ogni società, un determinato numero in un determinato periodo di tempo. (*Le Suicide*, p. 370.)

L'equivoco, in un passo di questo genere, deriva dall'espressione « corrente suicidogena ». Questo concetto sembra suggerire l'esistenza, propriamente parlando, di una forza sociale o collettiva, emanazione di tutto quanto il gruppo, che spinge gli individui a togliersi la vita. Bisogna dire che, né i fatti individuali direttamente osservati né i fatti statistici ci obbligano a immaginarla. I tassi dei suicidi possono essere spiegati sia con

la percentuale dei nevropatici o degli ansiosi in una data società, sia con la spinta al suicidio che su di essi viene esercitata. Non tutti gli ansiosi si uccidono, e si può pensare che quelli che pongono fine ai loro giorni siano più o meno numerosi a seconda della professione, delle circostanze politiche e dello stato civile.

In altre parole, nulla ci obbliga a considerare una corrente suicidogena come una realtà oggettiva o come una causa determinante. I fatti statistici possono risultare dall'azione congiunta dei dati psicologici o psicopatologici e delle circostanze sociali. Queste contribuiscono ad aumentare sia il numero degli squilibri psichici, sia il numero degli squilibrati che si danno la morte.

Il rischio dell'interpretazione o della terminologia di Durkheim è quello di sostituire all'interpretazione positiva, che combina senza difficoltà fattori individuali e fattori collettivi, una concretizzazione mitica dei fattori sociali trasfigurati in una forza superindividuale, nuovo Moloch che sceglie le sue vittime tra gli individui.

Le forme elementari della vita religiosa (1912)

La terza grande opera di Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (*Le forme elementari della vita religiosa*), è certamente la più importante, la più profonda e la più originale e anche, a mio giudizio, quella in cui più chiaramente si rivela l'ispirazione dell'autore.

Quest'opera ha per oggetto l'elaborazione di una teoria generale della religione, ricavata dall'analisi delle istituzioni religiose più semplici e più primitive. Tale affermazione indica già una delle idee fondamentali di Durkheim: è legittimo e possibile fondare una teoria delle religioni superiori sullo studio delle forme primitive della religione. Il totemismo manifesta l'essenza della religione. Tutte le conclusioni che Durkheim trae dallo studio del totemismo suppongono che si possa cogliere l'essenza di un fenomeno sociale osservandone le forme più elementari.

Esiste un altro motivo per il quale lo studio del totemismo ha un significato decisivo nel sistema di Durkheim. Secondo lui, la scienza oggi, nelle società individualistiche e razionalistiche, detiene l'autorità intellettuale e morale suprema. È possibile andare al di là, non restare al di qua e rifiutare gli insegnamenti della scienza. Ma la società che determina e favorisce lo sviluppo dell'individualismo e del razionalismo ha bisogno, come qualsiasi società, di credenze comuni. Ma sembra che queste credenze non possano essere più fornite dalla religione tradizionale, poiché questa non risponde alle esigenze dello spirito scientifico.

È una conclusione che sembra semplice a Durkheim e mi permetto di adoperare in questo caso il termine « miracoloso »: la scienza stessa non rivela che la religione, in fondo, altro non è che la trasfigurazione della società? Se, attraverso la storia, sotto le forme del totem o di Dio, gli

uomini hanno adorato solamente la realtà collettiva trasfigurata dalla fede, è possibile uscire da questo punto morto. La scienza della religione rivela la possibilità di ricostruire le credenze necessarie al nostro consenso, non perché essa sia sufficiente a far crescere la fede collettiva, ma perché lascia la speranza che la società dell'avvenire sarà ancora capace di fabbricare nuovi dei, dal momento che tutti gli dei del passato altro non furono che la società trasfigurata.

In questo senso, *Le forme elementari della vita religiosa* rappresentano la soluzione durkheimiana dell'antitesi tra la scienza e la religione. La scienza, scoprendo la realtà profonda di tutte le religioni, non ricrea una religione, ma dà fiducia nella capacità delle società di darsi in ogni epoca gli dei di cui hanno bisogno. « Gli interessi religiosi sono soltanto la forma simbolica degli interessi sociali e morali. »

Direi volentieri che *Le forme elementari della vita religiosa* rappresentano, nell'opera di Durkheim, l'equivalente del *Système de politique positive* in quella di Auguste Comte. Durkheim non descrive una religione della società come Comte descriveva, nei particolari, una religione dell'umanità. Dice anche, in modo esplicito, che Comte sbagliava credendo che un individuo potesse forgiare una religione su ordinazione. Infatti, se la religione è una creazione collettiva, contrasterebbe con la teoria che un sociologo da solo possa creare una religione. Ma per quel tanto che Durkheim ha voluto dimostrare che l'oggetto della religione altro non è che la trasfigurazione della società, il suo procedimento è paragonabile a quello di Comte quando, per fondare la religione dell'avvenire, sosteneva che l'umanità, avendo ucciso gli dei trascendenti, avrebbe amato se stessa o avrebbe amato ciò che in essa v'era di meglio sotto il nome di umanità.

L'opera *Le forme elementari della vita religiosa* può essere studiata da tre punti di vista perché riunisce tre specie di studi. Contiene una descrizione e un'analisi particolareggiata del sistema dei clan o del totemismo presso alcune tribù australiane, con accenni a tribù americane; contiene anche una teoria sull'essenza della religione, ricavata dallo studio sul totemismo australiano e abbozza, infine, un'interpretazione sociologica delle forme del pensiero umano, cioè un'introduzione alla sociologia della conoscenza.

Di questi tre temi, il primo, lo studio descrittivo del sistema dei clan e del totemismo, è quello più abbondantemente trattato; ma ne accennerò brevemente perché diventa un'impresa disperata farne un riassunto.

Il secondo tema, la teoria generale delle religioni tratta dallo studio del totemismo, è quello che mi interessa in questo caso. Il metodo di Durkheim in questo libro è identico a quello dei precedenti: in primo luogo viene definito il fenomeno; poi sono confutate le teorie diverse da quella dell'autore; e, infine, la terza tappa è la dimostrazione della natura essenzialmente sociale delle religioni.

Per Durkheim l'essenza della religione consiste nella divisione del mondo in fenomeni sacri e profani, non nella credenza in un dio trascendente: vi sono religioni, anche superiori, senza divinità. La maggior parte delle scuole buddistiche non professa fede in un dio personale e trascendente. Né la religione è definita dai concetti di mistero o di soprannaturale, che non possono essere che tardivi. Infatti, il soprannaturale è tale solo in rapporto al naturale, e per avere un'idea chiara di questo, bisogna pensare già in modo positivo e scientifico. Il concetto di soprannaturale non può essere antecedente al concetto di naturale, pur esso tardivo.

La categoria del religioso è costituita dalla divisione del mondo tra ciò che è profano e ciò che è sacro. Il sacro è composto da un insieme di cose, di credenze e di riti. Quando le cose sacre si trovano in rapporti reciproci di coordinazione e di subordinazione, in modo tale da costituire un sistema di una certa unità che a sua volta non rientra in nessun altro sistema del genere, l'insieme delle credenze e dei riti corrispondenti costituisce una religione. La religione suppone, dunque, il sacro, poi l'organizzazione delle credenze relative a esso, infine riti o pratiche derivati in modo più o meno logico dalle credenze.

Una religione è un sistema coerente di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, proibite; credenze e pratiche che riuniscono in una stessa comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono. (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.)

La nozione di chiesa viene aggiunta al concetto di sacro e al sistema di credenze per distinguere la religione dalla magia che non comporta necessariamente il consenso dei fedeli in una chiesa.

Avendo così definito la religione, Durkheim, in un secondo momento della sua ricerca, si accinge a eliminare le interpretazioni preesistenti a quelle che egli intende offrire. Queste interpretazioni sono, nella prima parte del libro, l'*animismo* e il *naturismo*, che rappresentano le principali concezioni esistenti della religione elementare. Secondo l'*animismo*, la credenza religiosa è la credenza in spiriti, trasfigurazione dell'esperienza che gli uomini fanno della loro duplice natura di corpo e di anima. Secondo il *naturismo* gli uomini adorano le forze naturali trasfigurate. L'esposizione e la confutazione di queste due dottrine sono abbastanza lunghe, ma una idea sottostà a questa duplice critica. Si adotti l'interpretazione animistica o quella naturalistica, in entrambi i casi, ritiene Durkheim, si finisce per dissolvere l'oggetto. Se la religione consiste nell'amare spiriti inesistenti o forze naturali, trasfigurate dalla paura degli uomini, essa equivarrebbe a un'allucinazione collettiva. Ora, che cos'è una scienza il cui risultato più immediato consisterebbe nel dissolvere la realtà del suo oggetto?

Durkheim pensa, invece, che la sua spiegazione salvi la realtà della religione. Infatti, se l'uomo adora la società trasfigurata, egli adora una realtà autentica. Che cosa c'è di più reale della forza stessa della collettività? La religione è un'esperienza troppo permanente e troppo profonda

per non corrispondere a una realtà autentica. Se tale realtà autentica non è Dio, bisogna che sia la realtà posta, per così dire, immediatamente al di sotto di Dio, cioè la società.⁶

Lo scopo della teoria della religione di Durkheim è di fondare la realtà dell'oggetto della fede senza ammettere il contenuto intellettuale delle religioni tradizionali. Queste ultime sono condannate dallo sviluppo del razionalismo scientifico, ma questo permette di salvare ciò che sembra distruggere, mostrando che, in ultima analisi, gli uomini hanno adorato solamente la loro stessa società.

Per studiare la teoria animistica e quella naturistica, Durkheim si rifà alle concezioni di Taylor e di Spencer, che erano in voga ai suoi tempi. Esse partivano dal fenomeno del sogno. Nel sogno gli uomini si vedono là dove non sono e, pertanto, concepiscono una doppia immagine di sé e del loro corpo, ed è facile per loro immaginare che nel momento della morte questo dualismo si distacchi e divenga uno spirito fluttuante, un genio buono o cattivo. D'altra parte, i primitivi distinguono male le cose animate da quelle inanimate e di conseguenza collocano le anime dei morti o gli spiriti fluttuanti in questa o in quella realtà. Nascono così il culto dei geni familiari e quello degli antenati. Partendo dal dualismo di corpo e anima concepito nel sogno, le religioni primitive sviluppano una miriade di spiriti, che esistono attorno a noi e agiscono, benefici o temibili.

La confutazione particolareggiata di Durkheim riprende a uno a uno gli elementi di questa interpretazione. Perché attribuire tanta importanza al fenomeno del sogno? Perché, supponendo che si concepisca una doppia immagine di ognuno, sacralizzare questo dualismo? Perché prestargli un valore fuori del comune? Il culto degli antenati, soggiunge Durkheim, non è un culto primitivo, né è vero che il culto dei primitivi si rivolga particolarmente ai morti. Il culto dei morti non è un fenomeno originario.

In generale, Durkheim, avendo stabilito che l'essenza della religione è il sacro, non fa troppa fatica a indicare le deficienze dell'interpretazione animistica. Infatti questa può, a rigore, spiegare la creazione di un mondo di spiriti, ma il mondo degli spiriti non è il mondo del sacro. L'essenziale, cioè il sacro, resta da spiegare. Né le forze naturali, né gli spiriti o le anime che fluttuano attorno ai vivi sono di per sé sacre. Soltanto la società è una realtà di per sé sacra: appartiene all'ordine della natura, ma oltrepassa la natura; è a un tempo causa del fenomeno religioso e giustificazione della distinzione spontanea del profano e del sacro.

Durkheim contrappone in tal modo la vera scienza della religione che salva il suo oggetto, alle pseudoscienze che tendono a dissolverlo:

È inammissibile che sistemi d'idee come la religione, che hanno occupato nella storia un posto tanto notevole, alle quali i popoli sono venuti, in tutti i tempi, ad attingere

⁶ Non ho bisogno di precisare che « immediatamente al di sotto di Dio » non è un'espressione di Durkheim, ma mia.

l'energia che era loro necessaria per vivere, altro non siano che tessuti d'illusione. Oggi si concorda nel riconoscere che il diritto, la morale, il pensiero scientifico stesso si sono a lungo confusi con la religione e sono restati permeati del suo spirito. In qual modo una vana fantasmagoria avrebbe potuto modellare così fortemente e in modo tanto durevole le coscienze umane? Certamente la scienza della religione deve prendere come suo principio che la religione non esprime nulla che non esista nella natura, perché la scienza appartiene soltanto ai fenomeni naturali.

Il problema sta nel sapere a quale regno della natura appartengano queste realtà e che cosa ha potuto spingere gli uomini a rappresentarsi sotto la forma singolare propria del pensiero religioso. Ma perché si possa porre una simile domanda, bisogna, ancora una volta, incominciare con l'ammettere che quelle che sono così rappresentate sono cose reali.

Quando i filosofi del XVIII secolo facevano della religione un diffuso errore immaginato dai preti, potevano almeno spiegarne la persistenza con l'interesse della casta sacerdotale a ingannare le folle. Ma se i popoli stessi sono stati i costruttori di questi sistemi di idee false, nello stesso tempo in cui ne erano le vittime, in quale maniera questo straordinario inganno ha potuto perpetuarsi per tutto il corso della storia...?

Che cos'è una scienza la cui principale scoperta consiste nel far svanire l'oggetto stesso di cui tratta? (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 98-99.)

La frase è bella, ma penso che un non sociologo o un sociologo non durkheimiano sarebbe tentato di rispondere: « Una scienza della religione, secondo cui gli uomini adorano la società, salva il suo oggetto o invece lo dissolve? ». Durkheim, da buon scienziato, considera che la scienza delle religioni poggia sulla irrealtà del trascendente e del soprannaturale. Ma è possibile ritrovare la realtà della nostra religione dopo averne eliminato il trascendente?

Per Durkheim, e quest'idea ha un'importanza notevole nel suo pensiero, il totemismo è *la* religione più semplice. Ma tale affermazione comporta una rappresentazione evoluzionistica della storia delle religioni. Per un pensiero non evoluzionista, il totemismo sarebbe soltanto una delle religioni semplici. Se Durkheim sostiene che essa è *la* religione più semplice o più elementare, ammette implicitamente che la religione ha un suo divenire.

Inoltre, per cogliere l'essenza della religione nel caso particolare e primario partendo da un'unica origine.

vilegiato del totemismo, bisogna accettare l'idea che un'esperienza ben scelta riveli l'essenza di un fenomeno comune a tutte le società. La teoria durkheimiana della religione non è stata elaborata partendo dallo studio di un gran numero di fenomeni religiosi: l'essenza della religiosità è appresa fondandosi su un caso particolare, supposto rivelatore di quel che è essenziale in tutti i fenomeni dello stesso genere.

Durkheim analizza il totemismo, religione semplice, utilizzando i concetti di *clan* e di *totem*. Il clan è un gruppo di parentela non costituito da legami di consanguineità; è un raggruppamento umano, forse il più semplice di tutti, che esprime la sua identità riacciandosi a una pianta o a un animale. La trasmissione del totem clanico, cioè del totem confuso

con il clan, presso le tribù australiane si attua quasi sempre attraverso la madre; ma questa forma di trasmissione non ha la regolarità assoluta di una legge. Accanto ai totem di clan esistono totem individuali e totem di gruppi più evoluti, come le fratrie e le classi matrimoniali.⁷

Nelle tribù australiane studiate da Durkheim ogni totem ha il suo emblema o il suo blasone. Esistono, in quasi tutti i clan, alcuni oggetti, pezzi di legno o pietre levigate, che portano una rappresentazione figurata del totem e che per questo partecipano del sacro che gli è proprio. Noi non abbiamo difficoltà a capire questo fenomeno. Nelle società moderne, la bandiera può essere considerata l'equivalente del *churinga* degli australiani. Per una collettività, essa partecipa della sacralità attribuita alla patria e la sua profanazione non manca di rapporti con alcuni fenomeni analizzati da Durkheim. Gli oggetti totemici, che portano l'emblema del totem, devono provocare comportamenti tipici della sfera religiosa, cioè pratiche di astensione o, al contrario, pratiche positive. I membri del clan devono astenersi dal mangiare o dal toccare il totem o gli oggetti che partecipano della sacralità del totem; oppure, al contrario, devono manifestare nei suoi confronti una determinata esplicita forma di rispetto.

Si costituisce in tal modo, nelle società australiane, un universo di cose sacre che comprende dapprima le piante o gli animali, che sono essi stessi dei totem, poi gli oggetti che portano la rappresentazione del totem. In alcuni casi, la sacralità si comunica agli stessi individui. In ultima analisi, la realtà nel suo insieme si trova a essere divisa in due categorie fondamentali: da una parte, le cose profane, quelle nei cui confronti ci si conduce in modo « economico », dal momento che l'attività economica è il prototipo dell'attività profana; dall'altra, tutto un universo di cose sacre (piante, animali, rappresentazioni di queste piante e di questi animali, individui connessi, per partecipazione clanica, a cose sacre), universo che si organizza in un modo più o meno sistematico.

Per spiegare il totemismo, Durkheim, secondo il suo stile, incomincia con eliminare le interpretazioni che deducono il totemismo da una religione ancor più primitiva: scarta l'interpretazione del totemismo che lo farebbe derivare dal culto degli antenati o quella che vedrebbe nel culto degli animali il fenomeno primitivo; rifiuta l'idea secondo cui il totemismo individuale sarebbe anteriore a quello clanico e quella che farebbe del totemismo locale (attribuzione di un totem a una determinata località) il fenomeno principale. Primo per lui, storicamente e logicamente, è il totemismo del clan. Questa tesi è essenziale, perché mostra la priorità o l'antioriorità del culto che gli individui rendono alla società stessa. L'origine prima del totemismo è il riconoscimento del sacro. E il sacro è

⁷ L'antropologia moderna ha profondamente modificato la teoria del totemismo sino a dissolverne quasi la realtà.

Su questa evoluzione si veda l'opera di Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme d'aujourd'hui*, PUF, Paris 1963 (trad. it., *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1964.)

una forza tratta dalla collettività stessa e superiore a tutti gli individui.
Ma alcune citazioni faranno capire la teoria meglio dei commenti:

Il totemismo è la religione non di determinati animali o di determinati uomini o di determinate immagini, ma una specie di forza anonima e impersonale, che si trova in ognuno di questi esseri, pur senza confondersi con ciascuno di loro. Nessuno la possiede tutt'intera, e tutti vi partecipano. È talmente indipendente dai soggetti particolari, nei quali si incarna, che li precede, così come sopravvive loro. Gli individui muoiono; le generazioni passano ed altre subentreranno, ma questa forza resta sempre attuale, vivente e simile a se stessa; essa anima la generazione odierna, così come ha animato quella di ieri e animerà quella di domani. Dando al termine un senso molto lato, si potrebbe dire che essa è il dio che ciascun culto totemico adora. Soltanto, è un dio impersonale, senza nome, senza storia, immanente al mondo, diffuso in una moltitudine innumerevole di cose. (*Les formes élémentaires*, p. 269.)

Questo bel passo, che potrebbe andar bene quasi per qualsiasi forma di religione, propone in modo esplicito e sorprendente il tema durkheimiano: tutte le credenze e pratiche totemiche appaiono simili, nella loro essenza, a qualsiasi credenza e pratica religiosa.

Gli australiani riconoscono al di fuori del mondo delle cose profane una forza anonima, impersonale, che si incarna indifferentemente in una pianta, in un animale o nella rappresentazione di una pianta o di un animale. Precisamente a questa forza impersonale e anonima, immanente e trascendente a un tempo, si indirizzano la credenza e il culto. Nulla sarebbe più facile che riprendere queste espressioni per usarle nei confronti di una religione superiore. Ma qui si tratta del totemismo, la cui interpretazione è ottenuta partendo dalla priorità del totemismo del clan: perché esista il sacro, è necessario che gli uomini stabiliscano la differenza tra ciò che è profano e quotidiano da una parte, e ciò che è diverso per natura, e dunque sacro, dall'altra. Questa distinzione affiora alla coscienza dei primitivi perché essi hanno, in quanto fanno parte di una collettività, il sentimento diffuso che esiste qualcosa di superiore alla loro individualità e che questo qualcosa è la forza della società che è anteriore a ogni individuo, che gli sopravviverà e alla quale, senza saperlo, rendono un culto.

Presso i popoli melanesiani si trova, sotto il nome di *mana*, un concetto che è l'equivalente del *wakan* dei Sioux, dell'*orenda* degli Irochesi. Ecco la definizione che ne dà Codrington: « I melanesiani credono all'esistenza di una forza del tutto distinta da qualsiasi forza materiale, che agisce in tutti i modi, sia per il bene, sia per il male, e che l'uomo ha il massimo vantaggio a sottomettere e dominare. È il *mana*. Credo di capire il senso che questa parola ha per gli indigeni... È una forza, un'influenza d'ordine immateriale e, in un certo senso, soprannaturale; ma si manifesta attraverso la forza fisica e con ogni specie di potere e di superiorità esistente. Il *mana* non è fissato su un soggetto determinato; può essere trasferito su qualsiasi specie di cose... Tutta la religione dei melanesiani consiste nel procurarsi del *mana*, sia per trarne profitto essi stessi, sia per farne profitto altri ». Non è forse questo il concetto di forza anonima e diffusa di cui abbiamo ora scoperto il germe nel totemismo australiano? » (*Les formes élémentaires*, p. 277.)

In questo passo il concetto centrale dell'interpretazione della religione è quello di una forza anonima e diffusa. L'esempio, questa volta, è tratto

dalle società melanesiane. Ma la corrispondenza stessa di queste analisi, applicate a società diverse, conferma, per Durkheim, la teoria secondo la quale l'origine della religione è la distinzione tra sacro e profano, e secondo la quale la forza anonima, diffusa, superiore agli individui e del tutto vicina a essi, è il reale oggetto del culto.

Ma perché la società diviene oggetto della credenza e del culto? A questa domanda Durkheim risponde che la società ha di per sé qualcosa di sacro.

In senso generale, non v'è dubbio che una società posseda tutto ciò che è necessario per risvegliare negli animi, con la sola azione che essa esercita su di loro, la sensazione del divino; essa, infatti, per i suoi membri è quello che un dio è per i suoi fedeli. Un dio, infatti, è innanzitutto un essere che l'uomo si rappresenta per alcuni aspetti come superiore a se stesso e da cui crede di dipendere. Si tratti di una personalità cosciente, come Zeus o Jahvé, o di forze astratte, come quelle che sono chiamate in causa nel totemismo, il fedele, in un caso come nell'altro, si crede tenuto a certi modi d'agire, che gli sono imposti dalla natura del principio sacro col quale si sente in rapporto. Anche la società alimenta in noi la sensazione di una perpetua dipendenza. Perché ha una sua propria natura, diversa da quella degli individui, persegue fini che le sono altrettanto particolari: ma, poiché non li può conseguire se non tramite nostro, essa richiede imperiosamente il nostro concorso. Esige che, dimentichi dei nostri interessi, diventiamo servitori e ci costringe a ogni specie di disagi, di privazioni e di sacrifici, senza i quali la vita sociale sarebbe impossibile. In tal modo, in ogni momento, siamo costretti a sottometterci a regole di condotta e di pensiero che noi non abbiamo stabilito né voluto e che talvolta sono persino contrarie alle nostre inclinazioni e ai nostri istinti più fondamentali.

Tuttavia, se la società ottenesse da noi queste concessioni e questi sacrifici soltanto con la costrizione materiale, riuscirebbe a risvegliare in noi solamente l'idea di una forza fisica alla quale dovremmo necessariamente cedere, non di un potere morale come quello che le religioni adorano. Ma, in realtà, il dominio che essa esercita sulle coscienze assomiglia molto meno alla supremazia fisica di cui ha il privilegio che all'autorità morale di cui è investita. Se ci sottomettiamo ai suoi ordini, non è soltanto perché essa è tanto armata da trionfare delle nostre resistenze, ma, prima di tutto, perché è oggetto di un effettivo rispetto. (*Les formes élémentaires*, pp. 295-296.)

La società risveglia in noi il sentimento del divino; è un comando che si impone e, nel contempo, una realtà qualitativamente superiore agli individui, che richiede rispetto, devozione e adorazione.

La società favorisce così il sorgere delle credenze, perché gli individui, ravvicinati gli uni agli altri, vivendo in comunione reciproca, hanno, nell'esaltazione della festa, la capacità di creare qualcosa di divino.

Due passi curiosi sono caratteristici sotto questo punto di vista. Nell'uno Durkheim descrive le scene di esaltazione vissute dagli australiani delle società primitive, nell'altro fa un accenno alla Rivoluzione francese, possibile creatrice di religione. Ecco il passo sugli australiani:

Già, caduta la notte, processioni, danze e canti di ogni specie si svolgevano alla luce delle fiaccole; così l'esaltazione generale andava crescendo. A un dato momento, dodici assistenti presero in mano ognuno una specie di grande torcia accesa e uno di essi,

tenendo la sua come una baionetta, caricò un gruppo di indigeni. I colpi venivano parati con bastoni e lance. Si scatenò una mischia generale. Gli uomini saltavano, s'impennavano, lanciavano urla selvagge; le torce brillavano, crepitavano colpendo le teste e i corpi, lanciavano scintille in tutte le direzioni. « Il fumo, le torce fiammeggianti, questa pioggia di scintille, questa massa di uomini danzanti e urlanti, tutto ciò » dicono Spencer e Gillen [*sono gli osservatori delle società australiane che Durkheim segue*] « formava una scena talmente selvaggia che è impossibile darne un'idea con le parole ».

Non si fa fatica a capire che, arrivato a questo senso di esaltazione, l'uomo non si riconosce più. Sentendosi dominato, trascinato da una specie di potenza esterna che lo fa pensare e agire diversamente dai momenti normali, ha naturalmente la sensazione di non essere più lo stesso. Gli sembra di essere divenuto un essere nuovo: le decorazioni di cui si agghinda, le specie di maschere con cui si copre il viso rappresentano materialmente questa trasformazione interna, più di quanto non contribuiscano a determinarla. E poiché, nello stesso momento, tutti i suoi compagni si sentono trasfigurati allo stesso modo e traducono il loro sentimento con le grida, i gesti, gli atteggiamenti, tutto avviene come se egli fosse effettivamente trasportato in un mondo speciale, del tutto diverso da quello in cui ordinariamente vive, in un ambiente completamente popolato di forze di eccezionale intensità, che lo pervadono e lo trasformano. Come è possibile che esperienze di questo genere, soprattutto quando si ripetono ogni giorno per settimane, non gli lascino la convinzione che esistano realmente due mondi eterogenei e non comparabili? Il primo è quello in cui egli trascina fiaccamente la vita quotidiana, nell'altro, invece, non può penetrare senza entrare tosto in rapporti con potenze straordinarie che lo galvanizzano sino alla frenesia. Il primo è il mondo profano, il secondo quello delle cose sacre. (*Les formes élémentaires*, pp. 311-313.)

Mi sembra che questo brano sia l'espressione più categorica della concezione durkheimiana. Immaginiamo una folla in una cerimonia che abbia a un tempo della festa o del culto, individui avvicinati da pratiche comuni, da atti simili, che danzino e urlino. La cerimonia, attività collettiva, trasporta ogni individuo fuori di sé, lo rende partecipe della forza del gruppo, gli dà il sentimento di qualcosa la cui misura è di un ordine diverso da quelle della vita quotidiana « che egli trascina fiaccamente ». Si tratta di qualcosa di straordinario, di immanente e di trascendente nello stesso tempo, e precisamente la forza collettiva; è anche qualcosa di sacro. Questi fenomeni di euforia sono lo stesso esempio del processo psicosociale grazie al quale nascono le religioni.

E Durkheim accenna, un poco più avanti, al culto rivoluzionario. All'epoca della Rivoluzione francese, gli individui erano presi da una specie di entusiasmo religioso. Le parole nazione, libertà, rivoluzione erano cariche di un significato sacro, simile a quello che investe il *churinga* degli australiani.

Questa attitudine della società a erigersi in divinità o a creare degli dei non fu mai tanto visibile come durante i primi anni della Rivoluzione. In quel momento, infatti, per l'influenza dell'entusiasmo generale, alcune cose, del tutto laiche per loro natura, furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: la patria, la libertà, la ragione. Una religione cercò di costituirsi da sé, con il suo credo, i suoi simboli, i suoi altari, le sue feste. Precisamente a queste aspirazioni spontanee il culto della Ragione e dell'Essere supremo cercò di dare una specie di soddisfazione ufficiale. Questo rinnovamento religioso non ebbe, è vero, che una durata effimera; e ciò perché l'entusiasmo patriottico, che agli inizi trascinava le masse, venne esso stesso indebolendosi: scom-

parendo la causa, non poteva durare l'effetto. Ma l'esperienza, anche se breve, conserva tutto il suo interesse sociologico. Resta il fatto che, in un caso determinato, si videro la società e le sue idee essenziali diventare, direttamente e senza trasfigurazione di alcuna specie, oggetto di un vero e proprio culto. (*Les formes élémentaires*, pp. 305-306.)

Altri sconvolgimenti, però, si produrranno e verrà il momento in cui le società moderne saranno nuovamente prese dal delirio sacro, che darà origine a nuove religioni. (Il ricordo delle cerimonie hitleriane a Norimberga ci fa aggiungere: ahimè!)

Bergson conclude *Les deux sources de la morale et de la religion* con questa frase: « L'universo è una macchina destinata a creare divinità ». Durkheim avrebbe detto: le società sono macchine che fabbricano divinità. Ma, perché questo sforzo di creazione riesca, è necessario che gli individui riescano a sfuggire alla vita quotidiana, escano di sé e siano colti dal fervore di cui l'esaltazione della vita collettiva è a un tempo la causa e l'espressione.⁸

L'interpretazione sociologica della religione assume pertanto in Durkheim due forme: l'una pone l'accento sull'idea che, nel totemismo, gli uomini adorano, senza saperlo, la loro società, o ancora che il sacro viene attribuito innanzitutto alla forza collettiva e impersonale che è una rappresentazione della società stessa; secondo l'altra, le società sono portate a creare divinità o religioni quando si trovano nello stato di esaltazione che risulta dall'estrema intensità della stessa vita collettiva. Nelle tribù australiane, questa esaltazione si manifesta in occasione di cerimonie che possiamo osservare ancora oggi; nelle società moderne, Durkheim, senza farne una teoria rigorosa, suggerisce che ciò avviene in occasione di crisi politiche e sociali.

Partendo da queste idee fondamentali, Durkheim svolge un'interpretazione dei concetti di anima, spirito, divinità, e cerca di seguire l'elaborazione intellettuale delle rappresentazioni religiose. La religione comporta un insieme di credenze, le quali si esprimono, a loro volta, con parole, cioè prendono la forma di un pensiero la cui sistematizzazione è spinta più o meno avanti. Durkheim cerca sino a qual punto si spinga la sistematizzazione totemica. Vuole mostrare, a un tempo, tanto i limiti di tale sistematizzazione intellettuale totemica quanto il possibile passaggio dall'universo totemico a quello delle religioni più elevate.

Inoltre, Durkheim illumina l'importanza di due tipi di fenomeni sociali:

⁸ Bergson scrive: « L'umanità geme, semischiacciata dal peso del progresso compiuto. Non sa abbastanza che il suo avvenire dipende da lei. A lei di vedere prima di tutto se vuole continuare a vivere; a lei di domandarsi poi se vuole soltanto vivere, o fornire anche lo sforzo perché si compia, anche sul nostro pianeta refrattario, la funzione essenziale dell'universo, che è una macchina destinata a creare delle divinità ». (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1965, CXL ed., p. 338 (trad. it., *Le due fonti della morale e della religione*, Comunità, Milano 1950, p. 349).

i simboli e i riti. Molti comportamenti sociali si rivolgono non tanto alle cose quanto ai simboli delle cose. Nel totemismo, le proibizioni non riguardano soltanto gli animali o le piante totemiche, ma anche gli oggetti sui quali sono rappresentati tali animali o piante. Allo stesso modo, oggi, i nostri comportamenti sociali si rivolgono quotidianamente non soltanto alle cose stesse, ma ai simboli di queste cose. Alludo alla bandiera, simbolo della patria. La fiamma sotto l'Arc de Triomphe è un altro simbolo. Le manifestazioni pubbliche pro o contro la tale o la tal altra politica sono, anch'esse, atti che si rivolgono tanto ai simboli quanto alle cose.

Durkheim ha costruito un'elaborata teoria dei riti dei quali ha messo in luce i diversi tipi e le diverse funzioni generali. Distingue tre tipi di riti: i riti negativi, i riti positivi e i riti che egli chiama espiatori. I riti negativi sono sostanzialmente i divieti: divieto di mangiare, di toccare, che si sviluppano nel senso di tutte le pratiche religiose di ascetismo. I riti positivi, invece, sono riti di comunione che mirano, per esempio, a favorire la fecondità. Le pratiche di consumazione compaiono fra i riti positivi. Durkheim studia anche i riti mimetici o rappresentativi, che tendono a imitare le cose che si vogliono provocare. Tutti questi riti, siano essi negativi, positivi o espiatori, assolvono una funzione capitale: il loro scopo è quello di mantenere la comunità, di ravvivare il sentimento di appartenenza al gruppo, di conservare la credenza e la fede. Una religione vive soltanto grazie alle pratiche, che sono simboli delle credenze e modi per ravvivarle.

Infine, Durkheim deduce dallo studio del totemismo una teoria sociologica della conoscenza. Infatti, non si limita a cercare di comprendere le credenze e le pratiche delle tribù australiane, ma cerca anche di comprendere i modi di pensare legati alle credenze religiose. La religione non è soltanto il nodo originario donde sono uscite, per differenziazione, regole morali e religiose in senso stretto, è anche il nodo originario da cui è nato il pensiero scientifico.

Questa teoria sociologica della conoscenza comporta, a mio giudizio, tre proposizioni:

1. Le forme primitive di classificazione sono legate alle immagini religiose dell'universo tratte dalla rappresentazione che le società si fanno di se stesse e del dualismo di mondo profano e mondo religioso o sacro. Durkheim porta a sostegno di questa sua tesi diversi esempi:

Secondo ogni verosimiglianza, noi non avremmo mai pensato a riunire gli esseri dell'universo in gruppi omogenei, chiamati generi, se non avessimo avuto sotto gli occhi l'esempio delle società umane, se non avessimo cominciato anche a considerare le cose stesse membri della società umana, tanto che gruppi umani e gruppi logici dapprima venivano confusi tra di loro. D'altra parte, una classificazione è un sistema le cui parti sono disposte secondo un ordine gerarchico: vi sono caratteri dominanti e altri subordinati ai primi; le specie e le loro proprietà distintive dipendono dai generi e dagli attributi che le definiscono. O anche, le diverse specie di uno stesso genere sono concepite come poste allo stesso livello tra di loro. (*Les formes élémentaires*, p. 210.)

In linea generale, la tesi di Durkheim è che noi abbiamo classificato gli esseri dell'universo in gruppi chiamati generi perché avevamo l'esempio delle società umane: queste sono tipi di gruppi logici immediatamente dati agli individui; noi estendiamo alle cose della natura la pratica del raggruppamento, perché pensiamo il mondo a immagine della società.

Le classificazioni, i caratteri dominanti, i caratteri subordinati sono elaborati a imitazione della gerarchia esistente nella società. L'idea di gerarchia, necessaria alla classificazione logica in generi e specie, può, infatti, essere tratta soltanto dalla stessa società.

Né lo spettacolo della natura fisica, né il meccanismo delle associazioni mentali saprebbero fornircene l'idea: la gerarchia è qualcosa di esclusivamente sociale; soltanto nella società esistono superiori, inferiori e uguali. Di conseguenza, quand'anche i fatti non fossero già di per sé sufficienti a dimostrarlo, basterebbe l'analisi di questi concetti per svelarne l'origine: noi li abbiamo tratti dalla società per proiettarli successivamente nella nostra rappresentazione del mondo; la società ci ha fornito il canovaccio sul quale ha lavorato il pensiero logico. (*Les formes élémentaires*, p. 211.)

2. Durkheim sostiene che un'idea come quella di causalità deriva dalla società e non può che derivare da essa. L'esperienza della vita collettiva fa nascere l'idea di forza, ed è proprio la società che fornisce agli uomini l'idea di una forza superiore a quella degli individui.

3. Durkheim si sforza, infine, di dimostrare che la teoria sociologica della conoscenza, così come egli l'abbozza, fornisce il mezzo per superare la contrapposizione tra empirismo e apriorismo, celebre antitesi della filosofia che viene insegnata a scuola e che egli aveva imparato al liceo in un corso di filosofia probabilmente abbastanza simile a quello che si insegna ancora oggi.

L'empirismo è la dottrina secondo cui le categorie, e in linea generale i concetti, derivano dall'esperienza sensibile, mentre per l'apriorismo i concetti o le categorie sono dati nello spirito stesso dell'uomo. Ora, sostiene Durkheim, l'empirismo è falso perché non può spiegare come i concetti o le categorie derivino dai dati sensibili, e l'apriorismo è falso perché non spiega nulla, ponendo nello spirito umano, come un dato irriducibile e primitivo, proprio ciò che bisogna spiegare. La sintesi nascerà dall'intervento della società.

L'apriorismo ha visto esattamente che le sensazioni non possono suscitare i concetti e che nello spirito umano esiste qualcosa di più dei dati sensibili. Ma né l'apriorismo né l'empirismo hanno visto che questo di più dei dati sensibili deve avere un'origine ed essere spiegato. Proprio la vita collettiva permette di giustificare concetti e categorie. I concetti sono, così come voleva la teoria razionalistica, rappresentazioni impersonali, perché sono collettive. La natura del pensiero collettivo differisce da quella del pensiero individuale e i concetti sono rappresentazioni che si impongono agli individui perché sono rappresentazioni collettive. Inoltre, in quanto tali, i concetti presentano immediatamente un carattere di generalità. La società, infatti, non si interessa ai particolari e alle singolarità:

essa è il meccanismo attraverso il quale le idee pervengono alla generalità, acquisendo anche l'autorità caratteristica dei concetti o categorie. « I concetti esprimono il modo in cui la società si rappresenta le cose. » (*Les formes élémentaires*, p. 626.)

La scienza possiede un'autorità ai nostri occhi, perché la società in cui viviamo vuole così.

I concetti, anche quando sono costruiti secondo tutte le regole della scienza, sono ben lungi dal trarre la loro autorità unicamente dal loro valore oggettivo. Non basta che siano veri, perché siano credibili. Se non si accordano con le altre credenze, con le altre opinioni, in una parola con l'insieme delle rappresentazioni collettive, saranno negati; le menti saranno chiuse davanti a essi; di conseguenza, sarà come se non esistessero. Se oggi è sufficiente, in generale, che essi portino il marchio della scienza per incontrare una specie di credito privilegiato, ciò è dovuto al fatto che noi crediamo nella scienza. Ma questa fede non differisce essenzialmente dalla fede religiosa. Il valore che noi attribuiamo alla scienza dipende, insomma, dall'idea che collettivamente ci facciamo della sua natura e della sua funzione nella vita; essa, cioè, esprime una condizione di opinione. E ciò perché, in realtà, tutto nella vita sociale, anche la scienza, riposa sull'opinione. Indubbiamente, si può prendere l'opinione come oggetto di studio e farne la scienza: in ciò consiste, principalmente, la sociologia. Ma la scienza dell'opinione non fa l'opinione; essa può soltanto illuminarla, renderla più cosciente di sé. Con ciò, è vero, può indurla a mutarsi, ma la scienza continua a dipendere dall'opinione nel momento in cui sembrerebbe dettarle legge; perché dall'opinione trae la forza necessaria per agire sull'opinione. (*Les formes élémentaires*, pp. 625-626.)

Pertanto, tutte le dimostrazioni resterebbero senza alcuna efficacia se, in una determinata società, venisse meno la fede nella scienza. È una tesi allo stesso tempo evidente e assurda. È evidente che le dimostrazioni non sarebbero più convincenti il giorno in cui gli uomini non credessero più al valore delle dimostrazioni. Ma le proposizioni non cesserebbero di essere vere anche supponendo che gli uomini decidessero di credere che il bianco è nero e il nero è bianco. Se si tratta del fatto psicologico della credenza, Durkheim ha evidentemente ragione; se si tratta, invece, del fatto logico o scientifico della verità, egli ha, mi sembra, altrettanto evidentemente torto.

Nel corso di questo studio ho moltiplicato le citazioni perché diffidavo di me stesso. Provo infatti una certa difficoltà a entrare nel modo di pensare di Durkheim, probabilmente perché non ho la simpatia necessaria alla comprensione.

La società, ci dice Durkheim, è al contempo reale e ideale, ed è fondamentalmente creatrice di ideali. E se considero la società come un gruppo d'individui, per esempio il clan australiano, perché la società, in quanto realtà sensibile, che si può cogliere dal di fuori, è composta dagli individui e dagli oggetti di cui essi fanno uso, costato, indubbiamente, che questa società, realtà naturale, può effettivamente *favorire* il sorgere di credenze. È difficile immaginare le pratiche religiose di individui isolati. Inoltre, tutti i fenomeni umani presentano una dimensione sociale e la religione, qualunque sia, non può essere pensata al di fuori dei gruppi in cui è nata

o delle comunità che noi chiamiamo chiese. Però se si aggiunge che la società, in quanto tale non soltanto è reale, ma ideale, e che, nella misura in cui gli individui l'adorano, adorano una realtà trascendente, allora faccio fatica a seguire, perché se la religione consiste nell'amare una società concreta, sensibile, in quanto tale, questo amore mi sembra idolatrico, e la religione, in questo senso, è una rappresentazione allucinatoria, né più né meno che nell'interpretazione animistica o naturalistica.

Oppure la società cui si rivolge il culto religioso è la società concreta, sensibile, composta di individui e altrettanto imperfetta degli individui stessi, e in questo caso gli individui che l'adorano sono vittime di rappresentazioni allucinatorie, esattamente come se adorassero piante, animali, spiriti o anime. Se la società è considerata come una realtà naturale, Durkheim non « salva » l'oggetto della religione più di quanto non faccia qualsiasi altra interpretazione. Oppure la società che Durkheim considera non è la società reale, ma una società diversa da quella che noi possiamo osservare, e in questo caso usciamo dal totemismo ed entriamo in una specie di religione dell'umanità nel senso di Comte. La società a cui va l'adorazione religiosa non è più una realtà concreta, ma una realtà ideale che rappresenta quanto di ideale c'è imperfettamente realizzato nella società reale. Allora, però, non è la società che rende ragione della nozione di sacro, ma è questa, che appartiene allo spirito umano, che trasfigura la società come può trasfigurare qualsiasi altra realtà.

Durkheim dice che la società è creatrice della religione quando si trova in stato di esaltazione. Si tratta, in questo caso, di una semplice circostanza concreta. Gli individui sono posti in uno stato psichico tale che sentono forze impersonali, a un tempo immanenti e trascendenti, e una tale interpretazione della religione si riduce a una spiegazione causale, secondo la quale l'esaltazione sociale è *favorevole* al sorgere della religione. Ma nulla rimane dell'idea che l'interpretazione sociologica della religione permetta di salvare l'oggetto di quest'ultima, mostrando che l'uomo adora ciò che merita di essere adorato. Inoltre, avremmo torto a parlare della società al singolare, perché, secondo lo stesso Durkheim, esistono soltanto *delle* società. Pertanto, se il culto si rivolge alle società, esistono soltanto religioni tribali o nazionali. In questo caso, l'essenza della religione consisterebbe nell'ispirare agli uomini un attaccamento fanatico a gruppi particolari e di consacrare l'attaccamento di ciascuno a una collettività e, nello stesso tempo, la sua ostilità verso le altre.

In ultima analisi, mi sembra inconcepibile definire l'essenza della religione con l'adorazione che l'individuo dedica al gruppo, perché, almeno ai miei occhi, l'adorazione dell'ordine sociale è proprio l'essenza dell'empietà. Stabilire che i sentimenti religiosi hanno per oggetto la società trasfigurata, non è salvare, ma degradare l'esperienza umana di cui la sociologia vuole dare ragione.