

## L'origine dell'umano in Vico e Durkheim – Claudio D'Errico

La classica opera di Durkheim sulla religione non è priva di importanti riferimenti filosofici, in particolare a Kant. Non vi si accenna però ai due filosofi, con i quali il sociologo francese condivide molte idee fondamentali sul tema: Feuerbach e soprattutto Vico, l'iniziatore del metodo storico.

È da rilevare innanzitutto la particolare assonanza con il pensiero di quest'ultimo delle considerazioni introduttive di Durkheim, sul carattere storico del metodo della ricerca. La posizione di Vico è espressa nell'assioma XIV della *Scienza nuova*, che definisce la «natura» degli enti: «Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali, sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose» (SN3, 97).<sup>1</sup> Per Hösle, il filosofo napoletano giunge al paradosso di storicizzare il concetto stesso di natura. Ma era necessario, perché la natura dell'oggetto della sua ricerca, come di quella di Durkheim, è appunto storica. Esso è infatti la società e l'individuo in quanto ne è membro.

Vico in genere non si dilunga a spiegare gli assiomi che stabilisce. Per lui comunque la «natura» di un ente, cioè la sua essenza o costituzione fondamentale, viene determinata dai «tempi» e dai modi della sua nascita. Vico tenta di risalire all'originario cioè, come dice Durkheim, al primo anello della catena, perché «le dottrine debbono cominciare da quando cominciano le materie che trattano» (SN3, 137). L'autore si preoccupa anche di chiarire che questa «degnità», la CVI, «è universalmente usata in tutte le materie che qui si trattano, ond'era da proporsi tralle degnità generali». La sua collocazione subordinata, tra quelle «particolari» del Diritto naturale, ha il fine di porre in risalto «la sua verità e l'importanza di farne uso».

Analogamente le intenzioni metodologiche di Durkheim vanno ben oltre il tema della religione, e si applicano alla conoscenza di ogni significativo «fatto umano». Egli esprime la propria visione del metodo storico senza alcun riferimento a posizioni di pensiero precedenti. Oltre a quella di Vico e Feuerbach, gli manca infatti anche la conoscenza di Hegel, che pure avrebbe potuto dargli qualche indicazione. Ciò però non lede ma anzi autentica il suo procedimento, perché mostra indubbiamente che egli, proprio come Vico, se l'è conquistato sul campo:

«Non possiamo comprendere le religioni più recenti se non seguendo nella storia la maniera in cui esse si sono progressivamente formate. Infatti la storia è il solo metodo di analisi esplicativa che sia possibile applicare loro: essa sola ci consente di risolvere un'istituzione nei suoi elementi costitutivi, poiché ce li mostra mentre nascono nel tempo l'uno dopo gli altri. D'altra parte, situando ognuno di essi nelle circostanze da cui è scaturito, la storia ci offre il solo mezzo per determinarne le cause che lo hanno provocato. Tutte le volte che si cerca di spiegare una cosa umana, [...] - una fede religiosa, una regola morale, un precetto giuridico, una tecnica estetica, un regime economico - occorre quindi risalire fino alla sua forma più primitiva e più semplice, cercare di rendere conto dei caratteri in cui essa si concreta in questo periodo della sua esistenza, e poi dimostrare come essa si sia gradualmente sviluppata e complicata, diventando ciò che è [...]. Si comprende facilmente di quale importanza sia, per questa serie di spiegazioni progressive, la determinazione del punto di partenza dal quale esse muovono. Era un principio cartesiano che nella catena delle verità scientifiche il primo anello ha un'importanza fondamentale» (FE 5).

Durkheim, come Vico, ricostruisce la catena delle condizioni mirando, per così dire, all'incondizionato storico, l'anello prima del quale non sono rintracciabili condizioni e oltre il quale non è possibile risalire. È l'ironia della storia, ma di quella della filosofia, che lo conduce a esprimere inconsapevolmente la posizione che è stata conquistata da Vico citando Cartesio, che questi riteneva invece il proprio principale contraltare teoretico.

Durkheim presenta in modo anonimo il punto di partenza della sua ricerca: «È noto da molto tempo che i primi sistemi di rappresentazioni che l'uomo si è fatto del mondo e di se stesso sono di origine religiosa» (FE 11). Questa che però il sociologo presenta non a torto come una nozione comune della cultura occidentale, può invece essere attribuita e datata senza troppa tema di

---

<sup>1</sup> Le citazioni segnalate nel corpo del testo sono tratte da Giambattista Vico, *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, (1725) cur. Tullio Gregory, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979, siglato SN1; *La scienza nuova 1730*, cur. Paolo Cristofolini, Guida, Napoli 2004, siglato SN2; *La scienza nuova*, (1744) cur. Fausto Nicolini, Laterza, Bari 1974, siglato SN3; e da Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, (1913) introd. Remo Cantoni, trad. Claudio Cividali, Edizioni di Comunità, Milano 1971, siglato FE; e *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, (1895 e 1924) intr. Carlo A. Viano, trad. Fulvia Airolti Namer, Edizioni di Comunità, Milano 2001, i due lavori raccolti nel libro sono siglati il primo RM e il secondo SF.

smentita. Essa infatti non proviene direttamente dalla cooperazione di un'intera civiltà, ma è il risultato di un ammirevole sforzo di ricerca solitaria. Il primo a giungervi è stato infatti Vico nel corso del secondo decennio del settecento. A partire dalla metà del secolo la nozione, appunto nel modo anonimo in cui la presenta Durkheim, è diventata lentamente patrimonio comune della cultura europea; ma solo grazie alla conoscenza che ne hanno preso leggendo la *Scienza nuova* Rousseau, Hamann, Herder e Jacobi almeno, e indirettamente per mezzo loro gli altri, tra i quali spicca Hegel.<sup>2</sup>

In perfetto unisono, Durkheim e Vico definiscono la religione «matrice» di tutto l'umano. Ripercorrendo senza saperlo le tappe della vichiana «storia della mente», Durkheim comprende infatti che solo creando i «sistemi di idee» che sono le religioni, l'uomo ha elaborato le «categorie» fondamentali del pensiero: «Le nozioni di tempo, di spazio, di genere, di numero, di causa, di sostanza, di personalità, ecc. [...] sono nate dalla religione e nella religione. Esse sono un prodotto del pensiero religioso» (FE 11). Con l'eccezione che vedremo della causa, la convergenza su questa posizione fondamentale di Durkheim con Vico e con altre autorità del pensiero storico, come Rousseau e Hegel, la rende un fondamento imprescindibile di ogni indagine sull'originario umano. Di fronte a una concordanza raggiunta con percorsi tanto diversi, gli atteggiamenti ambigualmente scettici, ad es. di Veyne, si risolvono nella patologia più comune di cui soffrono le scienze umane: la retorica sensazionalista.

È indubbio che l'origine della ragione umana sta nei riti, nei miti, nei *tabù*, nelle cerimonie iniziatiche, matrimoniali, funerarie, ecc. Proprio la cerimonia rituale, sotto l'aspetto del formalismo arcano della parola e del gesto, indagato da entrambi i nostri autori, deve essere l'elemento che avvia il processo plurimillenario dell'umana costruzione della ragione. In filosofia ad essa si connette una nozione basilare come il metodo, cui di recente si è aggiunta quella di “procedura”. Durkheim classifica i «fenomeni religiosi» in «due categorie fondamentali: le credenze e i riti» (FE 39), cioè miti e cerimonie, stabilendo anche la fondamentale priorità logico-storica dei secondi: «I miti [...] hanno lo scopo di interpretare i riti esistenti piuttosto che di commemorare avvenimenti passati; essi sono una spiegazione del presente molto più che una storia» (FE 139). Più che mai all'origine dell'uomo, la prassi deve precedere la teoria e l'azione la rappresentazione.

Durkheim tira importanti conclusioni da uno schizzo molto vivo e credibile delle feste rituali, nelle quali i membri della comunità arcaica nell'ebbrezza orgiastica del contatto fisico, come direbbe Vico, «celebrano la loro amicizia»:

«Raccogliendosi quasi interamente in determinati periodi, la vita collettiva poteva [...] raggiungere un massimo di intensità e di efficacia» (FE 242). «Il solo fatto dell'agglomerazione agisce [...] come un eccitante di eccezionale potenza. Non appena gli individui sono raccolti, dal loro accatastamento scaturisce una specie di elettricità che li trasporta con rapidità a un grado straordinario di esaltazione. Ogni sentimento espresso risuona senza resistenza in tutte queste coscienze largamente aperte alle impressioni esterne: ognuna fa da eco alle altre e viceversa. [...] Senza dubbio, dato che un sentimento collettivo può esprimersi collettivamente soltanto a condizione di osservare un certo ordine, che permetta l'accordo e i movimenti di insieme, questi gesti e queste grida tendono da soli a trovare un ritmo e a regolarizzarsi; da ciò derivano i canti e le danze» (FE 238).

Dalla coordinazione ritualistica dei gesti e delle interiezioni, che esiste anche tra gli animali, con l'aggiunta della componente dionisiaca da un lato e di quella del rimando simbolico dall'altro, sorgono nell'uomo la società e la ragione, *gemmae ortae* direbbe Vico.

Vico, probabilmente fuorviato dalle lussureggianti superfetazioni letterarie addensatesi sui “misteri” classici, tralascia i riti di iniziazione. Egli però per primo ha capito che gli uomini hanno infranto i limiti naturali della famiglia o dell'orda, associandosi su una base religiosa, e che la struttura di questa associazione è per loro il modello per ogni altro tipo di ordine e di classificazione. Per Durkheim, più laicamente, la ragione è un prodotto sociale finalizzato alla conservazione della specie: «Il solo mezzo per liberarci dalle forze fisiche è di opporre loro le forze collettive» (FE 298), cioè la società e la ragione, che si profila come il suo doppio ideale. L'uomo esce dallo *status naturae*, costruendo società e ragione mediante «grida» e «movimenti» rituali. Egli

---

<sup>2</sup> Ho cercato di ricostruire questo percorso, in connessione soprattutto con l'emergere del problema della storicità del concetto di causa, in Claudio D'Errico, *L'umano come relazione*, Diogene, Napoli 2012, I §3.

inizia così a costituirsi come uomo nella caratteristica «duplicità», naturale e culturale, nella quale Durkheim, come Leibniz e Kant, ravvisa la sua nota essenziale. Vico invece, aggiungendo il platonico «mondo delle idee» a quelli dei «corpi» e degli «animi», lo fa cittadino di tre mondi.

Comprendendo che la ragione è un prodotto collettivo, che retroagisce a sua volta sul collettivo stesso divenendone la condizione essenziale, anche Durkheim, come già Vico, scorge la struttura intersoggettiva che fonda nella comunicazione il «mondo umano» (altra espressione vichiana). Per entrambi il primo ostacolo teorico è quindi il solipsismo metodico: «Per sapere di cosa sono fatti questi concetti [le «categorie»] che non abbiamo costruito da soli, non è sufficiente interrogare la nostra coscienza: occorre guardare fuori di noi, occorre osservare la storia, occorre istituire un'intera scienza» (FE 22). È la scienza che Vico chiama «storia delle idee» e noi “epistemologia storica”.

Proprio su questo punto, che Durkheim esprime anche come «irriducibilità della ragione all'esperienza individuale», Vico contrappone alla scienza di Cartesio quella di Bacone, che anche Durkheim cita spesso e, proprio come Vico, trattando di metodologia. Questi dichiara di adottare il «metodo di filosofare» di Bacone, ma «dalle naturali [...] trasportato all'umane cose civili» (SN3, 102), volendo intendere che le istituzioni umane vanno conosciute dai fatti, cioè dalla storia. Non è quindi possibile dedurle, come vorrebbe invece fare Hobbes integrando Cartesio.

Hobbes deve però giocare qualche ruolo nella scelta di Vico di eleggere Bacone a proprio «autore», insieme a Platone e a Tacito, con Grozio come rincalzo. La scelta a noi oggi appare poco felice, perché l'araldo della *Scientia triumphans* ci fa pensare a tutt'altro che alle cose civili. Tra gli inglesi in realtà non Bacone, ma «Hobbes esercitò [...] una forte impressione su Vico: egli è per Vico il primo a concepire, superando in ciò i greci, una scienza della natura sociale dell'uomo, anche se errata nei suoi principi».<sup>3</sup> Il contrastato rapporto con Hobbes impedisce però a Vico di riconoscerne i meriti, e gli fa invece scegliere un autore buono per altri usi, onorando comunque il debito contratto con la filosofia inglese, benché protestante e fiera di esserlo.

Il primo passo di Durkheim è la definizione della religione, opera nient'affatto scontata. Egli esclude le due definizioni più correnti, quella che ritrova l'essenza del fenomeno religioso nell'idea di «soprannaturale» e quella che la rintraccia invece nell'idea di «divinità». Alla prima egli oppone la decisiva osservazione che l'idea di soprannaturale presuppone l'idea di natura come di un cosmo ordinato da leggi, che non può essere primitiva.

La seconda è meno facile da liquidare, ed è anche il punto più rilevante sul quale la consonanza con Vico si stempera. Durkheim obietta, adducendo l'esempio del Buddismo e del Giainismo, che ci sono religioni senza dèi. Qua i suoi argomenti paiono meno brillanti e risentono della fondamentale presa di posizione contro l'animismo, che sembra l'anello più debole della sua ricostruzione. Che esso sia proprio il primo, non lede in alcun modo la validità della gran parte delle sue ragioni, a confutazione della chiusa cartesiana vista sopra. La definizione che Durkheim dà della religione è quindi ben meditata e pienamente condivisibile: «La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, e l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso» (FE 39). Da questo archetipo di ogni classificazione nasce la ragione.

Da Vico a Durkheim corre più di un secolo e mezzo e, tra i progressi compiuti dalla «scienza della religione», ce n'è uno di grande rilevanza culturale, che rivoluzionava questa scienza ponendola su una nuova base. È il totemismo, che sembra a tutti gli effetti il primo anello della suddetta catena. La nozione, come il nome, proviene dagli etnologi nord-americani, che l'hanno identificata studiando le tribù “selvagge” che appaiono nei film western. È quando però alla scoperta del totemismo americano si aggiunge quella del totemismo, ancora più primitivo, degli aborigeni australiani, che esso appare come una fase universale della mente umana e la storia dell'origine dell'uomo va necessariamente riscritta. Ciò non mette affatto fuori gioco Vico, se si respinge la totale esclusione dell'animismo propugnata da Durkheim.

Questo è il suo principale punto di divergenza da Vico, e quindi dalla tradizione storica quale si è andata configurando nella nostra cultura negli ultimi tre secoli. Durkheim ritiene che, prima della decisiva scoperta del totemismo, la conoscenza dell'ultimo anello della catena della civiltà si

---

3 Vittorio Hösle, *Introduzione a Vico*, cur. Giovanni Stelli, Guerini, Milano 1997, p. 35.

arrestasse a due interpretazioni alternative, entrambe insufficienti: l'«animismo» e il «naturismo». Sulla base delle conoscenze acquisite con il totemismo, egli obietta contro il naturismo che «le grandi forze cosmiche», come il fuoco, il cielo, l'acqua, ecc., che avrebbero dovuto ispirare nell'uomo il senso del sacro sovrastandolo con la loro sublime grandiosità, non possono costituire l'origine della religione: «Di fatto esse sono state divinizzate più tardi. I primi esseri a cui si è rivolto il culto [...] sono semplici vegetali o animali di fronte a cui l'uomo si trovava almeno su un piede di parità» (FE 91).

Rispetto invece all'animismo, come già prima rispetto alla «divinità», Durkheim si trova di fronte a un ostacolo più difficile da superare, dato che il problema in definitiva è lo stesso perché di norma dèi e demoni hanno un'anima. A Tylor, che derivava l'animismo dalla divinizzazione degli antenati, egli oppone i dati dell'etnologia più recente. La conclusione di Durkheim sarebbe però giustificata solo se egli avesse dimostrato, come pare invece molto difficile fare, che l'animismo è inseparabile da questo culto: «Dal momento che il culto dei morti non è primitivo, l'animismo manca di base» (FE 69).

Si può concedere a Durkheim che un vero e proprio culto degli antenati non sta all'origine della religione, e quindi della civiltà. Egli però, con questa dubbia conclusione, finisce per lasciare ai margini della sua ricerca anche il tema del semplice trattamento dei morti che, con Dio e il matrimonio, compone per Vico la triade dei «principi» fondamentali dell'umanità. Il tema è invece di grande rilevanza etnologica perché, alla luce di comportamenti osservabili soprattutto tra i mammiferi superiori, il ritualismo funerario è forse la più importante traccia di una continuità quasi “culturale” tra l'uomo e gli animali.<sup>4</sup> Durkheim però rigetta risolutamente l'analogia del primitivo con l'animale, come anche quella con il bambino, che è invece la stella polare nel cielo della ricerca storica di Vico e della tradizione da lui anonimamente avviata.

Egli doveva comunque essere consapevole di non aver liquidato convincentemente l'animismo come fattore originario della religione, perché torna sul problema da varie prospettive. Si è visto che lo tocca sotto l'aspetto della divinità e degli antenati, segue l'antropomorfismo, poi l'anima stessa e infine la persona, che è quello determinante per Durkheim, ma sempre in forma negativa. La sua obiezione all'antropomorfismo, come le altre, fa perno ancora sulle precedenze genetiche attestate dalla scoperta del totemismo: «Invece di essere primitivo, l'antropomorfismo è piuttosto il segno di una civiltà abbastanza progredita. In origine gli esseri sacri sono raffigurati sotto una forma animale o vegetale, da cui la forma umana è derivata soltanto lentamente» (FE 72).

Anche in questo caso il suo discorso è ineccepibile, ma resta sempre da dimostrare che si possa identificare l'animismo con l'antropomorfismo. Il nerbo degli argomenti di Durkheim in questo passaggio, e analogamente negli altri, sta nell'associare l'animismo a una nozione che in realtà non gli è affatto essenziale, in questo caso quella di uomo. Quella che però il primitivo e il bambino proiettano nelle cose, giusta la lettera del primo assioma della *Scienza nuova*, non è l'idea di uomo, che certamente non possono avere, bensì l'idea di sé: «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (SN3, 91). È rilevante che sul piano della ricerca storico-epistemica di Vico l'idea di sé, come primo anello della catena, svolga esattamente la stessa funzione assolta dal *cogito* cartesiano sul piano teoretico della deduzione. Peccato che l'autore non se ne sia accorto.

Da parte sua Durkheim, nello sforzo di accreditare come origine della religione il totemismo puro, depurato cioè da indesiderate contaminazioni con l'animismo, fa un'osservazione sulla storicità della persona che è ancora una volta pienamente condivisibile: «A quel momento [cioè alle origini] l'individuo non aveva ancora una personalità propria, ed in lui si vedeva soltanto una parte qualsiasi del suo gruppo, cioè del suo *clan*» (FE 188). In questo stesso senso Vico dice che in origine non «pensavano» i singoli, ma gli «ordini», cioè le istituzioni. Durkheim urta però ancora contro lo stesso ostacolo, perché non è affatto dimostrato che l'animismo dipenda dalla nozione di persona, comunque la si voglia intendere, potendosi riferire, come fa Vico, a qualcosa di più semplice e quindi primitivo qual è il sé. Per ribattere alle obiezioni del sociologo francese si può

---

4 Cfr. Frans de Waal, *Il bonobo e l'ateo*, trad. Libero Sosio, Cortina, Milano 2013, pp. 235 e ss.

però anche fare a meno di questa distinzione, attestandosi nel solco della tradizione a difesa dell'incondizionata originarietà della classica nozione di anima e dell'animismo.

L'osservazione storica sulla latenza originaria della personalità serve in realtà a giustificare la natura essenziale del totemismo, come la intende Durkheim, in virtù della quale esso si oppone appunto all'animismo: «Il totemismo è la religione non già di certi animali o di certi uomini o di certe immagini, ma di una forza anonima e impersonale che si ritrova in ciascuno di questi esseri, senza peraltro confondersi con alcuno di loro» (FE 207-8). Il sociologo francese definisce la forza totemica o *mana*, accogliendo questa nozione da Codrington, come un'«energia diffusa attraverso ogni specie di esseri eterogenei».

Qua siamo nel punto di massima lontananza da Vico. Anteporre sul piano storico l'impersonale del *mana* al personale nel senso dell'animismo, significa mettere l'astratto prima del concreto e l'universale prima del particolare, in contrasto con la tradizione e soprattutto con la logica. È infatti il negativo a dover presupporre il positivo, e non il contrario. Durkheim si sforza di attenuare le conseguenze della sua grave presa di posizione, ma produce solo inefficaci assicurazioni formali: «Questa forza impersonale non è rappresentata dall'australiano nella sua forma astratta» (FE 208), né sarebbe possibile altrimenti. Ma allora in che modo viene rappresentata?

Accordiamo senz'altro a Durkheim che il totemismo, allo stato attuale delle conoscenze, appare il primo anello della catena della civiltà.<sup>5</sup> La questione è se esso possa nascere senza implicazioni con l'animismo; se cioè il primitivo possa rappresentarsi il *totem* senza attribuirgli un sé, così che esso sia effettivamente quella forza impersonale che dice Durkheim. Sembra però difficile che si possa risolvere la questione sul campo, interrogando cioè i “primitivi”, se pure ce ne fosse ancora qualcuno, sul carattere personale oppure no del *mana*.

Oltre che sul piano teoretico, la presa di posizione di Durkheim comporta gravi conseguenze anche su quello morale, e su quest'ultimo lo mette in dissonanza anche con Kant. Se infatti la forza è impersonale ed esterna, ciò di cui il sé fa originariamente esperienza non è l'attività ma la passività, quindi non la libertà bensì la coercizione. Fichte invece, fondando sulla scia di Rousseau e di Kant l'umano sulla libertà, aveva posto come primo anello di ogni possibile catena l'intuizione che il sé ha della propria attività. Secondo lui, l'auto-intuizione originaria sorge dall'“invito” a limitarsi moralmente, rivolto al sé da un'autocoscienza già formata. Con la propria risposta, morale o immorale che sia, trattandosi in ogni caso di libertà, il sé avvia la propria esistenza cosciente elevandosi a io. Per Durkheim invece, l'esperienza che originariamente il singolo fa della forza è quella di una repressione e non di una libera auto-limitazione. La sua teoria sull'origine della civiltà soffre quindi del medesimo difetto di quella, che Freud elaborava in quegli stessi anni sull'origine della coscienza.

Sembra sia solo la finalità anti-animistica a condurre Durkheim alla sua discutibile scelta. Egli avrebbe infatti potuto proporre, come esperienza originaria che il primitivo fa della forza impersonale, quella descritta ad es. nell'euforia rituale. Durkheim parla invece di «forze collettive interamente psichiche», la cui «azione costringitiva e necessitante [...] si svolge interamente in noi» (FE 399), confermando come coercitivo il rapporto tra il singolo e le «forze morali» collettive. L'efficacia di questa costrizione interiore sarebbe assicurata dall'«idea di potere» insita nella gerarchia sociale. Qua alla consonanza con Vico sembra sovrapporsi quella con il suo contraltare dal lato pratico, e cioè Hobbes, e questo è anche il motivo per cui Durkheim viene criticato dalla Scuola di Francoforte.<sup>6</sup> In sede metodologica quest'unica qualità, sulla base implicita della comunicazione, è determinante in una definizione fondamentale: «È un fatto sociale ogni modo di

---

5 Dopo Durkheim (e Freud) l'entusiasmo per la scoperta del totemismo, che permette di spiegare al contempo religione ed esogamia, si affievolisce. Già Radcliffe-Brown sollevò dubbi sulla natura religiosa del fenomeno, che sarebbe piuttosto un importante caso dell'attitudine mimetica dell'uomo nei confronti della natura. Levi-Strauss ne radicalizzò la laicizzazione, limitandolo a un principio di pura classificazione e arrivando a parlare di «illusione totemica». «Questo concetto ha però avuto l'effetto di far apparire il totemismo stesso come un'“illusione”». Esso «costituisce, invece, un elemento centrale nella visione dell'universo di molte culture dell'Oceania e dell'America» (Ugo Fabietti e Francesco Recotti, *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna 1997, alla voce ‘totemismo’).

6 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. Lionello Vinci, Einaudi, Torino 1966, p. 30.

fare, più o meno fissato, capace di esercitare sull'individuo una costrizione esterna» (RM 33).

L'obiezione principale che Durkheim muove contro l'originarietà dell'animismo è questa:

«Sappiamo [...] che le prime forze immaginate dagli uomini furono potenze anonime, vaghe, diffuse, che assomigliano per la loro impersonalità alle forze cosmiche e che contrastano quindi nel modo più netto con il potere eminentemente personale proprio della volontà umana. È dunque impossibile che siano state concepite ad immagine di quest'ultima» (FE 397-8).

Il sociologo si concentra contro la Scilla dell'animismo, perché sa di poter evitare la Cariddi del naturismo, nella convinzione di poter disporre della società come dell'autentico modello di forza anonima. La risolutezza nelle conclusioni non è comunque indizio di sicurezza, anzi è sospetta. Durkheim insiste nel liquidare l'originarietà dell'animismo associandolo ai fenomeni citati, che sono certo più evoluti, ma così i suoi argomenti negazionisti finiscono per non cogliere il vero bersaglio. La motivazione per la quale il sé non potrebbe fungere da modello originario della forza è questa:

«Le forze della natura sono sempre state considerate suscettibili di passare da un oggetto a un altro [...]. L'io ha invece un carattere esattamente opposto: esso è incomunicabile. Non può mutare substrato, né estendersi dall'uno all'altro; esso si diffonde solo metaforicamente. Il modo in cui si decide ed esegue le sue decisioni non potrebbe quindi suggerirci l'idea di un'energia che si comunica, che può anzi confondersi con altre e che, attraverso queste combinazioni e queste mescolanze, può dar luogo a nuovi effetti» (FE 398).

Già l'euforia rituale collettiva sembra smentire questa radicale intransitività degli io. Un'altra grave difficoltà è però questa: - Se la forza interiore dell'io è intransitiva, di che si compone la grande forza morale anonima che è il macro-soggetto sociale, il grande Leviathan o la tribù, che Durkheim indica come modello di ogni forza? Anche gli «effetti» più «nuovi» devono stare in qualche modo nelle cause. Tanto più alla luce di una sua interessante osservazione, in radicale contrasto teoretico con Kant e denunciata dalla critica di Francoforte: «Il rapporto tra le leggi fondamentali della natura umana e i risultati finali del progresso non cessa [...] di essere analitico» (RM 98).

Durkheim deve aver avvertito il peso di qualcuna di queste obiezioni, e vi risponde proprio trattando della nozione di anima, quindi dell'animismo. Riconoscendo che «non c'è popolo in cui l'idea di anima e l'idea di *mana* non coesistano», egli ammette che esse «sono chiaramente contemporanee», come «due aspetti diversi di un solo e unico processo». Senza addurre ulteriori argomenti, empirici o razionali, Durkheim conclude però che «l'idea di *mana* non presuppone l'idea di anima [...]. Invece l'idea di anima può essere compresa solo in rapporto all'idea di *mana*» (FE 292-3). I primitivi avrebbero quindi «compreso» il personale mediante l'impersonale. In mancanza di quella cronologica, le conclusioni di Durkheim si fondano solo su un'inconcepibile priorità logica del negativo sul positivo. Da essa discenderebbe, ed è quello che forse gli sta più a cuore, che il principio totemico è il fondamento dell'animismo ed è indipendente da esso.

Sembra che gli esiti discutibili delle teorie di Durkheim provengano tutti dalla nozione di impersonalità. È d'altronde evidente che, applicata al problema dell'origine della religione, essa si oppone frontalmente all'animismo. Durkheim non può però rinunciarvi facilmente. Essa è decisiva nel suo pensiero, perché funge da essenziale medio tra società e ragione, saldandosi con le sue convinzioni filosofiche di fondo. Non è però facile dire se è la scoperta dell'impersonalità del *totem*, ad averlo indotto a valorizzare questo carattere nel razionale o viceversa.

Il sociologo rinviene nella «stabilità» e nell'«universalità» i caratteri impersonali del razionale: «Il concetto è una rappresentazione essenzialmente impersonale: è attraverso di esso che le intelligenze umane comunicano. [...] Esso non reca l'impronta di nessuna intelligenza particolare, poiché è elaborato da un'intelligenza unica» (FE 474), cioè dalla «coscienza di coscienze» che è la società. Rinviano a Kant, e soprattutto alla sua morale deontologica, egli afferma che «la scienza e la morale implicano che l'individuo è capace di elevarsi al di sopra del proprio punto di vista e di vivere una vita impersonale» (FE 485). Anche Mead, pure lui citando Kant e l'imperativo categorico, parlerà in questo senso del «generale».<sup>7</sup>

---

7 «Generalizza semplicemente il principio della tua azione, e vedi quale conseguenza ne verrebbe in rapporto alla cosa stessa che stai tentando di fare. Questa prova kantiana [...] è una prova razionale che vale per un numero molto ampio di azioni che noi riconosciamo come morali. Essa è preziosa da un certo punto di vista» (George H. Mead, *Mente, sé e*

Nei termini del kantismo di Durkheim, impersonale è l'esigenza di universalità che solleva l'uomo al di sopra delle proprie prospettive e inclinazioni particolari, che sarebbero quindi il personale. Senza dubbio la verità, almeno come nudo risultato, richiede impersonalità, perché la particolarità non vi si può manifestare che come errore. Che però la ragione o, peggio ancora, il bene siano o debbano essere impersonali, solleva qualche perplessità. Come si è visto nell'intransitività dell'io, per Durkheim il punto decisivo del problema è in realtà la comunicazione. Questa è infatti l'autentico medio tra società e ragione, ma resta purtroppo sullo sfondo delle sue ricerche. Sembra che egli consideri l'impersonalità la condizione essenziale per comunicare, ma è proprio in quest'ambito che essa appare meno convincente.

La complicazione dell'elemento storico e antropologico, con quello teoretico e metodologico, è ancora più evidente nel caso della causalità, che insieme alla forza, che come Durkheim sa bene è solo un altro suo nome, è centrale nella sua opera. Com'era prevedibile la sua conoscenza del problema non va al di là di Kant, ma inaspettatamente, proprio come in questi, manca di ogni carattere storico. In particolare lascia perplessi l'affermazione: «La legge causale [...] è certamente una delle più primitive» (FE 403). Dai loro scritti si può invece ricavare abbastanza agevolmente, che tanto Vico quanto Hegel non solo considerano il concetto di causa efficiente un frutto tardivo dell'evoluzione storica, ma anche che ne collocano il primo avvento in Grecia verso la metà del V secolo avanti Cristo.

La posizione di Durkheim pare invece provenire direttamente dal secolo della rivoluzione scientifica: la «generalità delle forme collettive sarebbe inesplicabile se le cause finali avessero in sociologia la preponderanza che viene loro attribuita. Quando ci si accinge a spiegare un fenomeno sociale, bisogna dunque ricercare separatamente la causa efficiente che lo produce e la funzione che esso assolve» (RM 95). Sostituendo «sociologia» con «scienza», sembrerebbe di leggere Cartesio, Hobbes o Spinoza.

Durkheim non ha tutti i torti a rivendicare in sede metodologica la necessità del concetto di causa efficiente, benché il suo discorso valga soprattutto per l'oggetto della ricerca, cioè per l'uomo comune: «Soltanto i filosofi hanno messo in dubbio l'intelligibilità della relazione causale; per lo scienziato essa è fuori questione, in quanto è supposta dal metodo della scienza» (RM 119). Egli diffida del finalismo, perché ne paventa la deriva verso «spiegazioni» di ordine «psicologico». Per la tipica riflessività delle scienze umane, scoperta anche questa da Vico, le ragioni metodologiche del ricercatore finiscono però per esorbitare nell'oggetto. È chiaro che nella determinazione dei fatti sociali, il ricercatore non può tener conto del finalismo dei singoli. Durkheim però sa bene che esso esiste, e deve allora pur assolvere a qualche funzione non soltanto psicologica.

La lunga latenza della causalità nell'uomo è possibile unicamente perché essa è sostituibile con il fine. Causa e fine sono infatti solo l'una l'inversa dell'altro sul piano temporale, benché da ciò sorgano differenze rilevanti. La trattazione del fine non può quindi essere esclusa da una ricerca storica sulla religione o sull'epistemologia. Il carattere peculiare dell'animismo sta infatti proprio nella proiezione su tutte le cose dell'attività finalistica, che il singolo esperisce in sé, secondo la prima *degnità* della *Scienza nuova*. È questa proiezione, che produce quella «confusione» tra animato e inanimato che al sociologo francese appare inverosimile. Essa è invece attestata concordemente dall'etnologia, dalla psicologia evolutiva e dalla letteratura più antica. Erodoto ad. es. racconta che Serse fece picchiare il mare, perché l'aveva offeso affondandogli la flotta. Anche nel caso della causalità, la ricerca di Durkheim potrebbe quindi aver sofferto il peso ideologico della sua presa di posizione per l'impersonale contro l'animismo.

In conclusione restano da citare i meriti per cui egli è tornato in auge, grazie soprattutto a Habermas. In primo luogo la convinzione, anche questa conquistata sul campo, che «la morale dipende dalla società e non dall'io» (SS 188). L'interiorità del fatto morale non può essere separata dal contesto in cui si produce. Occorre ammettere che la morale sta essenzialmente «fuori», nella concretezza razionale e affettiva della comunicazione, e non chiusa nella coscienza monologica deliberante. A questo proposito Vico distingueva tra «morale pubblica» e «privata», prendendo a

---

*società*, cur. Roberto Tettucci, Giunti, Firenze 2010, p. 466). Una nozione essenziale della teoria intersoggettiva di Mead è d'altronde «l'altro generalizzato».

oggetto quasi soltanto la prima, e anche la distinzione hegeliana tra “eticità” e “moralità” va in questo senso. Analogamente la fondazione dell’etica del discorso da parte di Apel esce dalla coscienza, per attestarsi nella comunicazione intersoggettiva, passando dal paradigma del soggetto a quello del linguaggio.

La concordanza di Durkheim con Vico torna perfetta nella denuncia di un errore metodologico grave e comune, che dipende dalla suddetta riflessività, un rilevante caso di «boria dei dotti»: «L’ambizione dei filosofi è stata piuttosto quella di costruire una morale nuova e differente – talvolta nei punti essenziali – da quella che seguivano i loro contemporanei o che avevano seguito i loro predecessori» (SS 202). Vico rivolge questa stessa accusa al suo modello Platone, che «meditò in una repubblica ideale, ed uno pur’ideal giusto, onde le nazioni non solo non si reggono, e si conducono sopra il comun senso di tutta l’umana generazione, ma pur troppo sene dovrebbero storcere, e disusare» (SN1, 16).

Il filosofo non deve inventare né uno stato né una morale, come fa Platone nella *Repubblica*, perché Vico, come Hegel, dubita fortemente che le costruzioni monologiche «ideali» possano reggere la prova della realtà. Egli trae perciò il «gran corollario: che non sia materia della sapienza intiera, o sia universale, ciò di che la sapienza riposta non n’ebbe l’occasione dalla sapienza volgare» (SN2, agg. 430); cioè che il sapere dei filosofi sia non «monastico» (solipsistico) ma «politico» (comunicativo, nell’originario senso greco), applicandosi ai problemi del sapere e dell’agire di tutti attraverso l’integrazione della «filosofia» con la «filologia».

Particolarmente apprezzate da Habermas e Apel sono le anticipazioni dei temi del rapporto tra “società reale” e “società ideale”, e della “riproduzione” della coesione sociale attraverso la comunicazione (che abbiamo visto sotto l’aspetto dell’euforia rituale). Li troviamo accostati in un saggio del genio filosofico ed espressivo di Durkheim, con il quale chiudiamo il confronto con Vico. Tra i molti importanti punti di concordanza, è emerso un dissenso di fondo sull’impersonalità, che conduce a forti divergenze riguardo all’animismo e alla causalità:

«Una società non può crearsi né ricrearsi senza creare nello stesso tempo qualcosa di ideale. Questa creazione non è per essa una specie di atto supplementare con cui essa si completerebbe, una volta formatasi; è l’atto con cui essa si fa e si rifà periodicamente. Perciò, quando si oppone la società reale alla società ideale – come due antagoniste che ci trascinerebbero in direzione contraria – si pongono in essere e si oppongono delle astrazioni. La società ideale non è al di fuori della società reale; essa ne fa parte. Lungi dall’essere suddivisi tra di esse come tra due poli che si respingono, noi non possiamo appartenere all’una senza appartenere anche all’altra. Infatti una società [...] è costituita in primo luogo dall’idea che essa si forma di sé» (FE 462-3).

Abstract - This essay compares the ideas of Vico and Durkheim on the subject of the origin of religion then, as both detain, of human nature. From the comparison it issues very significant agreements between the authors, whose essential ground is their conscience of insurmountably historical and intersubjective dimension of man. But, near that, it appears any serious divergences, especially about animism and causality. They all depend on the Durkheim’s notion of “impersonality”, introduced in ethnology by Codrington, and that the French sociologist refers to Kant.