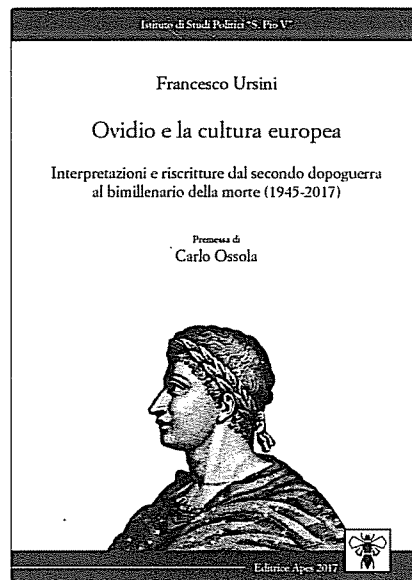


# Rivista di Studi Politici

Trimestrale dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V" • Anno XXIX • luglio-settembre 2017

2017

Rivista di Studi Politici



## FOCUS - Comunicazione e potere

### Preziosi

Cambiamenti nella comunicazione politica e elettorale italiana

### Sepe

Sussurri e grida. La comunicazione politica tra progetto e narrazione

### Camodeo

Obama: vittoria e conferma tra speranza e Big Data

### De Nardis, Alteri

"No, You Can't": la comunicazione politica americana nella transizione da Obama a Trump

## EUROPA

### Scoppeffuolo

La teoria della conoscenza morale in Raymond Boudon. Il caso del sentimento di Giustizia

## MEDITERRANEI

### Bianchi di Castelbianco

Elezioni politiche e sistemi elettorali. Il caso della Repubblica di San Marino

## INCONTRO DI CIVILTÀ

### De Sanctis

Altruismo, per un lessico comitiano

## SOCIETÀ

### Forestieri

Il contagio imitativo della legalità e il contributo di Gabriel Tarde alla Sociologia del diritto



 Editrice  
APES

3

 Editrice  
APES

Anno XXIX – luglio-settembre 2017  
Trimestrale dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V"  
ISSN: 1120-4036

Direttore Responsabile: **Antonio Iodice**

Comitato di Redazione: **Francesco Anghelone** (coordinatore), **Luca Alteri**, **Luca D'Orazio**

Comitato Scientifico:

**Paolo De Nardis**, presidente (Sapienza Università di Roma), **Giuseppe Acocella** (Università "Federico II" di Napoli), **Maria do Céu Pinto** (Università di Minho-Braga), **Giovanni Dotoli** (Università di Bari), **Klaus Eder** (Università di Humboldt-Berlino), **Gianni La Bella** (Università di Modena e Reggio Emilia), **Antonio Magliulo** (UNINT – Università degli Studi Internazionali di Roma), **Valeri Mikhailenko** (Università Federale di Ural-Yekaterinburg), **Matteo Pizzigallo** (Università "Federico II" di Napoli), **Gianluigi Rossi** (Sapienza Università di Roma), **Tilo Schabert** (Università Federico-Alessandro di Erlangen-Norimberga), **Juan Zabalza Arbizu** (Università di Alicante).

 Peer Reviewed Journal

La rivista adotta un sistema di valutazione degli articoli presentati basato sulla revisione paritaria e anonima (peer-review). I criteri di valutazione adottati riguardano: l'originalità del lavoro, la rilevanza scientifica, il rigore metodologico e l'attenzione alla letteratura italiana e straniera sull'argomento.

Direzione e Redazione: Piazza Navona 93 – 00186 Roma  
Tel. 06.68.65.904 – Fax 06.68.78.252  
Registrazione del Tribunale di Roma n. 459/89 del 22-7-1989  
Editrice APES: Piazza Navona 93 – 00186 Roma

Impaginazione e grafica: Plan.ed  
[www.plan-ed.it](http://www.plan-ed.it)

Gli articoli, i saggi, le lettere, le fotografie e i disegni,  
anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Costo di una copia: euro 12,00 (arretrati euro 24,00)

**Abbonamento annuale:**  
Per l'Italia: euro 40,00  
Per l'Estero: euro 80,00  
Via aerea: euro 95,00

Bonifico intestato a Editrice Apes s.r.l.  
IBAN: IT19P0569603200000006604X18  
Banca Popolare di Sondrio – Ag. 11 Roma

Per informazioni: [editrice.apes@istitutospio.v.it](mailto:editrice.apes@istitutospio.v.it)

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.  
Le copie non pervenute agli abbonati dovranno essere richieste entro dieci giorni dal ricevimento della copia successiva.  
Trascorso tale termine le copie richieste dovranno essere acquistate.  
La rivista è in vendita nelle principali librerie.  
Periodico trimestrale – Pubblicità inferiore al 70%.

# Rivista di Studi Politici

Trimestrale dell'Istituto di Studi Politici "S. Pio V" • Anno XXIX • luglio-settembre 2017

– LEGGE 30 NOVEMBRE 2000 N. 114  
Legge sulla Cittadinanza

PRINCIPALI INTERVENTI LEGISLATIVI MODIFICATIVI  
LEGGE ELETTORALE

- Decreto 24 settembre 1996 n. 122
  - Abrogazione dell'articolo 5 della Legge 31 gennaio 1996 n. 6 "Legge Elettorale"
  - Legge 14 marzo 1997 n. 35
  - Disposizioni in materia elettorale (Modifica all'art. 36 della Legge 31 gennaio 1996 n. 6 "Legge Elettorale" e all'articolo 394 Codice Penale)
  - Legge 14 marzo 1997 n. 36
  - Regolamento per la disciplina della campagna elettorale
  - Legge Qualificata 11 maggio 2007 n. 1
  - Disposizioni per la valorizzazione della volontà dei cittadini e per la parità in materia di elezioni e campagne elettorali
  - Legge Qualificata 5 agosto 2008 n. 1
  - Modifiche ed integrazioni alla Legge Qualificata 11 maggio 2007 n. 1 "Disposizioni per la valorizzazione della volontà dei cittadini e per la parità in materia di elezioni e campagne elettorali"
  - Legge Qualificata 17 marzo 2016 n. 1
  - Modifiche alla Legge 31 gennaio 1996 n. 6 (Legge Elettorale) e successive modifiche ed alla Legge Qualificata 29 maggio 2013 n. 1 (Del referendum e dell'iniziativa legislativa popolare)
  - Legge Qualificata 23 agosto 2016 n. 3
  - Modifiche alla Legge 31 gennaio 1996 n. 6 e successive modifiche – Disposizioni relative al voto di preferenza
- LEGGE SULLA CITTADINANZA
- Legge 25 luglio 2003 n. 100
  - Integrazione dell'articolo 8 della legge 30 novembre 2000 n. 114 – Legge sulla cittadinanza
  - Legge 17 giugno 2004 n. 84
  - Modifiche alla legge 30 novembre 2000 n. 114 – Legge sulla cittadinanza
  - Legge 22 marzo 2016 n. 38
  - Modifiche alla legge 30 novembre 2000 n. 114 e successive modifiche – Legge sulla cittadinanza

INCONTRO DI CIVILTÀ

**Altruismo, per un lessico comtiano\***

Davide De Sanctis

*Habitant une tombe anticipée, je puis désormais tenir aux vivants  
un langage posthume, qui sera mieux affranchi des diverses préjugés,  
surtout théoriques, dont nos descendants se trouveront préservés*

Auguste Comte, 1855<sup>1</sup>

Un modo per testare quanto sia problematico il lascito del positivismo comtiano, sia che lo si voglia vedere vivo e vegeto in un certo scientismo pragmatista che ci pervaderebbe, sia che lo si voglia morto e sepolto insieme alla religione che aveva preteso fondare, è avvicinarlo dal versante del suo intervento sul linguaggio<sup>2</sup>. Un intervento che

\* Le opere di Comte citate abbreviando corrispondono alle seguenti sigle: C, seguito dal numero romano del volume e da quello di pagina = *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 6 voll., 1830-1842; C, seguito dal numero arabo del volume e da quello di pagina = *Corso di filosofia positiva*, tr. it. parz. (a cura di) Ferrarotti F., Torino, Utet, 2 voll., 1967; S, seguito dal numero del volume e da quello di pagina = *Système de politique positive*, Paris, Mathias, 4 voll., 1851-1854; CP, seguito dal numero di pagina = *Cathéchisme positiviste* (1852), Paris, Sandre, 2009.

<sup>1</sup> *Testament d'Auguste Comte*, Paris, 10 rue Monsieur le Prince, 1884, p. 24.

<sup>2</sup> Per un bilancio complessivo, oltre che al conio di parole nuove, diritto del quale Comte dichiara di voler fare un uso il più possibile contenuto proprio in occasione del neologismo 'sociologia' [C1,179], bisognerebbe allargare l'analisi, da un lato, alla risemantizzazione esplicita di parole già in uso, come 'religione', termine epurato da ogni connotazione teologica, o 'anima', recuperato al netto di qualsiasi riferimento metafisico; dall'altro, alla valorizzazione euristica, anche questa esplicitamente ricercata come compito tipico delle scienze della cultura, del gioco polisemico che alcune parole custodiscono al loro interno, al fine di tematizzare il tragitto che conduce da un polo all'altro del loro spettro semantico. Gli esempi più ricorrenti di quest'esercizio, che Comte progettava di rendere 'sistematico' attraverso la compilazione di un vero e proprio "Dizionario degli equivoci" [C1,308],

Comte stesso aveva elevato a criterio per valutare l'efficacia della sua proposta filosofica, misurando la forza di penetrazione di innovazioni concettuali come quella contenuta nel neologismo 'positivismo', proposto nel 1848 e destinato, con non pochi rimaneggiamenti, a entrare nel patrimonio lessicale del nostro vocabolario filosofico. Tra i casi di assimilazione, oltre naturalmente al termine 'sociologia', concepito nel 1839 e da allora entrato stabilmente nel novero delle scienze, il caso della parola 'altruismo', da lui coniata al principio degli anni '50, è sicuramente il più perfetto ed eclatante<sup>3</sup>. Perché è divenuto, al contrario di quanto successo a 'positivismo' o 'sociologia', praticamente indipendente dal riferimento alla sua originaria paternità e relativamente svincolato da un uso circoscritto all'ambito filosofico-scientifico. Anche se oggi torna a fare prepotentemente la sua comparsa al capolinea di due indirizzi di conoscenza come le neuroscienze da una parte e la teoria economica dall'altra, due direzioni di ricerca che Comte giudicava 'pseudo-scientifiche' a causa della fallacia per la quale, la "economia politica", si vietava di produrre teorie capaci di legare i fatti che osservava, mentre la "psicologia", si ostinava a formulare teorie per legare fatti impossibili da verificare<sup>4</sup>.

sono probabilmente quelli riguardanti il termine 'necessario', usato ambigualmente nel senso di inevitabile/opportuno, il termine 'ordine', nel significato ambivalente di *commandement/arrangement*, e il termine 'cuore', che oltre a indicare uno specifico 'organo cerebrale', evoca contemporaneamente il coraggio virile e la tenerezza muliebre: "le ambiguità, che si attribuiscono altezzosamente alla penuria popolare, attestano sovente delle profonde vicinanze (*rapprochements*), fortunatamente colte dall'istinto comune, molti secoli prima che la ragione sistematica potesse riuscirvi. Nella mia opera fondamentale, ne ho già segnalato l'esempio più decisivo, riguardo i due sensi della parola *necessario*, di cui la filosofia positiva ha solamente spiegato l'intima connessione. Potrei estendere adesso questa notazione (*remarque*) a molti altri equivoci veramente ammirevoli, come riguardo le parole *giusto, ordine, proprietà, popolo*, ecc. Ma la qualificazione di *positivo* deve essere già sufficiente al lettore per lo sviluppo spontaneo di quest'utile apprezzamento, così poco compreso oggi<sup>2</sup> [S2,259].

<sup>3</sup> Non mancano tuttavia casi di rigetto per innovazioni linguistiche cui pure Comte assegnava un ruolo cruciale per l'attuazione del suo sistema, come "biocrazia", "sociolatria" o "sociocrazia".

<sup>4</sup> Sull'influsso esercitato dall'altruismo comtiano sulla cultura liberale, in specie su John Stuart Mill e su Herbert Spencer, vedi Dixon T., «La science du cerveau et la religion de l'Humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre Victorien-

Cercherò allora di mostrare come l'inserimento dell'altruismo nel linguaggio risponda a un'esigenza precocemente avvertita da Comte, ma soddisfatta solo quando una mentalità sociologica sufficientemente allenata arriva finalmente a nominare la modificazione, l'effetto teoria, che il proprio sistema avrebbe generato nella natura sociale dell'uomo.

Non a caso il referente concettuale del termine 'altruismo', viene individuato da Comte in un punto altamente strategico del suo peculiare percorso di ricerca, nel luogo di massima criticità del 'sistema', diventando in qualche misura la chiave di volta del suo funzionamento complessivo. Nel punto in cui, cioè, si opera la sutura tra i due procedimenti conoscitivi propri alla scienza dell'organizzazione, quello propriamente biologico da un lato e quello di pertinenza sociologica dall'altro. Due procedimenti che nel *Corso di filosofia positiva* Comte si preoccupa di collegare strettamente, pur distinguendoli nettamente tra loro. Rifiutandosi sia di fare della scienza sociale un semplice prolungamento di quella della vita, sia di praticare la scienza di un uomo 'psicologico' metafisicamente separato dalla sua sede organica. Scomponendo, infatti, l'oggetto della biologia nella sequenza formata da 'esistenza organica', 'esistenza animale' e 'esistenza mentale', Comte intende mostrare come quest'ultima sia passibile di un'analisi soddisfacente soltanto dal punto di vista della sua costituzione statica, vale a dire per quanto concerne l'anatomia, dove la comparazione serve da metodo di osservazione per ricavare una scala di complessità al vertice della quale situare il più complesso degli organi cerebrali, quello umano. Ma, quando si tratta di passare dalla considerazione anatomica a quella fisiologica, ossia dalla struttura alla funzione del cervello, il discorso messo in campo dalla biologia diventa aporetico e il metodo comparativo insufficiente all'osservazione. Il massimo attingibile di complessità osservabile per via comparativa, cioè il cervello umano considerato in tutte le sue parti e relativamente al resto

ne», in *Reveu d'histoire des sciences*, 2012/2, pp. 287-316. Sull'influsso che ha invece esercitato sulla successiva scuola sociologica rispetto a temi quali lo studio della religione e la critica dell'economia politica, vedi Steiner P., «Religion and sociological critique of political economy: Altruism and gift», in *The European Journal of History of Economic Thought*, 24:4, 2017, pp. 876-906.

dell'organismo di cui è parte, non mostra alcun dato ricavabile per verificare ipotesi sul suo effettivo funzionamento. Sarà allora la sociologia, con il metodo di osservazione che le compete, la storia, a fornire il piano di oggettivazione adatto all'analisi dei fenomeni psichici presi nella loro dinamica più complessa, non meramente organica, ma collettiva, relazionale ed evolutiva. È solo a partire da una ricognizione di questo tipo, vertente sui risultati empirici del funzionamento mentale una volta sganciato dall'esclusivo riferimento al suo supporto organico, che è possibile tornare ad avanzare ipotesi sul funzionamento dell'apparato cerebrale, nei termini di una fisiologia cerebrale sociologicamente corretta. Ed è precisamente per generare quest'effetto di ritorno della sociologia sugli studi biologici, che Comte si propone il compito di riordinare i materiali fornitigli dalle ricerche che più sovvertivano i metodi di osservazione delle 'sette psicologiche', indagando quelle psichiche come delle vere e proprie funzioni organiche (Cabanis e Broussais) e in base all'individuazione della loro collocazione encefalica (Gall, Spurzheim). Cercando, inoltre, di connettere tali risultati ai più innovativi e convincenti insegnamenti dalla scuola filosofica di Hume e Smith.

I primi risultati di questo lavoro si trovano concentrati nella "lezione 45" del *Corso, Considerazioni generali sullo studio positivo delle funzioni intellettuali e morali, o cerebrali*, l'ultima del terzo volume, quello che precede immediatamente la trattazione della nuova scienza<sup>5</sup>. In questa densissima lezione, poco conosciuta al di fuori degli specialisti del pensiero comtiano, e non compresa in molte delle traduzioni circolanti del *Corso*, inclusa quella italiana<sup>6</sup>, Comte svolge una serie di ragionamenti e di dimostrazioni capitali per la corretta comprensione della propria filosofia positiva. Senza la pretesa di ripercorrerli tutti, provo a elencare i passaggi più significativi, prima di svisce-

<sup>5</sup> L'importanza strategica di tale innesto nell'economia generale del sistema comtiano è ben rappresentata dal fatto che Joseph Gall, il fondatore della 'frenologia', diventerà, nel *Calendario positivista* redatto da Comte al termine della sua carriera, eponimo dell'ultimo giorno dell'anno, scandito in mesi, settimane e giorni, nominati nell'intenzione di marcare le fasi successive dello sviluppo umano.

<sup>6</sup> I due volumi del *Corso di filosofia positiva* (cit.), contengono solo le ultime quindici lezioni (dalla numero 46 alla numero 60), e corrispondono quindi ai volumi IV (1839), V (1841) e VI (1842) dell'opera originale.

rare la problematica rispondente al nome 'altruismo'. Per prima cosa si tratta, con la fisiologia cerebrale, di superare il dualismo tipico della filosofia moderna, così ben rappresentato dalla distinzione cartesiana tra 'res cogitans' e 'res extensa', che condannava lo studio dei fenomeni psicologici all'utilizzo di metodi esclusivamente metafisici. Poi di caratterizzarla come una soglia epistemologica fondamentale:

cette grande étude se trouve indissolublement liée, d'une part, à l'ensable de parties antérieures de la philosophie naturelle, et plus spécialement aux doctrines biologiques fondamentales, d'une autre part, à l'ensemble de l'histoire réelle, tant des animaux que de l'homme et même de l'humanité [CIII,775-6].

Di denunciare infine la pretesa di condurre l'indagine sulla fisiologia cerebrale isolando arbitrariamente le funzioni razionali come quelle caratterizzanti l'organo corrispondente, invece di metterle al vertice di un *continuum* di complessificazione fisiologica lungo il quale collocare tutte le possibili varianti dell'irritabilità dei tessuti organici, fino ai centri nervosi degli animali superiori, senza quindi trascurare tutte le funzioni più generali, come sono quelle rubricabili nel novero delle passioni, dei sentimenti, delle tendenze, delle affezioni, normalmente escluse dalle funzioni propriamente intellettive. Infatti, sono proprio quelle funzioni che, nel loro insieme, nell'uomo non differentemente dagli animali, occupano la porzione più ampia del cervello e, nella loro irriducibile molteplicità, forniscono la principale spinta energetica necessaria al funzionamento dell'intero organismo. Di qui una prima considerazione di metodo: il vero oggetto che si presenta alla ricerca positiva della scienza nell'ambito della fisiologia cerebrale è "l'étude finale de cet équilibre général des diverses fonctions animales [...] suivant les lois fondamentales des sympathies et surtout des synergies proprement dites"<sup>7</sup> [CIII,782]. In altre parole, e in perfetto

<sup>7</sup> Nella lezione precedente Comte individuava in 'simpatia' e 'sinergia' due modalità che caratterizzano la fisiologia animale distinguendola da quella vegetale, quelle attraverso cui i diversi organi vitali entrano in una relazione reciproca mobile e quindi 'modificabile': "la différence fondamentale entre ces deux sortes d'association vitale correspond essentiellement à celle de l'état normal à l'état pathologique". Si ha sinergia quando una funzione richiede l'intervento congiunto di più organi differenti, si

accordo con i risultati della frenologia di Gall, “le cerveau n’est plus, à proprement parler, un organe: il devient un véritable *appareil*, plus ou moins complexe suivant le degré d’animalité”, (corsivi nel testo) [CIII,797-8]. Della teoria frenologica quindi Comte intende valorizzare due acquisizioni fondamentali: per prima cosa, le diverse disposizioni fondamentali presenti nell’organo celebrale sono “innate”, e, seconda cosa, si tratta di un plesso di facoltà “essenzialmente distinte” e “radicalmente indipendenti”, anche se “les actes effectifs exigent ordinairement leur concours plus ou moins complexe” [CIII,795].

Per ciò che riguarda più direttamente la problematica cui si accennava, quella da cui emergerà poi il concetto di ‘altruismo’, nella lezione presa in esame, sorgono poi alcune complicazioni riguardanti l’esatta collocazione e la precisa denominazione delle differenti parti o organi riuniti nella porzione posteriore del cervello, la più energetica, occupata dall’insieme di quelli che vengono distinti in ‘penchants’ e ‘sentiments’. Una dizione voluta da Gall ma sul cui valore euristico Comte avanza seri dubbi, proponendo provvisoriamente di cominciare assegnando ai ‘penchants’ le funzioni più generali e fondamentali, quelle che si riscontano nella maggior parte degli animali relazionali, ma che hanno a che fare “*simplement à l’individu isolé*” (o al massimo alla famiglia e ai suoi bisogni immediati: riproduzione, educazione, alimentazione, miglioramento, soggiorno, abitazione), e raggruppando tra i ‘sentiments’ un genere più speciale di funzioni che “*suppose plus ou moins l’existence de quelques rapports sociaux, soit entre des individus d’espèce différente, soit surtout entre des individus de la même espèce*” [CIII,807]. In questo modo, ipotizzando funzioni mentali che si attivano su di un piano non meramente relazio-

ha invece simpatia quando, a causa di una perturbazione, momentanea o permanente, una determinata funzione organica, viene sostenuta dall’apporto di un organo non precedentemente implicato nella sua attivazione. Tali modalità di associazione sono tipiche della “esistenza animale”, e derivano dai fenomeni di “irritabilità” e di “sensibilità”. L’economia che presiede alla “esistenza vegetale” non comporta né sinergia né simpatia, poiché la sua attività non è composta da momenti scomponibili, ma si dispiega in un processo privo di fasi veramente distinguibili: “*l’économie végétale ne comporte certainement ni synergies, ni sympathies, puisqu’elle présente, à vrai dire, les phases consécutives d’une fonction nécessairement unique, au lieu du concours simultané, accidentel ou régulier, de fonctions vraiment distinctes*” [CIII,756].

nale ma più specificamente sociale, Comte crede di poter verificare i più convincenti risultati raggiunti in campo etico dalla scuola filosofica scozzese. La quale, con “Hume, Smith e Ferguson”: “*admettait la sympathie en même temps que l’égoïsme*”<sup>8</sup> [CIII,794]. Significativamente Comte assegna al ‘sentimento di proprietà’ (la disposizione ad appropriarsi, in maniera esclusiva, di “*tous les objets convenables*”) il ruolo dell’intermediario: “*étant à la foi social en lui-même et individuel par sa destination directe*” [CIII,807]. Permane tuttavia la convinzione che questa prima topica non dispensi affatto, ma anzi implichi la necessità sociologica di “*reformer convenablement le langage philosophique, pour l’élever enfin, par une précision rigoureuse, à la dignité sévère du langage scientifique*” [CIII,806].

Riassumendo si può affermare che Comte esprime una soddisfazione solo parziale per i risultati raggiunti in fisiologia cerebrale, risultati che giudica positivi nella misura in cui rispondono all’esigenza di andare dal più energico e generale gruppo di organi, quello del plesso emotivo, fino al più particolare e speciale, l’intelletto propriamen-

<sup>8</sup> La dottrina messa a punto dalla scuola scozzese viene valorizzata da Comte soprattutto rispetto agli errori teorici, e ai connessi rischi politici, derivanti dalle altre due principali “sette psicologiche” circolanti in Europa, quella francese e quella tedesca. La prima, riconducibile all’ingombrante figura di Helvétius, si accomoda sul “doppio paradosso di questo ingegnoso filosofo, vertente sull’uguaglianza fondamentale di tutte le intelligenze umane, e sull’egoismo eretto in principio necessariamente unico di qualsiasi natura morale propriamente detta (...) Avremo modo di riconoscere, nel volume seguente, la pernicioso influenza che queste assurde ipotesi, ben lungi dal costituire le aberrazioni isolate e momentanee di uno spirito eccentrico, hanno esercitato e continuano ancora a esercitare sotto certi riguardi, rispetto ai rapporti politici e anche a quelli sociali, sulle due generazioni che hanno seguito l’epoca del loro sviluppo filosofico” [CIII,792]. Quella tedesca, analizzata da Comte con un certo profetismo rispetto agli esiti totalitari del secolo XX, rappresenta invece “il suo *moi* come essenzialmente ingovernabile, in virtù della libertà vagabonda che ne costituisce il carattere fondamentale, e che non permette di concepirlo come assoggettato ad alcuna vera legge” [CIII,793]. Così se i francesi “tendono involontariamente a ridurre tutte le relazioni sociali a ignobili coalizioni di interessi privati”, i tedeschi “sono trascinati, a loro insaputa, a organizzare una sorta di mistificazione universale, in cui la pretesa disposizione permanente di ciascuno a dirigere la sua condotta esclusivamente secondo [d’après] l’idea astratta di dovere, sfocerebbe infine nello sfruttamento della specie da parte di un piccolo numero di abili ciarlatani” [CIII,793-4].

te detto<sup>9</sup>; ma negativi nella misura in cui tale disposizione abbisogna di un aggiornamento filosofico ancora tutto da effettuare per capire in che modo le diverse parti si connettono e quale sia il loro equilibrio ottimale, stante che:

loin d'être unique, la nature humaine est, en réalité, éminemment multiple, c'est-à-dire sollicitée presque toujours en divers sens par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes, entre lesquelles l'équilibre s'établit fort péniblement lorsque, comme chez la plupart des hommes civilisés, aucune d'elles n'est, en elle-même, assez prononcée pour acquérir spontanément une haute prépondérance sur toutes les autres [CIII 781-2].

Ciò che tuttavia emerge abbastanza chiaramente da questa lezione, in perfetta coerenza con la concezione generale che comanda l'intera composizione del *Corso*, è l'idea che un adeguato sviluppo dell'intelligenza costituisca di per sé la condizione sufficiente per permettere, sia sul piano collettivo che su quello individuale, una corretta canalizzazione delle passioni, in grado di superare la stagnazione teologico-metafisica prodottasi all'indomani della Rivoluzione politica, e di garantire perciò una soddisfacente coordinazione tra la maturazione delle nuove concezioni scientifiche e il rinnovamento più propriamente organizzativo e istituzionale generato per effetto della incipiente rivoluzione industriale.

È superando questa impostazione, giudicata retrospettivamente come una semplificazione eccessiva del problema, che Comte finisce

<sup>9</sup> Un ordine che risponde al principio generale della classificazione gerarchica secondo il quale "à mesure que les phénomènes se compliquent, leur production exigeant le concours indispensable d'un nombre toujours croissant d'influences distinctes et indépendantes, ils deviennent, par cela seul, de plus en plus modifiables, ou, en d'autres termes, leur accomplissement devient de moins en moins irrésistible, pas les combinaisons de plus en plus variées que comportent les diverses conditions nécessaires, dont chacune continue néanmoins à être isolément assujettie à ses lois fondamentales, sans lesquelles la conception générale de la nature resterait dans cet état arbitraire et désordonné que la philosophie théologique est directement destinée à représenter". Un principio che a sua volta richiede, come passo successivo a quello della semplice classificazione, un avanzamento qualitativo graduale dei procedimenti conoscitivi dovuto al fatto che "les phénomènes physiologiques sont les plus modifiables et les moins irrésistibles de tous, quoique toujours soumis, dans leur accomplissement, à des lois naturelles invariables" [CIII,809-10].

per rielaborare il nodo fondamentale che abbiamo visto emergere nella lezione presa in esame. La maturazione della nuova topica delle funzioni cerebrali, dopo un lungo e faticoso lavoro, viene definitivamente fissata nel *Tableau systématique de l'âme*<sup>10</sup>. Il quale si presenta non solo come un più decisivo effetto di ritorno della sociologia sulla biologia, ma anche come la conseguenza 'teoricamente' più rilevante del drastico travaglio esistenziale che Comte si trova a dover affrontare nel lasso di tempo che va dalla pubblicazione dell'ultimo volume del *Corso* (1842) alla stesura del primo volume del *Sistema* (1851). Un decennio nel corso del quale l'equilibrio psichico così faticosamente raggiunto nella prima fase della sua 'carriera filosofica', scossa peraltro da frequenti, anche gravissime, 'crisi cerebrali' (una delle quali arrivata fino a spingerlo al tentativo di suicidio), viene definitivamente destabilizzato dall'impatto emotivo causatogli da due ordini di eventi che agiscono in perfetta e unisona sintonia. Da una parte, il movimento sfociato nei fatti del '48, gli aveva mostrato l'inarrestabile protagonismo dei desideri delle masse sulla scena politica mondiale; dall'altra, l'elaborazione del lutto dovuto alla morte di Clotilde de Vaux (1846), la ragazza di cui si era perduto innamorato nel "année sans pareille" (1845), ma che aveva tenacemente rifiutato di soddisfare le pulsioni erotiche, poneva il problema di sapere che ruolo il genere femminile, la componente più 'affettiva' dell'umanità, dovesse giocare nel contesto della grande trasformazione dell'organizzazione sociale dallo 'stadio militare' a quello industriale. Due circostanze che lo sottopongono a una vera e propria 'educazione sentimentale' e alle quali Comte reagisce rielaborando il proprio sistema filosofico in due diverse direzioni. La prima si traduce nella redazione di un vero e proprio manifesto positivista, il *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848)<sup>11</sup>, in cui la dottrina filosofica viene convogliata nella fondazione

<sup>10</sup> I diversi passaggi del laborioso percorso che conduce Comte a questo sostanziale "renouvellement de la question de la subjectivité" sono al centro del prezioso lavoro di Clauzade L., *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon 2009, p. 213.

<sup>11</sup> Tr. it. (a cura di) Negri A., in Comte A., *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 409-787. L'anno di pubblicazione è lo stesso del celebre *Manifesto del partito comunista*, e con rigore filologico è solo a partire da questa data che è possibile parlare di un 'positivismo' comtiano, essendo tale neologismo apparso per

di un vero e proprio movimento politico, avente l'obiettivo di raccogliere quel consenso popolare che le fredde speculazioni scientifiche non potevano suscitare<sup>12</sup>. La seconda direzione prende invece una forma più intima e dialogica che sfocerà nella pubblicazione del *Catéchisme positiviste* (1852), opera in cui una Clotilde fantasma, sprovvista di un sistema di opinioni ben definito, ma abitata da una profonda sensibilità interiore, rivive nella mente di Comte, svolgendo il ruolo dell'interlocutrice vigile e attiva, sempre in grado di spostare il discorso sui risvolti propriamente morali delle teorie volta a volta espostale e desiderosa di apprendere i dettami di una dottrina che assegna alle donne una funzione fondamentale per la tenuta del futuro ordine sociale.

È nel contesto di questo parziale stravolgimento che la 'fisiologia frenologica' torna al centro della riflessione comtiana, con una nuova topica che sfrutta tutta la "saggezza popolare" contenuta nel linguaggio tradizionale delle passioni, e la cui più apprezzabile novità consiste nel collocare il 'cuore' nella testa, conferendo all'organo dei sentimenti una preponderanza invincibile sull'intero funzionamento dell'apparato cerebrale<sup>13</sup>. La principale caratteristica di quest'apparato di "impulsion", movente di qualsiasi attività mentale (e composto di ben dieci organi), consiste nella sua relativa indipendenza rispetto all'esteriorità, al contrario delle altre due componenti: lo 'esprit' (apparato del "conseil"), connesso al fuori tramite le sensazioni (e composto di cinque organi), e il "carattere" (apparato della "exécution"), anch'esso connesso al fuori, ma tramite l'attività (composto di tre or-

---

la prima volta in questo scritto (quando invece prima si trattava di 'filosofia positiva' o di 'spirito positivo'). Un'opera dove peraltro Comte argomenta diffusamente la sua critica nei confronti sia del socialismo che del comunismo, al quale imputa "l'ignoranza delle leggi reali della sociabilità", un'ignoranza che si manifesta "nella pericolosa tendenza del comunismo a comprimere ogni [toute] individualità", dimenticando "la preponderanza naturale degli istinti personali", pp. 224-5.

<sup>12</sup> Per un bilancio esaustivo di questa vicenda si rimanda alla corposa ricerca storiografica di Larizza M., *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, il Mulino, Bologna 1999.

<sup>13</sup> Nel presentare il suo *Tableau* Comte riconosce che "la prépondérance du cœur sur l'esprit, graduellement émanée dans ma longue élaboration, et déjà érigée en principe unique de la nouvelle synthèse, devait d'abord s'établir complètement dans ma propre nature" [S1,679].

gani). Il collegamento diretto con le funzioni vegetative, garantisce, tuttavia, la perpetuità continua dell'apporto fornito dal cuore, contrariamente a quello, necessariamente intermittente e alternativo, fornito dagli altri due organi<sup>14</sup>. Ma ancora più interessante, ed è qui che il termine 'altruismo' fa finalmente la sua comparsa, è la composizione interna del 'cuore'. Tale apparato, tutt'alto che unitario, è composto, infatti, come si accennava, di dieci "motori affettivi"<sup>15</sup>, dieci 'moventi' contigui ma relativamente indipendenti, e collocati tanto più in profondità quanto maggiore è la loro carica energetica e istintuale. I primi sette, detti "personali" o "egoistici", sono quelli che si collegano direttamente al resto dell'organismo (in particolare al sistema gastrointestinale), e comprendono "l'interesse" propriamente detto e "l'ambizione". Il primo viene a sua volta suddiviso in "istinto"<sup>16</sup> della

---

<sup>14</sup> "Je le regarde, en effet, comme ne se reposant jamais en totalité, sauf l'alternance des parties symétriques", in altri termini e con una formula evocativa, bisogna dire che "on se lasse de penser, et même d'agir; jamais on se lasse d'aimer", come dimostra il fatto che "cette région du cerveau peut même fonctionner davantage dans le sommeil que pendant la veille, d'après le repos des deux autres. Seulement, l'inertie de celle-ci [il sonno] permet rarement la manifestation de telles opérations affectives, qui ne laissent presque jamais de traces distinctes et durables. Dans le rêves ou délires qui comportent cette appréciation, elle fournit le meilleur indice des inclinations dominantes, alors libre de toute contrainte extérieure (...) Il y a, en effet, suspension périodique, d'ailleurs partielle ou totale, dans les fonctions spéculatives et actives du cerveau, d'après leur liaison constante avec les appareils extérieurs, de sensation ou de mouvement, directement soumis à la discontinuité. Mais immédiatement isolée du dehors, la région cérébrale prépondérante peut et doit fonctionner sans cesse, par alternance symétrique. La vie affective constitue donc doublement l'unité de l'âme humaine ou animale, soit comme principe du consensus, soit comme source de la continuité" [S1,689-90].

<sup>15</sup> Per quanto riguarda la loro determinazione, in termini di denominazione, collocazione e funzionamento, Comte riapre il suo confronto con Gall rigettando la distinzione tra "penchants" e "sentiments" accolta nella lezione 45 del *Corso*: "l'inanité de cette distinction se manifeste par l'impossibilité de l'appliquer nettement aux diverses fonctions affectives. Chacune d'elles, en effet, constitue un vrai *penchant* quand elle devient active et un simple *sentiment* tant qu'elle reste passive", (corsivi nel testo) [S1,680].

<sup>16</sup> Nella lezione 45 del *Corso*, dove, come abbiamo visto si preoccupa di rettificare il vocabolario etico tradizionale per adattarlo alle condizioni di indagine poste dalla 'fisiologia cerebrale', Comte definisce l'istinto in continuità invece che in opposizione all'intelligenza, con il primo termine infatti si intende: "toute impulsion



conservazione individuale”, ovvero quello “nutritivo” (1), e “istinto alla conservazione della specie”, ora “sessuale” (2) ora “materno” (3); sempre alla stessa sfera (quella dell’interesse) appartiene poi “l’istinto al perfezionamento” che può essere “par destruction” (4, “istinto militare”) o “par construction” (5, “istinto industriale”). “L’ambizione” invece si suddivide in “orgoglio” (6), quando si manifesta come “bisogno di dominazione”, e in “vanità” (7), o “bisogno di approvazione”. Nel loro insieme queste diverse pulsioni motrici possono guidare l’attività psichica senza che l’organismo preposto al loro soddisfacimento venga veramente distolto da un’occupazione fondamentalmente appetitiva. Anche se, le ultime due, pur essendo a pieno titolo personali, “d’après leur moyens et leur but”, divengono sociali riguardo alle condizioni della loro soddisfazione; sono infatti, rispetto alle altre, esercitabili solo in un contesto relazionale abbastanza denso<sup>17</sup>. Gli

spontanée vers une direction déterminée, indépendamment d’aucune influence étrangère”; con il termine ‘intelligenza’ invece: “l’aptitude à modifier sa conduite conformément aux circonstances de chaque cas, ce qui constitue, en effet, le principal attribut pratique de la *raison* proprement dite” [CIII,785]. Da cui la denuncia degli errori consistenti, da una parte, nell’ipotizzare che l’istinto debba riservarsi soltanto ai più bassi soddisfacimenti bestial-appetitivi, dal momento che anche l’impulso intellettuale può essere istintivo, dall’altra, nel fare dell’intelligenza l’attributo umano per eccellenza, dovendo, anche gli animali, necessariamente esercitare l’uso della ragione. In definitiva Comte, sempre molto avaro di citazioni, soprattutto se di autori molto vicini nel tempo, fa sua l’intuizione di Blanville secondo la quale: “*l’instinct est la raison fixée ; la raison est l’instinct mobile*” (corsivo nel testo) CIII,788, un’intuizione che sarà pienamente sviluppata al principio del Novecento, quando Bergson ne farà il filo conduttore della divergenza evolutiva esposta ne *L’évolution créatrice* (1907), dove si tratta di dimostrare che “un essere intelligente ha in sé di che superare sé stesso”, dal momento che “*se nell’istinto e nell’intelligenza consideriamo ciò che contengono di conoscenza innata, scopriamo che questa conoscenza innata nel primo caso riguarda delle cose e nel secondo dei rapporti*” (corsivo nel testo), tr. it., Rizzoli, Milano 2012, pp. 149 e 147.

<sup>17</sup> Comte vede in queste due tendenze, le più altruisticamente orientate tra quelle egoiste, “la première source naturelle de la division des deux pouvoirs élémentaires [...] car chacun d’eux aspire également à l’ascendant personnel ; mais l’un y prétend surtout par la force, et l’autre par l’opinion. L’orgueil pousse donc à commander, et la vanité à conseiller, en persuadant ou convainquant” [S1,698]; nel suo complesso quindi, questa sotto-porzione encefalica, “pousse au commandement ou au conseil, selon que prévaut le plus personnel ou le plus social de ces deux instincts ambigus” [S1,707]. Da notare che, in questa seconda topica, e probabilmente in stretta

ultimi tre motori dell’organo affettivo sono l’ “attaccamento” (8), la “venerazione” (9) e la “bontà” (declinabile anche come “amore universale”, “simpatia”, o ancora “umanità” 10), ovvero quelli propriamente “sociaux”. Attivabili solo in seguito a un esercizio relazionale culturalmente intensificato, e collocati all’estremità del ‘cuore’, dove questo entra in contatto diretto con le funzioni intellettuali, perimetrano, nel loro funzionamento congiunto, la regione encefalica dell’ “altruismo”<sup>18</sup>, quella che dispone l’organismo a soddisfare i bisogni di un genere di vita ulteriore rispetto alla propria. All’attaccamento, più potente e meno complicato, viene imputata “l’énergie supérieure des affections les plus circonscrites”, poiché lega in realtà solo un essere con un altro, “il ne lie profondément que deux êtres à la foi”. Si accontenta della vita domestica, all’interno della quale trova la sua completa soddisfazione. La venerazione, meno potente e più complessa da attivare, comporta anch’essa una “destinazione determinata”, ma implica un’estensione molto superiore rispetto all’altra: “la soumission volontaire constitue son caractère essentiel. C’est pourquoi elle s’applique surtout aux chefs, tandis que le penchant précédent préfère l’égalité”. Si tratta di un ‘sentimento’ dal ruolo strategico essenziale, poiché “constitue une transition naturelle entre la tendresse particulière et l’amour universel” [S1,702]. Quest’ultima inclinazione è l’unica che può comportare un’estensione progressiva senza mai cambiare di natura, “quelle que soit l’étendue de la collection”. Amore per la ‘tribù’, per la ‘peuplade’, fino al più vasto patriottismo, per arrivare fino alla simpatia verso tutti gli “esseri assimilabili”, il sentimento in questione rimane lo stesso, solamente si indebolisce e nobilita mano a mano che si estende, prima di tutto nello spazio, ma soprattutto nel tempo. Il termine ‘umanità’ rappresenta bene l’estensione massima di questo sentimento:

connessione con i fatti del ’48, la ‘proprietà’ scompare dalle componenti innate del funzionamento psichico.

<sup>18</sup> In sede di bilancio complessivo del sistema positivo delle conoscenze umane Comte assegna a questa ‘scoperta’ un valore de-assolutizzante paragonabile soltanto a quello delle leggi astronomiche: “l’innatezza delle tendenze benevole e il movimento della terra costituiscono i principali risultati della scienza moderna, come poggianti le due fondamenta, una soggettiva, l’altra oggettiva, della vera relatività” [S4,20].

une admirable équivoque consacre, en effet, la même expression pour désigner à la fois la plus vaste extension habituelle de cette suprême affection et l'ensemble de la race où elle se développe mieux<sup>19</sup> [S1,703].

Ora Comte, apprestando il campo di tensione psicomotorio definito dalla coppia altruismo-egoismo e operando così un fondamentale spostamento intra-psichico del conflitto sociale, è finalmente convinto di poter formulare il "grande problema umano". Un problema mai veramente risolvibile<sup>20</sup>, ma che fornisce la traccia per la messa in fun-

<sup>19</sup> Propongo qui di seguito una traduzione in italiano della legenda che Comte appone al suo *Tableau systématique de l'âme* (inserito tra S1,725 e S1,725), un diagramma leggibile sia da destra che da sinistra, sia dal basso che dall'alto, valevole per illustrare il funzionamento psichico sia individuale che collettivo: "l'insieme di questi diciotto organi cerebrali costituisce l'apparecchio nervoso centrale, che, da una parte, stimola la vita di nutrizione, e, dall'altra, coordina la vita di relazione legando questi suoi due tipi di funzioni esteriori. La sua regione speculativa comunica direttamente con i nervi sensitivi, e la sua regione attiva con i nervi motori. Ma la sua regione affettiva non ha altre connessioni nervose che con le viscere vegetative, senza alcuna corrispondenza immediata con il mondo esteriore, che vi si lega solo grazie alle altre due regioni. Questo centro essenziale di tutta l'esistenza umana funziona continuamente, secondo il riposo alternativo delle due metà simmetriche di ciascuno dei suoi organi. Quanto al resto del cervello, l'intermittenza periodica è tanto completa quanto quella dei sensi e dei muscoli. Così l'armonia vitale dipende dalla principale regione cerebrale, sotto il cui impulso le due altre dirigono le relazioni, passive e attive, dell'animale con l'ambiente". Una spiegazione che va letta soprattutto come uno sviluppo e una correzione della frenologia ereditata da Gall, come spiega opportunamente Clauzade, cit.: C'est là que gît certainement le désaccord le plus important entre Comte et Gall. La phrénologie est essentiellement une psychologie des différences individuelles [...] Et c'est sous cette forme différentielle que Gall et, à sa suite, les philanthropes de tous genres, ont pensé appliquer la phrénologie aux problèmes sociaux. Comte utilise la physiologie cérébrale en toute autre sens : comme le moyen de construire un type général dont les variations sont essentiellement historiques, et très secondairement individuelles. [...] Cela rend possible l'élaboration d'un modèle de fonctionnement à la foi suffisamment rigide pour définir un état normal valable pour toute espèce, et suffisamment souple pour jouir des avantages de la pluralité [...] La phrénologie est pour Comte un instrument pour penser l'identité de la nature humaine et pour affirmer le caractère uniforme des modifications cérébrales résultant de développement social", p. 176.

<sup>20</sup> "Notre infirmité ne cessera jamais d'exiger des précautions continues afin d'empêcher l'intelligence de trahir le Grand-Être, en se vouant à l'égoïsme au lieu d'assister l'altruisme" [S4,165].

zione di un 'sistema' che renda egemone la porzione altruistica della psiche, saldandola il più compattamente possibile con quella intellettuale con cui confina, per sovvertire in questo modo il funzionamento spontaneamente 'egoistico' che altrimenti continuerebbe a governare l'intera complessione morale del vivente<sup>21</sup>. L'educazione positivista<sup>22</sup> rappresenta in questo senso la principale risorsa sfruttabile per

disporre a vivere per [pour] altrui, al fine di rivivere in altrui attraverso [par] altrui, un essere spontaneamente incline a vivere per sé e in sé<sup>23</sup> [CP,219].

<sup>21</sup> "L'esprit ne peut jamais choisir qu'entre deux maîtres, les penchants personnels et les penchants sociaux. Quand il se croit libre, il obéit seulement à l'égoïsme, dont l'ascendant, plus énergique et plus habituel, est plus spontané et moins senti que celui de l'altruisme" [S1,727]. Pertanto: "La question consiste alors à faire que les trois instincts sociaux, assistés des cinq organes intellectuels, surmontent habituellement l'impulsion résultée des sept penchants personnels, en réduisant ceux-ci aux satisfactions indispensables, pour consacrer les trois organes actifs au service de la sociabilité. Ainsi, la biologie aboutit à poser le problème général que la sociologie peut seule aborder, puisque son unique solution normale résulte de l'aptitude nécessaire de l'état social à développer nos attributs supérieurs et comprimer les inférieurs" [S1,733].

<sup>22</sup> Lo studio più completo al riguardo rimane quello di Arbousse-Bastide P., *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte: principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du Monde*, 2 voll. [I. De la foi à l'amour ; II. De l'amour à la foi], PUF, Paris 1957.

<sup>23</sup> Preferisco 'vivere per altrui' alla locuzione che i traduttori italiani dell'opera comteiana rendono con 'vivere per gli altri', per evidenziare l'importanza che Comte intendeva annettere all'unicità e alla compattezza del referente altruistico. Antimo Negri, annota tuttavia correttamente che: "per Comte, il *vivere per gli altri* dell'uomo non si riduce al vivere dell'uomo in un regime di cooperazione e di solidarietà sociale con gli altri, dove gli *altri* sono unicamente gli uomini contemporanei della città divisa", *Augusto Comte e l'umanesimo positivista*, Armando, Roma 1971, p. 378. Il senso di tale massima morale è chiarito da Comte anche in comparazione con quello di altre massime simili, emerse nei precedenti orizzonti etici: "la sagesse antique résuma la morale dans ce précepte: Traiter autrui comme on voudrait en être traité. Quelque précieuse que fût alors cette prescription générale, elle se bornait à régler un calcul purement personnel. Ce caractère se retrouve au fond de la grande formule catholique: Aimer son prochain comme soi-même. Non seulement on sanctionne ainsi l'égoïsme au lieu de le comprimer, mais on l'excite directement par le motif sur lequel on fonde cette règle, pour l'amour de Dieu, sans aucune sympathie humaine, outre qu'un tel amour se réduisait ordinairement à la crainte" [CP,239].

Questo spodestamento dell'egoismo spontaneo richiede insomma un insieme ben calibrato di interventi che solo grazie alla scoperta dell'altruismo può diventare veramente efficace. Dal momento che, la tenuta dell'intero equilibrio religioso, interiore ed esteriore, dell'uomo e del mondo, dipende in ultima analisi dalla stimolazione intenzionale e partecipata di un insieme di organi che, senza essere collegato direttamente col fuori, regola l'intera esistenza collettiva, rappresentando di fatto il dispositivo grazie al quale l'uomo eccede lo sviluppo organico traducendolo in evoluzione culturale<sup>24</sup>. Un'evoluzione che al suo culmine, lo "stadio industriale", si traduce nel dominio modificatore che la specie umana esercita incidendo, in maniera sempre più decisiva, sull'intero spettro dei fenomeni 'naturali' (quelli 'inorganici', quelli 'organici' e quelli 'sociali'). E che sarebbe allo stesso tempo futile e dannoso affidare all'egoismo, strutturalmente incapace di fare sintesi e quindi di governare un plesso tanto esteso di interconnessioni reciproche<sup>25</sup>. Dato che, arrestando i processi mentali alla realizzazione di un soddisfacimento parziale, 'oggettivo' e 'temporale', impedisce il dissodamento dei canali per i quali passa la sua fioritura 'soggettiva' e 'spirituale'<sup>26</sup>.

L'ipotesi da mettere alla prova è allora quella secondo cui, al contrario di quanto l'economia politica cominciava a teorizzare e un cer-

<sup>24</sup> Lucien Lévy-Bruhl coglie con molta lucidità il senso del tutto particolare della teoria evoluzionista implicitamente ammessa da Comte: "a partir d'un certain moment, l'arrêt de l'évolution sociale des autres espèces fut définitif, le progrès de l'espèce humaine, décisif", *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris 1900, p. 253.

<sup>25</sup> Com'è stato messo in luce a partire dall'inizio di questo secolo, Comte anticipa in questo modo sia una teoria della globalizzazione, cioè di una rete di interdipendenze tendenzialmente coincidente con l'intera superficie terrestre, sia una politica ecologista, attenta cioè alle ricadute dell'azione umana sull'equilibrio complessivo del pianeta. Per tutti vedi Grange G., *Auguste Comte. La politique et la science*, Odile Jacob, Paris 2000, in particolare, del "Cap. V" ("*Biologie, écologie et politique industrielle*"), il paragrafo dedicato a "*Une politique industrielle à dimension internationale*", pp. 200-218.

<sup>26</sup> Come scrive Nussbaum M., *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014, "Comte vuole cambiare il modo in cui le persone pensano la propria felicità, il proprio fiorire: tutto ciò non dovrebbe essere confinato in ristretti progetti egocentrici, ma dovrebbe racchiudere il destino dell'umanità intera, passata, presente e futura", p. 82.

to darwinismo sociale a tradurre in pratica, l'altruismo può regolare il funzionamento mentale o "soggettivo" dell'Umanità, molto più efficacemente di quanto l'egoismo riesca a equilibrare quello "oggettivo" degli altri esseri intelligenti. Infatti:

L'altruisme, quand il est énergique, se montre toujours plus propre que l'égoïsme à diriger et stimuler l'intelligence, même chez les animaux. Il lui fournit un champ plus vaste, un but plus difficile, te même une participation plus indispensable [...] l'égoïsme n'a besoin d'aucune intelligence pour apprécier l'objet de son affection, mais seulement pour découvrir les moyens d'y satisfaire. Au contraire, l'altruisme exige, en autre, une assistance mentale afin de connaître même l'être extérieur vers lequel il tend toujours [S1 693].

Allo pseudo-equilibrio degli egoismi allora, ossia alla "solidarietà" come assetto solo parziale e statico del legame sociale, quello retto dalla forza oggettiva detenuta dal potere materiale e realizzato tramite la "divisione del lavoro", Comte sovrappone la "continuità", facendone l'elemento dinamico tipico dell'Umanità o del "Grande-Essere", definito come "*l'insieme continuo degli esseri convergenti*" [corsivo nel testo] [S4,30]:

il vero punto di vista sociale... consiste nel subordinare convenientemente la solidarietà oggettiva alla continuità soggettiva, principale motore dei destini umani, soprattutto presso i moderni. Il presente non costituisce mai altro che una vaga e rapida transizione tra due immensità di durata, direttamente legate una all'altra. La sua considerazione esclusiva, o solamente preponderante, sarebbe altrettanto irrazionale che immorale, e non potrebbe condurre che a dubbi indefiniti [S2,364].

A partire da queste premesse, Comte si trova a dover configurare tutto un nuovo *sistema*<sup>27</sup> per permettere all'altruismo, opportunamente stimolato, di funzionare da regolatore stabile della continuità. Con l'esito, per molti versi sorprendente, della fondazione di una nuova 'religione'. Un termine, quest'ultimo, che a differenza del passato, dove

<sup>27</sup> Sulla portata euristica del concetto di 'sistema' in Comte, sulla fertile polisemia delle sue diverse valenze, nonché sul suo compimento nel senso di una fondamentale apertura, vedi Petit A., *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*, Vrin, Paris 2016.

indicava “un sistema qualunque di opinioni corrispondenti” [CP,46], prende a significare “lo stato di completa *unità* che distingue la nostra esistenza, insieme personale e sociale, quando tutte le sue parti, tanto morali che fisiche, convergono abitualmente verso una destinazione comune”, identificandosi in ultima analisi con il dispositivo culturale che serve “a *regolare* [régler] ciascuna natura individuale e a *radunare* [rallier, (i corsivi sono nel testo)] tutte le individualità”<sup>28</sup> [CP,46].

Seguendo la scansione che il plesso altruistico rende finalmente operativa<sup>29</sup>, è possibile dare conto delle innovazioni più cospicue introdotte da Comte a coronamento di una sociologia che nel *Corso* era stata troppo sbrigativamente concepita come la coerente connessione tra il pensiero razionale (*logos*) e l’organizzazione dell’attività comune (*societas*)<sup>30</sup>. Così, sul piano della *Statica sociale*<sup>31</sup> diventa necessario

<sup>28</sup> Sull’incidenza, allo stesso tempo sotterranea e decisiva, avuta dalla religione comtiana nello sviluppo di culture etico-politiche giovani come quella americana (non solo meridionale) e indiana, vedi il lavoro di De Boni C., *Storia di un’utopia. La religione dell’Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>29</sup> Infatti: “solo la dottrina dell’altruismo innato permette di istituire una morale sistematica (...) senza l’esistenza naturale degli istinti disinteressati, il problema umano non ammette soluzione alcuna, e non potrebbe neanche essere sistematicamente posto” [S4,20].

<sup>30</sup> Nel quarto volume del *Sistema* Comte arriva a chiarire che: “anche se ho sempre proclamato l’universale preponderanza del sentimento, ho finora dovuto fissare principalmente l’attenzione sull’intelligenza e l’attività, che prevalgono in sociologia” [S4,5].

<sup>31</sup> Vale la pena ricordare che il titolo completo dell’opera che racchiude i risultati di questo complesso aggiornamento ‘altruistico’, pubblicata tra il 1851 e il 1854 e mai tradotta in italiano, è *Sistema di politica positiva. Ovvero Trattato di sociologia istituyente la Religione dell’Umanità*. Un’opera che consta di quattro ponderosi volumi a tutt’oggi difficilmente reperibili, anche in lingua originale, sulla copertina di ognuno dei quali campeggia, oltre al nome: “Auguste Comte, auteur du *Système de philosophie positive*” (il nuovo titolo col quale viene ormai indicato il *Corso*), il motto “vivre pour autrui”, e quello che recita “l’Amour pour principe; l’Ordre pour base, et le Progrès pour but”. Il primo volume (1851), contiene il “discorso preliminare” (quello del ’48) e una “introduzione fondamentale”, suddivisa in ‘cosmologia’ e ‘biologia’; il secondo (1852), il più denso e nuovo, intitolato “Statica sociale. Ovvero Trattato astratto dell’ordine umano”, contiene una teoria del capitale (ovvero la “teoria positiva della proprietà materiale”), una “teoria positiva del linguaggio umano”, una “teoria dell’organismo sociale”, e una “teoria positiva dei limiti di

(opportuno/inevitabile) individuare i modelli relazionali a cui corrispondono le tre fasi del compimento altruistico.

La “famiglia” allora è l’istituzione sociale più originaria, prodotta da un esercizio all’*attaccamento* molto più intensivo rispetto al resto del mondo animale, che permette all’essere umano di sperimentare la prima e più fondamentale alterazione del suo egoismo di base. La relazione modello, quella nella quale più chiaramente si consuma il passaggio in questione, è quella che si determina tra la madre e il nuovo nato. Di questa condizione così generalizzabile Comte coglie la fondamentale importanza che riveste dal punto di vista della formattazione psichica dei nuovi nati, tanto da interessarsi alle circostanze psichiche ed emotive del concepimento. Sia sul versante dell’armonia spirituale dei coniugi, sia su quello della condizione psicologica della madre prima e durante la fase di gestazione. Ma, allo stesso tempo, individua i limiti che le forme di legame poggianti esclusivamente su questa passione inevitabilmente comportano. In questo senso il primo ‘péchant’ altruistico si presenta come il più egoisticamente orientato, dove “la mescola [melange] tra egoismo e altruismo diventa facilmente apprezzabile” [S2,185], dal momento che le relazioni di cui si nutre, e di cui quella tra madre e neonato è prototipo, sono molto circoscritte, determinate dalla necessità fisiologica di almeno una delle parti; difficili da distinguere dall’egoismo quanto agli automatismi tipici richiesti per il mantenimento e la protezione del legame. L’istituzione umana della famiglia tuttavia, a partire dall’attaccamento, innesca lo sviluppo ulteriore delle attitudini altruistiche, attraverso la *venerazio-*

variazione propri all’ordine umano”, praticamente assenti nelle precedenti trattazioni; il terzo, la “Dinamica sociale. Ovvero Trattato generale del progresso umano” (1853), svolge una filosofia della storia nuova soprattutto nella parte dedicata alla “Teoria positiva dell’epoca feticista”, una ricerca che potremmo definire, prendendo a prestito un titolo durkheimiano, un’analisi delle forme elementari della vita religiosa; il quarto e ultimo volume, il “Quadro sistematico dell’avvenire umano” (1854), contiene invece l’esposizione del “Culto”, del “Dogma” e del “Regime” della nuova religione, con proposte originali che avrebbero disorientato molti dei suoi lettori, determinando perfino il defilarsi di alcuni dei suoi scolari più fedeli. Non a caso, in appendice a questo volume, Comte riunisce, senza modificarli, sei “opuscoli fondamentali” scelti tra gli scritti più significativi pubblicati prima del *Corso*, a testimonianza della profonda coerenza stabilitasi tra la sua produzione e la sua biografia.

ne che caratterizza la disposizione dei figli verso i genitori, e la *bontà* che orienta viceversa questi verso quelli. Le tre componenti dell'altruismo sono poi quelle che definiscono la proiezione nel tempo dell'investimento pulsionale, da operarsi soprattutto attraverso la valorizzazione della figura femminile, attraverso la "moglie" (attaccamento rivolto al presente), la "madre" (venerazione rivolta del passato) e la "figlia" (bontà rivolta al futuro), le tre figure in grado di estrovertire l'egoismo al quale il genere maschile è più spontaneamente portato, a causa dell'esercizio più intenso dell'intelligenza razionale e del maggiore coinvolgimento nell'attività produttiva cui è sottoposto. In questo senso la famiglia è vista principalmente "come destinata a sviluppare degnamente l'azione della donna sull'uomo"<sup>32</sup> [S2,203]. La

<sup>32</sup> Comte, infatti, afferma che "lo stato cerebrale della madre modifica la costituzione del feto", per cui "l'insieme dell'ambiente, materiale e sociale, in cui si compie la gestazione deve concorrere, più che presso le razze meno eminenti, a produrre ciascun figlio dell'Umanità" [S4,68]. In questo senso, "il compito fisico della donna diviene dunque una funzione collettiva, tanto nella sua origine e nel suo esercizio che per il suo risultato" [S4,68], mentre "l'istinto sessuale non concorre che in una maniera accessoria, e anche equivoca, alla propagazione della specie" [S4,286]. Tuttavia non pensa affatto a sottrarre la maternità alle donne, tutto al contrario, il concepimento positivista viene pensato da Comte esclusivamente al femminile: "credo di dover introdurre un'ipotesi ardita, che forse il progresso umano realizzerà, anche se non devo esaminare né il quando né il come [...] Se l'apparato maschile non contribuisce alla nostra generazione che in seguito ad una semplice eccitazione, derivante dalla sua destinazione organica, si concepisce la possibilità di rimpiazzare questo stimolante con uno o più altri, di cui la donna disporrà liberamente. L'assenza di tale facoltà nelle specie vicine non può essere sufficiente a vietarla nella razza la più eminente e la più modificabile. Questo privilegio si troverà in armonia con altre particolarità relative alla stessa funzione, di cui la mestruazione costituisce soprattutto un miglioramento decisivo, abbozzato presso i principali animali, ma sviluppato con la nostra civilizzazione" [S4,68]. Insomma, questo progresso solo possibile viene visto da Comte "come il riassunto sintetico della religione positiva, di cui combina tutti gli aspetti": "sormontando i pregiudizi scientifici, si deve prima di tutto riconoscere l'armonia continua di una tale istituzione con l'insieme delle leggi reali. Ristretta alla specie più modificabile, e propria al sesso più perfettibile, essa concerne la più eminente delle funzioni vegetative, quella in cui il cervello può modificare di più il corpo. La razionalità del problema è fondata sulla determinazione del vero compito dell'apparato maschile, destinato soprattutto a fornire al sangue un fluido eccitatore, capace di fortificare tutte le operazioni vitali, tanto animali che organiche. Comparativamente a questo servizio generale, la stimolazio-

famiglia così si configura come un vero e proprio dispositivo religioso grazie al quale "dei legami continui, inizialmente forzati, poi volontari, tendono sempre più a confondere ciascuno di noi con i soli esseri che sarà mai permesso di conoscere affondo" [S2,205]. Questo esercizio di estroflessione e di interiorizzazione funziona da palestra naturale delle "affections sympathiques". In questo modo, nella famiglia, "principale organo spontaneo della loro trasmissione come della loro acquisizione", per ciascuno diventa possibile attingere, nel corso della propria educazione sentimentale, "la più difficile e la più prezio-

ne fecondante diviene un caso particolare, sempre più secondario man mano che l'organismo si eleva. In questo modo si concepisce che, nella specie più nobile, questo liquido smette di essere indispensabile al risveglio dell'embrione, il quale potrà artificialmente risultare da numerose altre fonti, anche materiali, e soprattutto da una migliore reazione del sistema nervoso sul sistema vascolare[...] Questa induzione oggettiva può essere soggettivamente fortificata secondo il corso generale delle opinioni relative alla procreazione umana" [S4,276]. Braunstein J.-F., cit., ipotizza che Comte stia pensando a "un stimulant électrique": "Comte décrit alors cette parthénogenèse comme une espèce de grossesse nerveuse efficace", p. 179. Suggestive a tale proposito sono le considerazioni del medico e psicologo George Dumas, il quale, in un'epoca nella quale le tecniche di fecondazione artificiale erano ancora lontane da venire, commenta così il tentativo fatto in tribunale per annullare le ultime dichiarazioni di volontà di Comte allegando come prova la sua pazzia: "l'avvocato della Signora Comte, Griolet, non mancherà di ricordare questa ipotesi davanti al tribunale, e Littré si era già offerto un facile trionfo rifiutandola, nel suo libro, con degli argomenti di fatto. 'Il Signor Comte - diceva - ha scordato l'esempio del mulatto, nato da un bianco e da una nera o da un nero e da una bianca, che prova sufficientemente che l'azione del padre non può essere sostituita' [...] Mi piace di più credere che Auguste Comte non avesse dimenticato un fatto così comune [...] La verità è che (...) l'ipotesi della Vergine-Madre non è altro che un limite immaginario proposto da Comte (...) una semplice utopia capace di legare insieme [relier] le nostre concezioni sull'istinto sessuale e di trasformare in un sentimento sociale ciò che per noi è ordinariamente un sentimento egoista [...] Così intesa, si vorrà ben riconoscere che questa famosa ipotesi, per quanto irrealizzabile sia, non è così stravagante come ci si è sempre curati di dire; si può discutere e criticare a piacere le conseguenze; ma, se si vuole ben considerare l'origine e il senso esatto che Comte le dà, dubito che vi si possa vedere altra cosa che l'utopia di speculazione ispirata insieme dall'amore platonico di una donna e dal desiderio di rappresentare alle folle l'equivalente di un culto già consacrato", Dumas G., *Deux messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte*, Alcan, Paris 1905, pp. 227-8.

sa di tutte le conoscenze reali, quella della natura umana" [S2,206]. Un'ulteriore fioritura delle componenti psichiche della socialità si attiva, all'interno della famiglia, nei "rapporti tra fratelli", in quest'altra "fase forzata della nostra educazione morale" è in gioco più la solidarietà che il consenso, l'attaccamento è più debole ma più puro, infatti essendo meno energetico e più difficile da mantenere, diventa perciò stesso meglio adatto, dove riesca ad attecchire, a innescare le tendenze meno egoiste della psiche individuale. Comte

peraltro non pensa affatto la 'fraternité' come modello di relazionalità pacifica ed egualitaria, infatti soltanto la differenza di sesso può funzionare per "scartare meglio i pensieri di rivalità", e vede piuttosto nelle necessarie "inégalités fraternelles" la matrice competitiva di un più complesso esercizio di quelle disposizioni psichiche "le mieux susceptible d'extension extérieure" [S2,186]. Poiché forniscono la base connettiva utile alla gerarchizzazione dei rapporti sociali e propedeutica alla tessitura di legami al di fuori della cerchia domestica. La tendenza evolutiva che Comte pensa sia opportuno valorizzare è quindi quella secondo la quale il matrimonio si trasforma da istituzione principalmente preposta al disciplinamento della riproduzione sessuata, in istituzione esplicitamente dedicata alla religione psichica dei coniugi, se "il più puro teologismo, musulmano ma anche cristiano, persiste a rappresentare il matrimonio come unicamente relativo alla propagazione della specie", il positivismo riconosce invece che questa istituzione è "destinata principalmente al perfezionamento reciproco dei due sessi" [S2,188]. Sarebbe tuttavia un errore pensare che questo meccanismo religioso si attivi spontaneamente, e che la famiglia rappresenti necessariamente il luogo irenico della messa in forma altruistica della personalità umana. La statica sociale, oltre a presentare il 'tipo normale' verso il quale la famiglia tende a stabilizzarsi, deve prendere in considerazione anche quei fattori che rischiano continuamente di modificarne la fisionomia oltre i limiti di variazione previsti da quel modello. Da questo punto di vista la famiglia è un meccanismo di perfezionamento messo interamente nelle mani dello sviluppo culturale umano, ed è perciò perfezionabile ma niente affatto perfetto, poiché in realtà:

le affezioni che sviluppa non sono mai interamente pure... Se, da un lato, l'esistenza domestica è la più adatta a farci ben apprezzare l'attrattiva [charme] di vivere per altrui [pour autrui], ci colloca, dall'altra parte, nella situazione che permette maggiormente a ciascuno di abusare degli altri [des autres], [S2,211].

Lo scatenamento degli affetti che la famiglia ingenera non è necessariamente virtuoso, può trattarsi infatti di una affettività che, pur esercitandosi in relazione, non smette per questo di essere egoisticamente orientata, "[la famiglia] può dunque, per sua natura, sviluppare l'egoismo o l'altruismo, secondo la direzione che prevale" [S2,211]. Comte pensa peraltro che questa "direzione" non dipenda, in ultima istanza, da un'autonoma prestazione etica del gruppo familiare, ma sia piuttosto il contesto sociale in cui si costituisce come gruppo primario a decidere dell'orientamento egoista o altruista della personalità che al suo interno viene forgiata: "l'esistenza domestica sviluppa abitualmente i nostri istinti simpatici, solo pienamente compatibili con i contatti sociali" [S2,212], dove questi siano quantitativamente o qualitativamente carenti, si ha quella "degenerazione troppo frequente" per cui la famiglia "sviluppa l'egoismo in luogo dell'altruismo" [S2,212]. L'altra "imperfezione radicale" della famiglia in società può derivare dal fatto che "costituendo una unità molto compatta, tende spontaneamente a farla indebitamente prevalere", quello che si configura in queste circostanze è la più funesta e pericolosa delle forme di egoismo, quell' "egoismo collettivo" che inevitabilmente rischia di caratterizzare qualsiasi altra "associazione parziale". L'"egoismo collettivo" è anzi per Comte la condizione tipica delle società nella misura in cui la struttura della comunità politica continua a replicare quella domestica in uno sforzo inesausto di raggiungere quella stessa "unità molto compatta" in un contesto relazionale in cui, in ragione della forma che assume il legame sociale, non è di fatto realizzabile. In questo senso se "i gruppi limitati tendono innanzitutto a delle ostilità reciproche" allora "la patria merita realmente dei rimproveri analoghi a quelli che comporta la famiglia" [S2,212].

Se l'attaccamento è il sentimento altruista che l'istituzione familiare rende possibile stimolare culturalmente, la *venerazione*, la volontà di obbedire, è invece la disposizione che raggiunge la sua massima in-

tensità nel modello offerto dalla *civitas*, la più storicamente mutevole e la più strategicamente essenziale delle istituzioni umane, dov'è in gioco, attraverso il processo che per questo prende il nome di 'civiltà', la configurazione della dimensione propriamente politica, istituzionale e giuridica, preposta all'organizzazione della solidarietà:

la cité, convenablement agrandie et complétée, constitue, d'après une expérience décisive, la plus vaste société politique qui puisse naître et durer sans oppression. Des règlements arbitraires et violents, qui ne comportent aucune vraie consistance, peuvent seul attribuer au régime direct de la prépondérance matérielle un domaine plus étendue [S2,306]<sup>33</sup>.

Facendo una trasposizione controllata dell'organicismo, dal piano biologico a quello sociologico<sup>34</sup>, Comte può affermare che:

ces organes [le città] sont aussi des êtres, tellement complètes, que chacun, susceptible d'existence distincte, aspire spontanément à devenir le principal noyau de l'immense organisme... en effet, la moindre cité contient déjà tous les éléments et les tissus qu'exige l'existence du Grand-Être [S2,290].

Le città insomma, quale che sia la loro estensione, sono gli organi veri e propri dell'Umanità, la forma Stato appare invece il tentativo storico, per Comte destinato a fallire, di tenere insieme, attraverso la costrizione e la forza, in un indebito gigantismo istituzionale, organismi che obbediscono a un principio unitivo non ulteriormente estendibile senza provocarne il perversimento<sup>35</sup>. La statica sociale stabilisce

<sup>33</sup> Nello stesso senso: "l'union civique restera toujours la plus étendue des affections qui combinent assez toutes les parties de notre existence, matérielle, mentale, et morale" [S2,374]; "tout effort habituel pour faire activement prévaloir des affections plus vastes entraînerait les cœurs vulgaires vers des tentatives tyranniques, afin de réaliser partout un degré d'assimilation temporelle et de régularité politique supérieur aux limites normales de la conformité spontanée" [S2,375].

<sup>34</sup> Un organicismo temperato dalla circostanza per la quale "on ne doit pas trouver un parallélisme complet quand on compare la conception systématique de l'organisme collectif à celle de l'organisme individuel; puisque la nature composée de l'un diffère profondément de l'indivisible constitution de l'autre", bisogna perciò "restreindre sagement une telle comparaison, pour que, au lieu des précieuses indications, elle ne suscite pas des rapprochements vicieux" [S3,288].

<sup>35</sup> "L'Umanità si scompone prima in Città, poi in Famiglie, ma mai in individui" [S4,31].

quindi la necessità di provvedere a una ingegneria delle istituzioni politiche aperta al cambiamento ma disposta, nello stesso tempo, alla conservazione, "saintement révolutionnaire", che "tend sans cesse à modifier subjectivement le classement politique" [S3,311]. È perfettamente lecito quindi esercitare una certa libertà soggettiva nel determinare gli assetti istituzionali intermedi che legano le classi nelle città e le città tra di loro:

oltre gli elementi (le famiglie), i tessuti (le classi), e gli organi (le città), la teoria fondamentale dell'organismo individuale distingue ancora, al di là degli organi, un grado più complesso di struttura vitale, con il nome di *appareils* ["appareils", in corsivo nel testo]. Inoltre, riconosciamo ora, tra i tessuti e gli organi, una modalità di organizzazione intermedia, alla quale riserviamo il titolo di *sistemi* [in corsivo nel testo], [S2,291].

Si tratta di livelli organizzativi indispensabili, anche se Comte non ritiene prudente specificare ulteriormente le caratteristiche strutturali che potranno effettivamente assumere. In riferimento al processo di costituzione globale che il positivismo intende dirigere "ces notions corrélatives d'appareils et de systèmes ne feront alors que s'y modifier, suivant une loi dont l'appréciation serait aujourd'hui prématurée" [S2,292].

L'altruismo tuttavia trova il suo compimento istituzionalizzato solamente nella terza e più sofisticata associazione umana, la 'Chiesa', la cui tenuta dipende dalla messa in esercizio della *bontà*:

quoique la famille et la cité sentent confusément un passé et un avenir partiels et rapprochés, la véritable Église peut seule cultiver le digne sentiment de l'ensemble des destinées humaines, à la fois dans le temps et dans l'espace [S2,310].

Impotente sul piano del potere temporale, e quindi estranea alle funzioni di comando, la sua autorità è l'unica in grado di coordinare i diversi centri da cui queste si irradiano, infatti le spetta di gestire una 'continuità' del soggetto collettivo che non è alla portata di un potere determinato dal coordinamento *temporaneo* dei risultati dell'azione:

le pouvoir civil ne peut jamais être qu'un organe de solidarité: le présent lui appartient essentiellement, mais sans aucune autorité envers le passé qu'il connaît trop peu, ni sur l'avenir qu'il ne saurait assez comprendre [S2,315].

La 'Chiesa' può esercitare questa decisiva funzione di metaorganizzazione affettiva dei legami sociali a patto che la sua istituzione "soi non-seulement distincte, mais indépendante de l'État...sans pouvoir davantage le dominer qu'en être dominé" [S2,308], solo nel rispetto di questa fondamentale condizione di equilibrio può diventare "capable de contenir ou de redresser les déviations auxquelles tout gouvernement se trouve disposé...un office, à la fois répressif et directeur, quoique toujours consultatif" [S2,308]. Un'autorità veramente efficace solo nella misura in cui l'amore che disciplina operi su scala globale, senza "autres limites finales que celles de la planète humaine" [S2,308]. Anche se poi questa istituzione, presa da sola, assolutizzandone cioè il valore anziché cogliendolo nell'operazione di tessitura globale dei differenti civismi, si rivela un guscio vuoto:

ainsi, la société religieuse ne doit destiner son universalité caractéristique qu'à compléter la société politique, en liant entre elles les diverses cités, d'après leur commune subordination continue envers l'Humanité. Mais l'extension supérieure de l'Église ne l'autorise jamais à se regarder comme représentant mieux le vrai Grand-Être... l'Humanité peut souvent être mieux représentée par une simple famille, que par une vaste association qui ne correspondrait qu'à l'un de ses aspects essentiels<sup>36</sup> [S2, 343].

L'altruismo poi, oltre a fornire lo schema tripartito del dimensionamento istituzionale della socievolezza positiva (prima familiare, poi civica e infine ecumenica), diventa il pilastro che sorregge la sezione probabilmente più innovativa del *Sistema*, ovvero la *Teoria positiva del linguaggio umano*. Qui Comte presenta tre diversi sistemi di comunicazione, a seconda che i media prevalenti siano i 'sentimenti', le 'immagini' o i 'segni'. Il primo di questi sistemi, il più spontaneo, il linguaggio dei sentimenti, l'uomo lo condivide con gli altri animali capaci di socievolezza, e trova nell'attaccamento che tiene unito il grup-

<sup>36</sup> Adoperando una formula efficace, Comte afferma che: "l'Umanità agisce sulla famiglia attraverso la Patria" [S3,357].

po familiare il suo normale terreno di cultura. Il 'linguaggio delle immagini' invece si attiva quando la venerazione è abbastanza sostenuta da permettere la formazione di legami tra gruppi umani che condividono il medesimo codice artificiale di messa in forma delle emozioni. La comunicazione segnica, infine, è quella che, in ragione dell'alto grado di convenzionalità che la caratterizza, possiede la minore intensità espressiva insieme alla maggiore potenzialità espansiva. Per mettere questa potenzialità al servizio dell'altruismo, per evitare che i più sofisticati mezzi di comunicazione rimangano imbrigliati in una logica egoista, Comte crede alla possibilità di un unico linguaggio umano nel quale:

chaque mot rappelle, autant que possible, une image, et chaque image un sentiment. Nous aurons alors appliqué l'ordre extérieur au perfectionnement de notre élaboration intérieure, en rattachant notre émotion essentiellement subjective à des signes principalement objectifs, d'après l'entremis d'images, objectif par leur source, et subjectif dans leur siège [S2,241].

L'altruismo serve quindi a riorganizzare la *Dinamica sociale*<sup>37</sup>, distinguendo, in maniera molto meglio definita rispetto al *Corso*, le tre fasi interne allo sviluppo dello stadio teologico. 'Feticismo', 'politeismo' e 'monoteismo', diventano allora i tre motori storici di un processo religioso che, in ciascuna delle sue fasi, presenta la messa a regime di una peculiare logica unitiva: all'attaccamento che l'animismo primiti-

<sup>37</sup> La storia positiva, che Comte chiama 'filosofia della storia', si oppone a ogni erudizione fine a se stessa, a ogni interesse per il passato che non sia strettamente attuale, a ogni ricostruzione dei fatti storici che finisca per "ostacolare le meditazioni rigeneratrici" [S4,17]. In questo ragionamento vertente sull'utilità e il danno della storia per la vita, la possibilità stessa di concepire qualcosa come "l'insieme dell'evoluzione umana" è già una prova sufficiente dell'esistenza dell'altruismo: "questa attitudine necessaria delle variazioni affettive a riassumere l'insieme dell'evoluzione umana non saprebbe appartenere all'egoismo, e risiede unicamente nell'altruismo, il solo che permette di rappresentare il movimento totale con [par] l'ascendente graduale della socialità" [S4,20]. Il motore della storia (e l'oggetto della storiografia) sono i sentimenti che si connettono, è da questa evoluzione che dipende "la fonte dell'ordine" e la direzione del progresso. Una verità questa che salta solo tardi agli occhi dell'osservatore, vista la "difficoltà di valutarli attraverso la dominazione della personalità" [S4,21].



vo presuppone tra gli uomini e il mondo che li circonda (religione dei sentimenti), si sovrappone la venerazione che contraddistingue il politeismo politico degli antichi (religione delle immagini), cui segue infine il tentativo di universalizzazione monoteista della bontà (religione dei segni). Per evitare che queste tre modalità si traducano nell'egoismo tribale ('antropofagia'), nazionale ('guerra') o planetario (jid ?), il *Culto* positivista esige una stimolazione contemporanea e intensiva di queste tre fasi, tale da portare a fioritura un altruismo compiutamente positivizzato, quello che garantisce un'economia della salvezza che prevede un reale transito tra l'esistenza oggettiva (quella dell'uomo) e la soggettiva (quella dell'Umanità). L'esistenza soggettiva, la sola veramente positiva e pienamente relativa, è quella assicurata dal fatto che:

ciascun cervello assimila a sé [s'assimile] le concezioni e i sentimenti di tutti i suoi simili, meglio di quanto ciascun corpo associ a sé [s'associe] i diversi materiali nutrienti [alibiles<sup>38</sup>], [S4,101-3].

Se all'interno della "popolazione oggettiva" (quella dei vivi) è realmente sperimentabile una qualche forma di indipendenza individuale, dopo la morte l'esistenza dipende esclusivamente dagli altri. L'altruismo in questo senso è la cifra di una cooperazione che lungi dal misurarsi esclusivamente sul piano della sin-ergia produce i suoi effetti nella dimensione temporale dispiegata dalle attitudini sin-tetiche e sim-patiche della psiche:

en vertu de la perpétuité subjectif des dignes serviteurs objectifs...les existences subjectives prévalent nécessairement, et de plus en plus, tant en nombre qu'en durée, dans la composition totale de l'Humanité. C'est surtout à ce titre que son pouvoir surpasse toujours celui d'une collection quelconque d'individualités... en un mot, les vivants sont toujours, et de plus en plus, dominés par les morts<sup>39</sup> [S2,61].

<sup>38</sup> Sono 'alibili' quelle sostanze presenti negli alimenti che si prestano a essere completamente assimilate dall'organismo, quelle non escrementizie.

<sup>39</sup> Sul punto vedi Braunstein J.-F., *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, Vierge Mère, morts vivants*, PUF, Paris 2009: "cette liaison dans le temps peut se faire dans le deux sens, soit avec nos prédécesseurs, soit avec nos successeurs. Non content de nous permettre de 'vivre avec les morts', le positivisme

La mente dei vivi è quindi l'organo di collegamento, il dispositivo religioso, che regola il transito della vita dei morti in quella dei non ancora nati, dal passato al futuro dell'umanità<sup>40</sup>. Comte arriva a prescrivere ai fedeli un complesso insieme di rituali finalizzati a facilitare l'attivazione di tutte le componenti della psiche<sup>41</sup>, tra i quali, oltre la frequentazione dei principali mezzi di espressione artistica, figura la preghiera, una vera e propria performance soggettiva da indirizzare a coloro, soprattutto le morte, che contribuiscono maggiormente al nutrimento delle affezioni più altruistiche, e da accompagnarsi col gesto di passare le mani sul proprio capo, partendo dalla base posteriore, passando per la mediana, fino a arrivare alla parte superiore e frontale.

Infine, in seguito alla teoria e grazie alla pratica di questa ginnastica di alterazione, Comte arriva a prefigurare un decisivo aggiornamento della cultura giuridica, intesa a sostituire la nozione di 'droit' con quella di 'devoir', in esplicita polemica con l'impostazione definita dalla *Déclaration* del 1789 e portata poi a compimento nel *Code civil* del 1804. Un'idea che nel *Corso* veniva espressa stabilendo che la nuova filosofia: "tenderà sempre più a sostituire spontaneamente, nei dibattiti attuali, la discussione vaga e tempestosa sui *diritti* con la de-

peut aussi nous faire vivre 'avec ceux qui ne sont pas nés'. La seconde liaison semble cependant être plus difficile à pratiquer. Une telle projection dans l'avenir demande plus d'expérience, une habileté à voyager à travers le temps qui n'est pas à la portée de tous (...) le lien essentiel est pourtant celui qui nous relie à nos prédécesseurs, à ces morts qui nous gouvernent", pp. 188-9.

<sup>40</sup> "L'esistenza del Grande-Essere riposa necessariamente sulla subordinazione continua della popolazione oggettiva nei riguardi della doppia popolazione soggettiva. Questa fornisce, da una parte la fonte, dall'altra lo scopo, dell'azione che quella solamente esercita direttamente" [S4,34]. Così Clauzade, cit.: "si le cerveau acquiert un statut spécial, qui dépasse l'ordre organique et corporel, c'est parce qu'il fait le lien entre l'homme et l'Humanité. C'est le sens de la définition proposée dans un lettre à Audiffrent où le cerveau est présenté comme le 'double placenta permanent entre l'homme et l'Humanité'. Une telle définition est inséparable de la théorie de l'existence subjective instaurée par la religion : c'est en effet grâce à cette théorie que le cerveau récupère les attributs classiques de l'âme, notamment de perpétuité et d'indépendance à l'égard du corps", p. 297.

<sup>41</sup> La "cultura diretta degli istinti simpatichi" permette "di rendere artificialmente altruista la reazione naturalmente egoista della nostra attività continua" [S4,88]; "la sistemazione finale del regime umano deve, dunque, sotto tutti gli aspetti, consistere soprattutto nello sviluppo dell'altruismo" [S4,286].

terminazione calma e rigorosa dei *doveri* rispettivi” [C2,504], introducendo una logica secondo la quale:

invece di far consistere politicamente i doveri particolari nel rispetto dei diritti universali, si penserà, inversamente, il diritto di ciascuno come risultante dai doveri degli altri nei suoi confronti: il che, indubbiamente, non è affatto equivalente, perché questa distinzione generale rappresenta alternativamente la preponderanza sociale dello spirito metafisico o dello spirito positivo: l'uno conduce ad una morale quasi passiva, in cui domina l'egoismo, l'altro ad una morale profondamente attiva, diretta dalla carità [C2,505].

La stessa idea si precisa quindi nel *Catechismo*<sup>42</sup>, e trova la sua definitiva formulazione nel *Sistema*:

<sup>42</sup> “Il positivismo non riconosce a nessuno altro diritto che quello di fare sempre il suo dovere. In termini più corretti, la nostra religione impone a tutti l'obbligo di aiutare ciascuno a riempire [remplir] la sua propria funzione. La nozione di *diritto* deve scomparire dall'ambito del politico [domaine politique], come la nozione di *causa* da quello della filosofia [domaine philosophique]. Infatti entrambe sono in rapporto con delle volontà indiscutibili. Per questo, i diritti in generale [les droit quelconques] suppongono necessariamente una fonte sovranaturale, che sola può sottrarli alla discussione umana. Quando furono concentrati presso i capi, comportarono una reale efficacia sociale, come garanzie normali di una indispensabile obbedienza, fintanto che dura il regime preliminare, fondato sul teologismo e la guerra. Ma da quando la decadenza del monoteismo li distribuisce tra i governati, nel nome, più o meno distinto, dello stesso principio divino, sono divenuti altrettanto anarchici da un lato che retrogradi dall'altro. Da allora, conducono, dalle due parti, a prolungare la confusione rivoluzionaria; tanto che devono interamente scomparire, di comune accordo degli uomini onesti e sensati di qualsiasi partito. Il positivismo non ammette altro che doveri, in tutti verso tutti. Infatti la sua prospettiva [point de vue] sempre sociale non può comportare alcuna nozione di diritto, costantemente fondata sull'individualità. Noi nasciamo caricati di obbligazioni di tutte le specie, verso i nostri predecessori, i nostri successori e i nostri contemporanei: Esse in seguito non fanno che svilupparsi o accumularsi prima che noi possiamo rendere alcun servizio. Su quale fondamento umano potrebbe dunque poggiarsi l'idea di *diritto*? (...) Ogni diritto umano è dunque altrettanto assurdo che immorale. Poiché non esistono più diritti divini, questa nozione deve mettersi da parte [s'effacer] completamente, come esclusivamente relativa al regime preliminare, incompatibile con lo stato finale, che non ammette che doveri, secondo le funzioni” [corsivi nel testo], [CP,254].

la parola *diritto* deve essere espulsa dal vero linguaggio politico così come la parola *causa* dal vero linguaggio filosofico. Di queste due nozioni teologico-metafisiche, l'una è ormai immorale e anarchica, l'altra irrazionale e sofistica. Egualmente incompatibili con lo stato finale, non convengono, tra i moderni, che in tempi di transizione rivoluzionaria...non possono esistere dei veri diritti che quando i poteri regolari emanino da volontà soprannaturali. Per lottare contro le autorità teocratiche, la metafisica degli ultimi cinque secoli introdusse dei pretesi diritti umani, che non comportano che un ufficio negativo. Quando si è tentato di dare loro una destinazione veramente organica, hanno ben presto manifestato la loro natura antisociale, tendendo sempre a consacrare l'individualità. Nello stadio positivo, che non ammette più alcun titolo celeste, l'idea di *diritto* scomparirà irrevocabilmente. Ciascuno ha dei doveri, e verso tutti; ma nessuno ha alcun diritto propriamente detto. Le giuste garanzie individuali risulteranno solamente da questa universale reciprocità di obbligazioni, che riproduce l'equivalente morale dei diritti anteriori, senza comportare i loro gravi pericoli politici. In altri termini, nessuno possiede più alcun diritto che quello di fare sempre il suo dovere<sup>43</sup> [S1,361].

<sup>43</sup> Questa pagina comtiana, praticamente ignorata dalla cultura giuridica del suo tempo, sarà rivalutata appieno all'inizio del secolo scorso ad opera di Leon Duguit, che la cita per intero nei saggi più significativi della sua produzione pubblicistica, inserendola finanche nel suo *Manuale di diritto costituzionale* del 1918. Ripetuta dieci anni dopo che era stata per la prima volta usata nel saggio del 1908 intitolato *Il diritto sociale, il diritto individuale e la trasformazione dello Stato*, tr. it. (a cura di) Barbera A., Faralli C., Panarari M., in Duguit L. *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, Giappichelli, Torino 2003, pp. 93-114. Un saggio contenente un esame critico della dottrina dei 'diritti soggettivi', e il proposito di sostituirla col concetto di "situazione giuridica soggettiva", chiave di volta di un nuovo costituzionalismo. Un'idea che Duguit afferma di aver già concepito in occasione della pubblicazione di sette anni prima, intitolata *Lo Stato, il diritto soggettivo e la legge positiva* (1901), dove molto forte era stato l'influsso che l'innesto della cultura sociologica, soprattutto quella di Durkheim, aveva determinato nel suo modo di intendere e studiare il diritto. Tuttavia nel saggio del 1908, il passo del *Sistema* (poi ripetuta anche nel saggio del 1912, *Il diritto soggettivo e la funzione sociale* [Ibidem, pp. 121 e 129]), viene presentata come il frutto di una vera e propria scoperta rivelatrice, accompagnata dalla confessione di non essere stato a conoscenza dell'opera del 'secondo' Comte al momento della pubblicazione delle precedenti pubblicazioni: "vorrei - afferma Duguit - fosse affisso (...) alla Camera dei Deputati", p. 99. E poco oltre afferma che "Auguste Comte aveva cento volte ragione di dire che la nozione di diritto (soggettivo) non era possibile che con l'accettazione d'una potenza sopra-terrena che conferisca questi diritti, ma che essa non poteva essere conservata nello stadio positivo dell'evoluzione generale della società umana", p. 102. La stessa osservazione viene ripetuta in sede di esame critico della dottrina della sovranità "Auguste Comte ha

In questo modo l'altruismo, sostenuto da una opportuna riforma delle istituzioni sociali e politiche, diventa l'altro modo di funzionare, quello propriamente umano, di un organo religioso in grado di attivare una "immense connexité" [S2,71], rappresentabile come la condizione normale, non patologica, di una dinamica sociale finalmente liberata da quell'impianto teologico-politico che la condanna, come Sisifo, a ricominciare continuamente una sempre più rischiosa partita dell'egoismo<sup>44</sup>.

potuto scrivere molto giustamente: 'in una parola questa legge (la legge della politica positiva) esclude con la stessa efficacia l'arbitrio teologico o il diritto divino dei re, e l'arbitrio metafisico o la sovranità del popolo'. Così più di mezzo secolo fa Augusto Comte aveva scosso con la sua mano potente il dogma della sovranità nazionale", p. 106. Sulle implicazioni storico-giuridiche dell'impostazione comtiana vedi anche il paragrafo *La repubblica dei doveri* in Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. II: *L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 347-361, dove si evidenzia la netta presa di distanza di Comte "da quel protagonismo del soggetto che, incompatibile con l'ordine come tale, impedisce di trovare uno sbocco 'positivo' alla crisi", p. 350. Per una prospettiva attuale sul problema vedi infine Zagrebelsky G., *Diritti per forza*, Einaudi, Torino 2017, in particolare il paragrafo intitolato *Dai diritti ai doveri* (pp. 93-97), dove si dice (in polemica con il Rodotà del 'diritto di avere diritti'), che "il costituzionalismo odierno (...) sta riscoprendo i doveri" (p. 95) e dove non compare il nome del fondatore della sociologia, ma quello di Simone Weil ("anticipatrice e tutt'altro che visionaria" p. 96), della quale si cita il seguente brano del 1943: "la nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l'obbligo cui esso corrisponde. [...] L'oggetto dell'obbligo, nel campo delle cose umane, è sempre l'essere umano in quanto tale. C'è obbligo verso ogni essere umano, per il solo fatto che è un essere umano"; un brano che, molto probabilmente, si ispirava proprio alla lettura del secondo Comte, di cui la Weil, grazie all'insegnamento di Alain, era diventata affezionata lettrice. Vedi Pétrement S., *La vita di Simone Weil* (1973), Adelphi, Milano 2010, dove si legge che Comte è uno di quegli autori che la Weil, in occasione della preparazione alla sua *agrégation*, si riprometteva di "ricuperare" per uno studio dei problemi morali, p. 107.

<sup>44</sup>Per una recente discussione sul tema dell'altruismo nell'ambito delle teorie evoluzionistiche vedi il lavoro del biologo Wilson D.S., *L'altruismo. La cultura, la genetica e il benessere degli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, in particolare sull'"altruismo planetario" di Comte le pp. 129 e seg. Per una prospettiva più vicina alle categorie della filosofia politica, vedi invece Lecourt D., *L'égoïsme. Faut-il vraiment penser aux autres?*, Autrement, Paris 2015, in particolare la parte "vivre pour autrui" (pp. 85-94) dedicata a Comte.

SOCIETÀ

## Il contagio imitativo della legalità e il contributo di Gabriel Tarde alla Sociologia del diritto

Diego Forestieri

Jean Gabriel Tarde, magistrato di professione, è stato un insigne criminologo, sociologo e filosofo francese. Nato il 12 marzo 1843 a Sarlat, in Dordogna, da una famiglia della borghesia cittadina, il suo nome è inaspettatamente trascurato dalla sociologia contemporanea<sup>1</sup> benché durante la sua esistenza abbia avuto una notevole fama all'interno degli ambienti accademici e letterari francesi.

Lasciata la professione di magistrato nel 1894, è a partire dal 1896 che egli comincia la sua carriera accademica con un corso all'École Libre de Sciences Politiques di Parigi e con un ciclo di conferenze presso il Collège Libre des Sciences Sociales, prima di essere chiamato, nel 1900, al Collège de France, per ricoprire la cattedra di Filosofia moderna.

Ad onore del vero, è grazie alla pubblicazione nel 1890 delle *Leggi dell'imitazione* che Tarde esce dall'anonimato, un'opera che – nel rileggerla oggi – pone diversi interrogativi: sul ruolo dell'imitazione nell'apprendimento della devianza sociale, sul come si acquisiscono comportamenti che deviano dal rispetto dell'ordine morale o dell'ordine legale che la società mette a disposizione, su quali siano le basi delle azioni repressive ed educative e delle politiche contro la devianza. E su quale sia stato il contributo di Gabriel Tarde su questi aspetti.

Attraverso l'elaborazione delle sue tre leggi dell'imitazione, Gabriel Tarde contribuisce alla spiegazione teorica del fenomeno della deviazione e alle interpretazioni euristiche che vengono fatte a parti-

<sup>1</sup> Ad eccezione dall'interesse suscitato dai lavori di Robert Leroux. In particolare, per una ricostruzione della vita e dell'opera di G. Tarde si veda Leroux R., *Gabriel Tarde. Vie, oeuvres, concepts*, Ellipses, Paris 2011.