

Feticismo e sentimenti nell'ultimo Comte

Fetishism and sentiments in the later Comte

di Paolo Iagulli

Abstract: Tradotto recentemente per la prima volta in italiano, il capitolo sul feticismo contenuto nell'ultima grande opera di Auguste Comte, il *Sistema di politica positiva* (1851-1854), oltre a rivalutare quella che, secondo la sua legge dei tre stadi, ha costituito la prima fase del primo stadio dell'evoluzione dell'umanità, mostra anche chiaramente, rispetto alla trattazione del feticismo contenuta nel *Corso di filosofia positiva* (1830-1842), una decisa riabilitazione della sua "natura emotiva". Il capitolo sul feticismo contenuto nel *Sistema* appare anzi esemplare di una più generale metamorfosi (sentimentale) di Comte, la cui riflessione più matura, che passa anche attraverso l'elaborazione di una peculiare "religione dell'umanità", appare significativamente sensibile al tema delle basi emotive dell'umanità e della socialità.

Abstract: Recently translated into Italian for the first time, the chapter on fetishism in the last great work of Auguste Comte, *Système de politique positive* (1851-1854), not only re-evaluates, according to his law of the three stages, what constituted the first phase of the first stage of the evolution of humanity, but clearly evidences, compared to his treatment of fetishism in *Cours de philosophie positive* (1830-1842), a forceful rehabilitation of its emotional nature. The chapter on fetishism in *Système* appears exemplary of a more general (sentimental) metamorphosis at work in Comte, whose more mature thought, which also involved the elaboration of a peculiar "religion of humanity", seems significantly sensitive to the theme of the emotional bases of humanity and sociality.

Parole chiave: Auguste Comte - corso di filosofia positiva - feticismo - religione dell'Umanità - sentimenti e emozioni - sistema di politica positiva

Key words: Auguste Comte - Cours de philosophie positive - fetishism - religion of humanity - sentiments and emotions - système de politique positive

1. Pubblicata in anteprima all'interno del numero 4/2017 della presente Rivista¹ e in uscita per Rubbettino², l'inedita traduzione italiana del secondo capitolo, dedicato al *feticismo*, del terzo dei quattro tomi del monumentale *Sistema di politica positiva* di Auguste Comte (1798-1857)³, costituisce, per le ragioni che cercherò brevemente di illustrare, uno scritto importante del filosofo positivista francese e padre, insieme ad altri, della moderna sociologia. Come è noto, secondo l'accreditata suddivisione in tre tappe del suo pensiero proposta da Raymond Aron (1989, pp. 77-134), la prima fase è quella degli *Opuscoli di filosofia sociale* (1819-1826), la seconda quella del *Corso di filosofia positiva* (1830-1842; d'ora in avanti *Corso*), la terza quella caratterizzata, in particolare, dal *Sistema di politica positiva* (1851-1854; d'ora in avanti *Sistema*), che può quindi considerarsi l'ultima grande opera del sociologo e filosofo francese. Ci si potrebbe anzitutto domandare quale sia il senso o l'opportunità scientifica di "tornare" a Comte, il quale tende ormai a essere considerato, in sede di teoria sociale e/o sociologica, al più, un precursore di Durkheim (cfr., ad es., Baert - Carreira da Silva 2010: 21-25 e Wallace - Wolf 2008: 25). E *a fortiori*: perché proporre al lettore italiano un "estratto" dell'ultimo Comte? Rispetto a quest'ultimo si è difatti spesso dubitato che si trattasse di un autore sociologicamente ancora rilevante: penso, ad esempio, al giudizio di Lewis Coser, il quale, riferendosi alla cd. svolta mistica del Comte più maturo, non esitò a scrivere che il creatore della prima importante sintesi sociologica sembrava diventato il patetico papa dell'umanità (cfr. Coser 1983: 62). Orbene, forse un po' banalmente si potrebbe rispondere che, anche se non può essere considerato *sic et simpliciter* "il" fondatore della sociologia, Comte è pur sempre colui che ha dato il nome alla disciplina scientifica che studia la società e le relazioni sociali; o soprattutto che, al di là di questo, il suo contributo nella storia del pensiero sociologico resta fondamentale per molte ragioni, peraltro già da tempo argomentate da autorevole letteratura secondaria: mi limito a ricordare quanto scritto da Franco Ferrarotti sulla grandezza e attualità del sociologo francese nel descrivere l'avvento e le caratteristiche della società industriale come società dominata dal calcolo scientifico, oltre che organizzata, specialistica e socio-centrica, e quindi nell'intuire, prima di ogni altro, l'importanza sociale della scienza (cfr. Ferrarotti 1967: 9-10). E se ho ricordato, tra gli altri, questo preciso giudizio di uno dei padri della sociologia italiana è anche perché nell'ultimo Comte, diversamente da quanto sembrava pensare Coser, la sensibilità per la scienza non era affatto venuta meno: la dimensione "scientifica" del feticismo appare anzi centrale nel capitolo del *Sistema* che ha a tema il feticismo. Del resto, e per converso, si potrebbe anche affermare (cfr., ad es., Negri 2001: 160) che il positivismo comtiano è in qualche modo "religioso" sin dall'inizio. Certo, non può essere questo il luogo per riprendere e/o discutere gli argomenti di Coser, Ferrarotti o di Antimo Negri e, più in generale, per ricostruzioni ancorché introduttive sulla sociologia di Comte⁴. Proverò qui, unicamente, a mettere in luce una dimensione poco considerata della sua riflessione: l'interesse per le *basi emotive* della socialità (e dell'umanità); dimensione rispetto alla quale, come si vedrà, la tematizzazione del feticismo

¹ È a questa traduzione (Comte 2017) che farò, più avanti, riferimento: il presente contributo è, anzi, a essa strettamente legato.

² Auguste Comte, *Feticismo e sentimenti* (Iagulli, Paolo – Scillitani, Lorenzo, a cura di), Soveria Mannelli, in stampa.

³ Il *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* (1851-1854) è costituito da quattro tomi, il primo contenente il *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*, il secondo la *Statique Sociale*, il terzo la *Dynamique Sociale*, il quarto la *Tableau synthétique de l'avenir humain*.

⁴ Per un'introduzione a Comte, rinvio ad Aron 1989: 77-134, Pickering 1993-2009, Coser 1983: 17-63 e, nell'ambito della letteratura italiana, a Ferrarotti, in part. 1967 e 1977, Izzo 1994: 63-75, Crespi, Jedlowski, Rauty 2000: 58-66, Rutigliano 2001: 28-55, Santambrogio 2008: 27-33.

contenuta nel *Sistema*⁵ fornisce una spia decisamente significativa. Ciò sembra un motivo sufficiente per “tornare” a Comte, in particolare al Comte della maturità, che non è quindi soltanto quello della “svolta mistica”, ma anche, e forse soprattutto, il protagonista di una metamorfosi *sentimentale* che ne ha fatto uno dei padri fondatori della sociologia più sensibili al tema delle emozioni.

2. Preliminarmente, è necessario ricordare quella che, anche se non originale, è l’idea forse più famosa di Comte, la cd. legge dei tre stadi:

La conoscenza umana [...] passa per tre diversi stadi, nel primo dei quali la realtà è spiegata in termini teologici, cioè ricorrendo con il pensiero a forze che trascendono il mondo dei fenomeni e lo dominano dall’esterno. In questo primo stadio si possono riscontrare tre diverse fasi: quella feticista, quella politeista e quella monoteista, a seconda che si consideri ogni singolo oggetto dotato di un suo potere spirituale autonomo, oppure che si ricorra a una pluralità di divinità in rapporto ai diversi ambiti della realtà umana, o a un unico Dio. Nello stadio metafisico, [...] la realtà è spiegata invece facendo ricorso a principi astratti, soggettivi, a facoltà del soggetto, alle regole del pensiero che si crede diano ordine e significato alla realtà. Infine, nello stadio positivo, tutto è spiegato attenendosi alla rilevazione empirica della realtà, e alle leggi scientifiche che da tale rilevazione si possono trarre (Izzo 1994: 63-64).

Il feticismo costituisce quindi la prima fase di quel primo stadio dell’evoluzione dell’umanità che Comte definisce, oltre che teologico, “fittizio”: la ricerca delle cause ultime è qui legata infatti alla finzione della/delle divinità. Per Comte, il feticismo è, come è stato sottolineato (Canguilhem 1979: 189, 190, 193, 194), «un’attitudine primordiale dell’uomo riguardo al mondo [...] il primo dei tipi di spiegazione tramite causalità [...] è davvero, per l’uomo, in materia di religione, un’origine assoluta [...] l’inizio obbligato di tutte le religioni».

Ora, Comte tematizza largamente il feticismo già nella 52° lezione del *Corso*, in cui scrive che questo primo regime mentale dell’umanità è «caratterizzato dalla libera e diretta manifestazione della nostra tendenza primitiva a concepire tutti i corpi esteriori, sia naturali che artificiali, come animati da una vita essenzialmente analoga alla nostra» (Comte 1967: 455). Secondo il sociologo francese, il principio filosofico del feticismo è costituito, in buona sostanza, dalla «tendenza istintiva a concepire la generazione degli effetti sconosciuti secondo le passioni e gli affetti dell’essere corrispondente, sempre considerato vivente» (ivi: 460). È quindi chiara già nel *Corso* la natura e la genesi del feticismo, che per spiegare la realtà «divinizza istantaneamente ogni corpo e ogni fenomeno in grado di attirare con una certa energia la debole attenzione dell’umanità nascente» (ivi: 461).

Il lungo capitolo del *Sistema* dedicato al feticismo non aggiunge, perciò, molto dal punto di vista della sua definizione o, se si preferisce, della sua teoria generale. Nondimeno, alcune novità rispetto al *Corso* appaiono sostanziali: il feticismo diventa, se non scientifico, pre-scientifico; si afferma dunque nella visione di Comte un primato intellettuale del feticismo su politeismo e monoteismo (le altre due fasi dello stadio teologico o fittizio); a tale primato si accompagna un primato del sentimento.

Per il Comte del *Corso*, il feticismo è, infatti, lontanissimo dallo spirito scientifico: «[s]otto il feticismo [...] lo spirito umano si trova inevitabilmente, nei confronti del mondo esterno, in uno stato abituale di vaga preoccupazione che, sebbene fosse allora normale e universale, produce

⁵ Sul feticismo in *tutto* il pensiero di Comte, cfr. la dotta e brillante analisi di Righi - Torricelli 2001. Per una più generale storia (e teoria) del feticismo, si veda l’ottimo Iacono 1985.

tuttavia l'equivalente effettivo di una specie di allucinazione permanente e comune, ove, a causa dell'esagerato predominio della vita affettiva sulla vita intellettuale, le più assurde credenze possono alterare profondamente l'osservazione diretta di quasi tutti i fenomeni naturali» (ivi: 474). Come si vede, qui Comte fa dipendere il feticismo da un «esagerato predominio della vita affettiva su quella intellettuale»; esso è il frutto della «irresistibile tentazione di parlare anche quando le “leggi naturali” tacciono; è la tentazione di teorizzare al buio [...]. In questo Comte, “vita affettiva” è il sinonimo stesso di esuberanza, le passioni sono per definizione indisciplinate» (Righi - Torricelli 2001: 90). Per il Comte del *Corso*, soltanto il passaggio dal feticismo al politeismo segnerà un decisivo avanzamento dell'intelligenza umana (cfr. Comte 1967: 505).

Diversamente, per il Comte del *Sistema*, il feticismo si avvicina assai più del politeismo, e più in generale del teologismo (politeismo e monoteismo), alla verità scientifica. Nel momento in cui attribuisce la vita al mondo esteriore, il feticismo formula un'ipotesi verificabile/falsificabile, conformandosi perfettamente alla regola fondamentale della scienza e della positività; anche se, certo, commette un errore madornale perché quell'ipotesi non è confermata, bensì disattesa dalla realtà, almeno per come siamo in grado di conoscerla oggi. Il politeismo, invece, nel momento in cui attribuisce volontà (indirette) a esseri puramente immaginari, elabora un'ipotesi che non è né verificabile né falsificabile (cfr. Comte 2017: 151). Per il Comte del *Sistema* è, quindi, il metodo feticistico ad aprire «il decorso normale della logica, dal quale il metodo teologico si allontana radicalmente» (ibidem). Fino all'avvento del positivismo, è il feticismo a costituire, insomma, per il sociologo e filosofo francese, la più adeguata approssimazione, se non alla verità, all'ordine delle cose.

È vero, solo nello stadio scientifico o positivo, per Comte, l'uomo perverrà finalmente a spiegare, o a provare a spiegare, i fenomeni attraverso leggi fisiche, e quindi a sostituire le cause (assolute) con delle leggi (relative) atte a regolare i rapporti tra le cose. Ma, prima di allora, afferma il Comte del *Sistema*, la modalità feticista di ricerca delle cause ultime si fa largamente preferire, almeno intellettualmente, alla modalità teologista; e ciò anche per quella subordinazione del soggettivo all'oggettivo che soltanto la prima riesce in qualche modo a istituire: la sottomissione dell'uomo al mondo è, infatti, «spinta» dal feticismo «fino all'adorazione della materia, in base agli affetti e alle volontà che [il feticismo stesso] attribuisce ai corpi esteriori [laddove, con il] trasferire ai moventi immaginari le volontà che il feticismo presupponeva nei corpi reali, il teologismo si volse a sottrarre la nostra intelligenza a ogni vera sottomissione all'ordine naturale» (ivi: 154). Più in generale, secondo Comte, lungi «dall'essere ostile [allo] sviluppo scientifico, come si suppone oggi, il regime feticistico ne assecondò a lungo la preparazione spontanea, poiché consacrò l'osservazione concreta, donde doveva sorgere la contemplazione astratta» (ibidem).

Per il Comte del *Sistema*, il feticismo non solo, come dovrebbe essere chiaro, favorì il pensiero scientifico come lo intendiamo noi, ma neppure deve essere relegato al “tempo delle origini”, anche perché esso fa certamente sentire la sua influenza all'interno della modernità: insomma, se attentamente considerati, feticismo e positivismo rivelano una fondamentale “affinità”. Che la portata di novità rispetto alla trattazione del feticismo nel *Corso* sia considerevole, emerge nel modo più chiaro, e nei termini più autorevoli, se si leggono le pagine dell'ultima edizione del *Pensiero Selvaggio* di Claude Lévi-Strauss: quest'ultima si distingue in modo significativo dalla precedente edizione per la sostituzione, da parte del grande antropologo francese, di alcune citazioni

del Comte del *Corso* con citazioni del Comte del *Sistema*; detto telegraficamente⁶, la teoria del feticismo dell'ultimo Comte fa di quest'ultimo, piuttosto che un ingenuo evoluzionista, l'antesignano dell'antropologia strutturale del suo illustre connazionale.

Come anticipato, legata a quanto appena rilevato, l'altra grande novità della tematizzazione del feticismo contenuta nel *Sistema* riguarda il rapporto, che risulta rovesciato, tra "vita affettiva" e "vita intellettuale". Se, nel *Corso*, Comte scrive che «il senso generale dell'evoluzione umana consiste soprattutto nel diminuire sempre più l'inevitabile preponderanza, necessariamente sempre fondamentale, ma in un primo tempo eccessiva, della vita affettiva sulla vita intellettuale» (Comte 1967: 463), nel *Sistema*, il primato o, sarebbe forse meglio dire, la preferenza personale di Comte passa dalla ragione al sentimento. Nello specifico, nella sua ultima grande opera, Comte attribuisce al feticismo, tra l'altro, il merito di aver «impiantato e reso familiare» quello che egli considera ora il precetto più importante della «vera saggezza», cioè «il primato costante del cuore sullo spirito»; nel *Sistema*, quindi, «a un primato del feticismo corrisponde quello del sentimento. I due primati vengono insieme» (Righi - Torricelli 2001: 96). Più in generale, Comte parla sempre meno di "passioni" e sempre più di "sentimenti" (cfr. ivi: 93): la ragione e l'intelligenza non appaiono più, nella sua nuova prospettiva, "messi in pericolo" dalle passioni. Se il Comte precedente mostrava sintonia con la robusta tradizione di pensiero che vedeva le passioni, o più in generale le emozioni, come "cancro della ragione", il Comte della maturità è, ben diversamente, convinto che il sentimento costituisca l'anima dell'umanità (cfr. Aron 1989: 115). La «preponderanza della vita affettiva sulla vita intellettuale» non appare più, per così dire, un disvalore. Con ogni probabilità, le ragioni di questa evoluzione riflessiva sono personali ed esistenziali, più precisamente legate all'amore per Clotilde de Vaux (il *Sistema* è una sorta di monumento a lei, ha scritto Lepenies; cfr. 1987: 31-62); ma ciò che più conta è la decisa riabilitazione del sentimento nel pensiero di Comte.

Questa riabilitazione emerge chiaramente in alcuni passaggi del capitolo del *Sistema* in oggetto⁷; in tali passaggi il sentimento si afferma non solo come un fondamentale strumento, oltre che un

⁶ Cfr. più ampiamente Iagulli - Scillitani 2017, in cui gli autori rilevano anche come l'ultima edizione di questo autentico classico del pensiero del Novecento sia, sorprendentemente, ancora indisponibile in lingua italiana.

⁷ Ne riporto qui in nota qualche esempio significativo: «Secondo la dottrina fondamentale stabilita in questo trattato [...] il coordinamento finale della speculazioni umane ha la sua base nell'affetto. Infatti, questa è l'unica fonte della sistematizzazione universale, senza la quale la sintesi teorica resterebbe impossibile. In sostanza, questo principio di amore prescrive direttamente alla nostra intelligenza di subordinarsi all'ordine esteriore [...] [P]rima che [la] valutazione obiettiva [di quest'ultimo] potesse essere dimostrata, occorre certamente che il cuore vi supplisse, offrendo all'impulso spirituale l'ispirazione teorica, donde derivò il feticismo. [...] In assenza di questa spontanea iniziativa del cuore, la profonda insufficienza dello spirito avrebbe allora impedito qualunque esito speculativo.

Questa influenza teorica del sentimento costituirebbe adesso un eccesso di soggettività, vicinissimo alla follia [...] [Invece] la tendenza primitiva a credere quel che si desidera deve essere giudicata direttamente conforme allo spirito fondamentale della sana logica» (Comte 2017: 155).

«Sotto l'impulso feticistico, l'influenza affettiva vi prevalse spontaneamente, come prevarrà sistematicamente quando la disciplina positiva scavalcherà le resistenze dei sofisti, che pretendono di ordinare lo spirito senza nessuna partecipazione del cuore» (ivi: 168).

«Il dominio fondamentale del cuore sullo spirito, che la sistematizzazione definitiva stabilisce faticosamente in un ambiente deteriorato dalla teologia e dalla metafisica, emanò senza sforzo dalla spontaneità primitiva. Questo principio unico della sintesi umana portò, sin dall'inizio, a costituire istintivamente la vera logica, rimasta sempre popolare, nonostante le alterazioni dottrinali, la stessa che fa concorrere adeguatamente i sentimenti, le immagini e i segni all'elaborazione dei pensieri» (ivi: 167-168).

«[Se nel regime definitivo, quello positivo, la caratteristica principale è] l'affezione come base necessaria della vera sistematizzazione, [...] questa conciliazione definita tra il sentimento e il ragionamento si trova annunciata [...] nella sintesi feticistica» (ivi: 167).

principio, di conoscenza, ma anche come un “fattore” della già segnalata affinità tra feticismo e positivismo, tra le cui caratteristiche vi è quella “alleanza” tra sentimento e ragionamento che l’ultimo Comte registra con un favore impensabile per il primo Comte.

3. Di qui in avanti, proverò ad approfondire la pista intrapresa in una direzione che trascenderà la stretta tematizzazione del feticismo da parte di Comte, sinora considerata. La “natura emotiva” del feticismo emerge sia nel *Corso* che nel *Sistema*; in quest’ultima opera, però, Comte non lega più tale costitutiva caratteristica del feticismo al fallace stato di “allucinazione permanente” tipico dell’uomo feticista, la cui “emotività” è vista semplicemente come connaturata al suo tempo, deprivata cioè di qualsivoglia connotazione di segno negativo.

Ma c’è sicuramente di più: il Comte del *Sistema* sembra vedere nel feticismo

qualcosa di duraturo in seno alla natura umana. Nei primi stadi del processo di civilizzazione, il feticismo costituiva un “impero delle passioni” che dotava ogni tipo di fenomeni di energie e qualità divine, [...] eppure esso sembrava anche essere qualcosa in grado di stimolare l’azione morale portando le persone *oltre* se stesse, e favorendo in esse un senso di affinità tra l’universo e l’umanità [...]. Comte [...] sosteneva che la nostra “elevata cultura intellettuale” non avrebbe potuto evitarci di essere posti in uno stato di “feticismo radicale” da travolgenti speranze o paure, e sperava che la sociologia avrebbe potuto stimolare un nuovo feticismo basato sulla celebrazione dell’umanità (Shilling 2002: 18).

L’acuta lettura di Comte da parte di Chris Shilling appena riportata, oltre a confermare l’impressione che per (almeno l’ultimo) Comte il feticismo sia tutt’altro che uno stadio definito e concluso dell’umanità, costituisce un prezioso ponte tra la sua *testuale* tematizzazione del feticismo contenuta nel *Sistema* e la sua più generale prospettiva teorico-sociologica, che ha, come è noto, nella “religione dell’umanità” il suo perno.

La rilevanza di questa religione per il Comte della maturità è plasticamente rappresentata dal titolo esteso della sua ultima grande opera: *Sistema di politica positiva o Trattato di sociologia istituyente la religione dell’umanità*. Naturalmente, non intendo qui occuparmi di Comte “sociologo della religione”; e neppure soffermarmi sulla sua «descrizione fastidiosamente minuta della religione dell’umanità» (Ferrarotti 1967: 11), che spazia dalla dottrina alla liturgia, dal “calendario positivista” ai “sacramenti sociali”. Di certo per il Comte della maturità amare l’Umanità «costituisce realmente tutta la sana morale» (Comte 1969: 746): nell’economia generale dell’opera comtiana assume una grande importanza la costruzione, o perlomeno il progetto di una morale come scienza fondamentale, “autentica scienza finale”, che va oltre la stessa sociologia (cfr. Negri 2001: 131). Ma soprattutto, per quanto qui più interessa sottolineare, la sua “strana” religione contiene in realtà qualcosa di molto profondo: Comte, da un lato, ritiene che l’uomo moderno e dalla mentalità scientifica non possa più credere alla rivelazione, alla divinità e quindi indulgere alle religioni, per così dire, tradizionali, dall’altro, è però convinto che la religione risponda a «un bisogno permanente dell’uomo, che ne sente la necessità perché ha bisogno di amare qualcosa che lo trascende» (Aron 1989: 130).

Da un certo punto di vista, il culto dell’umanità, oggetto della religione comtiana, appare, quindi, come

la risposta non relativistica al processo di relativizzazione che la scienza opera nei confronti degli antichi dèi e delle vecchie credenze: la divinizzazione dell'uomo colma il vuoto lasciato dalla scomparsa di Dio. Comte è convinto che l'ordine sociale debba avere anche un fondamento etico, capace di andare incontro alla natura morale, e non solo razionale e pratica, dell'uomo: a questa regola generale non può sfuggire neppure la società positiva (Santambrogio 2008: 32).

E per qualcuno, come Raymond Aron, la religione proposta da Comte è «di gran lunga più elevata di molte altre [...] che altri sociologi hanno [...] diffuso» (Aron 1989: 131) proprio per il culto dell'umanità che la caratterizza; quel “Grande essere” che Comte invita ad amare è, infatti,

ciò che gli uomini hanno fatto di meglio; è [...] ciò che nell'uomo trascende gli uomini o, almeno, ciò che, in alcuni uomini, ha realizzato l'umanità essenziale. [E se] si deve amare qualcosa nell'umanità, al di fuori di persone scelte, è meglio certamente amare l'umanità essenziale, di cui i grandi uomini sono l'espressione e il simbolo. [...] [La religione di Comte] non insegna ad amare una società tra le altre, [...] non [...] l'odierna società francese, né la società russa di domani, né quella americana di dopodomani, ma l'eccellenza di cui sono stati capaci alcuni uomini e verso la quale tutti gli uomini devono elevarsi (ibidem).

Ma soprattutto, colpisce in modo particolare nella “religione dell'umanità” di Comte la robusta presenza della componente emozionale:

Comte ritiene che il modo migliore di promuovere la dovuta attenzione verso l'umanità sia di puntare sulle *emozioni*, educando le persone ad estendere la simpatia. [...] L'obiettivo [...] della nuova religione sarà quello di estendere la simpatia umana coltivando lo spirito della fratellanza universale. [...] le persone impareranno a perseguire il bene comune, in uno spirito di amore generalizzato per l'umanità (Nussbaum 2014: 80 e 82, corsivo mio).

La citazione appena riportata è di un'importante filosofa contemporanea, Martha Nussbaum, la quale non solo colloca giustamente quella comtiana tra le religioni cd. secolari⁸, ma soprattutto, per ciò che qui più interessa, evidenzia molto bene che, se Comte ha insistito sino alla pedanteria e al parossismo, nella presentazione della sua religione, sulle cerimonie comuni, sugli eventi da celebrare, sulla modalità di devozione e così via, è perché aveva perfettamente intuito l'importanza dei rituali per l'attivazione e il mantenimento delle emozioni; il sociologo francese appare infatti molto distante, per la Nussbaum, dall'idea romantica secondo cui le emozioni sono tali soltanto se si originano in modo spontaneo: Comte sembra anzi aver ben capito che «possiamo imparare a sentire in maniera appropriata, così come possiamo imparare ad agire in modo appropriato» (ivi, p. 86). Questa osservazione della Nussbaum è interessante, perché, almeno implicitamente, ha il merito di avvicinare Comte ad alcune acquisizioni della sociologia delle emozioni contemporanea: penso alla teoria dei rituali oggetto dell'approccio alle emozioni fondato da Randall Collins, ma anche allo studio delle regole emozionali, che prescrivono quali emozioni e sentimenti le persone dovrebbero provare in determinati contesti e come dovrebbero esprimerli, tipico dell'approccio

⁸ Nell'ambito delle religioni secolari, quelle cioè caratterizzate dal «tentativo di elaborare un nuovo credo laico, una sorta di vera e propria religione senza clero [...] che esalta valori quali il progresso, la scienza, la difesa dei diritti umani» (Garelli 1999: 171) possiamo distinguere, tra le altre (vi si riconducono talvolta anche le religioni cd. politiche come il marxismo, il comunismo e il socialismo), le religioni civili da quelle dell'umanità. Quella di Comte è una religione dell'umanità perché ha a oggetto l'uomo e la società, cui vengono attribuiti caratteri “divini”; anche le religioni civili presentano una dimensione squisitamente laica, ma sono strettamente legate alle nozioni di nazione, patria e Stato, e caratterizzate quindi da un'idea di appartenenza e integrazione di carattere nazionale e non universale (cfr. ivi: 172).

drammaturgico-culturale (Arlie Russell Hochschild, Steven Gordon, Peggy Thoits). In altre parole, il sociologo francese mostra di intuire, certo senza approfondirlo, quanto la sociologia delle emozioni avrebbe, molto più tardi, specificamente ed esplicitamente tematizzato⁹.

Nondimeno, testualmente presenti nella sua “sociologia religiosa”, le emozioni sembrano configurarsi nel più generale impianto riflessivo di Comte anche, e direi soprattutto, come un fondamentale mezzo attraverso cui l’azione morale e l’ordine sociale possono riprodursi (cfr. Shilling 2002, pp. 16-18). Del resto, che Comte abbia una notevole importanza nella storia della sociologia per il suo contributo a quella tradizione sociologica secondo cui le società non possono esistere se non hanno principi/valori comuni e credenze condivise è già stato largamente rilevato dagli storici della sociologia (cfr., ad es., Izzo 1994: 70-74); si tratta di quella tradizione che, differenziandosi radicalmente sia da quella razional-utilitaristica che da quella marxista (o del conflitto), costituisce la tradizione durkheimiana o dell’ordine sociale: Comte, anzi, «ha dato origine alla sociologia intesa come studio dell’integrazione sociale, cioè come studio di quegli elementi che fanno sì che una società possa esistere come unità nonostante tutti i tratti in essa presenti che dividono gli individui anziché unirli» (ivi: 74). Ciò che, non da ieri, un acuto storico e teorico della sociologia come Randall Collins ha ulteriormente evidenziato è che questa tradizione «si incentra sui temi delle *forze emotive*, della moralità, [...] del religioso ed afferma che è questa l’essenza di tutto ciò che è sociale» (1996: 131, corsivo mio).

Ebbene, per ciò che riguarda Comte, è proprio la “religione dell’umanità”, in cui culmina la sua visione della moralità, a possedere quella peculiare «capacità di stimolare emozioni che legano gli individui all’interno di un senso di unità che raccoglie le generazioni passate e presenti» (Shilling 2002: 16). Alla base, certo, c’è la concezione che il Comte della maturità ha della natura umana: nel primo tomo del *Sistema*, egli considera quest’ultima come duplice, composta dal cuore e dalla mente/intelligenza oppure triplice, composta, cioè, oltre che dalla mente/intelligenza, da due dimensioni del cuore, i sentimenti/affetti e la volontà/attività. Di più: l’ultimo Comte è convinto che l’impulso ad agire provenga soprattutto dal sentimento e che alla mente sia riservata una funzione di controllo e direzione dell’impulso emozionale ad agire (cfr. Aron 1989: 114-115). Come è stato suggerito (cfr. Simon 2011: 36-37), nell’ultima fase della sua vita e della sua produzione intellettuale, Comte sostiene a tal punto «il prevalere dell’affettività sulla razionalità» che la dedica del suo *Discorso preliminare sull’insieme del positivismo*, scritto nel 1848 e poi inserito nel primo tomo del *Sistema*, recita: «Si cessa di pensare, ed anche di agire; non si cessa di amare» (Comte 1969: 410). Insomma, nella sua ultima opera, il sociologo francese sottolinea in modo inequivocabile il primato della dimensione affettiva su quella della ragione: nella ricerca di nuovi fondamenti morali e valoriali in grado di contribuire non solo a riorganizzare la società, bensì anche a garantirle un ordine duraturo attraverso forme universali di consenso e solidarietà sociale, egli fa chiaramente appello ai sentimenti e alle componenti emotive e non razionali della psiche umana (cfr. Crespi – Jedlowski - Rauty, 2000: 59-60).

È vero, al riguardo, che la sua formazione scientifico-culturale doveva più di qualcosa al razionalismo scientifico di derivazione illuminista, ma la sua valutazione dell’Illuminismo è nondimeno significativa: Comte giudicava, sì, positivamente la “liberazione” del pensiero umano dalla conoscenza di tipo tradizionale, portato dell’illuminismo, ma riteneva anche che la razionalità illuministica e il conseguente individualismo si caratterizzassero per un egoismo e un materialismo contrari a ogni emozione sociale e capaci quindi di compromettere i valori posti a fondamento della

⁹ Sulla sociologia delle emozioni come branca sociologica, cfr. Iagulli 2011.

coesione sociale. L'Illuminismo era quindi, per lui, tutt'altro che un punto di arrivo o un momento culminante della storia: si trattava di un episodio, peraltro necessario o comunque importante, nello sviluppo del genere umano verso quel "Sistema di politica positiva" che soltanto un'adeguata stimolazione delle emozioni collettive legate, appunto, alla "religione dell'umanità", avrebbe potuto decisamente favorire (cfr. Shilling 2002: 16-17 e 25). Comte appare, insomma, molto distante dalla «concezione illuministica della società come aggregato di individui e delle sue istituzioni come mere proiezioni dei rapporti interindividuali [...] [ovvero come] grande arena di interessi individuali intersecantisi» (Nisbet 1977: 83). È tale anzi in Comte la passione per la comunità morale che alla base della sua sociologia non può che esserci un totale rifiuto di una qualsiasi impostazione individualista (cfr. ibidem). In ciò egli è, tra l'altro, davvero *il* precursore di Durkheim.

Tornando alle emozioni, e per concludere, quest'ultimo svilupperà, tra l'altro, le intuizioni comtiane sul loro ruolo nel controllo e nella riproduzione dell'ordine sociale e sulla rilevanza dei rituali sociali per la loro stimolazione. Beninteso, sia nel caso di Comte che di Durkheim si è trattato soltanto di intuizioni, che la sociologia delle emozioni contemporanea avrebbe poi, come detto, largamente sviluppato. Entrambi attribuiscono però, di certo, alla sfera emozionale potenzialità decisive per il futuro dell'umanità: se

l'approccio di Comte all'evoluzione e allo sviluppo delle emozioni era plasmato dalla sua convinzione riguardo all'apparizione di una religione dell'umanità, [...] la speranza di Durkheim che nuovi periodi di effervescenza collettiva avrebbero rivitalizzato le società moderne attenuava le sue paure riguardo alle minacce all'ordine sociale e morale (Shilling 2002: 25).

Naturalmente, non può essere questo il luogo per approfondire l'embrionale "sociologia delle emozioni" di Durkheim, che è stata sinora maggiormente indagata¹⁰, e neppure quella di Comte¹¹; appare indubbio, comunque, che quest'ultimo abbia riservato alle basi emotive dell'umanità e della socialità un'attenzione sfuggita alla maggior parte dei suoi studiosi, tradizionalmente più attenti a quella configurazione organicistica o protofunzionalistica della società che, nondimeno, proprio delle emozioni e dei sentimenti non sembra in alcun modo poter fare a meno.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aron, Raymond. 1989 [ed. or. 1965]. *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano

Baert, Patrick - Carreira da Silva, Filipe. 2010. *La teoria sociale contemporanea*. Bologna

Canguilhem, Georges. 1979. *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di A. Comte*, in *Comte*. Restaino, Franco (cur.). Milano: 189-205

Collins, Randall. 1996 [ed. or. 1994]. *Quattro tradizioni sociologiche*. Bologna

¹⁰ Cfr., ad es., Pickering 2006 e Fish 2005.

¹¹ Cfr. Iagulli 2015.

- Comte, Auguste. 1851-1854. *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. Paris
- Comte, Auguste. 1967 [ed. or. 1830-1842]. *Corso di filosofia positiva*. Ferrarotti, Franco (cur.). Trad. parz. 2 voll. Torino
- Comte, Auguste. 1969 [ed. or. 1848]. *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo*, in *Opuscoli di filosofia sociale*. Firenze: 409-787
- Comte, Auguste. 2017 [ed. or. 1853]. *Sistema di politica positiva. Teoria positiva dell'età feticistica ovvero esame generale del regime spontaneo dell'umanità*. «NuovoMeridionalismoStudi». 4: 147-185.
- Coser, Lewis A. 1983 [ed. or. 1971]. *I maestri del pensiero sociologico*. Bologna
- Crespi, Franco – Jedlowski, Paolo – Rauty, Raffaele. 2000. *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*. Roma-Bari
- Ferrarotti, Franco. 1967. *Introduzione*, in *Corso di filosofia positiva*. Comte, Auguste, cit.: 9-25
- Ferrarotti, Franco. 1977. *Introduzione*, in *Comte. Antologia di scritti sociologici*. Ferrarotti, Franco (cur.). Bologna: 7-34
- Fish, Jonathan S. 2005. *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT, USA
- Garelli, Franco. 1999. *La religione civile e il problema dell'integrazione nelle società complesse*. «Rassegna Italiana di Sociologia». 2: 169-188
- Iacono, Alfonso M. 1985. *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso»*. Milano
- Iagulli, Paolo. 2011. *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. Milano
- Iagulli, Paolo. 2015. *Le emozioni nel Sistema di politica positiva di Auguste Comte*. «Politica.eu». 1: 42-56
- Iagulli, Paolo – Scillitani, Lorenzo. 2017. *Dal Pensiero selvaggio al Sistema di politica positiva: riproporre tutto Lévi-Strauss per rileggere tutto Comte*, in *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli: 71-77
- Izzo, Alberto. 1994. *Storia del pensiero sociologico*. Bologna

- Lepenes, Wolf. 1987 [1985]. *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*. Bologna
- Negri, Antimo. 2001. *Introduzione a Comte*. Roma-Bari
- Nisbet, Robert A. 1977 [ed. or. 1966]. *La tradizione sociologica*. Firenze
- Nussbaum, Martha C. 2014 [ed. or. 2013]. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Bologna
- Pickering, Mary. 1993-2009. *Auguste Comte: an Intellectual Biography*. Cambridge
- Pickering, William S.F. 2006. *Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim*. «Quaderni di teoria sociale». 6: 117-144
- Righi, Roberto - Torricelli Bianca Maria. 2001. *Le teorie del feticismo in Auguste Comte*, in *Figure del feticismo*. Mistura, Stefano (cur.). Torino: 74-102
- Rutigliano, Enzo. 2001. *Teorie sociologiche classiche*. Torino
- Santambrogio, Ambrogio. 2008. *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. Roma-Bari
- Shilling, Chris. 2002. *The Two Traditions in the Sociology of Emotions*, in *Emotions and Sociology*. Barbalet, Jack (ed.). Oxford: 10-32
- Simon, Donatella. 2011. *L'idea di uomo nella sociologia classica e contemporanea*. Milano
- Wallace, Ruth A. – Wolf, Alison. 2008 [ed. or. 2006]. *La teoria sociologica contemporanea*. Bologna