

# AUGUSTE COMTE E IL GOVERNO DELL'OPINIONE

**DAVIDE DE SANCTIS**

*Dipartimento di Giurisprudenza*

*Università degli Studi di Napoli "Federico II"*

desanctis@unina.it

## **ABSTRACT**

What does it mean to opine in politics? The founder of sociology Auguste Comte answered to this question in such an articulated manner to destabilize our current liberal values about consensus and representation. Indeed, his entire philosophical effort, can be regarded as attempt to redefine relations between liberty of all and scientific specialized knowledge. Through a fight engaged against metaphysical way to overtake theological stage, his positivism carries out a radical critic to the subjective rights' constitutionalism, deemed unable to preserve both order and progress. Separating powers into a 'spiritual' and a 'material' one, boosting up our innate altruism, subordinating social solidarity to human continuity, are some of Comtean strategies to inaugurate a new duties' era, in which the opinion government has the task of translate the ego-alter conflict in a religious dualism between Humanity and Earth.

## **KEYWORDS**

Auguste Comte, Positivism, Philosophy of Law, Public Opinion, Intergenerational Justice.

Si dice spesso che la forza è impotente a soggiogare il pensiero; ma perché sia vero, è necessario che vi sia pensiero. Là dove le opinioni irragionevoli prendono il posto delle idee, la forza è tutto.

S. Weil

Occorre che [l'uomo] difenda la sua libertà contro i poteri illegittimi, ed il potere legittimo contro la sua propria libertà.

F. Guizot

## **1. OPINIONI E DESIDERI**

Cosa significa opinare in politica? Che rapporto le istituzioni politiche intrattengono con il formarsi dell'opinione pubblica? In che misura la libertà di opinione è compatibile con i risultati prodotti dalla conoscenza scientifica?

A tali questioni, l'inventore della sociologia, ha offerto risposte in grado di far vacillare l'intera impalcatura concettuale che sorregge la saldatura moderna tra

liberalismo politico e governo rappresentativo. All'interno di un itinerario in cui, scienza politica e politica della scienza, si configurano come i due poli di una riflessione filosofica caparbiamente rivendicata come coerente ricerca di una "sintesi relativa" da opporre all'assoluto del relativismo<sup>1</sup>. Un itinerario che Comte fa cominciare proprio da un saggio scritto del 1819, e dedicato all'opportunità di operare una netta *Distinzione generale tra le opinioni e i desiderî*<sup>2</sup>. Un saggio scelto come primo dei sei 'opuscoli fondamentali' poi confluiti, trentacinque anni dopo, nell'"Appendice" al quarto e ultimo volume del *Sistema di politica positiva*. L'opera della maturità che, con la sorprendente istituzione di una nuova religione, era sembrata a molti pervertire irrimediabilmente l'itinerario tracciato dal *Corso di filosofia positiva*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Già nel 1817 Comte scriveva: "Tout est relatif ; voilà le seul principe absolu", vedi Comte A., *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., (1851-1854), riproduzione anastatica in Id., *Oeuvres*, Paris, Anthropos, 1969-1970, vol. X, Appendice, p. II (di seguito "S" seguito dal numero arabo del volume citato). Nella lezione 48 del Corso "lo spirito generale della filosofia positiva" viene individuato nella sua "tendenza costante e irresistibile a rendere necessariamente relative tutte le nozioni che, all'inizio, erano, al contrario, necessariamente assolute", vedi Comte A., *Corso di filosofia positiva (1830-1842)*, tr. it. parz., a cura di Ferrarotti F., Torino, Utet, 1967, vol. 1, p. 204 (di seguito "C" seguito dal numero arabo del volume citato). Nella lezione 58, dedicata al bilancio complessivo del 'metodo positivo', si legge che: "nulla potrebbe essere adatto ad estinguere interamente l'antico assoluto filosofico quanto uno studio direttamente istituito per rilevare le leggi generali della variazione continua delle opinioni umane", vedi C2, p. 669. Nel Discorso sullo spirito positivo (1844), dopo aver esposto lo spettro semantico del termine 'positivo', aggiunge che: "il solo carattere essenziale del nuovo spirito filosofico che non sia ancora indicato direttamente dalla parola positivo, consiste nella sua tendenza necessaria a sostituire dappertutto il relativo all'assoluto", vedi A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, tr. it. a cura di Negri A., Firenze, Sansoni, 1969, p. 345 (di seguito "OFS"). Sulla impossibilità di pervenire, sulla scorta della sola "objectivité", a una sintesi filosofica veramente 'positiva', vedi S1, p. 582. Sulla "doctrine sociologique", come la sola che "peut accomplir la révolution décisive de l'entendement en établissant directement la relativité de nos opinions quelconques, d'après les lois de leur mouvement", vedi S4, p. 220; sulla opportunità filosofica di sostituire alla "synthèse absolue" una "synthèse relative", vedi ivi, p. 475; "en effet, notre véritable avenir ne reproduira jamais une synthèse immobile... il offrira toujours le développement continu d'une synthèse relative, dont le progrès, même artificiel, consistera surtout à perfectionner... l'ordre, devenue systématiquement modifiable", ivi, p. 11. Nell'ultima opera rimasta incompiuta, si ragiona retrospettivamente sulla circostanza per la quale "nous sommes encore soumis à la double obligation d'exposer la philosophie relative dans un langage construit sous la synthèse absolue, et de décrire l'état normal d'après l'existence préliminaire. Il faut peu s'étonner qu'une telle situation suscite des équivoques, et semble même offrir des contradictions, qui ne peuvent essez disparaître sans une étude très-approfondie de l'ensemble du positivisme", vedi Comte A., *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité* (1856), Paris, Fayard, 2000, p. 741.

<sup>2</sup> In OFS, pp. 9-12.

<sup>3</sup> Non riuscendo pertanto a evitare che un'interpretazione discontinuista della propria opera divenisse di fatto prevalente, soprattutto nella cultura del secondo Ottocento, facendo la fortuna del positivismo (tecnico e scientifico) e determinando la quasi totale rimozione del comtismo (politico e 'religioso'). Di questa mossa interpretativa si fecero primi promotori due influenti figure del positivismo 'dissidente', il cui pensiero fu fortemente influenzato dal Corso di filosofia positiva: Émile Littré e John Stuart Mill. I quali pubblicarono rispettivamente, a pochi anni dalla morte di colui che

Già in questo brevissimo saggio ‘primitif’ emergono i principali ostacoli che impediscono la politicizzazione dei problemi che una società in rapido movimento, moderna e industriale, libera e produttiva, è chiamata ad affrontare. Ostacoli più volte evidenziati come aventi sostanzialmente a che fare con una teoria politica interamente viziata dalla “ricerca assoluta del migliore governo possibile”<sup>4</sup>, e una pratica tutta sbilanciata sulla costituzionalizzazione di un potere cui si cerca di regolare l’accesso e limitare le prerogative, senza neanche cominciare a pensare a come selezionare le competenze, e maturare le capacità, necessarie a esercitarlo<sup>5</sup>.

Dal punto di vista sociologico giuridico, questo spostamento dalla *ratio* alla *voluntas*, dal governo sociale al potere politico, trova il suo corrispettivo nella repentina marginalizzazione del ruolo guida esercitato dai giudici (divenuti, volgarizzando Montesquieu, bocca della legge) e nel nuovo protagonismo degli avvocati in seno alle assemblee parlamentari. Ricostruendo tale scenario, Comte ravvisa in questo spostamento degli equilibri interno al ceto dei giuristi, il momento a partire dal quale: “le principali speculazioni politiche sembrarono riducibili a semplici rapporti di forme destinati a controllare o a circoscrivere poteri indeterminati, per rigenerare una società che si supposeva indefinitamente modificabile dall’azione legislativa”<sup>6</sup>. Con la sola felice eccezione rappresentata dalla scuola storica del diritto in Germania<sup>7</sup>, il nuovo volto assunto dalla scienza giuridica dà corpo a una “metafisica costituzionale” in cui: “tutto concorreva spontaneamente a mantenere la posizione erroneamente astratta del problema politico, indipendentemente da ogni vera relazione generale con l’ambiente sociale corrispondente; tutti consideravano ugualmente la società indefinitamente modificabile, senza alcun impulso proprio e distaccata da ogni precedente filiazione; tutti, infine, erano d’accordo nel subordinare la rigenerazione morale ai

avevano riconosciuto come proprio maestro, due opere intese a esaltarne la ‘prima carriera’ e a screditarne totalmente la seconda: Auguste Comte et la philosophie positive (uscito a Parigi nel 1863) e Auguste Comte and positivism (uscito a Londra nel 1866). Sulle implicazioni di tale “operazione critica manichea”, vedi i cenni di ‘storia della critica’ in Negri A., Introduzione a Comte, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 169 e segg.

<sup>4</sup> Vedi OFS, p. 113.

<sup>5</sup> Sul moderno governo sociale come quello che richiede la maturazione di nuove distinte “capacità” nel ripristino della tradizionale separazione tra “potere spirituale” e “potere materiale”, vedi OFS, p. 17. Per la critica ai costituzionalisti “unicamente preoccupati di frazionare gli antichi poteri e di opporne tra loro le diverse branche”, vedi ivi, p. 86. Sul proposito di sostituire “i vani dibattiti sul possesso del potere...[con] l’esame delle regole relative al suo saggio esercizio”, vedi ivi, p. 552. Il problema di come pervenire a una ‘sovranità capacitaria’ è, negli stessi anni, al centro della riflessione sulla rappresentanza politica elaborata dai ‘dottrinari’, vedi Guizot F., *Sovranità (1821-23)*, tr. it., a cura di Mancini M., Napoli, Editoriale scientifica, 1998; per una suggestiva ricostruzione vedi anche Rosanvallon P., *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, pp. 121 e segg.

<sup>6</sup> Vedi C2, p. 376.

<sup>7</sup> La quale, concependo “la legislazione sempre come determinata necessariamente dallo stato della civiltà, manifesta la tendenza generale del nostro secolo alle dottrine positive in politica”, vedi OFS, p. 207.

regolamenti legislativi”<sup>8</sup>. La divisione in legislativo ed esecutivo, frutto di una discussione affrettata e superficiale, non corrisponde affatto a una vera separazione dei poteri, ma solo alla biforcazione di uno dei due, quello di comando, apprestata nella temporanea incapacità di servirsi dell’altro, quello di governo<sup>9</sup>.

Contro ogni entusiasmo per l’immediatezza di una volontà generale<sup>10</sup> compatta e quindi sovrana, Comte pensa che la politica vada piuttosto reimpostata come luogo di una mediazione tutta moderna da compiersi non già tra le parti e il tutto, tra il particolare e il generale, tra l’individuo e lo stato, ma tra due dimensioni irriducibilmente mobili e relazionali: le passioni - ovvero i “sentiments”, i “penchants” - e le idee - ovvero l’“esprit”, l’“intelligence”. È in questo spazio, tutto moderno perché definito da un nuovo genere di bisogni (la questione sociale) e da una diversa natura delle competenze (le conoscenze scientifiche), che il problema della deliberazione in politica va ricompreso, ed è quindi all’interno di queste coordinate che le leggi del *consensus* vanno determinate.

Per tornare al piccolo saggio cui si è fatto riferimento, un primo suggerimento consiste nel guardare all’interesse generale come residuo tendenzialmente stabile di un lungo processo di evoluzione collettiva, di modo che: “non considerando le opinioni politiche degli uomini non illuminati altrimenti che come l’espressione dei

<sup>8</sup> Vedi C2, p. 396.

<sup>9</sup> Vedi OFS, p. 527: “La divisione metafisica tra il potere esecutivo e il potere legislativo costituisce solo un difettoso riflesso empirico della grande separazione progettata nel medioevo tra i due elementi necessari del governo umano”. Sulla modernità politica come luogo in cui il concetto di potere prende definitivamente il posto della tradizionale concezione del governo, vedi “il punto di rottura epistemologico” rintracciato nella “duplice convinzione che non è più ravvisabile un ordine che si tratti di riconoscere, e che il governo tra gli uomini è uno scandalo da eliminare”, in Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Rome-Bari, Laterza, 1999, pp. 169-70.

<sup>10</sup> La critica che Comte muove al “deismo legale” (C2, p. 414) di Rousseau è costante e severa, la sua maggiore responsabilità è consistita nel promuovere a forma stabile del politico quella situazione eccezionale nella quale: “in mancanza di principi generali, è stato necessario moltiplicare, al di là di tutti i limiti precedenti, certe arbitrarie regole particolari, che lo spirito metafisico abbelliva invano con il nome di leggi, quasi sempre caratterizzate da un’usurpazione, talvolta sterile e talvolta perturbatrice, del potere politico propriamente detto sul regno sociale del costume e delle opinioni”, vedi *ivi*, p. 153. Contro il “culto metafisico” eretto “in onore dell’entità politica vanamente fregiata del nome di legge” (corsivo nel testo), anche *ivi*, p. 407. Sulla ‘legolatria’ che affligge il moderno ‘monismo giuridico’ va naturalmente tenuta presente la lezione di Paolo Grossi: “la scienza giuridica è relegata al rango minimo di elaborazione di apparecchi ortopedici per il potere perché collocata ben all’interno dell’apparato di potere”, Grossi P., *L’Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 174; “dalla Rivoluzione in poi, con il mantello protettivo di mitologie sapientemente elaborate, si assiste ad un massiccio processo di legalizzazione dell’intero diritto”, *Id.*, *Il diritto tra potere e ordinamento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2005, p. 20; “il nuovo Principe è un soggetto che non ama mortificazioni provenienti da realtà di questo mondo, che non è in dialogo con la natura e con la società, che non tollera di umiliarsi a semplice capo di un rapporto. Egli - individuo dalla assoluta insularità - tenderà a proiettare all’esterno una volontà perfettamente definita, che ha trovato già in lui ogni possibile giustificazione”, *Id.*, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 29

desideri, confusa con quella dei mezzi, si vedrà che c'è più uniformità di quanto lo si immagini abitualmente nelle volontà politiche di una nazione”<sup>11</sup>. Per riservare, invece, la selezione dei mezzi a procedure in grado di garantire la massima efficacia nel perseguimento di fini già sufficientemente definiti.

Il governo dei moderni sconta pertanto una difficoltà strutturale dovuta al fatto che, mentre i desideri sono immediatamente traducibili in bisogni (interessi, richieste, pretese), ovvero nell'indicazione sempre più chiara e tendenzialmente omogenea degli obiettivi che l'azione politica ha da perseguire, questi stessi obiettivi diventano il presupposto di una selezione riguardante mezzi la cui efficacia dipende dal dosaggio combinato di procedimenti tecnici sempre più specialistici, impossibile da determinare affidandosi alla stessa immediatezza del desiderio.

Di qui l'emersione di due problemi distinti, ma il cui inevitabile intreccio caratterizza tutta la complessità della politica moderna, quello della libertà di pensiero - spettante a ciascuno e divenuta impossibile da comprimere - e quello del consenso - strutturalmente capace di esprimersi solo nelle forme di un assenso dato a soluzioni di cui non si può essere direttamente gli autori<sup>12</sup>. Il rapporto tra scopi e mezzi deve perciò tradursi, in politica, in una divisione del potere sociale; da una parte quello del numero, dei tanti, cui spetta manifestare i problemi da mettere in agenda, e, dall'altro, quello concentrato nei pochi, su cui ricade la responsabilità di elaborare soluzioni e di impartire direttive che incontrino, nei loro destinatari, la minore resistenza possibile. Un plesso di condizioni che potrà essere realizzato soltanto quando “il pubblico” avrà riposto “la stessa fiducia per la politica che accorda agli astronomi per l'astronomia, ai medici per la medicina ecc.”<sup>13</sup>. Un esito tutt'altro che scontato, dal momento che, in mancanza di una sistematizzazione dei fatti osservabili, questo tipo di fiducia, “ha avuto gli inconvenienti più gravi finché la politica è stata vaga, misteriosa, inqualificabile, in una parola teologica”<sup>14</sup>.

## 2. LA LIBERTÀ DI OPINIONE TRA DIRITTO E ISTITUZIONE

<sup>11</sup> Vedi OFS, p. 11: “Tutti i cittadini non appartenenti alla classe dei privilegiati, e che vivono del prodotto delle loro fatiche, desiderano la libertà, la pace, la prosperità industriale, l'economia nelle spese pubbliche e il buon uso delle imposte”.

<sup>12</sup> Vedi ibidem: “Un'opinione politica esprime più che dei desideri; essa è, inoltre, l'espressione, il più spesso molto affermativa ed assoluta, che questi desideri non possono essere soddisfatti se non con questi e quei mezzi, ed in nessun modo con altri... ecco su che cosa è ridicolo ed inopportuno pronunciarsi, senza che vi si sia specificamente riflettuto... molti desiderano sinceramente la libertà e la pace, ed hanno allo stesso tempo un'idea così falsa dei mezzi idonei a procurargliela, che, se fossero messi in pratica, provocherebbero, invece, il disordine e l'arbitrio”.

<sup>13</sup> Vedi *ivi*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Contestualmente a quest'esordio retrospettivo della filosofia positiva, durante il lavoro di 'pubblicista' svolto sulle testate delle principali iniziative che Saint-Simon<sup>15</sup> finanziava in campo editoriale, Comte interviene a più riprese sulle pagine de *Le Politique*, in occasione della discussione apertasi in Parlamento sulla opportunità di approvare una legge maggiormente restrittiva della libertà di stampa<sup>16</sup>. Una serie di scritti da cui emerge una posizione apparentemente contraddittoria, decisamente schierata a favore del più completo esercizio della libertà di opinione, ma, allo stesso tempo, contraria alla sua traduzione nel linguaggio dei diritti.

L'intera argomentazione si incentra sul tipo di funzione che la libera manifestazione del pensiero avrebbe dovuto svolgere all'interno del processo di deliberazione politica. Una prospettiva dalla quale, si mettono in guardia i lettori sul fatto che schierarsi apertamente in favore della libertà di espressione delle opinioni politiche non è affatto sufficiente a chiarire una questione i cui contorni rimangono sfumati a causa della mancata distinzione tra diritto e istituzione<sup>17</sup>. Una distinzione che permette di rilevare come la prospettiva istituzionale, generalmente trascurata, non è solo distinta da quella giuridica, generalmente privilegiata, ma, qualora quest'ultima venga assolutizzata, viene da essa irrimediabilmente ostacolata. Di qui l'esortazione a capovolgere i termini del problema: "demandez la liberté de la presse, non plus seulement comme un droit à établir, mais comme une institution à organiser"<sup>18</sup>. Dal momento che un'istituzione si legittima per la funzione che deve svolgere, e quella dell'opinione pubblica è contribuire, per via consultiva, alla produzione normativa, la libertà va usata come strumento che le consenta di determinarsi su punti fermi, su 'idee forza' - per riprendere un concetto caro all'istituzionalismo giuridico. Ovvero, come il mezzo più sicuro per individuare i valori che le leggi devono rispettare, i principi cui il diritto deve dare attuazione, senza che, in questo lavoro, intervengano imposizioni di sorta. I parlamentari, intenti a disciplinare la materia secondo lo schema della libertà negativa, dovrebbero, perciò, essere considerati piuttosto come dei meri intermediari tra i

<sup>15</sup> Il sodalizio tra Saint-Simon e Comte si stabilisce nel 1817, quando l'eccentrico utopista fa del giovane allievo della scuola politecnica il suo 'segretario personale', e si chiude bruscamente nel 1824, quando il futuro fondatore della sociologia intende liberarsi dall'ingombrante tutela di colui che rischiava di bruciarne i talenti in troppo repentine e avventurose iniziative politiche. Il rapporto tra i due è stato un altro tema che ha diviso fortemente la tradizione critica; tra coloro che hanno ritenuto il comtismo un semplice rimaneggiamento di temi saintsimoniani [vedi Durkheim É., *Le socialisme* (1928), Paris, Puf, 1992, pp. 132 e segg.], e quanti invece hanno valorizzato tutta l'originalità di un'impostazione ben altrimenti elaborata (vedi Lévy-Bruhl L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900, p. 8 e segg.). Per il giudizio che Comte matura sull'influenza ("funesta") che Saint-Simon avrebbe esercitato su di sé, vedi la lunga nota in C2, p. 161.

<sup>16</sup> Vedi *De la liberté de la presse envisagée comme institution politique* (1819), in Comte A., *Écrits de Jeunesse* (1816-1826), Paris-La Haye, Mouton, 1970, pp. 147-59.

<sup>17</sup> "La liberté de la presse peut être considérée, sous le rapport politique, de deux manières différentes, ou au moins distinctes: comme un droit ou comme une institution", *ivi*, p.148.

<sup>18</sup> Vedi *ivi*, p. 152.

governanti e l'opinione pubblica. Una intermediazione il cui compito è: “rendre plus facile, plus prompte et plus douce l'exécution des arrêts de l'opinion, véritable souveraine du monde”<sup>19</sup>. Privilegiare esclusivamente il momento definitorio, a discapito di quello istituzionale e organizzativo<sup>20</sup>, limitarsi a riconoscere il diritto di ciascuno a manifestare la propria opinione, è fermarsi troppo presto, è fare solo “la moitié di travail, et même la moins importante”<sup>21</sup>. In altri termini, il diritto, assolutizzando il pluralismo, annulla i benefici della pluralità. L'istituzionalismo contiano milita, invece, a favore di una cultura politica che, dalla pluralità delle opinioni, sappia ricavare una sintesi relativa, progressiva e riformabile, e contro una politica che, al contrario, faccia la sintesi assoluta di un relativismo irriducibile, conflittogeno e stazionario. Finché le opinioni legittime restano tante quanti sono gli individui legittimati a esprimerle, nessuna organizzazione della loro sintesi può profilarsi all'orizzonte, e l'indeterminatezza strutturale diventa il brodo di coltura dell'arbitrio politico. In cui l'opinione vincente sarà quella di chi avrà, sul momento, maggiore forza per imporla. Fermarsi al diritto significa, in ultima analisi, perpetuare l'impero della forza<sup>22</sup> e ostacolare il regno dell'opinione: “seule capable de substituer les devoirs relatifs aux droits absolus, en instituant des autorités toujours discutables”<sup>23</sup>. Significa impedire che la ‘sfera pubblica’<sup>24</sup> si costituisca come luogo

<sup>19</sup> Ivi, p. 151.

<sup>20</sup> Per sondare l'eredità della ‘politica positiva’ contenuta nell'istituzionalismo giuridico, tema che richiederebbe ben altro approfondimento, si confronti il passo in cui Comte ragiona sulle “deux acceptions générales du mot ordre, qui toujours signifie à la fois commandement et arrangement”: “tant que dure notre initiation, destinée plutôt à développer nos diverses forces qu'à les régler, le commandement prévalut sur l'arrangement... Notre constitution adulte se caractérise, au contraire, par la prépondérance de l'arrangement, qui... exige seulement l'intervention secondaire du commandement, pour compléter nos décisions pratiques” (corsivi nel testo), vedi S2, p. 469; con il passo nel quale Maurice Hauriou definisce l'istituzione come: “tout arrangement permanent par lequel, à l'intérieur d'un groupement social déterminé, des organes disposant d'un pouvoir de domination sont mis au service des buts intéressant le groupe, par une activité coordonnée à celle de l'ensemble du groupe” (corsivo nel testo), vedi Hauriou M., *Principes de droit publique*, Paris, Sirey, 1919, p. 48.

<sup>21</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 149.

<sup>22</sup> “Infatti... non si regge con la forza ciò che non può essere retto abbastanza con l'opinione [on ne régit par la force que ce qui ne peut l'être suffisamment par l'opinion]”, vedi OFS, p. 267.

<sup>23</sup> Vedi S2, p. 123.

<sup>24</sup> Sulla ‘sfera pubblica’, sul ruolo che tale costruito gioca nella politica e nel diritto, sulla sua fondamentale ambivalenza nel passaggio tra società borghese e società di massa, vedi Habermas J., *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it di Illuminati A., Masini F. e Perretta W., Roma-Bari, Laterza, 1974: “il termine ‘opinione pubblica’ assume un diverso significato a seconda che sia intesa come istanza critica in rapporto alla pubblicità normativamente richiesta dall'esercizio del potere politico e sociale o assunta come istanza ricettiva in rapporto alla pubblicità diffusa in modo dimostrativo o manipolativo a favore di persone o istituzioni, beni di consumo e programmi. Nella sfera pubblica le due forme di pubblicità sono in concorrenza, ma l'opinione pubblica è, apparentemente, il loro comune destinatario”, p. 279. Per un confronto tra Habermas e Comte, vedi Pickering M., *Auguste Comte et la sphère publique de Jürgen Habermas*, in Petit A. (a cura di) *Auguste Comte. Trajectoires positiviste 1798-1998*, Paris, Harmattan, 2003, pp. 229-237. Dove si

preposto alla educazione del “sentiment social”, adatto a combattere efficacemente sia la “anarchia intellettuale” sia la “discordia morale”<sup>25</sup>, perché in grado di suscitare il corrispondente “esprit d’ensemble”<sup>26</sup> – “principale base di ogni attitudine politica”<sup>27</sup>, “al quale bisogna subordinare ormai tutte le concezioni speciali”<sup>28</sup>.

Libertà, dunque, come presupposto di un’opinione che, solo nella misura in cui informa la statuizione del diritto, può considerarsi un’istituzione veramente sovrana. Solo, cioè, nella misura in cui trova il modo di fissarsi, di arrestarsi, divenendo ciò che solo un’opinione libera può alla fine diventare: la determinazione salda, comune, condivisa – anche se relativa, mobile, permanentemente in formazione – dei principi generali dell’ordinamento, dei criteri che debbono presiedere al farsi dell’ordine sociale. Libertà, non come condizione astratta del soggetto, ma come qualità concreta di un’azione capace di mettere il governo alla guida di un movimento il cui continuo, autonomo prodursi, è l’unica sicura garanzia contro la concrezione di un potere allo stesso tempo assoluto e instabile<sup>29</sup>. In altri termini, solo in relazione al movimento che si tratta di dirigere, il governo può cercare la propria stabilità e trovare la propria forza, altrimenti rimane strutturalmente esposto al proprio fallimento quale istanza di coordinazione dell’agire sociale<sup>30</sup>.

afferma che Habermas “analyse les ouvrages de Hegel, Marx, Mill, et Tocqueville, qui, selon lui, critiquaient l’opinion publique comme étant fausse, contraignante, ou inefficace. Elle apparaissait comme une menace, signifiant la conformité au lieu du discours critique. Le résultat était que la discussion perdait son attrait en tant que forme de sociabilité et en tant que moyen pour les individus de se réaliser. Dans son livre, Habermas néglige complètement Auguste Comte, qu’il considère l’avocat du scientisme. Mais je souhaite montrer ici que la vision de Comte en ce qui concerne l’espace public faisait partie intégrale de son projet positiviste. Le cas d’Auguste Comte met en cause l’argument de Habermas que l’espace public a commencé à perdre son importance au cours du XIXe siècle”, p. 229; Comte, insomma, avrebbe riconosciuto “le principe de Habermas que le réseaux sociaux tenant compte de la communication et du discours public sont aussi importants que l’État et le marché économique en coordonnant et en intégrant la vie humaine. Mais son système est plus compréhensif que celui de Habermas, qui ne s’intéresse qu’aux réseaux mâles de la bourgeoisie”, p. 237.

<sup>25</sup> Le due cose sono strettamente legate in C1, p. 134.

<sup>26</sup> Sulla stretta connessione tra ‘sentimento sociale’ e ‘spirito d’insieme’, vedi S1, p. 533.

<sup>27</sup> Vedi OFS, p. 586.

<sup>28</sup> Ivi, p. 530.

<sup>29</sup> “I governi non possono [ne sauraient] agire sugli individui se non usando [qu’en employant] su una più grande scala gli stessi procedimenti che essi riconoscono tra loro come i più efficaci per influire quotidianamente gli uni sugli altri”, vedi OFS, p. 250.

<sup>30</sup> Il fallimento del governo coincide con il “refus de concours”, l’unica forma di disobbedienza efficace in regime di divisione del lavoro sociale, poiché l’unica “où le nombre peut surmonter la richesse”, vedi S4, p. 334. Ciò si deve alla grande trasformazione per la quale, mentre “nell’antico sistema, il popolo era irregimentato in rapporto ai suoi capi; nel nuovo, è unito con essi. Da parte dei capi militari c’era comando, da parte dei capi industriali non c’è più che direzione. Nel primo caso il popolo era soggetto, nel secondo è socio [sociétaire]” (corsivi nel testo), vedi OFS, p. 55. Comte peraltro non nega, in casi eccezionali, un diritto alla rivolta, e presenta la propria “dottrina sociale



Una libertà, lo si capisce, incompatibile col modello, assoluto e astratto, presupposto dall'individualismo giusnaturalista<sup>31</sup>. E che emergere piuttosto dal processo stesso attraverso il quale, al netto di qualsiasi forma di costrizione, si passa, mettendo le opinioni in relazione, da una divergenza statica a una convergenza dinamica<sup>32</sup>.

Convergenza che sarebbe impossibile ottenere sulle questioni di dettaglio, sulle decisioni particolari che di volta in volta vanno prese, ma che invece può e deve – “non pour voix délibérative, ce qui serait absurde, mais pour voix consultive” – diventare “la base de notre édifice social”<sup>33</sup>. Il momento strutturalmente deputato alla concorde emersione di una visione non parziale delle questioni politiche, in “une époque où ce n'est plus par les détails mais par l'ensemble qu'il faut perfectionner l'ordre social”<sup>34</sup>.

Un potere che invece venga esercitato a prescindere dal momento in cui “l'ambiente [milieu] sociale si sarà commosso [ému]”<sup>35</sup> – senza cioè permettere che,

[come] la sola idonea a conciliare radicalmente la subordinazione abituale con la rivolta eccezionale, come esigono contemporaneamente il buon senso e la dignità umana”, vedi *ivi*, pp. 536-7.

<sup>31</sup> Sul “concetto negativo” di libertà, funzionale alla “soppressione crescente delle diverse resistenze”, contrapposto alla “vera libertà” come “sottomissione razionale... al riparo da ogni arbitrario potere personale”, vedi C1, p. 148; dove il bersaglio polemico è una “politica metafisica [che] ha inutilmente tentato di consacrare il proprio dominio, onorando col nome di legge qualsiasi decisione, così spesso irrazionale e disordinata, delle assemblee sovrane, qualunque fosse la loro composizione, decisioni d'altronde concepite, per una finzione fondamentale che non può cambiare la loro natura, come una fedele manifestazione di volontà popolari”, *ibidem*. Sui benefici “dello spirito d'analisi e di esame”, nella misura in cui costringono “a produrre, per presiedere alla riorganizzazione intellettuale e morale, una filosofia veramente in grado di sopportare con gloria l'indispensabile prova decisiva d'una discussione approfondita, liberamente prolungata fino alla completa convinzione della ragione pubblica”, vedi *ivi*, p. 95. Sulla opportunità di istituire “la pleine liberté d'exposition et de discussion, non en vertu d'un droit anarchique, mais comme garantie d'ordre et moyen de régénération”, vedi S4, p. 384.

<sup>32</sup> Si tratta, in termini diversi, di “proscrivere ovunque il potere assoluto in luogo di offrirgli un rifugio in ciascuna volontà individuale, e riconoscere a ciascun uomo il diritto, che in effetti gli appartiene, di non obbedire che alla ragione, in luogo di attribuirgli il diritto, che non ha affatto, di non obbedire che alla sua volontà”, vedi Guizot F., *Sovranità*, cit., p. 76; il giudizio di Comte su Guizot, rispetto a questo specifico problema, è in C1,129: “in questi ultimi tempi mi sembra che Guizot abbia molto bene afferrato questo aspetto della nostra situazione sociale”.

<sup>33</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 155.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> L'immagine si trova in Hauriou M., *Teoria della istituzione e della fondazione. Saggio di vitalismo sociale* (1925), tr. it. a cura di Cesarini Sforza W., Milano, Giuffrè, 1967, p. 11; dove contestualmente, in polemica con l'eccessivo oggettivismo contenuto nelle teorie sociologiche del diritto di Duguit e di Durkheim, si pone il problema di sapere: “dove si trova, nella società, il potere creativo, se cioè sono le regole di diritto che creano [créent] le istituzioni o se piuttosto sono le istituzioni che creano [engendrent] le regole di diritto grazie alla potestà [pouvoir] di governo che contengono”, *ivi*, p.10. L'aggiunta delle parentesi quadre mi è parsa opportuna, altrimenti, indifferenziando i due verbi, non si coglierebbe l'obiettivo polemico di Hauriou (il “concepire la reazione come azione e la durata come creazione”, *ivi*, p. 11), il quale esplicita infatti, in sostanziale accordo con Comte, di non ammettere alcuna creazione diretta della regola giuridica da parte del

contestualmente al suo esercizio potestativo, avvenga questo movimento in comune delle libertà - implica una delega in bianco che, comunque venga legittimata, intralcia il processo di messa allo scoperto delle forze che si tratta di governare. Imponendo un occultamento che impedisce ai dati del problema politico di emergere nella loro oggettività, e alle teorie politiche di elaborare soluzioni ad essi relative: “l’assoluto, nella teoria, conduce necessariamente all’arbitrio nella pratica. Finché la specie umana è considerata come se non avesse impulso proprio, come se dovesse riceverlo dal legislatore, l’arbitrio esiste necessariamente, al più alto livello, sotto l’aspetto più essenziale, nonostante le declamazioni più eloquenti”<sup>36</sup>.

Non c’è da meravigliarsi allora che Comte, in base a questa logica, voglia smascherare gli intenti inconfessabili di una legislazione proposta da ministri che, agitando lo spauracchio delle sommosse, temono in realtà che l’insieme delle idee politiche dei cittadini smetta di fluttuare in quello stato di confusione cronica funzionale all’arbitrio del loro potere, e giunga finalmente ad “arrêter son opinion sur la plupart des points importants de la théorie politique”<sup>37</sup>.

### 3. POLITIQUE DE L’ESPRIT<sup>38</sup>

‘milieu’ sociale, che piuttosto: “possiede soltanto una [n’a qu’une] forza d’inerzia che diventa [se traduit par un] potere di rafforzamento delle iniziative individuali quando le fa sue o, al contrario, potere di inibizione e di reazione quando le respinge; ma di per se stesso, manca di qualsiasi potere di creazione”, *ivi*, p. 10. Sul patrocinio comtiano della “idea di un popolo che diffida” al posto della “idea di un popolo che governa”, con la conseguente “sovrapposizione di sentimenti di rifiuto e d’impazienza nei confronti del politico”, vedi Rosanvallon R., *Controdemocrazia. La politica nell’era della sfiducia* (2006), tr. it. di Bresolin A., Roma, Castelvecchi, 2012, pp. 48-9.

<sup>36</sup> Vedi OFS, p. 135, dove si continua ribadendo che: “è la natura delle cose che vuole così. Perché la specie umana è allora abbandonata alla discrezione del legislatore che determina per essa il migliore governo possibile, l’arbitrio può essere ben ristretto nei particolari, ma, nell’insieme, non si può evidentemente scacciarlo. Che il legislatore supremo sia unico o molteplice, ereditario o elettivo, niente è mutato in proposito. Si sostituisca pure la società nella sua interezza al legislatore, posto che sia possibile: accadrebbe ancora lo stesso. Solo, poiché l’arbitrio allora è esercitato da tutta la società su se stessa, gli inconvenienti sarebbero più grandi che mai”.

<sup>37</sup> Comte A., *Écrits*, cit., p. 157.

<sup>38</sup> Il riferimento è all’ottimo esercizio interpretativo di Karsenti B., *Politique de l’esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006; dove il problema dell’opinione come “l’un des replis les plus enfouis et plus efficaces de la critique comtienne du pouvoir” è alle pp. 44 e segg. Ma vedi anche il Comte intento a mettere in atto “plusieurs stratégies qui visent toutes en dernière analyse à surmonter le régime mental de la représentation tel que le consentement l’articule. Il s’agissait pour lui de penser un gouvernement libre des esprits qui s’ordonne, non simplement au libre jugement de tous, mais à l’accès de tous au vrai dans ce qui mérite le nom de jugement libre, seul principe d’action pleinement légitime, en politique comme ailleurs. Et donc de ne pas céder, dans la continuité du processus révolutionnaire bien compris, sur le fait qu’en politique liberté et pensée ont partie liée”, in *Id.*, *D’une philosophie à l’autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 133-4.

Già da questa prima rassegna, emerge la sostanziale sfiducia di Comte nei confronti di una libertà assoluta, promossa con lo stesso linguaggio giuridico che si incarica di limitarne autoritativamente l'esercizio, proprio quando quest'esercizio è un esercizio dell'esprit. Di quel pensiero che il secolo dei lumi aveva finito per mettere alla testa del movimento di liberazione culminato nella Rivoluzione politica. Una sfiducia accompagnata dalla consapevolezza che nessun riconoscimento formale della libertà di opinione può offrire efficaci garanzie circa il reale protagonismo che è legittimo attendersi da un esercizio veramente libero del giudizio di tutti in politica. Ridurre la libertà di pensiero a un problema esclusivamente definitorio, come il diritto non può smettere di fare, impedisce, in altri termini, di regolarizzarne l'esercizio, di mettere alla prova i limiti entro i quali deve trovare la propria misura, e, quindi, di istituzionalizzare i risultati che da tale esercizio si tratta di ricavare.

Riassumendo, il governo dell'opinione - mantenendo rigorosamente intatta l'endiadi evocata da un genitivo allo stesso tempo soggettivo e oggettivo<sup>39</sup> - non può risolversi né nella sovranità immediata dei desideri, perché, mancando loro ogni mediazione con il possibile, possono a rigore essere solo rappresentati, ma mai realizzati. Né, può risolversi, in un sistema che privilegi esclusivamente una declinazione della libertà di opinione in termini di diritto individuale, lasciando che il rapporto tra mezzi e fini dell'azione politica, invece di precisarsi come una relazione ben determinabile tra due distinti problemi, rimanga alla mercè di un giudizio personale che, dovendo accorparli, diventa giocoforza relativista. Ma va piuttosto affrontato come un problema che richiede istituzioni più che diritti; organizzazioni sociali più che libertà individuali; collettivi pensanti più che individui sovrani. Il metodo per produrre consenso essendo, non la conto-versia, ma la conversione. Una nuova organizzazione del sapere, sulla scorta di una filosofia che promuova il valore sociale della scienza, e una diversa organizzazione degli interessi, che regoli l'accordo invece di arbitrare il conflitto, sono i presupposti del 'liberalismo autoritario' (in cui si discute per arrivare a decidere) che Comte contrappone al 'liberalismo anarchico' ("esaminare sempre, senza mai decidersi"<sup>40</sup>) della rappresentanza parlamentare.

Alla impossibilità del governo, fa altrimenti da schermo l'assolutizzazione di un potere che, non potendo più limitarsi a determinare soltanto le condotte esteriori, i risultati dell'azione - legittima spettanza di ogni istanza di comando -, deve anche preoccuparsi di costruire un consenso effimero, coprendo gli obiettivi che persegue, solo contingenti e spesso inconfessabili, con ideologie tanto seducenti quanto irrealizzabili. Dove l'esercizio della libertà, invece di dirigere la società, finisce per

<sup>39</sup> "Il governo dell'opinione" coincide con "la fondazione [l'établissement] e la conservazione [le maintien] dei principi che debbono presiedere ai diversi rapporti sociali", vedi OFS, p. 255.

<sup>40</sup> Vedi C1, p. 72.

legittimare il dominio di una “classe qui surmonte les volontés sans les régler”<sup>41</sup>, negando la possibilità stessa di un disciplinamento che “perfectionne l’action en améliorant l’agent”<sup>42</sup>.

Sulla scorta della precoce maturazione di tale prospettiva critica, si potrebbero interpretare le tre direzioni che Comte fa successivamente imboccare al positivismo filosofico – quella scientifica, quella politica e quella religiosa – come traccianti un percorso riformista unitario, lungo il quale emergono due novità lessicali – la ‘sociologia’ e l’‘altruismo’ – ormai talmente metabolizzate dal nostro vocabolario da averci fatto smarrire la loro originaria valenza sovversiva.

La sociologia, infatti, diventa la scienza che, antepoendogli l’osservazione, può sovvertire il primato detenuto dall’immaginazione in politica<sup>43</sup>, solo a patto di configurare un complessivo aggiornamento enciclopedico, in grado di controbilanciare efficacemente il necessario specialismo che consente alle singole conoscenze scientifiche di produrre risultati positivi<sup>44</sup>. Una politica della scienza da attuarsi attraverso un paradossale ‘specialismo della generalità’<sup>45</sup>. Capace di attivare un’attitudine teoretica, grazie alla cui messa in esercizio, tutte le scienze, opportunamente gerarchizzate e relativamente indipendenti quanto al metodo di ricerca da esse affinato, divengono positive convergendo in un’unica scienza: “la scienza umana, o più esattamente sociale”<sup>46</sup>. Dal momento che, ognuna in maniera

<sup>41</sup> Vedi S4, p. 258.

<sup>42</sup> Ivi, p. 246.

<sup>43</sup> Una “immaginazione” cui pertanto spetterà il compito di “portare fino al livello di precisione necessaria la prospettazione del nuovo sistema, del quale l’osservazione avrà determinato il piano generale ed i tratti caratteristici”, vedi OFS, p. 137. Sul ruolo che Comte riserva all’immaginazione come istanza che rende possibile “le passage de la conception à l’exécution” (corsivi nel testo), vedi Descombes V., *L’Utopie positive*, in Aa. Vv., *Régénération et reconstruction sociale entre 1780 et 1848*, Paris, Vrin, 1978, p. 162.

<sup>44</sup> “Le specializzazioni sempre più particolari” benché necessarie al progresso delle singole scienze, non sono sufficienti, e diventano dannose se non opportunamente canalizzate. Non si tratta pertanto di aversarle pregiudizialmente, ma di contrastare piuttosto la loro “esclusiva predilezione, dannosamente presa a sistema”, vedi C1,157: “fintanto che la filosofia positiva non adempirà convenientemente a questa condizione fondamentale, non potrà uscire dal suo stato presente di subalternità alla politica”, ivi, p. 159.

<sup>45</sup> Il proposito, filosoficamente fondativo, di “faire de l’étude des généralités scientifique une grande spécialité de plus” si trova nella prima lezione del Corso, vedi Comte A., *Philosophie première. Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Paris, Herman, 1975, p. 31.

<sup>46</sup> Vedi OFS, p. 327. Sulla opportunità di “considerare le nostre diverse conoscenze reali come tali che compongono [comme composant], in fondo, una scienza unica, quella dell’umanità, della quale le altre nostre speculazioni positive sono contemporaneamente l’introduzione e lo sviluppo”, ivi, p. 449; sul significato non solo ‘soggettivo’ di questa convergenza, vedi S4, p. 181: “Nos spéculations réelles, même les plus abstraites et les plus simples, convergent nécessairement vers ce domaine, puisqu’elles nous font indirectement connaître l’homme sous ses aspects les plus grossiers, auxquels sont subordonnés les plus nobles. Il ne peut, en effet, exister aucun phénomène appréciable qui ne soit vraiment humain, non-seulement d’après son examen subjective, mais aussi dans sa nature

differente dall'altra, contribuisce a definire lo spazio di manovra, sia oggettivo (esteriore) sia soggettivo (interiore), della "fatalità modificabile"<sup>47</sup>, ovvero la relazione graduata che bisogna istituire tra due istanze che si oppongono solo se assolute: l'ordine e il progresso, la necessità e la libertà<sup>48</sup>.

Una riforma 'enciclopedica' da leggersi in parallelo alla fase in cui la rivoluzione industriale imponeva una potente accelerazione alla combinazione congiunta di due logiche distinte: quella meccanico-astronomica - a lungo egemone - plasmata sulla *regolarità* esibita dai fenomeni inorganici; e quella chimico-biologica - solo allora emergente - e modellata invece sulla *regolazione* che presiede alla alterazione costitutiva del vivente. È solo all'interno delle risorse e delle questioni teorico-politiche che emergono dal problematico accomodamento di questi due criteri di normazione irriducibilmente difformi che la sociologia di Comte può essere compresa come una scienza del pensiero "en exercice"<sup>49</sup>. Una scienza della regolazione soggettiva che si nutre della libertà di ognuno, allo stesso tempo limitandola e potenziandola, per muovere guerra all'immobilismo politico che riposa su quella "divagazione più completa delle intelligenze" in cui "ciascuno tende a formarsi con le sue sole forze un sistema di idee generali, senza soddisfare nessuna

objective; car l'homme résume en lui toutes les lois du monde, comme les anciens l'avaient dignement senti".

<sup>47</sup> "L'ordre fondamentale" è "caractérisé" da "deux attributs nécessaires", la "fixité principale" e la "perfectibilité secondaire": "ces deux notions, qui semblèrent si longtemps incompatibles, sont désormais inséparables, en sorte que chacune peut se déduire de l'autre. Toute raison systématique repousse également une fatalité immuable et un perfectibilité illimitée. Cette conciliation générale entre la stabilité et le mouvement constitue le dogme positif. Dans son usage théorique, elle unit directement les deux aspects, statique et dynamique, d'une doctrine quelconque, surtout vitale ou sociale. Son application pratique détermine le caractère normal de notre existence continue, soumission active ou activité subordonnée", vedi S2, pp. 45-6.

<sup>48</sup> Nella lezione 49 del Corso, Comte indugia sul "duplice significato della parola necessario", cui rimanda la stretta relazione che intercorre tra ciò che è "inevitabile" e ciò che è "indispensabile", vedi C1, p. 308. Contro ogni tentativo di ridurre la filosofia positiva a determinismo scientifico, egli avvertiva che: "se, per tutti i fenomeni, l'ordine naturale è immutabile in tutte le sue disposizioni principali, per tutti anche, tranne che per quelli celesti, le sue disposizioni secondarie sono tanto più modificabili quanto maggiormente si tratta di effetti più complessi. Lo spirito positivista, che fu di necessità fatalista, finché si limitò agli studi matematico-astronomici, perdette di necessità questo primo carattere, estendendosi alle ricerche fisico-chimiche, e soprattutto alle speculazioni biologiche, in cui le variazioni diventano così notevoli. Elevandosi, infine, sino all'ambito sociologico, deve cessare, oggi, di incorrere nel rimprovero che meritò la sua infanzia, poiché il suo esercizio principale si riferirà ormai ai fenomeni più modificabili, soprattutto dal nostro intervento. È dunque evidente che, lungi dall'invitarci alla pigrizia, il dogma positivista ci spinge all'attività, soprattutto sociale, molto di più di quanto lo fece mai il dogma teologico. Togliendo di mezzo ogni vano scrupolo ed ogni espediente chimerico, non ci svia dall'intervenire se non in caso di constatata impossibilità", vedi OFS, p. 462.

<sup>49</sup> Sulla portata anti-psicologista che bisogna anettere a uno studio riguardante "la marche effective de l'esprit humain en exercice", da condursi attraverso "l'examen des procédés réellement employés pour obtenir les diverses connaissances exactes qu'il a déjà acquises", vedi Comte A., *Philosophie première*, cit., p. 33.

delle condizioni a ciò indispensabili”, e che rende “a poco a poco rigorosamente impossibile, nelle masse, raggiungere, tra due spiriti soltanto, un accordo reale e duraturo su un problema sociale [sur aucunes question sociale], anche semplicissimo”<sup>50</sup>.

Nel discorso che la sociologia inaugura, fare dell’ordine una nozione scientifica, significa smettere di pensarlo come una condizione di immobilità finale verso cui il progresso deve essere indirizzato, questa è piuttosto la struttura concettuale tipica dell’utopia politica. Per invertire questa struttura, senza pertanto capovolgerla nell’immagine speculare di uno stato di cose iniziale (come pretende lo pseudo-realismo contrattualista), bisogna cominciare a pensarlo come composto degli elementi che si stabiliscono relativamente a uno svolgimento che, nel corso di un continuo movimento, esibisce il proprio schema di funzionamento tipico. L’ordine, allora, non è all’origine né alla fine del movimento, non ne rappresenta la negazione, ma è piuttosto lo schema che serve a pensarlo come una modificazione continua di variabili congiunte. La sociologia è la scienza che mette in esercizio questo pensiero (: “*le progrès est le développement de l’ordre*”) relativamente ai fatti sociali. Senza far leva su questo pensiero in esercizio nessuna combinazione può essere istituita tra la regolarità (su cui poggia l’alternativa vero-falso) e la regolazione (da cui dipende la distinzione tra normale e patologico<sup>51</sup>). La sociologia, in altri termini, è una conoscenza dell’ordine che non può contare sulla sola ricorsività, dal momento che, essendo un ordine vivente - virtuale -, un direzionamento immanente all’attuarsi di una continuità in trasformazione, integra, nel gesto stesso della sua apprensione, un riferimento inaggrabile al momento della regolazione. L’ordine sociale coincide con le chance di modificazione che il suo continuo divenire manifesta alla conoscenza<sup>52</sup>. È in questo senso che va letto Comte quando, aggiornando il vecchio adagio latino (*ubi societas ibi ius*), scrive: “il ne peut exister davantage de société sans gouvernement que de gouvernement sans société”<sup>53</sup>.

Tuttavia, la nozione di governo è strutturalmente doppia. Mette inderogabilmente in gioco due *puissances*, cui corrispondono differenti forme di potere legittimo: da una parte il pensiero, le idee (il potere spirituale), cui si aderisce

<sup>50</sup> Vedi OFS, p. 244.

<sup>51</sup> Su quanto pesi l’eredità comtiana nell’accoglimento di tale distinzione all’interno delle scienze umane e sociali, vedi Canguilhem G., *Il normale e il patologico* (1943 e 1966), tr. it. di Buzzolan D., Torino, Einaudi, 1998, pp. 23-39; con particolare riferimento al concetto di ‘regolazione’, che Comte per primo fa transitare dal piano biologico a quello sociologico, vedi *ivi*, p. 215: “nel caso della società, la regolazione è un bisogno alla ricerca del proprio organo e delle proprie norme di esercizio”.

<sup>52</sup> Sulla sociologia di Comte come quella in cui “la modificabilité des phénomènes devient ce à partir de quoi penser leur régularité”, vedi Le Blanc G., *L’esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005, p. 130.

<sup>53</sup> Vedi S2, p. 193. Ma anche OFS, p. 254: “sebbene possa essere utile e, in certi casi, anche necessario considerare l’idea di società facendo astrazione da quella di governo... queste due idee sono, in realtà, inseparabili” (corsivi nel testo).

con le opinioni (il consenso); dall'altra la materia, la forza (il potere temporale), cui si aderisce con le azioni (il concorso). Il governo comtiano risulta dalla combinazione di questi due poteri, distinti, indipendenti, ma, proprio per questo relativi, l'uno perimetrando i limiti entro i quali l'esercizio dell'altro si legittima. Il potere spirituale, consiglia, guida, educa, consacra, regola, senza mai ricorrere alla costrizione, all'imposizione, il suo linguaggio è assiomatico: una teoria dei valori (il suo campo di applicazione diretto è la modificazione dell'interiorità, il suo tempo il futuro-passato); quello materiale, costringe, comanda, obbliga, coordina, dirige, l'unica cosa su cui ha una presa effettiva è l'esecuzione dei risultati pratici, il suo linguaggio è quello efficientista dei fatti compiuti (il suo campo di applicazione è la modifica dell'esteriorità, il suo tempo il presente).

Quella tra scienza sociale e 'potere spirituale' smette di essere una contraddizione in termini non appena si capisca che il progresso, per diventare la prosecuzione orientata di un movimento continuo, senza risolversi nella confusa accumulazione di risultati estemporanei, va prima di tutto pensato, da una postura che si ottiene solo al termine di un disciplinamento dell'esprit, di un'educazione spirituale, di cui la scienza sociale è il presupposto necessario. Perché produce lo schema in riferimento al quale l'azione umana, individuale e collettiva, diventa organizzabile come quella che modifica il 'dehors' per migliorare il 'dedans'<sup>54</sup>.

#### 4. OPINIONE PUBBLICA E RELIGIONE POSITIVA

Esonerata dalle mansioni di comando, la forza dell'opinione pubblica può diventarne il "regolatore fondamentale" dell'ordine umano a condizione che vengano elaborati "autentici principi sociali", che "un pubblico, avendoli adottati, ne sanzioni l'applicazione specifica", e che "in fine, un organo sistematico, dopo averne stabilito la dottrina universale, ne guidi l'uso quotidiano"<sup>55</sup>. Si tratta di un complesso circuito di auto comprensione della complessità sociale, che richiede una messa in forma, un sostegno e un'elaborazione continua. Un circuito che è possibile attivare solo contando su un *milieu* sociale relazionalmente denso ed emotivamente intenso. Comte pensa soprattutto a riunioni spontanee nei clubs<sup>56</sup> e nei salons<sup>57</sup>, più che all'irrigidimento di un associazionismo sindacale o corporativo. Visto che "il difficile trionfo della socialità sulla individualità non esige solo

<sup>54</sup> Insiste sul punto Leterre Th., *Entre compétence et liberté d'opinion : le pouvoir spirituel comtien modèle de sociologie intellectuelle*, in Bourdeau M., Braunstein J.-F. e Petit A. (a cura di), *Auguste Comte aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2003, pp. 200-22.

<sup>55</sup> Vedi OFS, pp. 542-3.

<sup>56</sup> Sui 'clubs' come "principale punto di appoggio della riorganizzazione spirituale", vedi ivi, p. 546

<sup>57</sup> Sui 'salons' come "felici volontarie associazioni [heureuses réunions volontaires]" che "sotto la direzione femminile" diventano "laboratori periodici dell'opinione spontanea", vedi ivi, p. 628. Per una ricostruzione storica del ruolo civilizzatore che questa istituzione sociale ha giocato nella Francia tra XVII e XVIII secolo, vedi Craveri B., *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001.

l'intervento costante di autentici principi generali, idonei ad eliminare ogni incertezza per ciò che riguarda la condotta propria di ogni caso", ma "anche la reazione permanente di tutti su ciascuno, sia per soffocare gli impulsi egoistici, sia per stimolare gli affetti simpatici"<sup>58</sup>.

Il moderno governo sociale dipende, insomma, da una connessione spirituale stabile, da una intensa collaborazione mentale (allo stesso tempo sinergica, simpatica e sintetica), da istituirsi tra i soggetti la cui esistenza si trova, per effetto della divisione del lavoro industriale, subordinata al dominio della forza, inevitabilmente sottomessa alle esigenze direttive della ricchezza. Il capitale, nelle società a economia post-militare, diviene infatti il sostituto della violenza - "forza sociale concentrata"<sup>59</sup> - sprigionante una vis coercitiva cui è impossibile, inutile e dannoso, sia collettivamente sia individualmente, pretendere di sottrarsi<sup>60</sup>. Quest'ordine oggettivo, proprio perché impossibile da sovvertire se non utopicamente<sup>61</sup>, deve diventare il presupposto stabile di uno sforzo adattativo continuo che spiazza necessariamente le tutele messe in campo dal diritto per garantire le prerogative di un soggetto, singolo (l'individuo) o collettivo (lo stato), astrattamente isolato.

È a un proletariato internazionale avviato a un'esistenza inevitabilmente esposta alle logiche dispersive di una collaborazione sempre più indispensabile e difficile da ottenere che Comte prospetta i benefici della propria visione istituyente dell'opinione pubblica<sup>62</sup>. Cui va riconosciuto un compito direttivo che non può consistere nel mantenimento dell'ordine, di cui si occupano le direttive emanate dagli "chefs naturels" - dai detentori della forza -, ma deve piuttosto coincidere con l'effettuazione stessa del movimento sociale suscettibile di conferire loro un senso determinato, rendendole passibili di un giudizio che, senza pretendere il

<sup>58</sup> Vedi OFS, p. 545.

<sup>59</sup> "La richesse n'est plus seulement le signe de la force matérielle, mais aussi sa principale source habituelle, d'après l'empire qu'elle procure sur la masse active. J'ai donc pu la designer... comme constituant la force concentrée, par contraste à la force dispersée qui résulte du nombre", vedi S2, p. 402.

<sup>60</sup> La differenza che intercorre tra il 'regime militare' tipico degli stati-nazione - "car, la guerre ne pouvait s'organiser que pour la Patrie" - e il 'regime produttivo' - che "ne devient systématisable qu'en se rapportant à l'Humanité" - consiste nel fatto che mentre il primo è spontaneamente unitivo, il secondo è tendenzialmente dispersivo. Per cui, mentre nel primo, la prestazione politica fondamentale risiede nella distinzione tra amico e nemico, nel secondo "il faut que l'activité pacifique devienne, non-seulement collective, mais directement altruiste", vedi S4, pp. 323 e 325.

<sup>61</sup> Per un giudizio articolato sui non pochi pregi (soprattutto la critica dell'economia politica) e i tanti difetti (soprattutto la compressione dell'individualità) che Comte riscontra nella "celebre utopia" comunista, vedi OFS, pp. 552-70.

<sup>62</sup> "Per il proletario degno di questo nome [digne prolétaire], il regime della specializzazione dispersiva, oggi tanto vantato, si presenta nella sua vera luce, cioè come quella che abbrutisce, perché condannerebbe il suo spirito ad un esercizio talmente miserabile che non prevarrà mai in noi, nonostante le empiriche istanze dei nostri economisti anglomani", ivi, pp. 532-3.



sovertimento di nessun potere costituito, veda continuamente sulle questioni riguardanti il suo effettivo esercizio<sup>63</sup>.

Ma se l'ordine, insieme ai poteri che ne garantiscono la tenuta, si legittima solo in funzione del senso impresso dal movimento collettivo, questo stesso movimento, per diventare effettivo progresso sociale e non tradursi in mera agitazione politica, comporta, al livello del soggetto che lo effettua, la ricomposizione di quella unità che la filosofia politica moderna, per assolvere la propria missione dissolvente, aveva dovuto negargli, facendo ruotare i propri assi portanti (stato, sovranità, proprietà) sulla naturalità di un soggetto originariamente sciolto da qualsiasi legame: "l'existence des individus et des peuples est tellement dominée par leur situation historique, que, pour en régler l'ensemble, il faut toujours modifier la notion générale de notre unité d'après la phase actuelle de son développement"<sup>64</sup>.

Ripristinare la 'continuità soggettiva', cui poter subordinare la 'solidarietà oggettiva': questa è la sfida decisiva lanciata dalla 'religione dell'Umanità' alla politica dei moderni. Il cui principale problema non può ridursi nel cercare di rendere l'individuo funzionale all'insieme, dove quest'insieme sia interamente definito dai vincoli di solidarietà che strutturano il piano oggettivo della interazione produttiva. Un piano sul quale, nonostante la finzione contrattualista, la persona non può godere di nessuna vera autonomia, di nessuna reale indipendenza. Invece di subordinare il 'moi' al 'nous' (morale passiva), la soluzione deve piuttosto consistere nella subordinazione del 'nous', della "popolazione oggettiva", nei confronti della "doppia popolazione soggettiva", dei morti e dei non ancora nati, dei predecessori e dei discendenti<sup>65</sup>. È nel costruire questo collegamento, in questa operazione religiosa, che, da una parte, il collettivo scopre l'intrinseca storicità, la costitutiva relatività, della propria identità comunitaria; mentre, dall'altra, il singolo individuo rende la propria esistenza relativamente indipendente dalla città dei vivi, dalla solidarietà divisa, dall'obbedienza comunque dovuta alla forza; dando (la propria) vita, al netto di ogni costrizione esterna, a quel legame tra passato e futuro (morale attiva) che nessun diritto potrà mai avere la forza di istituire<sup>66</sup>: "la notion d'un

<sup>63</sup> "Il popolo può interessarsi essenzialmente solo all'uso effettivo del potere, quali che siano le mani in cui si trova, e non alla sua conquista particolare", *ivi*, p. 392

<sup>64</sup> Vedi S4, p. 4.

<sup>65</sup> "L'existence du Grand-Être repose nécessairement sur la subordination continue de la population objective envers la double population subjective. Celle-ci fournit, d'une part la source, de l'autre le but, de l'action que celle-là seule exerce directement. Nous travaillons toujours pour nos descendants, mais sous l'impulsion de nos ancêtres, d'où dérivent à la fois les éléments et les procédés de toutes nos opérations. Le principal privilège de notre nature consiste en ce que chaque individualité s'y perpétue indirectement par l'existence subjective, si son essor objective a laissé de dignes résultats. Ainsi s'établit, même dès l'origine, la continuité proprement dite, qui nous caractérise davantage que la simple solidarité, quand nos successeurs poursuivent notre office comme nous avons prolongé celui de nos prédécesseurs", vedi S4, pp. 34-5.

<sup>66</sup> Né i diritti individuali, né il diritto oggettivo che li ricomprende, hanno la forza di tenere in vita il Grande-Essere della religione positiva, come si è opportunamente fatto notare: "le Grand-Être ne vit que de la vie des ses organes (gli individui), et c'est justement parce que son être consiste

développement continu se trouve naturellement incompatible avec l'immobilité nécessaire des droits de l'homme"<sup>67</sup>.

Non si tratta di negare l'essenza del diritto, l'obbligazione, il dover-essere, il *Sollen*, ma l'ideologia che ontologizza l'istanza che lo pone, colata nello stampo di una volontà che comanda, di un *moi*, non importa se collettivo o individuale, che dispone per l'avvenire sul presupposto del proprio astratto isolamento, facendo del proprio essere nel mondo un'origine prima, un cominciamento assoluto, staccato dal divenire che lo ha generato, dal flusso ininterrotto che solo può conferirgli un senso<sup>68</sup>. Ai diritti soggettivi, ma anche al diritto oggettivo che ne è l'immagine rovesciata, Comte sostituisce *un* diritto soggettivo, il diritto vivente di un'Umanità

essentiellement dans leur devoir-être, que la morale possède un telle importance", Arnaud P., *La pensée d'Auguste Comte*, Paris, Bordas, 1969, p. 253. Sui problemi che il nostro impianto giuridico e filosofico incontra nella laboriosa ricerca di una giustizia intergenerazionale, vedi Bifulco R., *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, Franco-Angeli, 2008; ma anche gli autorevoli contributi raccolti in Bifulco R. e D'Aloia A. (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, Jovene, 2008. Per "la sfida che un'etica radicalmente rivolta al futuro pone al pensiero etico tradizionale", e quindi anche a un'impostazione strettamente giuridica del problema, vedi Menga F. G., *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e la responsabilità del presente*, Roma, Donzelli, 2021, p. 21.

<sup>67</sup> Vedi S3, p. 600. Ma anche C2, pp. 504-5: la "nuova filosofia tenderà sempre più a sostituire spontaneamente, nei dibattiti attuali, la discussione vaga e tempestosa dei diritti con la determinazione calma e rigorosa dei doveri rispettivi. Il primo punto di vista, critico e metafisico, ha prevalso sinché la reazione negativa contro l'antica economia non è stata sufficientemente portata a termine. Il secondo, al contrario, essenzialmente organico e positivo, deve a sua volta presiedere al rinnovamento finale: infatti l'uno è, in fondo, puramente individuale, l'altro direttamente sociale. Invece di far consistere politicamente i doveri particolari nel rispetto dei diritti universali, si penserà dunque, inversamente, il diritto di ciascuno come risultante dai doveri degli altri nei suoi confronti: il che, indubbiamente, non è affatto equivalente, poiché questa distinzione generale rappresenta alternativamente la predominanza sociale dello spirito metafisico o dello spirito positivo: l'uno conduce ad una morale quasi passiva, in cui domina l'egoismo, l'altro a una morale profondamente attiva, diretta dalla carità". Al commento di questo passo comtiano è dedicato il cap. *La repubblica dei doveri*, in Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 247-361. Per un "costituzionalismo" che "deve scoprire i doveri non semplicemente in quanto riflessi, cioè in quanto contropartite dei diritti, ma come posizioni giuridiche autonome che vivono di vita propria, senza presupporre l'esistenza (attuale) delle corrispondenti situazioni di vantaggio e dei relativi titolari", vedi Zagrebelsky G., *Diritti per forza*, Torino, Einaudi, 2017, p. 125.

<sup>68</sup> Per convincersene si legga l'auspicio comtiano di una rinnovata funzione dei giuristi, dal momento che "soprattutto quelli che hanno fatto uno studio approfondito del diritto positivo, posseggono esclusivamente la capacità regolamentare, che è una delle grandi capacità necessarie alla formazione del nuovo sistema sociale, e che sarà messa in gioco non appena la parte puramente spirituale dell'opera generale di riorganizzazione sarà portata a termine o anche solo abbastanza avanzata", vedi OFS, p. 95. Ma anche la notazione secondo la quale, nel nuovo regime che si tratta di istituire: "la législation proprement dite demeurera toujours nécessaire, pour suppléer à l'insuffisance de la simple morale envers les plus urgents besoins sociaux", in Comte A., *Catéchisme positiviste (1852)*, Paris, Sandre, 2009, p. 229.

che vive dei doveri che gli uomini assumono nei suoi (e perciò nei loro stessi) confronti<sup>69</sup>.

La religione positiva indica pertanto la strada di un umanesimo integrale<sup>70</sup>, un percorso che, nel suo divenire habitus personale (morale), realizza le condizioni di esistenza (virtuali: mai oggettivamente attingibili, ma sempre soggettivamente presenti) di una totalità movente. Di un Essere “composé” che, contro ogni tentazione teologica o ontologica, riposa su “l'ensemble continue des êtres convergents”<sup>71</sup>: “issue du concours universel, il le provoque et le consolide, en le représentant”<sup>72</sup>. L'opinione pubblica è il processo nel quale le due componenti spirituali, intellettuale (i filosofi) e sentimentale (i proletari), si esercitano congiuntamente, istituendo un potere unico (il potere spirituale) che - “comme principal organe de la solidarité universelle, et surtout de la continuité humaine” - diventa il solo vero “régulateur des autotités pratique”<sup>73</sup>. Cinghia di trasmissione tra la teoria e la pratica, tra le leggi astratte e i comportamenti effettivi.

Una volta abbattuto definitivamente l'antico regime, la libertà di tutti non si istituisce più contro il potere, altrimenti si finisce con l'amplificare a dismisura gli strumenti costrittivi di cui esso deve servirsi per mantenere l'ordine: “come un nemico naturale, accampato in mezzo al sistema sociale contro cui la società deve fortificarsi con le garanzie che ha conquistato, mantenendosi di fronte ad esso in uno stato permanente di diffidenza e di ostilità difensiva pronta a scattare al primo sintomo d'attacco”<sup>74</sup>. Ma, tantomeno, si esercita al posto del potere, vagheggiando la sostituzione dei suoi detentori di fatto (gli accumulatori di ricchezza) con una sovranità di diritto buona solo a cronicizzare l'instabilità con cui si indeterminano stabilmente le responsabilità del governo.

Per obbligare il potere a svolgere la funzione direttiva da cui dipende il progresso sociale, bisogna delimitarne lo spazio di manovra attraverso l'esercizio concreto di una libertà esigente e relativa, partecipe e assertiva, inflessibile e limitata, allo stesso tempo, irremovibile e duttile, interiore e collettiva, reale e positiva. È alla organizzazione di questo lavoro di conversione della libertà di diritto in libertà di

<sup>69</sup> “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”, S1, p. 703.

<sup>70</sup> Sul punto vedi, Negri A., *Augusto Comte e l'umanesimo positivista*, Roma, Armando, 1971.

<sup>71</sup> Vedi S4, p. 30.

<sup>72</sup> Ivi, p. 41.

<sup>73</sup> Vedi S2, p. 321. Come messo opportunamente in rilievo: “c'est à cette condition qu'il y a 'subordination' des lois aux mœurs et à l'état de l'opinion, les premières venant toujours en conséquence : « L'autorité dérive du concours et non le concours de l'autorité » [cit. Comte]. L'opinion du peuple est ce 'consensus vivant' qui établit le corps social dans la durée, une forme de 'milieu interne' à la société, duquel émerge 'l'esprit d'ensemble', la philosophie positive comme élément hautement organisateur, système nerveux central, l'âme de ce corps”, vedi Grange J., *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, Puf, 1996, p. 332.

<sup>74</sup> Vedi OFS, p. 72.

fatto che, i filosofi da una parte e i proletari dall'altra, sono invitati a cooperare attivamente, da una "teoria positiva dell'opinione pubblica" che li chiama definitivamente fuori dalla competizione per i posti di comando<sup>75</sup>. Configurando una posizione che consenta loro di governare "sans pouvoir jamais commander"<sup>76</sup>, grazie alla specializzazione esclusivamente spirituale su cui fondare il loro reciproco accordo. Accomunati come sono da una postura puramente morale preclusa alle altre classi sociali, più o meno coinvolte nella spartizione dovuta alla moderna suddivisione (tutta interna alla sola dimensione formale) del potere materiale. La riattivazione di una reale separazione tra potere spirituale e potere temporale - che sopravvanti il mero frazionamento di quest'ultimo - implica che la questione del governo sociale non si riduca più solo ai dettagli pratici di un ordine da impartire ai membri della società al presente<sup>77</sup>, ma si estenda fino a comprendere l'ordinamento di quella continuità senza la quale nessun lascito, dalle generazioni passate a quelle future, sarebbe possibile disciplinare<sup>78</sup>.

La cooperazione fine a se stessa, la produzione per la produzione, è il corrispettivo di una struttura della personalità dilaniata dall'egoismo. Perché dove questo, invece dell'altruismo, regola il funzionamento psichico individuale, il conflitto sociale si interiorizza, e i diversi centri pulsionali ("motori affettivi") si alternano al comando. Per canalizzare queste spinte, è allora necessario, alla vita psichica individuale, entrare in connessione con la vita psichica collettiva, più stabile e continua, per avviare un commercio sentimentale con l'Umanità e diventare protagonista attivo, tramite la famiglia, il linguaggio e il lavoro, del suo miglioramento nel tempo. L'altruismo non va scambiato con la generica propensione benevola che porta il soggetto a trovare soddisfazione nel migliorare la situazione di altri uomini come lui, non ha niente a che vedere con la beneficenza. Ma è piuttosto l'inflessibile assunzione del dovere di far vivere

<sup>75</sup> Sul punto vedi l'utile ricostruzione di Reynié D., *L'opinion publique organique*. Auguste Comte et la vraie théorie de l'opinion publique in "Archives de Philosophie", n. 70, 2007, pp. 95-114.

<sup>76</sup> Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 259.

<sup>77</sup> "Le présent ne constitue jamais qu'une vague et rapide transition entre deux immensités de durée, directement liées l'une à l'autre. Sa considération exclusive, ou seulement prépondérante, ne serait pas moins irrationnelle qu'immorale, et ne pourrait aboutir qu'à des doutes indéfinis", S2, p. 364.

<sup>78</sup> "En qualifiant de spirituel le pouvoir théorique, on fait assez sentir que l'autre est purement matériel. Par là se trouve indirectement signalée leur meilleure comparaison sociale, consistant à le regarder comme disciplinant l'un les volontés et l'autre les actes. Réciproquement, qualifier de temporel le pouvoir pratique, c'est rappeler suffisamment l'éternité qui caractérise le pouvoir théorique. Dès lors, on définit assez leur domaines respectifs ; d'une part le présent, de l'autre le passé et l'avenir : l'un institue spécialement la solidarité, l'autre la continuité ; à l'un appartient surtout la vie objective, à l'autre la vie subjective. Or, ces deux attributs essentiels, simultanément indiqués par la discordance même des noms usités, concourent à rappeler aussi la dernière opposition des deux pouvoirs humains, quant à leur extension respective. Car, la puissance théorique, soit comme spirituelle ou comme éternelle, comporte spontanément une entière universalité ; tandis que l'autorité pratique, en tant que matérielle et temporelle, reste nécessairement locale", Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 218.

attraverso noi ciò che di positivo altri (i morti) hanno fatto (pensando, lavorando, amando), in vista della possibilità che altri (i non ancora nati) possano proseguirne ancora oltre il cammino. Altruismo è vivere nella consapevolezza che la continuità soggettiva dipende da noi, che il Grande-Essere non ha altra vita che quella donatagli dalla nostra capacità di amarlo, e amandolo di servirlo, col pensiero e con l'azione. Questo carattere religioso dell'Umanità rinvia a un'ontologia per la quale l'Essere più che relazione in potenza è potenza della relazione: un tutto mai dato, virtuale, che vive della immanenza di un processo continuamente in atto (il consenso). La religione dell'Umanità è l'istituzione degli esercizi spirituali - intellettuali (dogma), sentimentali (culto), pratici (regime) - per educare al massimo questa capacità di farsi relazione del soggetto, di tirarsi fuori dal proprio egoismo spontaneo. Una capacità, le cui forti componenti emotive e creative, non possono originare da una imposizione esterna, ma solo dal divenire abituale di un movimento interiore, da un senso del dovere morale, continuamente bisognoso di una guida, ma liberamente assunto.

Come ha giustamente notato Roberto Esposito, l'Umanità della religione comtiana si costituisce in ciascuno come: "il limite della propria identità e la misura della propria alterazione"<sup>79</sup>. Un'alterazione dell'identità impossibile da educare, un altruismo impossibile da praticare, fino a quando il dovere resta appiccicato al diritto, e il diritto correlato a un'ontologia che riduce l'essere dell'uomo alla semplice presenza di un ente 'individuo': "il n'appartenait qu'à la religion relative d'éteindre les droits quelconques en instituant partout des devoirs, au nom de l'Humanité, quand notre maturité nous conduit à discipliner les forces surgies pendant notre préparation. Alors la morale positive prescrit à la fois le dévouement et la vénération chez tous les serviteurs du Grand-Être, soit dans leurs relations mutuelles, soit pour leurs communes obligations envers la postérité"<sup>80</sup>.

In questo modo l'uomo può uscire dal vicolo cieco "entre le besoin d'un digne guide et l'impossibilité de le trouver au dehors"<sup>81</sup>, per sovvertire l'ordine spontaneo e risolvere "le grand problème humain"<sup>82</sup>: subordinare sistematicamente la forza alla dignità, la politica alla morale, lo spirito di dettaglio allo spirito d'insieme, "la

<sup>79</sup> Vedi Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi, 2007, p. 40; dove la filosofia di Comte imprime una "ulteriore spinta al processo di desoggettivazione, o di depersonalizzazione, di cui si è ricostruita la genesi", attraverso una visione per la quale "ciò che ha condotto agli esiti, insieme anarchici e dispotici, degli anni della rivoluzione è stata l'idea illuministica che l'organizzazione della società potesse dipendere dalle libere volontà degli individui o dai principi normativi scaturiti dalla mente di un legislatore", quando invece "essere interno al mondo, per il soggetto, vuole dire essere in qualche modo esterno a se stesso, essere parte di qualcosa che nello stesso tempo lo include e lo trascende. Questo qualcosa è appunto la vita - non solo del singolo individuo, ma del grande organismo collettivo che lo comprende, eccedendolo, nella totalità del genere umano", p. 39.

<sup>80</sup> Vedi S4, 342.

<sup>81</sup> Ivi, p.41.

<sup>82</sup> Vedi Comte A., *Catéchisme*, cit., p. 59.

personnalité à la sociabilité”<sup>83</sup>, “l'égoïsme à l'altruisme”<sup>84</sup>, “la solidarité objective à la continuité subjective”<sup>85</sup>, “l'esprit au cœur”<sup>86</sup>.

I doveri istituiscono la vera relatività che i diritti nascondono dietro il relativismo. La relatività è il contrario del relativismo, l'una è sociale, l'altro individuale; la relatività è altruista, il relativismo egoista. Il relativismo è il travestimento metafisico dell'assoluto teologico. La relatività conduce alla sintesi nelle differenze, il relativismo alla dispersione nell'indifferenza, l'una produce ordine nel mutamento, l'altra il disordine nell'immobilismo. La relatività è dinamica, il relativismo paralizzante. La relatività è consensuale, il relativismo conflittuale. Il diritto sanziona il relativismo, il dovere la relatività: l'uno esonera dal tipo di relazionalità che l'altro abilita. Il diritto ob-liga, il dovere con-lega, uno ingiunge, l'altro congiunge. Il dovere può fare a meno del diritto, il diritto non può fare a meno del dovere. Il dovere senza diritto è puro, il diritto senza dovere è niente. Il dovere si esegue, il diritto si esige. Al cospetto dell'altro, il dovere protende, il diritto pretende; l'uno espone, l'altro impone<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Vedi S1, p. 507.

<sup>84</sup> Vedi S4, pp. 46 e 160.

<sup>85</sup> Vedi S2, 364.

<sup>86</sup> Ivi, p. 389.

<sup>87</sup> “Ciascuno ha dei doveri, e nei confronti di tutti; ma nessuno ha un diritto propriamente detto. Le giuste garanzie individuali risultano soltanto da questa universale reciprocità di obblighi, che riproduce l'equivalente morale dei diritti anteriori, senza presentare i gravi pericoli politici. In altri termini, nessuno possiede più altro diritto se non quello di fare sempre il suo dovere”, vedi OFS, pp. 751-2; “Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion du droit, constamment fondée sur l'individualité. Nous naissons chargé d'obligation de toute espèce, envers nos prédécesseurs, nos successeurs, et nos contemporains. Elles ne font ensuite que se développer ou s'accumuler avant que nous puissions rendre aucune service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de droit, qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable?”, Id, *Catéchisme*, cit. p. 254. Su questi e altri simili passi si è a suo tempo divisa l'interpretazione interna allo stesso rinnovamento sociologico della teoria giuridica di inizio Novecento, tra l'entusiastica accoglienza di chi scorgeva nelle affermazioni di Comte: “il fondamento della regola di diritto che si impone a tutti, grandi e piccoli, governanti e governati” e il conseguente abbandono di una concezione del diritto come “potere appartenente a una volontà”, vedi Duguít L., *Le trasformazioni dello Stato. Antologia di scritti*, tr. it. a cura di Barbera A., Faralli C., Panarari M., Torino, Giappichelli, 2003, pp. 121 e segg.; e chi invece vi leggeva una “hostilité implacable contre la sphère juridique”, tutta interna a una posizione fatta (superficialmente) coincidere con la “reazione tradizionalista”, vedi Gurvitch G., *L'idée du droit social*, Paris, Sirey, 1932, p. 249. Sulla stessa lezione, ma contro “il giudizio negativo e malevolo del Gurvitch”, dal momento che, in Comte, il diritto “scompare in termini di libertà individuale, ma per rivivere in termini di attività sociale”, vedi Solari G., *Positivismo giuridico e politico di A. Comte*, in Id. *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949, p. 393. Sul “dover-agire” come cifra di una visione ordinamentale del diritto del tutto peculiare al fondatore della sociologia, nonché sulla opinione pubblica come “pulsazione soggettiva del mondo positivista”, vedi anche Dezeuse G., *Il positivismo di Auguste Comte e il diritto*, in “*Rivista internazionale di filosofia del diritto*”, 1, 2005, pp. 101 e 103.

Per concludere, la religione positiva, nonostante la veste passatista che ne colora i diversi elementi ('dogma', 'culto', 'classe sacerdotale', 'potere spirituale', ecc.), muove una critica sempre più attuale alla nostra logica di costituzionalizzazione del potere. Cogliendola nel suo strutturale ritardo rispetto a un momento nel quale, la 'forza concentrata', andrebbe responsabilizzata abilitandola collettivamente a svolgere un'azione di governo necessariamente globale e fortemente condivisa. Una regolazione impossibile da istituire fino a quando l'ontologia presenzialista del diritto sottragga al 'Grande-Essere' il potere di farsi garante della prosecuzione della vita sulla terra. La vera unità, come si è detto, non è quella che cerca di integrare i diritti soggettivi e il diritto oggettivo: "la véritable unité consiste à lier le dedans et le relier au dehors. Telle est l'issue du grand dualisme positif entre l'organisme et le milieu, ou plutôt entre l'homme et le monde, ou, mieux encore, entre l'humanité et la terre"<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> Vedi S2, p. 18. Sulla formula con la quale la recente riforma costituzionale ha introdotto il riferimento all'interesse delle generazioni future nella parte (art. 9, comma 3) riguardante la 'tutela ambientale', vedi Porena D., «Anche nell'interesse delle generazioni future». Il problema dei rapporti intergenerazionali all'indomani della revisione dell'art. 9 della Costituzione, in "Federalismi.it", 15/2022, pp. 121-143.