

Davide De Sanctis

AUGUSTE COMTE A MUSTAFA REŞİD PASHA

ISLAM, RELIGIONE POSITIVA E POTERE SPIRITUALE

Auguste Comte to Mustafa Reşid Pasha. Islam, positive religion and spiritual power

In 1853 Comte sent a letter to the Turkish Prime Minister in order to speed up the coming of a new positive religion. This essay aims to clarify the theoretical effort made by the founder of sociology to overcome Western relativism and Eastern fundamentalism in the name of a common anti-theological political struggle.

Keywords: Comte, islam, Reşid-Pasha, positive religion

Tale battaglia, necessaria per l'instaurazione di una nuova fase organica di civiltà, ormai non poteva più essere condotta in nome del cristianesimo; era l'islam, religione sorella, più recente, più semplice e vera [...] ad aver preso il testimone.

M. Houellebecq, *Sottomissione*, 2015

1. Una filosofia a folle distanza dalla politica?

Nel suo psicopatico isolamento, tra incontrollabili manie di grandezza e furiosi slanci umanitari, Comte non è mai riuscito a essere realista riguardo all'influenza effettivamente esercitata sui suoi interlocutori, rimasti sovente solo immaginari. La sua biografia, costellata da episodi di un donchisciottismo che sfiora il grottesco, non denota certo dimestichezza con i tatticismi necessari in politica¹. Un tratto emerso già durante l'apprendistato politecnico, dove i suoi «camera-

Davide De Sanctis, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Napoli Federico II, via Porta di Massa 32, 80133 Napoli – davide.desanctis@unina.it

¹ Sulla necessità di non «agiter étourdiment la politique» come condizione per maturare idee veramente efficaci in politica, vedi la postura «impolitica» raccomandata da A. Comte, *Programme d'un travail sur le Gouvernement parlementaire* (1817), in Id., *Écrits de jeunesse. 1816-1828*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 80.

ti» fecero in tempo ad affibbiargli il *nomen omen* Sganarello², prima che venisse definitivamente espulso per insubordinazione. La lettera che qui si presenta non fa eccezione alla regola che vede il fondatore della sociologia ricadere periodicamente nell'illusoria pretesa che i propri megalomani *desiderata* fossero esauditi. Il precedente più significativo è forse quello del 1832, quando pretende da Guizot, neo ministro dell'istruzione e di fatto arbitro degli equilibri politici del tempo, una cattedra di «Storia generale delle scienze» da istituirsi al Collège de France appositamente per ospitare il proprio innovativo metodo di lavoro. Contando sul fatto che, negli anni immediatamente precedenti, costui aveva probabilmente espresso un cortese apprezzamento nel ricevere i suoi primi lavori, salvo poi dimenticarsene (quasi) completamente³. Tuttavia frustrazioni come questa, invece di ridimensionare la scala degli obiettivi realisticamente raggiungibili, sortiscono in Comte l'effetto opposto, inducendolo a investire il decennio successivo nell'estenuante lavoro di pubblicazione di sei ponderosi volumi, contenenti quel *Corso* già allora progettato per riorganizzare il modo di praticare e insegnare le scienze. Un lavoro che lo porterà (nel

² Un nomignolo di cui Comte si ricorderà in una lettera scritta a Blanville nel corso della crisi che lo portò a tentare il suicidio nel 1826: «mon *sobriquet* à l'École polytechnique était Sganarelle. Mes camarades auraient-ils alors été *prophètes* comme j'étais hier *médecin*?», vedi A. Comte, *Correspondance générale et confessions (1814-1840)*, Paris, Ed. de l'EHESS-Mouton-J. Vrin, 1973, vol. 1, pp. 194-195. Da quel momento, «médecin malgré lui», Comte dà pubblicamente conto dei suoi periodici squilibri mentali, vedi Id., *Corso di filosofia positiva (1830-1842)*, a cura di F. Ferrarotti, trad. it. di E. Zagarese, M. Maioli, P. Fiorentini Magliucci, Torino, Utet, 1967, vol. 2, pp. 163-164; e Id., *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, Paris, Mathias, Carilian-Goeury et V. Dalmont, 1853, vol. 3, pp. 75-76. Sulle vicende che portarono l'alienista Esquirol a dimettere Comte dall'ospizio di Charenton con la nota «“N.G”: non guéri» vedi H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1965, pp. 121-135; e M. Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, vol. 1, pp. 362-403. Sull'alienazione mentale come chiave di accesso alla filosofia politica comtiana, vedi G. Le Blanc, *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005; J.-F. Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Paris, Puf, 2009.

³ Per la richiesta «ufficiale» di Comte a Guizot vedi la lettera del 1832 in *Correspondance (1814-1840)*, cit., p. 407. Una lettera che però dev'essere successiva all'unico incontro che Guizot ricorda per la «triste stima» suscitatagli da Comte, vedi F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Paris, Michel Lévy frères, 1860, vol. 3, pp. 126-127. Qualche anno più tardi, lo stesso Guizot, pubblicamente incalzato da Littré (diventato nel frattempo autorevolissimo divulgatore del comtismo scientifico), dovrà però rettificare il suo ricordo (ma non il suo giudizio) a proposito di una serie di incontri avuti con Comte prima del 1832, vedi ivi, 1864, vol. 6, n. a p. 350. Un giudizio speculare a quello di Guizot si ricava dal flaubertiano Pécuchet, che colloca Comte tra quegli «utopisti ridicoli» che «meritano la nostra simpatia», vedi G. Flaubert, *Bouvard e Pécuchet* (1881), trad. it. di G. Pallavicini Caffarelli, Milano, Mondadori, 2004¹⁰, p. 200. Sulle vicende che nel 1892 portano il comtiano Pierre Lafitte a ricoprire la prima cattedra di «Storia generale delle scienze» al Collège de France (nel cui solco passeranno personaggi come Bachelard, Canguilhem e Foucault), vedi A. Petit, *L'héritage du positivisme dans la création de la chaire d'histoire générale des sciences au Collège de France*, in «Revue d'histoire des sciences», 1995, vol. 48, n. 4, pp. 521-556.

1839) a battezzare, col nome di «sociologia», una nuova scienza destinata a riformulare il lessico ancora operante in politica⁴. Ma sarà di nuovo la sproporzione tra i risultati attesi e i modesti effetti ottenuti in seguito alla pubblicazione dell'ultimo volume (1842), a indurlo a rilanciare ulteriormente il suo progetto filosofico, ricalibrandolo in funzione dell'esigenza di comunicare al più vasto pubblico possibile i fondamenti di una dottrina che, a partire dal 1848, ambisce a dettare la linea di un vero proprio movimento politico: il positivismo⁵. Un metodo di pensiero e di azione a uso e consumo delle parti sociali più desiderose di riscatto, adottando il quale i proletari, le donne e gli artisti, sarebbero dovuti diventare i protagonisti e gli esecutori di un riformismo repubblicano paneuropeo e post-statuale, alternativo sia al cesarismo napoleonico sia al comunismo socialista, e basato sull'artificiale sollecitazione delle emozioni umane meno spontaneamente esercitabili⁶. Un riformismo a guida spirituale che, nelle intenzioni del suo promulgatore, doveva essere diretto dalla *Société positiviste*, un ristrettissimo comitato di intellettuali presieduto da Comte stesso e finanziato con gli esigui fondi raccolti tramite un'infaticabile promozione epistolare⁷. Fallita anche la speranza di vedersi riconosciuto a capo di un movimento del genere, e preso atto del colpo di stato che aboliva la Repubblica in favore dell'Impero, Comte alza ancora di più la posta, prendendo a concepire, in un isolamento sempre più caparbio, una sintesi filosofica talmente ambiziosa da coincidere con la fondazione di una nuova religione con dogmi dimostrabili e a vocazione universale, che avrebbe dovuto riunire non più soltanto i popoli europei, ma tutte le nazioni del mondo sotto la comune insegna dell'umanità.

Che si sia trattato solo di un penoso delirio di onnipotenza come traspare dal giudizio di navigati contemporanei come furono Guizot e Flaubert, o di una deprecabile senescenza sentimentale come dichiareranno più tardi Mill e Littré⁸, resta il fatto che, della *Politica positiva*, ovvero dell'unico *Trattato di*

⁴ Sul ruolo giocato dalle scienze sociali, a partire dalla svolta impressa da Comte, nella riconfigurazione del moderno lessico filosofico e politico, vedi B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013; e Id., *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006.

⁵ Di positivismo (in senso comtiano) si può quindi parlare solo a partire dal 1848 (mentre il sintagma «positivismo scientifico» non è comtiano), proprio perché l'aggiunta dell'*-ismo* è il segno lessicale della consapevole svolta che interviene tra la pubblicazione del *Discorso sullo spirito positivo* del 1844 e quella del *Discorso sull'insieme del positivismo* del 1848, trad. it. di A. Negri, in A. Comte, *Opuscoli di filosofia sociale*, Firenze, Sansoni, 1969, pp. 303-408 e 409-787.

⁶ Su come «Comte vuole cambiare il modo in cui le persone pensano la propria felicità, il proprio fiorire», vedi M. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia* (2013), trad. it. di R. Falcioni, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 82.

⁷ Su intenti, metodi, protagonisti e fallimenti del movimento positivista, vedi M. Larizza, *Bandiera verde contro bandiera rossa. Auguste Comte e gli inizi della Société positiviste (1848-1852)*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁸ L'elisione del positivismo politico in funzione dell'esclusiva valorizzazione di quello scientifico fu l'operazione condotta con grande successo, all'indomani della morte di Comte, dai due prestigiosi scolari: É. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris, Hachette,

sociologia comtiano, quello che istituisce la *Religione dell'Umanità*, rimane a lungo solo l'immagine caricaturale e sfocata di un autoritarismo mistico e moraleggiante del tutto estraneo a quel modello liberale di Stato o che, nelle sue diverse declinazioni, occuperà la scena politico-istituzionale europea fino alle guerre mondiali del secolo scorso. Tuttavia, una volta esauritosi l'entusiasmo per un positivismo ridotto a mero scientismo e disposto all'occorrenza a flirtare con i più inconfessabili meccanismi di dominio⁹, e dopo che la fine della divisione in due blocchi ha inderogabilmente posto il problema di quella rimodulazione delle tecniche di governo chiamata globalizzazione, tutta una serie di questioni che Comte ha potuto meditare nella più orgogliosa e patologica distanza rispetto alla politica del suo tempo, appaiono oggi in stretto rapporto con l'attualità¹⁰.

2. Teologia politica vs religione positiva

Tra queste questioni, quelle trattate nella lettera, assumono particolare rilievo a cominciare dalla loro problematica accoglienza all'interno della legge dei tre stadi. La quale prevede che lo «sviluppo umano» venga osservato in tre modalità di effettuazione, prima teologica, poi metafisica e in fine positiva, restringendo rigorosamente il *focus* dell'analisi al solo Occidente europeo, sineddoche e vettore del loro universale concatenamento. Questi, a loro volta, sono tre sistemi di pensiero ben distinguibili sul piano astratto, ma talmente compresenti

1862; e J.S. Mill, *August Comte and Positivism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1866.

⁹ Tra Otto e Novecento, feroci attacchi contro Comte, reo di aver introdotto un bieco scientismo, sono stati sferrati dalle maggiori correnti filosofiche, dallo storicismo all'idealismo, dall'esistenzialismo al decostruttivismo, dalla sociologia comprendente a quella critica. Si veda, come migliore esempio di tale virulenza polemica, H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»* (1954), trad. it. di A. Izzo, Bologna, Il Mulino, 1968⁴, pp. 376-398. In ambito sociologico sono da segnalare le eccezioni, posteriori, rappresentate da R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico* (1967), trad. it. di A. Devizzi, Milano, Mondadori, 1973², pp. 77-134; J. Freund, *La politique d'Auguste Comte*, in «Revue philosophique», 1985, n. 4, pp. 461-487; N. Elias, *Che cos'è la sociologia* (1986), trad. it. di T. Griffero, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, pp. 35-54.

¹⁰ Per l'attualità di Comte, vedi J. Muglioli, *Auguste Comte. Une philosophie pour notre temps*, Paris, Kimé, 1995; J. Grange, *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, Puf, 1996; E. Sartori, *Le socialisme d'Auguste Comte. Aimer, penser, agir au XXI^e siècle*, Paris, l'Harmattan, 2012. Contro gli eccessi attualizzanti, J.-F. Braunstein, *Comte «in context»: l'exemple de la sociologie*, in M. Bourdeau, J.-F. Braunstein, A. Petit (a cura di), *Auguste Comte aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2003, pp. 291-311. Sulla questione della in-attualità del pensiero politico comtiano, vedi il suo avvicinamento all'intuizionismo bergsoniano: P. Ducassé, *Méthode et intuition chez Comte*, Paris, Alcan, 1939; o, via Ugo Spirito, all'attualismo gentiliano: A. Negri, *Augusto Comte e l'umanesimo positivista*, Roma, Armando, 1971.

su quello concreto da impedire una periodizzazione storica corrispondente¹¹. E poiché l'ambito più complesso e decisivo, dove sono in gioco le categorie della morale e le forme politiche corrispondenti, è anche il più lento a modificarsi, il principale ostacolo al definitivo affermarsi dell'ultimo stadio, e dunque il primo bersaglio polemico inquadrato dalla filosofia positiva, è chiaramente rappresentato dalla persistente egemonia esercitata dalle categorie teologiche in politica, e dalla loro traduzione in concetti metafisici¹².

Se poi Comte sia o meno riuscito a trovare il «sistema»¹³ per uscire dalla «macchina della teologia politica» è, a mio avviso, una questione che, in questa sede, può essere tralasciata¹⁴. Importa invece mostrare, relativamente al contenuto di questa lettera, in che senso debba intendersi la battaglia che Comte comincia a condurre, in nome della religione, contro la teologia, e a che esigenza risponda il progressivo allargamento del raggio d'interesse fuori dell'esperienza socio-politica dell'Occidente.

¹¹ Sul complesso funzionamento della prima legge della sociologia comtiana, vedi M. Bourdeau, *Les trois états. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Paris, Cerf, 2006.

¹² Sulle «dichiarazioni dei diritti dell'uomo» come esemplare traduzione post-rivoluzionaria di «doctrines politiques [...] fondées sur un reste de théologie», vedi A. Comte, *Fragments diverses sur la politique considérée comme science* (1819), in Id., *Écrits*, cit., p. 468.

¹³ Sulla polivalenza del concetto di «sistema», vedi A. Petit, *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*, Paris, Vrin, 2016.

¹⁴ Mi pare opportuno invece accennare agli opposti giudizi espressi in merito da Carl Schmitt e Hans Kelsen. Il primo, infatti, nega implicitamente la pretesa autonomia dei concetti sociologico-politici di Comte nei confronti delle categorie teologiche: vedi C. Schmitt *Teologia politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1926²), trad. it. di P. Schiera, in Id., *Le categorie del «politico»*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 29-86, dove (a p. 69) viene richiamato, a proposito della «sociologia dei concetti», il libro di Edward Caird su Comte, nel quale Schmitt ha potuto leggere che: «his "positive" stage was not simply a negation of the metaphysical and theological stages which preceded it and a return to fact and experience, but [...] it was essentially a new reading of experience, which implied, therefore, a new form of metaphysics and theology», vedi E. Caird, *The social philosophy and religion of Comte*, New York, Macmilland and co., 1885, p. 93. Il secondo invece, senza citare né Schmitt né Caird, ma proponendosi di combattere l'analogo «tentativo di rinvenire implicazioni teologiche in dottrine antiteologiche» fatto da Voegelin e Löwith a proposito di Comte, afferma esplicitamente che: «qualsiasi tentativo di concepire il rapporto tra la teologia cristiana e la filosofia positiva come qualcosa di diverso da un antagonismo insuperabile è privo di fondamento», H. Kelsen, *La filosofia positiva di Comte*, in Id., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come «nuove religioni»* (2012), trad. it. di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Milano, Raffaello Cortina, 2014, pp. 210 e 201. Sul tema schmittiano, colto nel contesto dell'Autore e nella corralità diacronica della sua «storia degli effetti» come cifra della Modernità (della sua crisi e della sua critica), vedi C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, P. III: *Epoca e Forma*, cap. IX: *Teologia politica: sovranità e secolarizzazione*, pp. 333-459 (Comte è alle pp. 349 e 363). Sulla «teologia politica» come dispositivo concettuale che rende impossibile discriminare tra un dentro e un fuori, vedi R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

Per intendere questi passaggi si potrebbe cominciare col dire che, dopo aver braccato la teologia *sub specie scientiae*, come quel sistema di pensiero che funziona immaginando cause fittizie dietro i fenomeni reali, si tratta ora di attaccarla *sub specie politicae*, come quel regime che separa il genere umano in tanti blocchi potenzialmente conflittuali quanti sono i nuclei culturali che contribuisce a formare. Uno spostamento che si traduce nell'esigenza di sondare la tenuta del «teologismo» politico, comparando i due monoteismi più evoluti, quello cattolico e quello islamico, dal punto di vista della rispettive configurazioni istituzionali, approfittando della circostanza del tutto nuova rappresentata dalla convergenza dei loro interessi strategici. Una convergenza che, innescata dal pretesto russo di esercitare un protettorato sulla popolazione ortodossa residente sulle coste del Mar Nero, significa per Comte la verifica sul piano delle relazioni internazionali del fatto che un nuovo corso è cominciato, destinato a estinguere gli ultimi rigurgiti dell'assolutismo teologico a vantaggio di una più stretta interconnessione (politica e post-teologica) tra Oriente e Occidente: «toute l'extension possible de la lutte [in Crimea] tendrait directement à partager le monde entre le théologisme consacrant la guerre et le positivisme systématisant la paix»¹⁵. Fornendo in questo modo la conferma decisiva di un corollario fondamentale della legge dei tre stadi secondo cui a ognuno di essi corrisponde una struttura dell'interazione sociale tale da valorizzare sempre di meno gli aspetti conflittuali dell'azione sociale a beneficio di quelli collaborativi. Infatti, sia quello teologico sia quello metafisico sono stadi «militari», nei quali il più alto coefficiente di collaborazione sociale e il più elevato quoziente di valorizzazione condivisa dell'azione si ottengono per mezzo della guerra, prima espansiva e permanente, poi difensiva e intermittente, a seconda che la causa sia divina, e allora si ha l'impero, o astratta, lo Stato. Lo stadio positivo si caratterizza invece per l'abbandono definitivo della questione delle cause, segno tangibile di un grumo ideologico refrattario al legame, e per la sua sostituzione con la logica delle leggi, che obbliga invece a cercare sempre nuove relazioni, dissolvendo l'illusione di poter attingere mete ideologiche come l'origine prima o il fine ultimo. Positivo è quindi qualsiasi processo che istituisce un legame dove lo sviluppo sociale presenta una terminazione irrelata, un brandello di assoluto. Il concetto chiave della nuova filosofia politica è perciò «organizzazione», come antonimo di «distruzione», che invece è il movente ultimo della politica allo stadio teologico-metafisico¹⁶. Un'organizzazione per la quale il maggiore dei problemi consiste nel canalizzare le pulsioni egoistiche all'interno di una complessione psichica in cui tenda a prevalere stabilmente il plesso delle tendenze altruiste¹⁷.

¹⁵ A. Comte, *Système*, cit., (1854), vol. 4: *Tableau synthétique de l'avenir humain*, p. XXIII.

¹⁶ Sui caratteri che oppongono lo «spirito positivo» a quello teologico-metafisico e sulla sua «tendenza necessaria a sostituire dappertutto il relativo all'assoluto», vedi A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo* (1844), cit., pp. 343-345.

¹⁷ La parola «altruismo» è di conio comtiano e la sua opposizione all'egoismo (ovvero all'insieme degli «instincts personnels») traduce nei termini della nuova religione positiva «la

È in vista di un'evoluzione di questo tipo che Comte vede nel sistema di alleanze determinato dalla crisi in Crimea un'occasione da non perdere per affrettare la religione post-teologica tra Oriente e Occidente, enfatizzando l'opposizione tra il proposito difensivo che univa cattolicesimo e islamismo e quello espansionistico perseguito dalla Russia. Insomma Comte, in patente contraddizione con il dato storiografico che vede la guerra di Crimea anticipare per molti aspetti l'epoca dei conflitti mondiali (e dei crimini contro l'umanità), ne esalta le potenzialità in senso inverso, come prova generale per un futuro ordine mondiale dove il ricorso alle armi fosse legittimato unicamente dal mantenimento di una *pax* industriale che avrebbe dovuto ridurre fortemente il ruolo degli Stati sovrani a favore di una maggiore interconnessione tra le principali metropoli produttive¹⁸. La più recente storiografia ha messo in luce due aspetti innovativi di questa guerra che aiutano forse a comprendere meglio il punto di vista di Comte. Il primo riguarda l'uso del telegrafo e della fotografia, che ne fa la prima guerra seguita «in diretta» e raccontata per immagini da reporter inviati sul posto, suscitando, di rimbalzo, una forte reazione pacifista nell'opinione pubblica europea. In secondo luogo, parallelamente a quest'innalzamento del tasso emotivo, è la prima volta in cui si assiste all'invio sul teatro di battaglia di un corpo infermieristico femminile volontariamente arruolatosi per lo svolgimento di compiti umanitari.

È probabile che anche sulla scorta di tali suggestioni Comte abbia finito per giudicare il momento propizio per accelerare la «*préponderance habituelle de l'altruisme sur l'égoïsme, où réside le grand problème humain*»¹⁹. Un problema scatenato dal «*concours continu de tous nos travaux, théorique et pratique*», poiché: «*à mesure que l'activité matérielle devient de plus en plus collective, elle tend davantage vers le caractère altruiste, quoique l'impulsion égoïste doit toujours rester indispensable à son premier essor*»²⁰.

È in questo quadro che Comte rivaluta la religione come concetto che, dal punto di vista oggettivo, coincide con questo stesso processo di intensificazione progressiva delle interrelazioni, mentre, sul piano soggettivo, corrisponde alla

lutte fictive entre la nature et la grâce», vedi A. Comte, *Catéchisme positiviste* (1852), Paris, Sandre, 2009, p. 135. Per un approfondimento sulla sua valenza concettuale nella sociologia da Comte a Bourdieu, via Durkheim e Mauss, vedi P. Steiner, *Donner... Une histoire de l'altruisme*, Paris, Puf, 2016. Per il ruolo teorico svolto attualmente da questo concetto nella biologia evolutiva dello sviluppo, in aperta polemica contro il paradigma della *fitness* individualistica, vedi D.S. Wilson, *L'altruismo. La cultura, la genetica e il benessere degli altri* (2015), trad. it. di A. Migliori, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, il tributo alla teoria religiosa di Comte è a pp. 84-87 e 130-131.

¹⁸ A. Comte, *Système*, cit., vol. 4, pp. XX ss. Il ridimensionamento del ruolo degli Stati non coincide solo con la loro decomposizione in «patrie» grandi al massimo quanto il Belgio, l'Olanda, la Toscana o la Sicilia, vedi A. Comte, *Catéchisme positiviste*, cit., pp. 257-258; ma implica anche la dismissione di qualsiasi politica coloniale, vedi, in particolare sul dovere della Francia di restituire l'Algeria agli Arabi, Id., *Système*, cit., vol. 4, pp. 419 ss. e 471 ss.

¹⁹ Id., *Catéchisme*, cit., p. 59.

²⁰ Ivi, p. 58.

predisposizione mentale ad assecondarlo volontariamente: «toute l'étude systématique de l'évolution humaine doit donc consister à développer son unique loi: l'homme devient de plus en plus religieux»²¹.

Il superamento della teologia allora, invece di coincidere con la fine della religione, ne determina una brusca impennata concettuale corrispondente al processo di regolazione che si tratta di descrivere e alimentare: «il faut, en effet, *lier* le dedans par l'amour et le *relier* au dehors pa la foi»²². Tale concetto, quindi, «équivaldrait au mot *synthèse*, si celui-ci n'était point, non d'après sa propre structure, mais suivant un usage presque universel, limité maintenant au seul domaine de l'esprit, tandis que l'autre comprend l'ensemble des attributs humains», e servirebbe a indicare «l'état de complète *unité* qui distingue notre existence, à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune». Con una forzatura dell'etimologia in ragione di questa esigenza concettuale, il termine religione viene quindi utilizzato da Comte per indicare il processo che consiste nel «*régler* chaque nature individuelle et à *rallier* toutes les individualités; ce qui constitue seulement deux cas distincts d'un problème unique. Car, tout homme diffère successivement de lui-même autant qu'il diffère simultanément des autres; en sorte que la fixité et la communauté suivent des lois identiques»²³. D'altra parte, la parola «ordine», tra le più controverse della politica post-rivoluzionaria, viene osservata da Comte nello spostamento del suo fulcro semantico dal significato di *commandement* a quello di *arrangement*²⁴. Uno spostamento che denota il processo che tende a sostituire l'ordinamento delle relazioni «tra uomo e mondo»²⁵ al dominio assoluto dell'uomo sull'uomo, e che ripropone, a questo più elevato livello di sintesi, il problema del governo sociale e dell'equilibrio che si tratta di ristabilire tra il «potere temporale», che determina i risultati dell'azione per mezzo della costrizione es-

²¹ A. Comte, *Système*, cit., vol. 3, p. 10.

²² Id., *Catéchisme*, cit., p. 49.

²³ Id., *Catéchisme*, cit., pp. 45-46. Sulla disputa etimologica riguardante il lemma «religione» e sulla sua provenienza da «*relegere* «ricollezionare, riprendere con una nuova scelta, ritornare a una sintesi anteriore per ricompolarla», vedi É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (1969), trad. it. di M. Liborio, Torino, Einaudi, 2001, vol. 2: *Potere, diritto, religione*, p. 485.

²⁴ Vedi A. Comte, *Système*, cit., vol. 2, *Statique social ou Traité abstrait de l'ordre humain*, 1852, pp. 469-470. Sul metodo per valorizzare la polivalenza semantica dei concetti chiave del lessico politico, vedi il progetto di un «dizionario degli equivoci», in Id., *Corso*, cit., vol. 1, n. a p. 308; sull'opportunità di applicare questo metodo semantico a parole quali *necessario, giusto, ordine, proprietà, popolo*, vedi Id., *Système*, cit., vol. 2, p. 259.

²⁵ Per la religione come «sintesi» del tradizionale dualismo tra soggetto e oggetto, riformulato nei termini «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», vedi A. Comte, *Système*, cit., vol. 2, p. 18. Sul punto vedi G. Grange, *Auguste Comte. La politique et la science*, Paris, Odile Jacob, 2000, Cap. V: *Biologie, écologie et politique industrielle*, pp. 181-235.

ercitata dalla forza materiale, e il «potere spirituale», che determina il consenso modificando le opinioni²⁶.

3. Il positivismo islamico

Il differente rapporto che s'istaura tra questi due poteri nei due principali monoteismi diventa allora il fulcro decisivo di un'analisi finalizzata a misurare le *chance* religiose, ovvero le possibilità di compenetrazione e rilegatura, tra le due parti complementari dell'Europa²⁷. Una differenza che Comte individua nella tendenziale separazione che caratterizza l'Occidente rispetto alla tendenziale confusione riscontrabile in Oriente. Tenendo però conto del fatto che la divaricazione occidentale è riconducibile all'influsso esercitato dalla cultura musulmana tra alto e basso medioevo: «quanto al potere temporale, è nel secolo undicesimo o nel dodicesimo che ha avuto inizio l'affrancamento dei comuni. Quanto al potere spirituale, è presso a poco nello stesso tempo che le scienze positive sono state introdotte in Europa dagli Arabi»²⁸. In seguito a questa doppia trasformazione, lo sviluppo politico occidentale si caratterizza per una divaricazione concettuale interna alla stessa nozione di governo, che, nella sua prima formulazione, corrisponde pressappoco alla distinzione tra il «potere industriale» esercitato per mezzo della ricchezza e il «potere scientifico» esercitato per mezzo della dimostrazione razionale. Tuttavia, in seguito agli avvenimenti degli anni Quaranta, l'equazione tra «autorità morale» e «superiorità dell'intelligenza e dei lumi» non è più sufficiente a caratterizzare le attitudini di un potere al quale è ora richiesta una competenza nel disciplinamento delle emozioni allora non tematizzata²⁹. Infatti, non solo gli intellettuali si sono dimostrati incapaci di esercitare un tale tipo di potere, ma, al suo posto, han-

²⁶ Sul potere spirituale come quello che «ha per base l'autorità morale che risulta, in ultima analisi, dalla superiorità dell'intelligenza e dei lumi» e «per compito peculiare [destination propre] il governo dell'opinione, cioè la fondazione e la conservazione [l'établissement et le maintien] dei principî che debbono presiedere ai diversi rapporti sociali», vedi A. Comte, *Considerazioni sul potere spirituale* (1825), in Id., *Opuscoli*, cit., p. 255.

²⁷ Mi piace pensare che Comte, facendo di Oriente e Occidente due grandezze concettuali interne all'idea di Europa (come si evince dall'incipit della lettera), tenga presente il sogno di Atossa nei *Persiani* di Eschilo, dove le due parti sono impersonate da una coppia di splendide «sorelle d'unico sangue» [vv.185-186]. Su Eschilo «antithéocratique» come il più grande tra gli antichi poeti dopo Omero, vedi A. Comte, *Système*, cit., vol. 3, p. 285.

²⁸ A. Comte, *Opuscoli*, cit., p. 15.

²⁹ La configurazione ideale proposta da Comte diventa quella in cui: «le pouvoir matériel est concentré chez les grands ou les riches; le pouvoir intellectuel appartient aux sages ou aux prêtres; et le pouvoir moral réside parmi les femmes: ils reposent respectivement sur la force; la raison, et l'affection», le quali «se combinent de manière à constituer un pouvoir unique, qui, sous le titre de *spirituel*, est destiné surtout à modifier le pouvoir matériel», Id., *Système*, cit., vol. 3, p. 311. Per un inquadramento di questo «nuovo potere spirituale» nella storia delle idee, vedi G. Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX siècle*, Caen Cedex, Press Universitaires de Caen, 2004; e A. J.-L. Delamarre,

no contribuito a diffondere il «dogma universale» secondo il quale «l'assenza necessaria di ogni intervento regolatore» sarebbe il «mezzo più conveniente di secondare il progresso naturale della società»³⁰. La latitanza di questo potere indispensabile al governo sociale, ha determinato, sul versante del potere temporale, e solo in Occidente, lo sviluppo ipertrofico di una «compressione materiale» interamente affidata ai «legisti» che, tributando una sorta di «culto metafisico [...] in onore dell'entità politica vanamente fregiata del nome di legge», finiscono per ricorrere alla

deplorable inflazione di norme regolamentari che caratterizza necessariamente i tempi in cui, in assenza di principi veramente fondamentali, si è portati, per evitare un arbitrio indefinito, a un incoerente affastellamento quasi illimitato di decisioni particolari, d'altronde quasi sempre impotenti a incidere efficacemente sulla realtà³¹.

Se queste sono le difficoltà contro cui un potere spirituale a rischio di estinzione si scontra in Occidente, l'altro monoteismo, quello islamico, esibisce la sopravvivenza di un potere indiviso e forte, in grado di esprimere un governo basato su regole morali chiaramente individuabili e comprese da tutti: «la morale dell'islamismo è soddisfacente come quella del cattolicesimo, e la sua dottrina disorienta [*choque*] meno la ragione»³². Preservando, in questo modo, il proprio sviluppo sociale dal tormentoso percorso tipico di una fase rivoluzionaria esclusivamente occidentale. Una fase autonoma, il cui inizio, nella periodizzazione utilizzata da Comte, coincide con la fine dell'epoca delle crociate nella quale i due monoteismi si affrontano esaurendo l'ultimo anelito dell'imperialismo romano, e dopo la quale, solo in Occidente, si assiste alla formazione degli Stati. A questo punto le rispettive pretese universalistiche vengono definitivamente frustrate, e i due monoteismi devono accontentarsi di una spartizione tra Oriente e Occidente che frustra profondamente l'universalismo dei rispettivi dogmi: «le crociate fecero sentire al cattolicesimo l'impossibilità di sormontare una credenza più perfetta, e distolsero l'islamismo dalla conquista occidentale»³³. Da quel momento in poi, mentre l'Occidente, anche

Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte, in «Revue philosophique», 1985, n. 4, pp. 423-460.

³⁰ Id., *Corso*, cit., vol. 1, p. 191. Sul governo rappresentato «come il nemico necessario della società», vedi ivi, p. 67. Per la «profonda incapacità che caratterizza gli esperti attuali in una materia qualsiasi di governo, anche scientifica», vedi ivi, vol. 2, n. a p. 167.

³¹ Ivi, p. 408. Sui pericoli che derivano dal pensare «la società come priva di impulsi propri, senza alcuna relazione col passato, indefinitamente consegnata all'azione arbitraria del legislatore», vedi ivi, p. 389. Da mettersi in relazione col principio secondo il quale: «non c'è altro governo temporale, se non quello che può esserlo spiritualmente: cioè, non si regge con la forza ciò che non può essere retto abbastanza con l'opinione [il n'y a de gouverné temporellement que ce qui ne peut l'être spirituellement, c'est-à-dire qu'on ne régit par la force que ce qui ne peut l'être suffisamment par l'opinion]», A. Comte, *Opuscoli*, cit., p. 267.

³² Id., *Système*, cit., vol. 2, p. 106.

³³ Ivi, vol. 4, p. 507.

grazie al recupero del *corpus* aristotelico, si espone allo sviluppo della scienza e dell'industria, l'Oriente si mantiene fermo all'impostazione che Maometto aveva impresso alla religione islamica. In questo modo si istaura un conflitto (fino a ieri) latente destinato a protrarsi fino a quando non si sarà affermato un differente e più complesso dispositivo unitivo. Questa nuova fase di sviluppo, finale solo nel senso che innesca un processo irreversibile di trasformazioni, non può perciò affatto consistere nella fagocitazione di un sistema di credenze a discapito dell'altro, secondo la logica «evoluzionista» per cui il più arretrato deve (essere costretto a) imitare lo stesso cammino percorso dal più avanzato, ma coincide piuttosto con la consentanea dismissione della teologia in nome di una religione in grado sfruttare sincreticamente, a beneficio dell'intera umanità, le sue diverse fasi di sviluppo, ricombinando in una nuova formula sintetica i vantaggi parziali conseguiti delle rispettive divergenze evolutive³⁴. In questo modo, la mancata divisione dei poteri, che costituisce per le popolazioni musulmane uno svantaggio quantitativo in termini di progresso materiale, può tradursi in un vantaggio qualitativo in termini di evoluzione spirituale; motivo per cui: «le positivisme, en les détournant d'une désastreuse imitation, leur fera sagement apprécier cet avantage capital, qui peut beaucoup seconder leur régénération finale»³⁵.

Per smettere di considerare la confusione dei due poteri come il semplice segno dell'arretratezza culturale del mondo islamico, Comte propone di esaminare le condizioni genetiche dei suoi dogmi teologici, confrontandole con quelle che hanno determinato la fondazione del cattolicesimo, col particolare ingarbugliamento dogmatico cui si deve l'interminabile serie delle sue successive dispute interne. Questo primo monoteismo, infatti, fondato «dans un milieu profondément hostile, dut disposer le gouvernement à respecter le sacerdoce, en plaçant celui-ci sous un chef divin, au lieu de le faire émaner d'un simple prophète»³⁶. Una mossa che Paolo, il vero fondatore della religione «vicieusement qualifiée de christianisme», compì per mezzo di un vero e proprio colpo di genio, collocando la divinità in una persona (Gesù) diversa da sé:

Un tel besoin semble, en effet, exiger, chez le fondateur, un mélange d'hypocrisie et de fascination, toujours incompatible avec une vraie supériorité de cœur et d'esprit. Cette difficulté n'admettait d'autre issue que la disposition spontanée du véritable auteur à se subordonner à quelqu'un des aventuriers qui durent alors tenter souvent l'inauguration monothéique, en aspirant, comme leurs précurseurs grecs, à la divinisation personnelle. Saint-Paul fut bientôt

³⁴ Per un'entusiastica presentazione della religione comtiana come anelito verso un post-colonialismo dedito all'armonica integrazione di differenti apporti culturali, con particolare riferimento alla cultura islamica, vedi Z. Ben Saïd Cherni, *Auguste Comte. Postérité épistémologique et ralliement des nations*, Paris, l'Harmattan, 2005; la lettera che qui si presenta è commentata alle pp. 152 ss.

³⁵ A. Comte, *Catéchisme*, cit., p. 275.

³⁶ Id., *Système*, cit., vol. 3, p. 406.

conduit à traiter ainsi celui de ces nombreux prophètes qui soutient le mieux un tel caractère³⁷.

La distinzione tra i due poteri è avvenuta quindi solo in Occidente, creando le condizioni affinché si potesse affermare un unico sistema politico fatto di tanti centri indipendenti, un esito «jamais accomplie par le monothéisme musulman, malgré la diversité prononcée des populations qu'il embrassa sans les unir»³⁸. Dal canto suo Maometto, non essendo incappato nella difficoltà di Paolo, ha potuto far fiorire una morale più solida e una teologia più «reale», poiché comprese, anche grazie alla lezione fornitagli dall'esperienza cattolica e bizantina, che, se i dogmi teologici sono indimostrabili, la divisione dei due poteri può essere solo instabile e fittizia, perché costringe inevitabilmente, primo o dopo, i detentori del potere spirituale a supplire alla mancanza di consenso facendo ricorso a una forza katechontica che ne intorbidisce le funzioni³⁹. Tanto valeva allora evitare una divaricazione dei poteri inopportuna e troppo precoce, istituendo, nel frattempo, una religione sociale in grado di penetrare direttamente nelle funzioni di comando garantendo un ordine impossibile da sovvertire:

Mahomet institua le monothéisme des chefs, en consolidant la confusion des deux puissances, comme Saint-Paul avait institué le monothéisme des sujets en les séparant. Tous deux aspirent à régler la vie humaine, d'après l'ensemble des préparations accomplies, en disciplinant, l'un le commandement, l'autre l'obéissance. Ils convenaient donc aux besoins respectifs de la partie intellectuelle et de la partie sociale du monde incorporé par la domination romaine⁴⁰.

Si può allora concludere osservando che, se l'iniziale confinamento dell'apporto islamico alle origini della scienza positiva corrispondeva a un'azione teorica che mirava allo sviluppo delle funzioni intellettuali da mettere a capo del nuovo potere spirituale, quando Comte diventa maggiormente attento alla componente emotiva dei processi politico-sociali, l'islamismo torna a interessare una teoria ora volta a individuare gli strumenti culturali utilizzabili per stimolare le emozioni connettive più complicate da far fiorire e più esposte all'atrofia⁴¹. In funzione di una nuova religione alla quale le popolazioni isla-

³⁷ Ivi, p. 410.

³⁸ Ivi, vol. 2, p. 348.

³⁹ Su Maometto, che grazie a «son admirable empirisme avait confusément senti l'incompatibilité radicale de la séparation des deux pouvoirs avec le principe théologique, d'après la nullité du sacerdoce grec et l'insuffisance de l'Église romaine», vedi Id., *Système*, cit., vol. 3, p. 471. Sui dilemmi politici affrontati dal *katechon* paolino sul piano della fondazione teologica, indipendentemente quindi dalla «influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità moderna», vedi M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 12.

⁴⁰ A. Comte, *Système*, cit., vol. 4, p. 506.

⁴¹ Se lo slogan politico della filosofia positiva era «ordine e progresso», quello del positivismo riportato sul frontespizio del *Sistema* diventa: «l'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but», secondo la tripartizione «cœur», «esprit», «caractère» che serve

niche, grazie al continuo disciplinamento morale di cui sono capaci, appaiono maggiormente predisposte di quanto non lo siano le occidentali, affette dal sistematico annientamento di ogni autorità che non riposi sulla minaccia al ricorso della violenza, legittimata dalla metafisica contro la religione.

4. Postilla finale

Ci si potrebbe infine domandare che cosa abbia spinto Comte a rendere pubblica una lettera che palesava, una volta di più, la totale ininfluenza del contributo positivista. Non sarebbe stato meglio limitarsi a discutere la questione del rapporto tra Oriente e Occidente nelle parti dell'opera che lo richiedevano, senza esporsi pubblicamente all'umiliazione dell'irrelevanza? Una possibile risposta potrebbe essere cercata nell'atmosfera culturale e letteraria del tempo, e nella particolare aura che circondava l'Oriente agli occhi della cultura europea. In particolare a Parigi, dove, in seguito alla spedizione di Napoleone in Egitto, si determina quella potente sintesi tra gusto dell'esotismo e volontà di sapere che ha sostenuto e legittimato tutta una fase del colonialismo occidentale⁴². È probabile che Comte, preso in questo doppio binario, non abbia resistito alla tentazione di includere l'Oriente nel suo sistema, rendendosi contemporaneamente conto del fatto che una trattazione meramente storico-filosofica non sarebbe bastata a smuovere l'opinione pubblica, e a intercettare la curiosità di quei salotti che avevano funzionato da cerniera di congiunzione tra la cultura popolare e quella dirigenziale, grazie al ruolo giocato dalle donne, alla cui sensibilità il positivismo politico guardava con crescente attenzione⁴³. In questo senso non è da escludere che un ruolo importante lo abbiano giocato le *Letture persiane*⁴⁴, archetipo scientificamente efficace di un'immaginazione sociologica

a redigere il *Tableau systématique de l'âme*, un diagramma utilizzato da Comte per rendere «positivi» i risultati della frenologia di Gall, vedi A. Comte, *Système*, cit., vol. 1: *Discours préliminaire et introduction fondamentale* (1851), tra p. 725 e p. 726. Sul funzionamento di questo dispositivo neuro-religioso, vedi L. Clauzade, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

⁴² Sul punto vedi E.W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente* (1978), trad. it. di S. Galli, Milano, Feltrinelli, 2004³, in part. il cap. 2: *Strutture e ristrutturazioni dell'orientalismo*, pp. 115-198.

⁴³ Impartendo la catechesi alla donna ideale, Comte afferma, riguardo al tema del matrimonio, che: «la polygamie est aujourd'hui, ma fille, plus réel souvent à Paris qu'à Constantinople», vedi *Catéchisme*, cit., p. 274; adoperando, nell'unica occorrenza che mi è dato conoscere, un briciolo di ironica pruderie. Sui «salons» come «felici volontarie associazioni, in cui la vita pubblica si fuse intimamente con la vita privata, sotto la direzione femminile» e sull'intenzione di riattivarne la funzione come «laboratori periodici dell'opinione spontanea», vedi A. Comte, *Opuscoli*, cit., p. 628. Sul ruolo giocato dalle donne e dai salotti nel tramonto dell'*ancien régime*, vedi B. Craveri, *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001.

⁴⁴ Su Montesquieu autore della «prima e più importante serie di lavori che si presenta come direttamente destinata a costituire infine la scienza sociale», vedi A. Comte, *Corso*, cit.,

attivando la quale la figura di Reşid Pasha può sovrapporsi a quella di Usbek, come l'immagine di Costantinopoli aveva sostituito quella di Parigi mentre Comte la guardava affacciato dal ponte di Austerlitz⁴⁵. Come non è da escludere che questa lettera abbia potuto circolare, con funzione di manifesto politico, negli ambienti culturali in cui, nel secondo Ottocento, nacque il movimento dei Giovani Turchi, che si batteva per una riforma in senso costituzionale dello Stato, attraverso il comitato semi-clandestino chiamato *Unione e progresso*, esplicitamente ispirato allo slogan «Ordine e progresso», inventato da Comte e transitato sulla bandiera brasiliana, l'emblema della forza di penetrazione del comtismo nel DNA delle repubbliche postcoloniali⁴⁶.

vol. 1, pp. 174. Sul crescente interesse che Comte riserva all'immaginazione letteraria, vedi W. Lepenies, *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienze* (1985), trad. it. di G. Panziera, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 31-62.

⁴⁵ Per la notizia di quest'allucinazione, vedi Id., *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München, Carl Hanser Verlag, 2010, p. 140 n. 167; sulla simbolica politica e la «unverkennbaren Faszination, die der Islam auf Comte ausübt», ivi, p. 11. Sull'intenzione, espressa poco prima di morire, di spostare da Parigi a Costantinopoli la capitale della futura Repubblica inglobante Oriente e Occidente, vedi A. Comte, *Correspondance générale et confessions (1855-1857)*, Paris, Ed. de l'EHESS-Mouton-J. Vrin, 1990, vol. 8, p. 347. Sul «verde-islam» come colore che «si addice al vessillo politico comune a tutto l'Occidente», vedi Id., *Opu-scoli*, cit., p. 777.

⁴⁶ Le uniche traduzioni integrali di questa lettera da me rinvenute sul web sono in lingua turca. Sul ruolo, tutt'alto che marginale, giocato dal gene comtiano nel fenotipo delle repubbliche postcoloniali (in particolare negli Stati Uniti, in America latina e in India), vedi C. De Boni, *Storia di un'utopia. La religione dell'Umanità di Comte e la sua circolazione nel mondo*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.