

Figure dell'iniziazione umana.

Umanità e santità nel positivismo di Auguste Comte¹

Gabriele Vissio

Abstract

This paper investigates the relevance and the function of religion in the conception of sociology by A. Comte, within the general context of the positivist program. The identification of his beloved Clotilde de Vaux with the Virgin Mary Mother of Mankind, and the relevant role of “positivist” saints in the construction of the collective imagery, are two main features in Comte’s *Religion de l’Humanité*. Through the analysis of the plastic and figurative structural levels of those representation in the artistic production and the architecture of the positivist Church, it is possible to demonstrate how they work in continuity with the Catholic imagery.

1. Introduzione

Quella di Auguste Comte, come notava Étienne Gilson (1884-1978), è un’opera che “sfugge a ogni classificazione” (Gilson 1952, p. 248), non solo per via dei molteplici interessi che questo pensiero sistematico ha preso in considerazione, ma anche e soprattutto in ragione della sua lunga e importante influenza, la cui storia “mostra bene ch’essa conteneva i germi di diversi possibili sistemi nell’ordine della scienza, della filosofia, della politica e della religione” (Gilson 1952, p. 248)². Tuttavia, la difficoltà nel classificare l’opera comtiana non impedisce di ritrovarne l’unità degli intenti nel suo desiderio di costruire una società fondata sul comune riconoscimento, da parte di tutti gli uomini, della verità della scienza, l’unica capace, a suo avviso, di costituirsi come legame sociale universale. Tuttavia, “perché la scienza divenisse un legame sociale, essa è dovuta farsi filosofia e, in seguito, religione” (Gilson 1952, p. 248), quasi ripercorrendo, a ritroso, quello stesso percorso che, secondo Comte, aveva segnato lo sviluppo dell’Umanità.

Com’è noto, infatti, la cosiddetta “legge dei tre stadi”, inizialmente proposta nel *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) e poi elaborata soprattutto nelle *Considérations philosophiques sur la science et les savants* (1826) e nel *Cours de philosophie positive* (1830-1842), individua nello

¹ This paper is part of the NeMoSanctI project funded by the European Research Council (ERC) under the European Union’s Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement No. 757314). For any further information, please refer to: nemosancti.eu.

² Questo saggio si occupa solo di alcuni aspetti particolari dell’opera filosofica di Comte e, nello specifico, di alcuni elementi concernenti il ruolo delle immagini nel contesto della Chiesa dell’Umanità, ispirata alle sue dottrine religiose. Per quanto i primi due paragrafi dell’articolo propongano una sintetica presentazione degli elementi utili a comprendere il generale contesto filosofico dell’opera comtiana, per maggiori approfondimenti si rimanda ad alcuni testi di natura generale, quali l’ormai classica introduzione al pensiero comtiano di Antimo Negri (2001) e l’aggiornata e approfondita ricognizione proposta da Mary Pickering nei tre volumi della sua biografia intellettuale di Comte (Pickering 2006; 2009a; 2009b). Un utile sintesi è anche quella proposta da Mike Gane (2006). Si rimanda inoltre, per una più approfondita presentazione del tema religioso in Comte, a Wernick (2001), che consente un inquadramento storico-critico della nascita del positivismo religione nel contesto intellettuale della Francia post-rivoluzionaria.

stadio religioso la fase iniziale di sviluppo della storia dell'umanità, il suo punto di innesco. La storia interna di questo primo stadio presenta, a sua volta, un'articolazione tripartita, che vede il succedersi di tre momenti: feticismo, politeismo e teismo. Come non hanno mancato di notare commentatori cattolici come Henri De Lubac (1896-1991), per quanto Comte affermi la necessità di tutti e tre gli stadi di sviluppo dell'umanità, egli sembra considerare genuinamente inevitabili soltanto il primo (quello religioso) e l'ultimo (quello positivo), relegando lo stadio metafisico a una mera "fase intermedia, senza carattere veramente originale" (De Lubac 1945, p. 113). Nello stadio metafisico, infatti, l'*esprit*³ appare legato sia alla teologia sia alla scienza, in particolare alla fisica; tuttavia, "mentre lo spirito teologico era, a modo suo, organico, lo spirito metafisico si mostra incapace 'di riorganizzare qualche cosa che sia propria', sia dal punto di vista mentale, sia, ed a maggior ragione, dal punto di vista sociale" (De Lubac 1945, p. 120). Solo la religione, rinnovata nei suoi contenuti dalla scienza e dall'*esprit positif*, può ricostituire il fondamento di un legame sociale organico.

In realtà, la scarsa considerazione di Comte nei confronti dello stadio metafisico investe in parte anche lo stesso monoteismo, ultimo momento dello stadio religioso, la cui posizione liminare nei confronti dello stadio metafisico lo assimila, a sua volta, al ruolo di intermediario. Addirittura, Comte non manca di notare, nel suo *Appel aux conservateurs* (1855), come questa fase tarda dello stadio religioso, si presenti come una peculiarità culturale propria dell'Occidente e, per tale ragione, particolarmente inadatta a offrire una forma capace di rivolgersi universalmente, secondo il programma positivista, a tutti i popoli (Comte 1855, p. 59). Certo, ci si potrebbe meravigliare che qualcuno di così avverso al monoteismo abbia potuto cercare, a un certo punto, il sostegno del mondo cattolico, ma questo fatto non deve stupire se si prende in considerazione la profonda distinzione che Comte pone tra cristianesimo e cattolicesimo, distinzione che corre parallela a quella tra le figure di Gesù di Nazareth e di Paolo di Tarso (Comte 1851-1854, vol 2, p. 115). Se il cristianesimo è avversato da Comte perché profondamente anti-sociale, in ragione dell'individualismo che, a suo parere, troverebbe radici nella dottrina della salvezza personale (De Lubac 1945, p. 147-149), il cattolicesimo – di cui Paolo è da considerarsi il vero fondatore – ha avuto il merito di anticipare, "col sentimento, la concezione dell'Umanità" (De Lubac 1945, p. 153), che avrebbe trovato la propria espressione più piena soltanto con l'emergere dell'ultima scienza destinata a pervenire allo stadio positivo, ossia la sociologia. Tale debito nei confronti del cattolicesimo, come si avrà modo di osservare, lascia una traccia profonda nella concezione comtiana della religione, che viene intesa innanzitutto come legame sociale [*lien social*] che collega e unisce, in un unico "corpo", l'umanità nel suo complesso e informerà non solo le concezioni filosofiche, ma anche i precetti dottrinali e liturgici della religione positivista⁴.

³ La traduzione del termine "esprit" è notoriamente complessa, poiché il francese utilizza questo stesso termine sia per indicare il corrispettivo italiano "mente", sia per indicare ciò che in questa lingua indicheremmo come "spirito", termine il cui valore semantico appartiene più marcatamente all'ambito religioso e che assume, in particolari tradizioni, come quella cristiana, significati tecnici anche molto complessi e certamente molto distanti da quello di psiche individuale. Quando Comte parla della storia dell'*esprit* o dei tre stadi dell'*esprit*, il senso della parola è sempre quello di "mente", sebbene nel caso della filosofia comtiana *esprit* non indichi necessariamente la mente individuale del singolo essere umano, ma piuttosto le facoltà mentali del genere umano colte in un dato momento del loro sviluppo storico. Pertanto, onde evitare fraintendimenti, il presente saggio non traduce il termine in questione né con "spirito" né con "mente", a meno che una di queste traduzioni non venga utilizzata espressamente da testi di letteratura critica, ma utilizza direttamente il termine francese, allo scopo di segnalare il particolare significato che la parola riveste nel nostro contesto.

⁴ È forse in questa attrazione di Comte nei confronti del cattolicesimo e nella sua capacità di tradurre concetti, figure e altri elementi della tradizione cattolica in altrettanti componenti della sua religione "atea" che può essere ricercata la ragione della profonda avversità a Comte manifestata da alcuni esponenti del mondo intellettuale cattolico francese ancora in anni nei quali l'influenza culturale del positivismo non doveva più apparire particolarmente minacciosa. Le pagine che, per esempio, Henri de Lubac dedica a Comte nel suo *Le drame de l'humanisme athée* (1945) sono chiare su questo punto: "ciò che [Auguste Comte] propone alla Chiesa, colla più grande ingenuità che si possa immaginare, è un tradimento: in cambio della salvezza temporale, egli le offre di rinnegare se stessa, rinnegando il suo Maestro e il suo Sposo. [...] Sotto forme diverse, con apparenza talvolta più seria e capziosa, la sua tentazione si è rinnovata, e si presenterà ancora: ma la Chiesa, assistita dallo Spirito di Cristo, non soccomberà" (De Lubac 1945, p. 168).

Il presente saggio procederà dunque a una ricostruzione generale del significato della religione nel programma del positivismo di Comte, evidenziandone la funzione e il significato, con particolare riferimento alla concezione comtiana della sociologia. Di seguito si evidenzieranno poi due elementi caratteristici della *Religion de l'Humanité* di Comte, ossia l'identificazione dell'amata Clotilde de Vaux con la figura della Vergine Madre dell'Umanità e l'importante ruolo dei "santi positivisti" nella costruzione dell'immaginario della nuova religione, mostrandone la continuità con l'immaginario cattolico e offrendone un'analisi che mette al centro la dimensione figurativa e plastica che le rappresentazioni di queste figure trova nell'arte e nell'architettura della Chiesa positivista.

2. Dalla scienza alla religione

L'Umanità costituisce l'elemento teleologico di fondo che orienta il processo di sviluppo della civiltà e rappresenta il polo assiologico positivo di tutto il progetto filosofico comtiano. All'interno del *Cours de philosophie positive*, in particolare, sin dalla *Leçon Première*, Comte identifica come fine della filosofia positiva la messa in evidenza di quelle leggi del pensiero che, ai suoi occhi, un'altra falsa scienza – la psicologia – avrebbe invano tentato di chiarire (Comte 1830-1842, vol. 1, p. 33-34). Com'è noto, infatti, Comte vede nella psicologia una scienza illusoria, fallace, destinata a non pervenire mai allo stadio positivo e, di conseguenza, destinata a rimanere una chimera e, anzi, un vero e proprio "ostacolo" metafisico⁵. Tra le diverse tradizioni psicologico-filosofiche che Comte prende di mira, particolare attenzione è stata data, da parte degli interpreti, a quella che potremmo chiamare la "psicologia dell'introspezione", che pretende di rinvenire nell'anima o nella mente una specifica capacità o facoltà riflessiva, in grado di svelare l'*esprit* a se stesso. Comte non solo considera il metodo dell'introspezione un procedimento infondato, in ragione dei riferimenti a realtà metafisiche sulla cui natura e sulla cui esistenza non è dato di potersi accertare, ma addirittura contraddittorio sul piano gnoseologico: se il processo introspettivo dovesse aver luogo, infatti, il soggetto conoscente dovrebbe duplicarsi nell'oggetto conosciuto e coincidere con esso (Braunstein 1998, pp. 10-12). Il gesto introspettivo costituisce, per Comte, la violazione di un principio logico fondamentale che vuole la separazione tra soggetto e oggetto come preconditione indispensabile a ogni forma di conoscenza e, pertanto, esso non può fornire il fondamento ad alcun tipo di sapere scientifico.

Non è inoltre difficile scorgere nella psicologia quell'uso eccessivamente prolungato della metafisica che, nel *Discours sur l'esprit positif*, è indicato come "il più pericoloso ostacolo all'insediamento finale di una vera filosofia" (Comte 1844, p. 64). Essa insinua nella conoscenza umana realtà inesistenti e chimeriche, frutto di un tentativo di rendere conto di fatti che appartengono ad ambiti nei quali l'*esprit positif* non è ancora penetrato. Quest'ultimo, infatti, sostituisce, tanto nelle scienze dei fatti semplici, quanto in quelle dei fatti organizzati (ovvero quelli di pertinenza della biologia e della sociologia) "l'inaccessibile determinazione delle *cause* in senso proprio, la semplice ricerca delle *leggi*, ossia delle relazioni che esistono tra i fenomeni osservati" (Discours 1844, p. 66). La ricerca della psicologia, dunque, è pertinente e corretta quanto al suo scopo, ossia la conoscenza dell'*esprit*, ma non quanto ai suoi metodi, poiché essa assume di poter accedere direttamente ai fenomeni mentali e di ricostruirne in tal modo la genesi.

Comte scorge la soluzione a questo problema non in un'unica disciplina, ma in due diverse scienze che si collocano, sebbene in modo diverso, sul terreno dei fatti organizzati: da un lato la frenologia, scienza fisiologica del cervello, e dall'altro la sociologia, disciplina ancora allo stadio germinale della propria storia, ma alla quale Comte crede di poter contribuire in maniera consistente. Queste due "nuove scienze" costituiscono, sul piano statico e su quello dinamico, secondo la distinzione che Comte recupera da Henri Marie de Blainville (1777-1850), il punto di accesso alla via che conduce alla conoscenza delle leggi del pensiero. Esse, infatti, superano l'ostacolo metafisico che permaneva nella psicologia, poiché entrambe, sebbene in modo diverso, consentono di descrivere tali leggi attraverso lo studio di un mezzo oggettivo, per così dire "esterno", all'*esprit*. Da un lato, la frenologia di Franz Josph Gall (1758-1828) – cui Comte perviene anche attraverso la mediazione di François Broussais (1772-1838),

⁵ Sarebbe tuttavia scorretto sostenere, semplicemente, che la psicologia non abbia alcun ruolo nel positivismo comtiano. Commentatori avveduti, come Annie Petit, hanno anzi rilevato la centralità della tematica psicologica nell'opera di Comte (Petit 1994).

autore di un *Cours de phrénologie* (1936) destinato a risquotere un certo successo in Francia⁶ – si fondava sull’associazione delle nozioni di funzione cerebrale e di facoltà del pensiero, cosa che permetteva alla frenologia di perseguire l’obiettivo di localizzare funzioni cognitive diverse in distinte parti del cervello. Per quanto proprio questa tesi costituisse uno dei punti più controversi e dibattuti della frenologia in quel periodo (Barbara 2012, p. 231), Comte scorgeva in questa prospettiva la possibilità di ricondurre lo studio delle facoltà mentali all’ambito della fisiologia, evitando ogni ricorso a indebite sostanzializzazioni metafisiche o all’introduzione di altre realtà chimeriche. Tuttavia, la frenologia rappresenta, per Comte, una soluzione solo parziale, in quanto costituisce un approccio, come si è detto “statico” e per giunta individuale di un organo, il cervello, che egli concepiva innanzitutto come un organo *sociale*. Il compito dell’indagine dinamica, dell’indagine che si occupa cioè della storia dei fenomeni e delle leggi dell’*esprit*, non può essere affidato a uno studio del cervello come organo individuale, ma dev’essere assolto da una nuova scienza, complementare alla frenologia, che si concentri su di un diverso oggetto.

Alcuni autorevoli interpreti hanno richiamato l’attenzione sul fatto che la filosofia della storia di Comte, la sua particolare concezione del progresso dell’umanità, trova il proprio modello in una cornice teorica di matrice biologica. La storia dell’Umanità, infatti, viene concepita, sin dal *Cours*, sul modello dello *sviluppo* dell’organismo, cioè come un processo teleologicamente orientato, nel corso del quale l’*esprit* diventerebbe progressivamente se stesso, esprimendo poco alla volta le proprie possibilità. La storia dell’umanità in generale, e la storia delle scienze in particolare, di conseguenza, consentono un’indagine delle leggi dell’*esprit* dal punto di vista dinamico. È l’emergere della sociologia che permette questo nuovo e diverso punto di vista: non solo perché, com’è ovvio, essa costituisce lo studio dei fenomeni tipicamente umani, ma anche perché la sua comparsa segna la fine del processo di sviluppo dell’*esprit* nel sistema delle scienze e inaugura un nuovo punto di vista su quello stesso decorso storico. Come leggiamo nella *Première Leçon* del *Cours*, infatti, “poiché la fondazione della fisica sociale completa finalmente il sistema delle scienze naturali, diventa ora possibile, e finanche necessario, riassumere le diverse conoscenze acquisite, che sono giunte ora a uno stato fisso e omogeneo, al fine di coordinarle, presentandole come tanti rami di un unico tronco, anziché continuare a concepirle solo come altrettanti corpi isolati” (Comte 1830-1842, vol. 1, p. 29). La sociologia, dunque, non rappresenta solo un momento finale, ma anche un punto di sintesi, in cui il processo di sviluppo, con le sue diverse fasi, può finalmente essere visto nella sua interezza e può di conseguenza rivelare il proprio senso generale.

Vi è tuttavia una seconda conseguenza che segue l’emergere della nuova scienza sociale e che consiste nel prendere sul serio l’idea che l’esistenza della società si regga, in un’ultima analisi, sull’esistenza di un legame sociale e che tale legame possa emergere in virtù di un comune accordo intorno a una verità condivisa (Gilson 1952, p. 248). Il compito che il positivismo si prefigge non è solo quello di comprendere il mondo, ma quello di cambiarlo, trasformando la società a partire dal suo fondamento. La nuova società positivista, dunque, dovrà essere costruita sulla base di un nuovo legame sociale, fondato questa volta sulla verità della scienza. Tuttavia, la scienza in sé, così come la filosofia, non può assolvere da sé il compito di costruire il legame sociale e deve lasciare quest’incombenza a quella componente dell’umanità che più di tutte ha a che fare con il sentimento, ossia la religione (Comte 1852, p.57). Il positivismo, dunque, recupera alla fine della storia umana, nel suo stadio più avanzato, quello stesso stimolo iniziale che il feticismo aveva già incarnato e lo ripropone trasformato alla luce della verità delle scienze. Non più una religione teologica, né metafisica, ma una religione immanente, il cui oggetto di culto non riposa in una realtà trascendente l’umano, ma s’identifica con l’Umanità stessa, che con la sociologia ha imparato a comprendersi e che con la religione positiva imparerà ad amarsi.

L’emergere di una prospettiva religiosa nel contesto della produzione comtiana è un fatto che viene ricondotto dai biografi a un avvenimento ben preciso nella vita di Comte, ossia l’incontro con Clotilde de Vaux (1815-1846). Comte stesso attribuì sempre alla sua relazione con de Vaux un significato biografico immenso, indicandone il ruolo di vera e propria musa ispiratrice delle sue principali idee

⁶ Sugli effetti dell’opera di Broussais nella Francia del XIX secolo si veda Braunstein (1986).

filosofiche con un giudizio che è stato generalmente accettato dalla maggior parte dei suoi allievi e condiviso da molti storici (Pickering 2009, p. 133). Tuttavia, come nota Mary Pickering, proprio l'idealizzazione della figura di de Vaux da parte di Comte rende particolarmente complessa una valutazione seria della sua effettiva influenza sullo sviluppo comtiano e, d'altro canto, ha condotto interpreti anche autorevoli, come John Stuart Mill (1806-1873), a vedere in lei la ragione del declino mentale e intellettuale, in ragione del significato che Comte attribuì alla sua figura all'interno della sua prospettiva religiosa (Pickering 2009a, p. 133; Mill 1865). La svolta religiosa del Positivismo segnò profondamente la ricezione dell'opera comtiana, in patria come all'estero, e non mancò di dividere i suoi seguaci tra chi volle vedere nella *Religion de l'Humanité* i segni della malattia mentale del suo fondatore e chi, invece, trovò nel positivismo come dottrina religiosa il mezzo per la costruzione di una nuova società.

Per quanto le idee religiose di Comte non fossero destinate a incontrare il favore delle masse e a trasformarsi in una vera e propria religione del popolo, nei decenni successivi alla morte del filosofo emersero comunque alcuni gruppi di seguaci molto motivati, che tentarono di tradurre gli insegnamenti del maestro, soprattutto quelli veicolati da opere come il *Catéchisme positiviste* (1852), in una pratica religiosa codificata e coerente. La chiesa positivista, in particolare, trovò uno dei terreni di sviluppo più fertili in Brasile, grazie al sostegno di influenti personalità intellettuali e politiche quali Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927)⁷, che si adoperò fortemente per la costituzione di quella che ancora oggi è la Igreja Positivista do Brasil⁸. La Igreja Positivista ha prodotto, nel corso dei decenni, alcuni templi e chiese, che servono tutt'ora, almeno in alcuni casi e in talune occasioni, da luogo di culto per la piccola comunità di credenti tra cui, in particolare, il Templo da Humanidade (sito in Rio de Janeiro, Rua Benjamin Constant 74), il Templo Positivista de Porto Alegre (in Porto Alegre, al n. 1058 dell'Avenida João Pessoa) e la Chapelle del'Humanité, sita in uno stabile al centro del Marais a Parigi, in rue Payenne, eretta su iniziativa dello stesso Mendes. Questi luoghi di culto rappresentano oggi un elemento di studio interessantissimo per ciò che concerne l'enunciazione visiva in ambito religioso, poiché nella loro architettura e nel loro arrendamento interno, gli elementi visivi svolgono un ruolo essenziale nella produzione e nella comunicazione del contenuto religioso della *Religião da Humanidade*, a partire dall'immagine dell'Umanità stessa.

3. Un amore alla fine della storia. Clotilde immagine dell'Humanité

Come ha riconosciuto Jean-François Braunstein, “è raro che si possa datare, con il giorno preciso, la nascita di una religione” (Braunstein 2009, p. 182); tuttavia, nel caso della religione positivista è Comte stesso a fornirci quest'informazione, proprio in una lettera indirizzata alla de Vaux: “Il positivismo religioso”, afferma, “cominciò realmente con il nostro prezioso incontro iniziale di venerdì 16 maggio 1845, allorché il mio cuore proclamò inopinatamente, dinanzi alla tua famiglia meravigliata, la particolare sentenza: non si può sempre pensare, ma si può sempre amare”⁹. In realtà, Clotilde non aveva alcun modo di leggere la lettera di Auguste, poiché era morta già nel 1846 e quell'epistola altro non era che il messaggio di un uomo vivo e infelice all'amata defunta. Tutti i principali commentatori dell'opera comtiana non hanno dubbi nell'istituire un collegamento diretto tra la tragica morte della de Vaux e l'insistenza, quasi ossessiva, di Comte nei confronti della morte. La religione positivista, che non si è esitato, come vedremo, a qualificare come la religione dei “morti viventi” (Braunstein 2003; Braunstein 2009, pp. 182-201) è in fondo un immenso tentativo di rimozione della morte dell'amata, una completa negazione del processo di elaborazione del lutto, per mezzo di un sistema di dispositivi del ricordo e della ripresentificazione, in grado di consentire all'amata Clotilde di continuare a vivere nella memoria¹⁰.

⁷ A Mendes viene tra l'altro attribuita l'ideazione del motto “Ordem e Progresso”, di evidente ispirazione comtiana, che appare sulla bandiera nazionale brasiliana.

⁸ Informazioni circa le attuali attività della Igreja Positivista do Brasil sono reperibili al seguente link: shorturl.at/wKW34

⁹ Lettera a Clotilde de Vaux 31 maggio 1849, citata in Braunstein 2009, p. 182.

¹⁰ Sulla relazione tra Comte e de Vaux si veda Morra (1998). Sulla “rimozione della morte” in Comte e sulla sua importanza nel configurarsi della religione positivista come “culto dei morti” si veda il lavoro di Raquel Capurro,



Fig. 1 - *Clotilde de Vaux*, L. J. Étex, 1845, Maison d'Auguste Comte, Paris, CC BY 2.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=22186762>

In tal senso, non stupisce che Comte non abbia esitato a identificare nella figura di Clotilde de Vaux l'immagine incarnata dell'*Humanité*, valore strutturante di tutta la religione positivista. Per quanto i templi positivisti, da Parigi a Porto Alegre e a Rio de Janeiro, possano apparire diversi, nelle loro architetture interne, una cosa sembra accomunarli in maniera chiara: il centro della scena liturgica è sempre occupato dall'unico oggetto di venerazione che questa "religione atea"¹¹, completamente avversa a ogni forma di trascendenza, possa ammettere, ossia l'*Humanité* intesa come somma della Priorità [*Priorité*] e della Posterità [*Posterité*], che ingloba e incorpora il fedele. E la rappresentazione di questo oggetto di venerazione "pubblico" finisce per coincidere con l'immagine dell'oggetto dell'amore "privato" del fondatore di questa religione: è all'immagine di Clotilde, al suo ritratto, che viene demandato il compito di farsi carico di rappresentare l'*Humanité* nel suo insieme di uomini e donne che riassume l'intera storia del genere umano.

Clotilde, ormai trasfigurata nell'*Humanité*, occupa così il punto focale della filosofia della storia comtiana che, essendo plasmata sul modello dello sviluppo dell'individuo organico, si presenta come una struttura teleologica all'interno della quale l'*esprit humain* trova progressivamente la via della propria realizzazione, del proprio "divenire se stesso". Così, in Clotilde si condensano numerosi tratti del culto cattolico per la Madonna e, pur non essendo essa stessa, nella sua figura storica di Madame de Vaux, una divinità, essa è oggetto di venerazione per la sua capacità di simbolizzare l'Umanità nel suo complesso e nelle sue rappresentazioni appare accompagnata da un bambino, che reca in braccio, sulla falsa riga dello stilema della Vergine col bambino. Tale rappresentazione non deve stupire, se pensiamo alla considerazione che Comte provava per il Cattolicesimo, ma anche alla fede cattolica della stessa Clotilde. Il positivismo religioso recupera, infatti, numerosi elementi del culto cattolico,

che ha suggerito un'interpretazione della concezione della morte in Comte come un vero e proprio anti-freudismo *ante-litteram* (Capurro 2001, p. 111).

¹¹ Comte ha sempre esitato ad applicare al proprio pensiero la qualifica di ateismo, ma ha tuttavia sempre concepito la propria religione come un superamento della religiosità teologica e metafisica degli stadi precedenti. Tuttavia, ciò non ha impedito che la letteratura critica, specie di matrice cattolica, qualificasse la *Religion de l'Humanité* come ateismo (Cfr. per es. De Lubac 1945).

rielaborandoli e risemantizzandoli nel nuovo quadro della *Religion de l'Humanité*¹². Lo si rileva esplicitamente nella chiusa del *Système de politique positive* (1851-1854), che rivolge alla Vergine-Madre un'invocazione:

*Vergine-Madre, figlia del tuo figlio
Amen te plus quam me, nec me nisi propter te!*¹³

La stessa invocazione viene ripresa nella Chapelle de l'Humanité, dove sormonta il ritratto della de Vaux, e anche il monumento pubblico in onore di Comte che si erge in Place de la Sorbonne, opera dello scultore Jean-Antoine Injalbert (1845-1933), commissionato dalla Société Positiviste e collocato nella piazza nel 1902, ritrae Clotilde nelle vesti di una Madonna con il bambino in braccio: l'Avvenire, figlio virginale dell'Umanità. Nella sua immagine, l'amore personale per Clotilde, trasfigurato nell'amore sociale per la dea *Humanité* e divenuto così motore della storia, trova dunque l'oggetto cui rivolgere la propria attenzione.

4. Figure del divenire umani. Santi e “morti viventi” nelle chiese positiviste

Come afferma Braunstein, “Clotilde de Vaux non è mai veramente morta” (Braunstein 2009, p. 192). Tuttavia, proprio come nella dottrina cristiana, non tutti sono destinati all'immortalità nell'Avvenire: questa è, al contrario, una sorte che riguarda solo chi ha saputo genuinamente contribuire al progresso dell'Umanità, al continuo procedere di quel movimento di sviluppo che ne governa la storia. E come la Chiesa Cattolica ha elaborato, nel corso dei secoli, una precisa procedura per l'elezione di alcuni uomini e donne all'onore degli altari, così il *Cathéchisme* prevede uno speciale rito, un sacramento che prende il nome di *Incorporation*, da svolgersi sette anni dopo la morte del fedele e che sancisce la reale appartenenza del defunto all'Umanità. È interessante notare che, come il processo di beatificazione e di canonizzazione cattolico, anche la Religione dell'Umanità fonda il proprio giudizio sui “migliori documenti sociali”, che comprovino i meriti del defunto, e lo stesso periodo di sette anni dalla morte è fissato al fine di consentire una valutazione che non risenta di “passioni perturbatrici” (Comte 1852, p. 182). Anche le spoglie mortali del defunto subiscono un processo di rielaborazione simbolica, che si attua in una traslazione che non manca di richiamare il destino delle reliquie dei santi cattolici, dal cimitero ordinario al “bosco sacro che circonda il tempio dell'Umanità” (Comte 1852, p. 182). Non è difficile scorgere la matrice cattolica dell'Incorporazione nelle pratiche cattoliche della beatificazione e della canonizzazione (Braunstein 2009, p. 193), ma tale ispirazione non sembra essersi limitata alla dottrina.

Infatti, come già nel caso delle rappresentazioni della *Vièrge Mère* e dell'*Humanité*, che trovano in Clotilde la loro mediazione figurativa (Greimas 1984), anche i santi positivisti trovano nell'architettura e nelle decorazioni del tempio una loro rappresentazione. Sebbene questa si proponga in maniera diversa nelle diverse strutture, anche in ragione delle diverse soluzioni consentite da spazi architettonici non sempre pensati per l'uso liturgico, la presenza delle figure dei santi positivisti presenta alcune costanti. In primo luogo, notiamo che le immagini dei santi positivisti vengono proposte secondo un modulo a mezzo busto che tende a riproporsi identico per ognuno di essi, sul quale variano solo pochi elementi (la rappresentazione del volto e dei tratti somatici, principalmente, ma anche, in alcuni casi, alcuni oggetti) che consentono l'identificazione del personaggio storico. I volti dei santi positivisti sono per lo più rivolti verso l'osservatore e il loro sguardo lo interpella direttamente. In secondo luogo, la disposizione delle figure dei santi e delle sante all'interno del tempio dell'Umanità si dispone, di norma, in due file di ritratti o di busti che accompagnano con il loro sguardo il fedele o il visitatore – che qui assume il ruolo di enunciatario – lungo tutto lo spazio liturgico, sino al punto focale

¹² Braunstein, interessato a mettere in luce i nessi tra la religione positivista e le convinzioni mediche e biologiche di Comte, ha inoltre mostrato come l'idea della *Vièrge Mère* trovi supporto in una peculiare “utopia biologica” perseguita da Comte: quella di un superamento, da parte del genere umano, della riproduzione per via sessuale. L'immagine di Clotilde come Vergine Madre potrebbe dunque essere letta come una sorta di promessa circa il destino del genere umano come specie (Braunstein 2009, pp. 177-182).

¹³ In italiano e in latino nell'originale (Comte 1851-1852, vol. 4, p. 556).

dell'ambiente, che è sempre dato dall'altare e dal ritratto di Clotilde de Vaux nei panni dell'Umanità. Queste due serie di ritratti, che possono essere rinvenute sulla stessa parete di fondo dove si trova il ritratto della de Vaux o lungo le pareti laterali del tempio, strutturano tutto l'ambiente liturgico e propongono una spazializzazione dello sviluppo, nell'ordine del tempo, dell'Umanità. Ciò che questa struttura enunciativa comunica è dunque chiaro: chiunque si accosti allo splendore dell'Umanità è chiamato a ripercorrere, nel proprio cammino, l'intero percorso oggettivo dello sviluppo umano, accompagnato, nelle diverse tappe, da quegli uomini e quelle donne che ne hanno incarnato le migliori espressioni.

L'architettura interna dei templi positivisti ripropone, dunque, una traduzione in termini figurativi e plastici (Greimas 1984) del *Calendrier positiviste*, sebbene con alcune variazioni. Tuttavia, la questione appare ancora più articolata non appena si prenda in considerazione non solo l'interno, ma anche l'esterno del tempio. Se è vero che la Chapelle de l'Humanité di Parigi, che si affaccia direttamente su rue Payenne, nel cuore del Troisième Arrondissement, non esibisce sulla propria facciata nient'altro che un busto di Comte, sormontato dal motto che sintetizza i fondamenti della Religione dell'Umanità (*L'amour pour principe et l'ordre pour base. Le progrès pour but*), gli esempi architettonici brasiliani ci offrono, infatti, maggiori elementi di riflessione. La Capela Positivista di Porto Alegre e il Templo da Humanidade di Rio de Janeiro ripropongono anch'essi il motto "O amor por principio e a ordem por base. O progresso por fim" sormontata dall'effigie del volto di Auguste Comte, ma a questo aggiungono altri importanti elementi. A Porto Alegre e a Rio de Janeiro, in particolare, ciascuna delle tre porte d'ingresso è sormontata da altre massime positiviste e, cosa decisamente più interessante, entrambi i templi presentano una scalinata. Queste scalinate sono interessanti perché anche esse riportano, attraverso placche apposte ai gradini, ripercorrono varie fasi di sviluppo della storia dell'Umanità e della storia delle scienze, di modo che tutto, nell'architettura del tempio, finisce per costituire un unico percorso orientato che accompagna il fedele dagli albori della civiltà nel feticismo sino all'Umanità compiuto, dai primi cominciamenti dello spirito positivo nella matematica al suo compimento nella sociologia e, finanche, al suo superamento nella morale. Si tratta di un movimento che si orienta dal basso verso l'alto (la scalinata) e dall'esterno all'interno, dalla periferia al centro (lo spazio liturgico interno). L'Humanité/Clotilde, come si è detto, costituisce il polo assiologico che orienta teleologicamente il movimento della storia, che si rispecchia nella scansione dei tempi liturgici pubblici e privati nel *Catéchisme* e nel *Calendrier positiviste*; ora quello stesso valore orienta anche lo spazio liturgico, attraverso una sua organizzazione in senso temporale che permette al fedele di ripercorrere, nel suo muoversi nell'architettura del tempio, le tappe di uno sviluppo che lo precede e che promette di continuare oltre di lui.

5. Conclusioni

Nella prima parte del lavoro abbiamo chiarito come la sociologia abbia, in Comte, il compito di conoscere l'Umanità e come la *Religion de l'Humanité*, ad essa strettamente connessa, debba, dal canto suo, condurre gli uomini ad amarla. La religione non può assolvere tale compito se non attraverso il ricordo a figure esemplari – veri e propri modelli di comportamento – che hanno storicamente incarnato i migliori aspetti di ogni ambito della vita umana, dalla religione stessa alla scienza, dalla politica alla letteratura e alla filosofia. Archetipo fondamentale, modello dei modelli, se così si può dire, è la figura dell'Umanità stessa, incarnata in Clotilde de Vaux, la donna che, per il fondatore di questa religione, rappresentò l'amore, principio fondamentale del culto positivista, capace di muovere l'ordine della storia e delle azioni umane verso il progresso. La de Vaux diventa così un polo assiologico e teleologico verso il quale il fedele deve tendere, ripercorrendo nel proprio cammino di introduzione al credo positivista, nel proprio percorso di catechesi, la stessa via percorsa dall'Umanità nel suo insieme. Diventare positivisti, in questo senso, significa diventare umani¹⁴. Su questa strada egli trova quelle figure esemplari e quei modelli – che Comte non esita a chiamare "santi" – che non solo lo affiancheranno nel suo ingresso nella nuova fede, ma che dovranno accompagnarlo, in un vero e proprio calendario di festività e ricorrenze, la sua pratica del culto privato e pubblico. Questa centralità

¹⁴ Non è un caso, d'altronde, che il *Calendrier positiviste* sia chiamato anche, nel *Catéchisme*, "tabelau concret de la préparation humaine" (Comte 1852, pp. 286-292).



della figura esemplare del santo positivista è stata Lungi dal costituire semplicemente un elemento accessorio o decorativo, l'immagine costituisce un elemento centrale nella costruzione dello spazio liturgico all'interno del tempio positivista. La costruzione figurale dello spazio orienta lo sguardo del fedele/spettatore in una direzione ben precisa che viene indicata, da un lato, dalla disposizione modulare delle figure a mezzo busto dei santi positivisti che, se per un verso rivolgono il proprio sguardo direttamente all'osservatore, per un altro costituiscono una sequenza che orienta topologicamente lo spazio sacro; d'altro lato, la figura centrale di Clotilde de Vaux nei panni della novella Madonna, l'*Humanité*, costituisce di per se il fuoco di tutta la scena. La costruzione dello spazio si modella sulla base di una struttura storico-temporale, che muove sin dal primo gradino della scalinata, interessa la facciata del tempio e si prolunga al suo interno sino all'immagine di Clotilde. Tuttavia, anche la struttura temporale costituisce già, di per sé, la traduzione in termini figurativi di una polarità di valori che crea una tensione assiologica tra l'esterno e l'interno e che procede dall'astratto delle scritte sulla gradinata alla concreta incarnazione dell'*Humanité*, nella quale l'oggetto dell'amore religioso viene a coincidere con la donna amata. L'esterno, il passato, l'astrattezza del sistema si oppongono così all'interno, all'avvenire e alla concretezza del sentimento religioso e costituiscono gli estremi di un percorso direzionato¹⁵ all'interno del quale i fedeli, le donne e gli uomini che incontrano la fede positivista, ripercorrono le tappe di sviluppo dell'Umanità e imparano, letteralmente un passo alla volta, a divenire umani.

Il tempio positivista, dunque, traduce in termini figurativi e plastici quella che possiamo intendere come una struttura assiologica elementare, che vede nel proprio polo positivo l'Umanità, intesa come valore capace di orientare la storia umana e il movimento del fedele nell'ambito dello spazio del culto. In maniera coerente agli insegnamenti comtiani, secondo i quali la religione positivista aveva il compito di introdurre i suoi fedeli in una nuova era, producendo nuovi uomini e donne per una nuova società, l'architettura dei templi positivisti si costituisce come un "catechismo per immagini" una traduzione in termini figurativi e plastici del percorso iniziatico che l'umanità come genere ha compiuto nel corso dell'intera sua storia, e che il fedele è chiamato a ripercorrere, e finanche superare, nella lunga marcia del progresso verso l'avvenire.

¹⁵ In questo senso, potremmo dire, il tempio dell'Umanità traduce in termini spaziali una struttura assiologica elementare, secondo la definizione di Greimas (1979).

Bibliografia

Il progetto originale del *Cours de philosophie positive* (1830-1842) si articola in sei tomi, così organizzati e pubblicati da Comte stesso:

Primo Tomo. *Les préliminaires généraux et la philosophie mathématiques* (primo semestre del 1830)

Secondo Tomo. *La philosophie astronomique et la philosophie physique* (settembre 1834 e primo semestre 1835)

Terzo Tomo. *La philosophie chimique et la philosophie biologique* (settembre 1835)

Quarto Tomo. *La partie dogmatique de la physique sociale* (1 marzo – 1 luglio 1839)

Quinto Tomo. *La partie historique de la philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique* (21 aprile 1840 – 26 febbraio 1841)

Sesto Tomo. *Le complément historique de la philosophie sociale et les conclusions générales* (20 maggio 1841 – 13 luglio 1842)

Attualmente, non è ancora disponibile una traduzione completa in lingua italiana del *Cours de philosophie positive* (1830-1842), sebbene siano presenti alcune raccolte antologiche che propongono al lettore italiano una parte del testo, che vengono indicate in bibliografia a titolo informativo. Tuttavia, ai fini del presente lavoro, per meglio garantire l'uniformità dei riferimenti, l'autore si è avvalso unicamente dell'edizione Hermann del 1975 in due volumi, il primo dei quali presenta le *Leçons 1-45* (equivalenti ai primi tre tomi dell'edizione originale) e il secondo le *Leçons 46-68* (equivalenti agli ultimi tre tomi dell'edizione originale).

Barbara, J.-G., 2012, "Auguste Comte et la physiologie cérébrale de son temps", in "Revue d'histoire des sciences", vol. 65, n. 2/2012, pp. 213-265.

Braunstein, J.-F., 1986, *Broussais et le matérialisme. Médecine et philosophie au XIXe siècle*, Paris, Meridien Klincksieck.

Braunstein, J.-F., 1998, "Antipsychologisme et philosophie du cerveau chez Auguste Comte", in "Revue Internationale de Philosophie", vol. 52, n. 203 (1), pp. 7-28.

Braunstein, J.-F., 2003, "La religion des morts-vivants. Le culte des morts chez Auguste Comte", in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", vol. 87, n. 1/2003, pp. 59-73

Braunstein, J.-F., 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte. Vaches carnivores, Vierge Mère et morts vivants*, Paris, PUF.

Comte, A., 1830-1842, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Rouen e Bachelier, Paris; ed. citata, a cura di M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur, J.-P. Enthoven, Paris, Hermann 1975 (cfr. Nota Bibliografica).

Comte, A., 1844, *Discours sur l'esprit positif*, Paris; ed. citata, a cura di A. Petit, Paris, Vrin 1994.

Comte, A., 1851-1854, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, 4 vol., Paris (citato dall'edizione originale).

Comte, A., 1852, *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*; ed. citata, a cura di P. Arnaud, Paris, Garnier Flammarion 1966.

Comte, A., 1855, *Appel aux conservateurs*, Paris (citato nell'edizione originale)

Capurro, R., 2001, *Le positivisme est un culte des morts*, Paris, EPEL.

De Lubac, H., 1945, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Éditions Spes; trad. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Brescia, Morcelliana 1978.

Gane, M., 2006, *Auguste Comte*, London - New York, Routledge.

Gouhier, H., 1931, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin; nuova ed. 1997.

Gilson, E., 1952, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain & Paris, Publications Universitaires de Louvain & Vrin.

Greimas, A., 1984, "Sémiotique figurative et sémiotique plastique", in "Actes Sémiotiques", IV, n. 60, pp. 5-24; trad. it. in P. Fabbri e G. Marrone, a cura di, *Semiotica in nuce*, Milano, Meltemi 2002, pp. 196-210.

Greimas, A.J., Courtés, J., 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*; tr. it., P. Fabbri, a cura *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Milano, Bruno Mondadori 2007.

Morra, G., 1998, *La sociologia si chiama Clotilde. Comte e la religione dell'umanità*, Milano, Spirali.

Negri, A., 2001, *Introduzione a Comte*, Roma-Bari, Laterza.

Pickering, M., 2006, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. I (1993), Cambridge, Cambridge University Press.

Pickering, M., 2009a, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press.

Pickering, M., 2009b, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press.

Petit, A., 1994, "Quelle place pour la psychologie dans le positivisme?", in "Revue de synthèse", n. 3-4 (luglio-dicembre), pp. 393-415.

Wernick, A., 2001, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge (MASS), Cambridge University Press.