



# diritto & religioni

Semestrale  
Anno XVII - n. 2-2022  
luglio-dicembre

ISSN 1970-5301

34



LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

# *La socio-logica del dono nella filosofia di Auguste Comte*

## *The socio-logic of the gift in the philosophy of Auguste Comte*

DAVIDE DE SANCTIS

### RIASSUNTO

*Il saggio si propone di reintegrare la teoria del dono di Auguste Comte all'interno del vasto spettro di strategie elaborate dalle scienze sociali per dare battaglia al primato antropologico vantato dall'homo œconomicus. Infatti, nel suo Trattato di Sociologia (1850-1854) – presto taciuto, poi rimosso e infine dimenticato – questo tipo di trasferimento della ricchezza appare paradossalmente come una delle migliori pratiche per rafforzare lo sviluppo del capitalismo industriale, nel quadro di una nuova «religione dell'Umanità» che debelli le scorie teologico-metafisiche radicate nella incipiente scienza degli economisti.*

### PAROLE CHIAVE

*Auguste Comte; economia del dono; altruismo; sociologia; religione dell'Umanità.*

### ABSTRACT

*The essay aims to reintegrate the gift theory of Auguste Comte within the wide spectrum of strategies developed by the social sciences to counter the anthropological primacy boasted by homo œconomicus. In fact, in his Treatise on Sociology (1850-1854) – soon silenced, then removed and finally forgotten – this kind of wealth transfer paradoxically appears as one of the best practices to enhance the development of industrial capitalism, within the framework of a new «religion of Humanity» eradicating the theological-metaphysical dross embedded in the incipient science of economists.*

### KEYWORDS

*Auguste Comte; gift economy; altruism; sociology; religion of Humanity.*

**SOMMARIO:** 1. *Per la critica dell'economia politica* – 2. *Economia positiva* – 3. *Dono, scambio, eredità, conquista.*

*Occorre che i ricchi... tornino – liberamente e anche forzatamente – a considerarsi come una specie di tesorieri dei propri concittadini*

Marcel Mauss

L'Essai sur le don di Marcel Mauss è fuori di dubbio tra i contributi teorici che hanno lasciato una delle tracce più profonde nello sviluppo recente delle scienze sociali, influenzando sui tentativi maggiormente significativi compiuti nell'ultimo secolo per comprendere l'antropologia dei moderni. Il suo merito principale sta probabilmente nell'aver disinibito il ricorso all'ambiguità, alla non univocità, all'ambivalenza, come chiavi di lettura dei fenomeni sociali; contro la rigidità di un certo dualismo che pervadeva il lessico concettuale ereditato dalla tradizione sociologica. Mentre Durkheim si avvaleva ancora di coppie oppostive come «meccanico/organico», aggiornando una tradizionale campionatura di termini reciprocamente escludentisi quali «antico/moderno», «comunità/società»; Mauss, istituendo un cortocircuito tra arcaico e attuale, interpreta la solidarietà come un «fatto sociale totale» al cui centro situa l'economia del dono<sup>1</sup>. Un meccanismo che rende possibile analizzare la *contrainte* a partire dal suo rovescio, la *liberalité*, e rivelare così l'altra faccia dello stesso dispositivo individualistico e contrattuale posto a fondamento della filosofia politica dei moderni<sup>2</sup>. Quest'ambiguità, sviscerata da Mauss

---

<sup>1</sup> Vedi MARIAPAOLA FIMIANI, *L'arcaico e l'attuale. Lévy-Bruhl, Mauss, Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; dove alla categoria maussiana di "dono" viene riconosciuta la virtù di mettere «in gioco il differenziarsi come inevitabile premessa teorica di ogni discorso di scambio», p. 126.

<sup>2</sup> Sul punto vedi BRUNO KARSENTI, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Puf, Paris, 1994: «Le 'mélange' [...] que le don actualise a l'immense privilège, du point de vue du sociologue, de permettre l'appréhension de la socialité comme tel, et non simplement sous l'une de ses manifestations partielle et indépendante [...] le don peut être identifié comme un *fait social total* au sens où il indique le point où se noue l'ensemble des rapports qu'une société est à même de tisser entre les individus et les sous-groupes qui la composent. En bloc et d'un seul coup, il semble que, dans le don, le social nous soit donné complètement dans sa structure la plus essentielle», pp. 43-44.

<sup>3</sup> Il tratto «profondo ma isolato» che il nipote di Durkheim si propone di analizzare nelle diverse pratiche di «dono-scambio» passate in rassegna è: «il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni», vedi MARCEL MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* (1923-24), in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, p. 157.

<sup>4</sup> Sull'ambivalenza situata al centro del legame politico e sviscerabile attraverso il paradigma del dono, vedi TITO MARCI, *Il circolo della gratuità. Il paradosso del dono e la reciprocità sociale*,

spostando l'attenzione dall'origine alla genesi – da ciò che precede a ciò che produce il valore economico – ha poi determinato il proliferare di percorsi teorici che, all'interno della più vasta esigenza filosofica intesa a emancipare l'economico dal discorso economicista, possono essere sostanzialmente compresi tra due tendenze di fondo: da una parte, coloro che prospettano una consapevole intensificazione del ricorso al paradigma del dono in funzione di una 'critica della ragione utilitaria'; mentre dall'altra parte, quella

---

Tangram, Trento, 2012: «È come se la comunità presupponesse... l'«enigma» del dono: obbligo e spontaneità non si contraddicono né si sovrappongono, ma si accordano reciprocamente», p. 68. Per «il tratto paradossale» del dono, che «separa nel momento stesso in cui unisce, crea alleanze nell'ostilità permanente», e nel quale «la restituzione vale sempre come *re-istituzione*» (corsivo nel testo), vedi anche ID., *La gratuità e l'ordine sociale*, in ANDREA BIXIO (a cura di), *Genealogie ed etiche dell'ordine sociale*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 127-164. Su come quest'ambivalenza si innervi nel nostro immaginario artistico e letterario, vedi JEAN STAROBINSKI, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso* (1994), Einaudi, Torino, 1995. Più in particolare, su come la longeva allegoria delle tre Grazie, già commentata da Seneca nel *De Beneficiis*, abbia potuto costituire la fonte, più o meno consapevolmente taciuta, della triade maussiana (dare, ricevere, ricambiare), vedi DENIS VIDAL, *Les trois Grâces ou l'allégorie du Don. Contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie*, in *Gradhiva*, 9, 1991, pp. 30-47.

«Le don n'est pas la forme originelle et lointaine de l'échange marchand, mais bien le principe sur lequel celui-ci s'appuie constamment dans son développement actuel», vedi BRUNO KARSENTI, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Puf, Paris, 1997, p. 435. I meriti della postura «archeologica» adottata da Mauss non sembrano, a mio giudizio, infirmati dalla possibilità, certamente utile e chiarificatrice, di distinguere nettamente il dono da altre modalità (anche arcaiche) di trasferimento dei beni (*in primis* lo scambio), quando per far ciò ci si avvalga delle (nostre!) categorie giuridiche che permettono di evidenziare tutta la differenza che passa tra un obbligo di restituzione come eventuale sentimento morale (caratterizzante il dono) e una obbligazione sostenuta dalla pretesa a una contropartita esigibile, ovvero da una sanzione che, in ultima istanza, può fare ricorso all'uso legittimo della violenza (come succede per lo scambio); di questa messa a punto categoriale, ma in una prospettiva critica secondo la quale «l'expression de "don-échange" – introdotta da Mauss – devrait être tenue pour une monstruosité logique», si è occupato ALAIN TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Syllepse, Paris, 2007, p. 154. Questa stessa problematica è esplicitamente tematizzata nel rilievo conferito al «dono» nella categoria di *predroit*, introdotta per interpretare procedure greco-arcaiche nelle quali è possibile individuare il processo *in fieri* di una molteplicità di istituti giuridici differenziatisi solo successivamente, vedi LOUIS GERNET, *Diritto e prediritto in Grecia antica* (1948-49), in ID., *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983, pp. 143-214; dove, per quanto si dirà in seguito a proposito del dono comtiano, rileva soprattutto la nozione di dono-contributo che Gernet associa all'*eranos* («banchetto in comune»): «il contributo si definisce, in funzione di certi tipi di vita collettiva, come prestazione multipla, che ha una sua ricompensa assicurata, ma il cui principio psicologico rimane quello di una libera generosità», p. 159.

• Vedi per tutti ALAIN CAILLÉ, *Critica alla ragione utilitaria. Manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali* (1988), Bollati Boringhieri, Torino, 1991; l'acronimo M.A.U.S.S. (*Mouvement Anti Utilitariste dans le Sciences Sociales*) dà, come noto, il titolo alla Rivista animata tra gli altri da Serge Latouche; ma dello stesso Caillé vedi anche ID., *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

«maledetta», è emerso l'insopprimibile potenziale perverso e assoggettante che ne caratterizza il meccanismo di fondo.

In questo saggio, è mia intenzione mostrare come, nella filosofia di Comte, sia custodito il punto, spesso oscurato dalle rese antipositiviste del suo pensiero, in cui, per la prima volta e con una chiarezza forse mai più raggiunta, si staglia, «sopra la critica dell'economia politica», una rivalutazione del dono che potremmo definire, allo stesso tempo, fondativa, alla luce degli ulteriori sviluppi (antropologici, sociologici e filosofici) del tema, e del tutto originale, priva cioè di una vera e propria discendenza diretta. Ciò che, d'altro canto, è perfettamente in linea con quanto avvenuto con la (sua) «sociologia», parola da cui si diparte una raggiera di linee di ricerca mai veramente in grado di collegarsi senza strappi al proprio luogo originario di emersione.

### *1. Per la critica dell'economia politica*

Già per quanto riguarda l'aspetto più generale della questione, senza i cui contorni si perderebbe tutta la particolare pregnanza – teorica, etica e politica – connotante il dono, non si può non rilevare come, gli argomenti avanzati in sede di critica dell'economia politica, siano rielaborati da Comte ogniqualvolta gli si presenti l'occasione di ribadire la necessità filosofica e l'urgenza politica di fondare una nuova scienza della società. Si potrebbe affermare che, la tradizionale diffidenza mostrata dai sociologi nei riguardi dell'economia politica classica, si chiarisca, nei termini di una originaria ostilità, alla luce del principale obiettivo assegnato da Comte al proprio intervento filosofico. Il quale si dispiega, come noto, all'interno dello spazio

---

<sup>1</sup> L'architetto di questo versante interpretativo è certamente *La notion de dépense* in GEORGE BATAILLE, *La parte maledetta. La società di impresa militare/religiosa, il capitalismo – lo stalinismo; preceduta da "La nozione di dépense"* (1967), Bertani, Verona, 1972: «Il problema posto è quello del dispendio dell'eccedente. Da una parte dobbiamo dare, perdere o distruggere. Ma il dono sarebbe insensato (di conseguenza noi non ci decideremmo mai a dare) se non prendesse il senso di un acquisto. Bisogna dunque che il *dare* diventi un *acquistare un potere*. Il dono ha la virtù di un superamento del soggetto che dà, ma in cambio dell'oggetto dato, il soggetto si appropria del superamento; egli considera la propria virtù, ciò di cui ebbe la forza, come una ricchezza, come un *potere* che gli appartiene ormai. Si arricchisce di un disprezzo della ricchezza, e ciò di cui si rivela avaro è l'effetto della sua generosità», p. 113. Ma, sull'impossibilità di riconoscere un dono senza snaturarne la costitutiva gratuità, vedi anche JACQUES DERIDDA, *Donare il tempo. La moneta falsa* (1991), Raffaello Cortina, Milano, 1996.

<sup>2</sup> Sull'intento, comune ai classici della sociologia a cavallo tra Otto e Novecento, di elaborare «une théorie de l'action économique en réaction à l'*homo œconomicus*», vedi JEAN-JACQUES GISLAIN, PHILIPPE STEINER, *La sociologie économique, 1890-1920. É. Durkheim, V. Pareto, J. Schumpeter, F. Simiand, Th. Veblen et M. Weber*, Puf, Paris, 1995, p. 15.

definito da una «gerarchia delle scienze» espressamente articolata per attivare quel circuito «positivo» tra previsione scientifica e azione politica cui affidare il compito di superare la persistente, sterile opposizione, tra rivoluzione e reazione. E dove, il ruolo pivotale assegnato alla sociologia, può essere giocato solo a condizione di poterla insediare nel luogo in cui si accampano le due «pseudo-scienze» che, intrecciando le loro pretese ideologiche, ne trattengono la venuta: psicologia ed economia politica.

La prima va considerata una scienza solo presunta nella misura in cui, per costruire le proprie teorie, poggia su fatti la cui osservazione è in realtà impossibile. Non avendo l'uomo alcun accesso diretto alla propria interiorità, il metodo della «osservazione interiore», su cui gli psicologi facevano, in ultima istanza, esclusivo affidamento, non può arrivare a costruire altro che ipotesi inverificabili e dunque non scientifiche<sup>9</sup>. L'economia politica, dal canto suo, poggia su fatti realmente osservabili, ma si limita a coglierli isolatamente, senza raccordarli all'insieme di cui sono parte; a costatarli senza prevederne gli sviluppi, a verificarli senza governarli. Con il risultato di prospettare quello appena accennato dalla crisi dell'Antico regime come l'ordine definitivo, l'unico che la società sia in grado di darsi, il solo che possa e debba accettarsi come valido<sup>10</sup>. A questo empirismo cronico fa da pendant un'ideologia dello status quo incompatibile con una scienza come la sociologia; nella quale, al contrario, la «*modificabilité*» è nozione costitutiva dello stesso concetto di ordine sociale, che diventa pensabile solo a partire dalla orientabilità del suo movimento di

---

<sup>9</sup> Sul punto vedi AUGUSTE COMTE, *Philosophie première. Cours de philosophie positive, leçons 1 à 45*, Hermann, Paris, 1975, p. 34 ss.; e ID., *Opuscoli di filosofia sociale*, Sansoni, Firenze, 1969, p. 290 ss. Naturalmente non si tratta di negare valore a una conoscenza dell'uomo interiore, ma solo di sostituire la via («metafisica») percorsa dagli psicologi per conseguirla, con quella tracciata da una «positiva» alleanza tra biologia e sociologia; per un approfondimento sul punto, vedi LAURENT CLAUZADE, *L'organe de la pensée. Biologie et philosophie chez Auguste Comte*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2009.

<sup>10</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino, 1967, I, p. 191: «per aver più o meno imperfettamente constatato, in qualche caso particolare di un'importanza assolutamente secondaria, la tendenza naturale delle società umane a un certo ordine, necessario, questa pretesa scienza ne ha molto erroneamente concluso l'inutilità fondamentale di ogni particolare istituzione, direttamente destinata a regolarizzare questa coordinazione naturale, invece di vedervi soltanto la sorgente prima della possibilità di tale organizzazione»; e ID., *Opuscoli*, cit., p. 277: «il vizio fondamentale dell'economia politica, se guardata come teoria sociale, consiste direttamente nel fatto che per aver constatato, rispetto a qualche rapporto particolare, molto lungi dall'essere tra i più importanti, la tendenza spontanea e permanente delle società umane verso un certo ordine necessario; si crede autorizzata a trarne conclusioni sulla inutilità di regolarizzarla per mezzo di istituzioni positive; quando invece, questa grande verità politica, concepita nel suo insieme, prova soltanto la possibilità dell'organizzazione, nello stesso tempo in cui conduce a valutarne degnamente l'importanza capitale».

continua trasformazione<sup>11</sup>. Prospettare, come l'economia politica ha (secondo la lettura di Comte) la tendenza a fare, una nozione scientifica di società senza che questa contenga, come proprio elemento caratterizzante, un rimando imprescindibile all'azione di governo, rappresenta il "suo [dell'economia politica] modo speciale di sistematizzare l'anarchia"<sup>12</sup>, di cui si nutre la paralisi sociale quando l'unico obiettivo politico rimane quello impedire "ai re di regredire" e "ai popoli di far rivoluzioni"<sup>13</sup>. L'economia politica elegge il fotogramma di questa doppia negazione a parametro normativo stabile della futura (in)azione di governo, e avalla, come unico regime sociale possibile, il sistema di potere cui spetta il compito, sempre più pervasivo e capillare, di controllare che niente si muova.

In altri termini, con la propria negazione "di ogni intervento regolatore"<sup>14</sup>, questa pretesa scienza, contribuisce a legittimare la moltiplicazione e il rafforzamento di poteri la cui costituzionalizzazione coarta il movimento rivoluzionario a ricominciare ogni volta daccapo, impedendo che giunga al proprio compimento. Con l'effetto di cristallizzare "une crise qu'il faut terminer en la dirigeant vers sa destination, au lieu de protester contre son cours"<sup>15</sup>. In definitiva, invece di individuare gli ostacoli che impediscono di superare la crisi, l'economia politica rischia di rendere tanto più cronico lo stallo quanto più acriticamente integra nel proprio lessico concettuale la naturalizzazione dell'individuo egoista maturata in seno al contrattualismo giusnaturalista. Incorporando una filosofia sociale incompatibile con i criteri che decidono della positività della scienza. Poiché, con un meccanismo tipico della metafisica, astrae – ovvero estrae al termine di un procedimento analitico *ad infinitum* – dal processo che si tratta di comprendere, l'elemento più semplice che è dato osservare, conferendogli quello statuto di causa originaria, «naturale», che non è più disposta a concedere agli esseri immaginati dalla tradizione teologica<sup>16</sup>. Il metodo positivo, al contrario,

---

<sup>11</sup> Per la caratterizzazione di quella comtiana come una «philosophie de la transformabilité», vedi GUILLAUME LE BLANC, *L'esprit des sciences humaines*, Vrin, Paris, 2005, p. 131.

<sup>12</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Corso*, cit., I, p. 191.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>15</sup> AUGUSTE COMTE, *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 voll., (1851-1854), riproduzione anastatica in ID., *Oeuvres*, Anthropos, Paris 1969-1970, X, p. 396.

<sup>16</sup> I cultori dell'economia politica, riproducono, nelle discussioni che contribuiscono ad alimentare, «i caratteri più decisivi delle concezioni puramente metafisiche», vedi ID., *Corso*, cit., I, p. 187; si illudono, cioè, di superare, con modifiche solo apparenti e nominali, un'impostazione dei problemi che, al fondo, rimane sostanzialmente di tipo teologico, talché: «considerando imparzialmente le sterili contestazioni che li dividono sulle più elementari nozioni di *valore*, di *utilità*, di *produzione* ecc., non si crederà forse di assistere ai più assurdi dibattiti degli scolastici del Medio Evo sulle

quando si confronta con la vita, sia essa individuale o collettiva, non può che partire dal complesso, da ciò che più immediatamente ne manifesta tutte le caratteristiche: l'organismo affetto dal «*consensus*» di tutte le sue parti. Un metodo “naturellement synthétique”, che la sociologia non può non mutuare dalla biologia, procurandole, di rimando, un sostanziale rinnovamento filosofico<sup>7</sup>. Se la sociologia, infatti, va qualificata come scienza del fenomeno più complesso, è perché, ciascuna delle sue osservazioni, va sistematicamente ricondotta al processo complessivo di cui si tratta di individuare la legge interna di movimento, la norma che ne regola la continua modificazione. In questo senso – l'individuo unicamente mosso dal calcolo del proprio vantaggio personale – può essere ricondotto nell'alveo dei fenomeni «naturali», non certo nella sua qualità di causa assoluta, originaria o finale, del processo di civilizzazione, ma piuttosto come uno dei sintomi caratteristici che permette di osservare, nei suoi tratti specifici, il particolare momento che sta attraversando il suo inarrestabile corso<sup>8</sup>. Un momento che, dall'insieme di tutti i dati che la «legge dei tre stadi» permette di raccordare, manifesta i segni inequivocabili della decadenza – della disorganizzazione e del disfacimento – di un ordine incapace sia di perpetuarsi senza modificare radicalmente i propri principi (teologici), sia di reggersi sui soli elementi (metafisici) introdotti per decretarne la definitiva destituzione. Non diversamente dalla rivoluzione, se rapportata al normale

---

attribuzioni fondamentali delle loro pure entità metafisiche, dei quali le concezioni economiche prendono sempre più il carattere, man mano che sono maggiormente dogmatizzate e sottilizzate? Nell'uno come nell'altro caso, il risultato finale di queste assurde ed interminabili discussioni è, molto spesso, di snaturare profondamente le preziose indicazioni primitive del buon senso comune, ormai convertite in nozioni radicalmente confuse... Così, per esempio, tutti gli uomini sensati annettevano prima un senso chiaramente intellegibile alle espressioni indispensabili di *prodotto e produzione*: dopo che la metafisica economica s'è presa la briga di definirle, l'idea di produzione, a forza di imperfette generalizzazioni, è diventata talmente vaga e indeterminata, che le persone sagge, che si piccano di esattezza e di chiarezza, sono ora obbligate ad impiegare penose circonlocuzioni di linguaggio per evitare l'impiego di termini resi profondamente oscuri ed equivoci», *ivi*, p. 189. Sulle implicazioni teologico-politiche riscontrabili nella genesi e negli esiti della forma governamentale del ragionamento economico, ha insistito GIORGIO AGAMBEN, *Il regno e la gloria. Per una genealogia dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009; dove, riguardo Smith e i fisiocratici, vedi in particolare il paragrafo *La mano invisibile*, in cui si arriva alla conclusione che «l'economia politica si costituisce come una razionalizzazione sociale dell'*oikonomia* provvidenziale», p. 310.

<sup>7</sup> «*Sous la nouvelle discipline philosophique, on cessera donc de définir un être vivant par l'assemblage de ses organes, comme si ceux-ci pouvaient exister isolés*», AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., I, p. 641.

<sup>8</sup> Nonostante la ripulsa che, a giudizio di Comte, non possono non suscitare, le «teorie morali che pretendono di spiegare tutti i sentimenti dell'uomo, collegandoli esclusivamente all'interesse personale... conservano ancora, tra i filosofi, un credito il quale non è altro che un indice troppo fedele dell'autentico stato [état] della società», vedi ID., *Opuscoli*, cit., p. 246.

processo di modificazione degli ordinamenti politici, l'uomo eternizzato dalle carte dei diritti naturali, va considerato alla stregua di ciò che la politica si trova a dover fronteggiare per ricondurre il sociale al suo stato normale di sviluppo. Altrimenti, normalizzando la crisi, si rischia di rendere cronica la situazione patologica in cui: «ciascuno, nei grandi rapporti sociali, è gradualmente condotto a farsi centro, e, poiché la nozione dell'interesse particolare resta la sola ben chiara in mezzo a tutto questo caos morale, l'egoismo puro diviene naturalmente il solo movente abbastanza energico da dirigere l'esistenza attiva»<sup>19</sup>.

Paradossalmente, cioè in maniera solo apparentemente contraddittoria, Comte è tuttavia disposto a riconoscere, proprio in ragione dell'aderenza ai fatti che connota la loro dottrina, agli stessi padri fondatori della scuola di economia politica, in particolare a Adam Smith (ma anche a Hume e Ferguson), il merito di aver procurato una prima seria incrinatura della tendenza a eleggere l'interesse egoistico a paradigma assoluto del comportamento umano<sup>20</sup>. In altri termini, il pensiero di questi autori è interpretato, dal fondatore della sociologia, come il bivio tornando al quale un'altra strada, rispetto a quella percorsa dagli esponenti ufficiali dell'economia politica, sarebbe possibile imboccare<sup>21</sup>. Per quanto riguarda

---

<sup>19</sup> Vedi *ivi*, p. 245. Come corollario politico di questa patologia sociale Comte prevede un ricorso, tanto indiscriminato quanto necessario, alla corruzione «come unico mezzo capace di determinare una certa convergenza effettiva», e un conseguente, esponenziale, aumento delle prebende e delle spese pubbliche, il quale «deve necessariamente provocare pretese più numerose di quante non possa soddisfarne», vedi ID., *Corso*, cit., I, pp. 116 e 119.

<sup>20</sup> Sulla «*école écossaise*» che, a differenza di quella francese e di quella tedesca, «admettait la sympathie en même temps que l'égoïsme», trovandosi così «*beaucoup plus rapprochée de la réalité*», e perciò in grado di elaborare una «*théorie de l'homme bien moins erronée que celles de toutes les autres écoles métaphysiques*», vedi ID., *Philosophie*, cit., p. 862-3.

<sup>21</sup> La compresenza, in Smith, di due strade, una sola delle quali conduce alla economicizzazione integrale delle teorie del comportamento sociale, è stata rilevata nella contraddizione tra il «Dottor Adam», autore della *Teoria dei sentimenti morali* (1759), e il «Mister Smith» delle *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776): «questa contraddizione ci sembra originata dall'impossibilità di far coesistere l'individualismo ontologico e metodologico (ereditato da Locke), dominante nella concezione smithiana, con l'antropologia della simpatia, che vi occupa un posto di non minor rilievo. Tuttavia, per quanto interessante, la problematica della simpatia (di cui si dimostrerà che implica necessariamente una dimensione olistica) in Smith è schiacciata in ultima istanza dall'individualismo e dal naturalismo, e subordinata a essi. La simpatia, a dispetto delle intenzioni dell'autore, si rivela impotente a impedire il trionfo di una visione liberale, nel senso economico del termine, nell'insieme dell'opera smithiana», vedi SERGE LATOUCHE, *L'invenzione dell'economia* (2005), Bollati Boringhieri, Torino, 2010, p. 186. In maniera più problematica, si è sostenuta la tesi secondo cui, all'interno dell'opera smithiana, emergerebbe solo la possibilità di un'analisi separata della sfera economica, ma senza la pretesa, avanzata per primo da Marx, di farne il paradigma dominante per la lettura del sociale nel suo complesso; in Smith insomma si afferma l'idea ma non l'ideologia dell'economico, tuttavia: «l'economico è una delle nostre categorie principali e i vincoli interni alla nostra ideologia sono tali che sarebbe assolutamente

più in particolare gli aspetti economici del suo pensiero, il merito, “eminentemente eccezionale” del “saggio filosofo Adam Smith”, non consiste pertanto nella pretesa intenzione, che egli di fatto non ha mai nutrito, di “fondare una nuova scienza particolare”, quanto nei numerosi spunti che contribuiscono a “chiarire diversi punti essenziali di filosofia sociale, con le luminose analisi relative alla divisione del lavoro, al compito fondamentale delle monete, all’azione generale delle banche, ecc. e a tanti altri settori fondamentali dello sviluppo industriale dell’umanità”<sup>2</sup>.

---

impossibile retrocederlo al rango di servitore senza provocare altrove sconvolgimenti massicci... retrocedere l’economia significherebbe probabilmente far rinascere la subordinazione... [che] come valore, è, fino a prova contraria, estranea alla nostra ideologia. Non potrebbe dunque reintrodursi altro che in una forma vergognosa, patologica, cioè come oppressione [...] I fatti che ci stanno di fronte... mostrano che finora l’alternativa tra la ricchezza come fine e forme forzate, patologiche di subordinazione è il nostro destino... che i generosi dottrinari che hanno preteso di liberarci dall’ ‘individualismo possessivo’ fanno la figura di apprendisti stregoni», vedi LOUIS DUMONT, *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell’ideologia economica* (1977), Adelphi, Milano, 1984, pp. 169 e 171. Da una prospettiva per certi versi analoga a quella di Dumont, e sciogliendo la contraddizione evidenziata da Latouche, Adam Smith porterebbe coerentemente a termine l’itinerario di lungo corso durante il quale la nozione di «interesse» prende i connotati della meno sconvolgente e più prevedibile delle passioni umane: «nella prima opera Smith analizzò un ampio spettro di passioni e sentimenti umani, pur essendo persuaso che per quel che riguarda “la grande moltitudine dell’umanità” i più importanti impulsi finiscono con lo spingere l’uomo a migliorare il suo benessere materiale. Quindi, abbastanza logicamente, in *La ricchezza delle nazioni* Smith passò a indagare a quali specifiche condizioni potesse raggiungersi l’obiettivo verso il quale tendono a convergere in modo così risoluto le azioni degli uomini. Avendo messo in luce le origini non economiche dell’attività economica, in perfetta coerenza con il suo precedente interesse per le altre importanti dimensioni della personalità umana, Smith poté concentrarsi sul comportamento economico», vedi ALBERT O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (1977), Feltrinelli, Milano, 2011, p. 81.

<sup>2</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Corso*, cit., vol. 1, p. 187. A proposito di «ce que la conception comtienne doit à l’économie politique», vedi BRUNO KARSENTI, *Politique de l’esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris, 2006, p. 36 Sugli insegnamenti che Comte trae del complesso della «filosofia», più che dalla sola «economia politica», di Adam Smith, vedi GEORGE CANGUILHEM, *Storia delle religioni e storia delle scienze nella teoria del feticismo di Auguste Comte* (1975), in FRANCO RESTAINO (a cura di), *Comte*, ISEDI, Milano, 1979, pp. 189-205; sul punto insiste anche MARY PICKERING, *Auguste Comte. An intellectual biography*, Cambridge University Press, Cambridge, Vol. 1, 1993: «Smith’s essay on astronomy provided Comte with a model of the history of science, showing how men first become philosophers when they began seeking ‘those hidden chains of events that bind together the seemingly disjointed appearance of nature’. Religious superstitions emerged when people attributed irregular events, which they could not understand, to supernatural beings, who behaved like humans. Smith’s anthropomorphic depiction of gods reappeared in Comte’s account of the theological stage. Comte was also influenced by his view that people were never totally theological; even in the most primitive eras they sought to discover the natural law of certain simple, regular phenomena, mainly those of the heavens, which made astronomy the first science to develop», p. 309.

## 2. Economia positiva

Il capitolo che Comte dedica alla propria trattazione dell'economia è al centro, insieme a quelli su famiglia e linguaggio, della *Statique sociale*, il volume secondo del *Sistema di politica positiva o trattato di sociologia istituyente la religione dell'Umanità*, dove si prende in considerazione, nella sua coerenza astratta e sistematica, l'insieme degli elementi che debbono poi essere mobilitati nella più concreta disamina storica svolta nella *Dinamique sociale* (volume terzo). Che si tratti dell'uomo che lavora, di quello che ama o di quello che parla, emerge, come tratto decisivo dell'analisi comtiana, l'impossibilità di superare la logica relazionale ('religiosa') iscritta al fondo di ciascuna delle tre istituzioni prese in esame ("*la propriété materiel*", "*la famille humaine*" e "*la langage humain*"). Ognuna delle quali, trascinata nella prospettiva sociologica, diventa adatta a mostrare quale sia "le principal problème de notre existence", ovvero "subordonner, autant que possible, l'égoïsme à l'altruisme"<sup>23</sup>. Termine, quest'ultimo, coniato da Comte in sede di «fisiologia cerebrale», per delimitare la porzione encefalica in cui risiederebbero i propulsori psichici meno energici della natura animale, quelli che, solo grazie a una solida infrastruttura di artifici culturali, possono diventare moventi abituali del comportamento umano<sup>24</sup>.

Si capisce allora l'importanza dello spostamento decisivo di attenzione che Comte opera, proprio analizzando le caratteristiche più moderne dell'economia capitalista, dal momento della produzione, tendenzialmente privilegiato dagli economisti, al processo di «accumulazione» del capitale. A differenza di Marx, che denuncerà – nella *previous accumulation* smithiana – la componente mitologica che vuole associarla al buon risparmiatore primitivo, cui contrappone piuttosto il crudo realismo della violenza che innesca il "*processo storico di separazione del produttore dai mezzi di*

---

<sup>23</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., II, p. 140; «Toute la science sociale doit maintenant consister essentiellement à construire et développer la solution correspondante, dont le principe fondamental ne peut que résulter que de la réaction nécessaire de la vie collective sur la vie individuelle», *ibidem*.

<sup>24</sup> Vedi *ivi*, I, p. 614: «quoique l'unité animale repose presque toujours sur l'égoïsme, beaucoup d'espèces trouvent dans l'altruisme la source d'une harmonie, non-seulement plus douce et plus noble, mais aussi plus complète et plus durable». Per un approfondimento delle conseguenze che, all'interno del sistema comtiano, l'introduzione di tale concetto comporta, vedi DAVIDE DE SANCTIS, *Altruismo, per un lessico comtiano*, in *Rivista di Studi Politici*, 3, 2017, pp. 153-184. Il più autorevole tentativo di proseguire sulla strada aperta da Comte in direzione di una teoria sociologica avente «l'obiettivo dell'integrazione creativa e della trasformazione altruistica degli esseri umani», è probabilmente quello intrapreso da PITIRIM A. SOROKIN, *Il potere dell'amore* (1954), Città Nuova, Roma, 2005, p. 37.

produzione”<sup>25</sup>, Comte – senza nominare Say, ma contro la “absurde hypothèse” consistente nel “prétendre que chaque génération humaine consomme nécessairement tout ce qu’elle produit”<sup>26</sup> –, vede l’accumulazione risultare da una doppia contingenza: “chaque homme peut produire au delà de ce qu’il consomme”<sup>27</sup> e “les matériaux obtenus peuvent se conserver au delà du temps qu’exige leur reproduction”<sup>28</sup>. Dall’altro lato, la «ricchezza materiale», accumulata dal «lavoro positivo»<sup>29</sup>, “ne comporte une haute efficacité, surtout sociale, que d’après un degré de concentration ordinairement supérieur à celui qui peut jamais résulter de la simple accumulation”<sup>30</sup>; infine, la concentrazione “chez un possesseur unique” dei “trésors obtenus par plusieurs travailleurs”<sup>31</sup> è condizione non soltanto della loro capitalizzazione, ma anche della possibilità di ripartirli e conservarli con un elevato grado di razionalità ed efficienza. Insomma, quella dell’accumulazione diventa una «teoria positiva», cioè non limitata al solo momento della produzione, nella misura in cui – “trasmissione” e “conservazione” – acquistano un peso altrettanto importante nell’analisi del «capitale», concepito come quella particolare “institution” che consente di “transformer radicalement” l’impulso egoista canalizzandolo in direzione della “prépondérance universelle de l’altruisme”<sup>32</sup>.

L’intera argomentazione è volta a rilevare come il capitale, una volta costituito in forma di istituzione sociale – accumulato, appropriato, trasmesso, distribuito –, prenda a funzionare da moltiplicatore, stabilizzatore e intensificatore, della “heureuse réaction morale des bonnes action inspirées par des motif intéressés”<sup>33</sup>. D’altro canto, già nella morale teologica e nella condotta militare è possibile ritrovare le prime manifestazione del medesimo meccanismo spontaneo di commutazione dei vizi in virtù, che tuttavia lo

---

<sup>25</sup> Vedi KARL MARX, *Il Capitale. Critica dell’economia politica* (1867), Vol. 1, Editori Riuniti, Roma, 1994, p. 778 (il corsivo è nel testo).

<sup>26</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., II, p. 151.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 150; una circostanza che è, a sua volta, «fondement initial de tout aptitude réelle a vivre, non-seulement pour soi, mais aussi pour autrui, quel que puisse être le vrai motif d’un tel effort habituel», *ivi*, p. 152

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Il “lavoro positivo” viene definito come «notre action réelle et utile sur le monde extérieur»; «intervention artificielle» (foss’anche il solo «raccoliere» e «trasportare») sui «matériaux naturels», vedi *ivi*, p. 154.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Vedi *ivi*, p. 155.

<sup>32</sup> Vedi *ivi*, p. 157. Diventa allora chiaro in che senso, il capitolo in questione, titolato «théorie positive de la propriété matérielle», sia quello più appropriato per svolgere una «appréciation sociologique du problème humain», *ivi*, p. 138.

<sup>33</sup> Vedi *ivi*, p. 161.

stadio pacifico e industriale dell'umanità può arrivare a rendere sistematico<sup>4</sup>. Comte, infatti, coglie sia nell'una sia nell'altra caratteristica sociale tipica dello sviluppo pre-positivo dell'umanità («stadio teologico-militare»), la tendenza a «exciter involontairement les instincts sympathiques du cerveau»<sup>5</sup>. Dal momento che, la continua ricerca, vuoi della salvezza della propria anima vuoi della vittoria della propria comunità, costringe ogni consociato a praticare una sorta di «egoismo trascendente» che abitua «l'ensemble des penchants personnels» a una disciplina continua di abnegazione e sacrificio.

Si potrebbe quindi dire che Comte prende l'egoismo fondamentale che gli economisti avevano eletto a motivo stabile («naturale») del comportamento sociale e lo trapianta in una zona talmente profonda e remota del cervello animale da rendere impossibile osservarlo allo stato puro nell'uomo, già da sempre immerso in un ambiente istituzionale (il linguaggio e la famiglia) che ne incrina la potenza nativa, attraverso una stimolazione culturale continua delle «affections bienveillantes» innate<sup>6</sup>. Le principali istituzioni umane vanno perciò reinterpretate come sedimento storico di questa fondamentale incrinatura dei più spontanei ed energici moventi pulsionali. Retrocedere al di là di questo punto, significherebbe fuoriuscire contemporaneamente dal linguaggio e dalla famiglia, e comporterebbe pertanto negare ogni legittimità al metodo sociologico (che relativizza l'uomo storicizzandolo<sup>7</sup>), e rimanere perciò ancorati a una

---

<sup>4</sup> Quando nel *Corso*, a proposito dello «spirito industriale», Comte si propone di «caratterizzare con precisione il profondo cambiamento apportato dalla sua crescente preponderanza alla forma primitiva di socialità», l'accento cade sugli effetti virtualmente benefici e pacificatori del passaggio che porta dal tipo del guerriero a quello del lavoratore; una «grande trasformazione» antropologica all'esito della quale: «le più piccole operazioni private tendono a nobilitarsi sempre più acquistando spontaneamente il carattere di funzioni pubbliche, senza che si possa ormai stabilire nettamente una linea generale di divisione fra le une e le altre», con la conseguente «tendenza pratica a far gradualmente prevalere – nelle transazioni sociali – il principio della conciliazione degli interessi sullo spirito, dapprima ostile, poi litigioso, che dominava fino allora nelle operazioni private». Un passaggio favorito anche dalla originaria, ma temporanea, tendenza dell'etica protestante a favorire lo spirito del capitalismo: «l'influenza protestante ha provvisoriamente assecondato, nelle popolazioni corrispondenti, lo sviluppo graduale dell'industria fin che esso ha dovuto soprattutto dipendere dallo sviluppo più libero possibile dell'attività personale», vedi AUGUSTE COMTE, *Corso*, cit., II, pp. 223 e 251.

<sup>5</sup> Vedi ID., *Système*, cit., II, p. 161.

<sup>6</sup> In questo senso: «borner l'influence des affections bienveillantes aux temps où la théorie reconnaît enfin leur existence, ne serait guère moins absurde que de faire commencer à Galilée les lois de la pesanteur», vedi *ivi*, p. 160.

<sup>7</sup> Il legame delle generazioni nel tempo («la continuità») è, per Comte, la caratteristica fondamentale dei fenomeni sociologicamente rilevanti, più ancora del semplice legame tra i contemporanei (la «solidarité»): «cette continuité nécessaire manifeste mieux que la simple solidarité combien la vie collective est seule réelle, la vie individuelle ne pouvant exister que par

prospettiva filosofica sostanzialmente ferma alla scienza biologica. Quella nella quale, prima dell'intervento rigeneratore della sociologia, poteva ancora avere senso isolare l'organismo umano – assolutizzare l'*Homme* – quale termine ultimo di confronto utilizzabile nella costruzione della scala di complessificazione crescente delle funzioni animali<sup>38</sup>.

Perciò, non diversamente dalle altre due istituzioni (famiglia e linguaggio) che ne chiariscono comparativamente la portata integrativa fondamentale: “la formation des capitaux, permettant la division normale du travail humain, pousse chaque citoyen actif à fonctionner surtout pour autrui”<sup>39</sup>. E pertanto, in sede di statica sociale, è legittimo fare astrazione da tutti gli ostacoli storicamente frapposti al pieno riconoscimento del fatto che “chacun travaille effectivement pour autrui”, e trattare l'uomo “comme si partout il avait déjà le plein sentiment de sa dignité réelle”<sup>40</sup>. Mentre, per altro verso, in sede di dinamica sociale, quella dello schiavo, poi del servo e infine del proletario, diventano altrettante prefigurazioni del cittadino, il riconoscimento della cui piena dignità riposa sul contributo volontario che con il proprio lavoro è in grado di assicurare al continuo sviluppo della vita collettiva<sup>41</sup>.

---

abstraction», vedi *ivi*, I, p. 364. Questo legame nel tempo diventa perciò anche la struttura portante della “religion de l'Humanité” comtiana: «telle continuité successive caractérise davantage la vraie religion que la simple solidarité actuelle. Elle y détermine la véritable destination de notre existence objective, transmettre amélioré à nos successeurs l'héritage progressif que nous avons reçu de nos prédécesseurs», vedi *ivi*, vol. 2, p. 71. Su come tale sfida chiami in causa le nostre categorie gius-filosofiche, vedi FABIO CIARAMELLI, FERDINANDO G. MENGA (a cura di), *Responsabilità verso le generazioni future. Una sfida al diritto, all'etica e alla politica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

<sup>38</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., I, pp. 657-658: «quant à la composition actuelle de la hiérarchie biologique, j'en ai déjà signalé le vice essentiel, consistant à être exclusivement animale... sans aucune égard aux deux modes extrême [la “végétalité” e la “socialité”] entre lesquels il doit instituer une transition nécessaire... Quelques penseurs ont déjà tenté de la prolonger en dessous jusqu'à sa source végétale, mais nul n'a conçu son prologement au-dessus jusqu'à son terme social. Celui-ci est pourtant encore plus nécessaire que l'autre; car il concerne directement le type fondamental de la construction totale. La vague et irrationnel notion de l'*Homme* continue à servir d'unité zoologique, quoique personne n'ose contester que notre vraie nature se caractérise seulement dans l'*Humanité*. Toute espèce animale ne pouvant constituer, au fond, qu'un Grand-Être plus ou moins avorté, la sociologie est seule apte à fournir le véritable type de la hiérarchie biologique»; e *ivi*, II, p. 180-1: «la décomposition de l'humanité en individus proprement dits ne constitue qu'une analyse anarchique, autant irrationnelle qu'immorale, qui tend à dissoudre l'existence sociale au lieu de l'expliquer, puisqu'elle ne devient applicable que quand l'association cesse. Elle est aussi vicieuse en sociologie que le serait, en biologie, la décomposition chimique de l'individu lui-même en molécules irréductibles, dont la séparation n'a jamais lieu pendant la vie».

<sup>39</sup> Vedi *ivi*, p. 159.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*: «a la vérité, lors même que le travailleur n'est plus esclave, il s'éleve trop rarement au sentiment continu de sa vraie dignité sociale, et persiste longtemps à regarder son office comme

È in questo quadro che, all'interno della sociologia comtiana, parallelamente al rovesciamento dell'ordine di priorità che la metafisica gius-contrattualista aveva imposto facendo del «dovere» una nozione subordinata alla naturalità dei diritti individuali<sup>22</sup>, si opera un contestuale ribaltamento della posizione occupata dalla pratica del dono. La quale diventa, da modalità residuale, arcaica o marginale, di trasferimento dei beni, il principale modello su cui poter contare per conseguire, in piena epoca di industrializzazione, una moderna e aggiornata forma di capitalizzazione della ricchezza materiale.

### 3. *Dono, scambio, eredità, conquista*

In un recente lavoro, con il bel titolo *Donner... Une histoire de l'altruisme*<sup>23</sup>, il sociologo dell'economia Philippe Steiner, ha il merito di mantenere, nei confronti di una pratica sociale di cui non si lamenta la scomparsa né si teme il ritorno, una sana e consapevole attitudine 'avalutativa'. Trattando il dono come una categoria euristica di primaria importanza all'interno di un discorso sociologico che rivolge la propria attenzione al funzionamento di modelli relazionali empiricamente

---

une simple source de profits personnels. Mais ces mœurs primitives de notre industrie, résultées d'abord de la servitude, et prolongées ensuite par l'anarchie moderne, ne doivent constituer, dans l'ensemble des destinées humaines, qu'une phase passagère, pendant laquelle on peut même apercevoir déjà l'état normal».

<sup>22</sup> Vale la pena riportare per intero la pagina nella quale Comte oppone all'ideologia dei diritti individuali l'imperativo di un *munus* (debito/funzione), inestinguibile e generalizzato, cui ognuno, al di là di ogni possibile equilibrio nella reciprocità, è chiamato a rispondere, per il solo fatto di appartenere alla 'Umanità': «Le positivisme n'admet jamais que des devoirs, chez tous envers tous. Car son point de vue toujours social ne peut comporter aucune notion de droit, constamment fondée sur l'individualité. Nous naissons chargés d'obligations 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 aucun service. Sur quel fondement humain pourrait donc s'asseoir l'idée de *droit*, qui supposerait raisonnablement une efficacité préalable? Quels que puissent être nos efforts, la plus longue vie bien employée ne nous permettra jamais de rendre qu'une portion imperceptible de ce que nous avons reçu. Ce ne serait pourtant qu'après une restitution complète que nous serions dignement autorisés à réclamer la réciprocité des nouveaux services. Tout droit humain est donc absurde autant qu'immoral. Puisqu'il n'existe plus de droits divins, cette notion doit s'effacer complètement, comme purement relative au régime préliminaire, et directement incompatible avec l'état final, qui n'admet que des devoirs, d'après des fonctions», vedi ID., *Catéchisme positiviste* (1852), Sandre, Paris, 2009, p. 254. Sul significato generale che nella filosofia giuridica di Comte assume la valorizzazione dei doveri a discapito dei diritti, vedi il capitolo *La repubblica dei doveri* in PIETRO COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Vol. 2: *L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 247-361.

<sup>23</sup> PHILIPPE STEINER, *Donner... Une histoire de l'altruisme*, Puf, Paris, 2016.

osservabili e alternativi a quelli formalizzati nel linguaggio del diritto e del mercato. Un discorso complementare rispetto a quello tenuto dalla maggioranza degli economisti e utilizzabile per correggere l'eccessivo unilateralismo che affligge alcuni postulati tipicamente operanti nei loro principali orientamenti teorici.

Quella dell'altruismo diventa allora, in questo contesto, la storia dei modi attraverso i quali la sociologia si è incaricata di conferire rilievo scientifico al funzionamento di modelli di scambio che convivono accanto a quelli di mercato, allestendo uno strumentario concettuale utile a rilevare la complessa configurazione delle differenti logiche che alimentano le relazioni sociali, accanto e oltre il paradigma economico apparentemente dominante. Parte considerevole di questo lavoro è infatti espressamente dedicata alla messa in gioco di tipologie e griglie analitiche finalizzate a raccogliere dati empirici sulle molteplici forme di razionalità compresenti nel medesimo sistema economico-sociale, così da far emergere gli eccessi di semplificazione che caratterizzano una situazione come quella in cui: "l'opposition entre le don et l'échange marchand est devenue si commune qu'on en oublie l'étroite imbrication des deux phénomènes"<sup>44</sup>. Se in questo modo il dono perde un po' di quella carica enigmatica che ne aveva decretato il successo 'filosofico'<sup>45</sup>, acquista in compenso una maggiore limpidezza ideal-tipica, sfruttabile per rendere scientificamente analizzabili ambiti relazionali (come quelli che definiscono le economie di 'terzo settore') che rivendicano una piena visibilità istituzionale.

L'altra parte del saggio, su cui è mia intenzione soffermarmi di più, si caratterizza invece per la messa in luce di una genealogia del discorso sociologico sul dono in cui il contributo maussiano<sup>46</sup> rappresenta solo un anello di congiunzione intermedio all'interno di un paradigma unitario che ha in Comte il suo iniziatore e in Pierre Bourdieu<sup>47</sup> il suo continuatore. Una genealogia seguendo la quale lo spessore filosofico cui l'Autore sembrava aver inizialmente rinunciato, riemerge proprio in relazione alla continuità di un paradigma teorico capace, nelle sue diverse declinazioni, di recitare il contrappunto stabile ai tentativi di ridurre tutta la complessa economia sociale incanalata nella circolazione dei beni ai soli schemi classici della teoria economica.

Più in particolare, il ruolo fondativo giocato da Comte nella sociologia del dono, l'unico punto che qui ci interessa discutere, è ricostruito nei primi

---

<sup>44</sup> Vedi *ivi*, p. 9.

<sup>45</sup> Vedi MAURICE GODELIER, *L'enigma del dono* (1996), Jaka Book, Milano, 2013.

<sup>46</sup> Trattato nel cap. *De l'altruisme au don*, in PHILIPPE STEINER, *Donner*, cit., pp. 125-195.

<sup>47</sup> Cui è dedicato il cap. *Du don à l'échange de biens symboliques*, in *ivi*, pp. 197-257.

due capitoli del libro: “La critique théorique de l’économie politique”<sup>8</sup> e “Comte et l’altruisme”<sup>9</sup>. Nel primo di questi si mostra come la fondazione della sociologia avvenuta nel *Corso di filosofia positiva* sia il risultato di una postura teorica che ha tra i suoi momenti genetici “une critique, sommaire selon ses propres terms, de l’économie politique: sommaire, mais certainement pas superficielle”, se è vero che: “Comte n’a qu’un médiocre connaissance de la littérature économique de son temps ; mais il peut aisément se convaincre qu’il en sait assez puisque ce savoir s’est formé avant que les conditions philosophiques de son succès ne soient réunies”<sup>10</sup>. Di qui la ricognizione dei motivi che inducono Comte a bocciare i tentativi fatti dall’economia politica per assurgere al rango di scienza sociale, motivi poi sostanzialmente ripresi dai suoi prosecutori (più o meno consapevoli). Lo stretto legame intrattenuto con lo spirito demolitivo che la critica metafisica rivolgeva all’Ancien Regime, la valorizzazione esclusiva dell’interesse personale quale fattore di stabilizzazione dell’ordine sociale, il tenace disconoscimento della necessità di avvalersi di una forte istanza di governo delle relazioni industriali; sono quindi opportunamente ricapitolati come gli argomenti più frequentemente convocati da Comte per revocare in dubbio la scientificità di un discorso che, a fronte di un’osservazione perspicua del fenomeno di divisione del lavoro, si precludeva l’accesso alla costruzione di una teoria produttiva di efficaci principi organizzativi. Felice, a tal proposito, è la scelta di una citazione del *Corso* in cui Comte, come abbiamo ricordato, stigmatizza l’economia politica nei termini di un esercizio pseudo-scientifico che “«*érigé en dogme universel l’absence nécessaire de tout intervention régularice quelconque*»”<sup>11</sup>.

Ma la parte certamente più interessante per il nostro discorso è la seconda, dove Steiner si propone di analizzare “les propositions de Comte

---

<sup>8</sup> Vedi *ivi*, pp. 19-60.

<sup>9</sup> Vedi *ivi*, pp. 63-123.

<sup>10</sup> Vedi *ivi*, p. 30. Un giudizio che si muove con equilibrio all’interno del dilemma interpretativo che divide gli studi comtiani tra quanti riconoscono al filosofo del positivismo una robusta competenza relativa alle maggiori opere degli economisti del suo tempo, e quanti invece gliela negano recisamente. Per i primi, vedi la già citata biografia di MARY PICKERING, *Auguste Comte*, cit., pp. 128 ss.; per i secondi, si veda invece OSCAR NEGTE, *Hegel e Comte* (1964), Einaudi, Torino, 1975; secondo il quale: «benché Comte riferisca di aver fatto conoscenza di Saint Simon occupandosi di economia politica, le sue affermazioni su questa materia consentono di concludere con sicurezza che egli in realtà non ha conosciuto la teoria classica nemmeno nella forma della sua volgarizzazione francese del Say», p. 43.

<sup>11</sup> Ma vedi ancora «l’accecamento dottorale della metafisica economica» che di fronte ai nuovi conflitti sociali determinati dall’industrializzazione: «osa coprire la sua organica impotenza con il dichiarare irrazionalmente la pretesa necessità di consegnare indefinitamente l’industria moderna solo alla sua spontaneità disordinata», AUGUSTE COMTE, *Corso*, cit., I, pp. 434-435.

sur l'économie de l'altruisme"<sup>33</sup>. Poiché, al di là dei rilievi 'metodologici' che portano il filosofo del positivismo a respingere la pretesa di scientificità avanzata dell'economia politica: "le concept d'altruisme permet de faire le lien entre la critique du discours des économistes et l'étude des pratiques d'échange dans la société industrielle"<sup>33</sup>. Più interessante soprattutto perché ha il merito di far emergere il Comte meno frequentato e più tenacemente rimosso dalla tradizione critica: non più quindi l'autore del *Corso di filosofia positiva* o il creatore del neologismo 'sociologia', ma quello del *Sistema di politica positiva*, ovvero l'inventore della parola 'altruismo'. Un conio concettuale spesso dimenticato, ma che nelle intenzioni di Comte avrebbe dovuto costituire certamente il lascito più cospicuo del proprio sforzo teoretico<sup>34</sup>. Poiché attorno a questa nozione si ridisegnano e acquistano consistenza operativa soluzioni teoriche solo abbozzate e rinviate a una successiva fase di ricerca. Come avviene nella sezione dell'opera in cui Comte, come abbiamo visto, tratta più da vicino le tematiche che la sociologia contende all'economia politica. Un capitolo nel quale vengono enunciati i principi fondamentali del corretto adeguamento tra le norme che reggono l'organizzazione industriale del lavoro e quelle che regolano la configurazione delle funzioni mentali corrispondenti. E dove si profila l'innescò di un'economia delle passioni intersoggettive che sovverta eccedendo quella che spontaneamente conferisce un assoluto primato sociale all'interesse personale. Comte, infatti, pensa che l'equilibrio determinato dalla prevalenza dell'egoismo, vuoi individuale vuoi collettivo, sia stato perfettamente normale, ovvero relativamente stabile, solo quando il modello di lavoro sociale, ovvero il motivo prevalente della sua divisione, era rappresentato dalla guerra («dominio dell'uomo sull'uomo»), come succedeva nello stadio teologico-metafisico dello sviluppo umano. Ma, quando alla guerra si sostituisce, poco a poco, la produzione («dominio dell'uomo sul mondo»), si viene a istaurare un diverso criterio di "specializzazione individuale delle diverse funzioni comuni"<sup>35</sup> e l'equilibrio

---

<sup>33</sup> PHILIPPE STEINER, *Donner*, cit., p. 79.

<sup>34</sup> Vedi *ivi*, p. 64.

<sup>35</sup> Nell'ultimo volume del *Sistema*, in sede di bilancio complessivo dell'insieme delle conoscenze positive, Comte annette alla scoperta dell'"altruismo" un valore paragonabile soltanto a quello della legge di Newton: «l'innéité des penchants bienveillants et le mouvement de la terre constituent les principaux résultats de la science moderne, comme posant les deux bases essentielles, l'une subjective, l'autre objective, de la vraie relativité [...] Sans l'existence naturelle des instincts désintéressés, le problème humain n'admettrait aucune solution, et ne pourrait pas même être synthétiquement posé», vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., IV, p. 20.

<sup>36</sup> Vedi ID., *Corso*, cit., I, p. 360.

retto dall'incontro degli egoismi mostra tutti i suoi limiti strutturali<sup>66</sup>. A emergere allora è la necessità di de-assolutizzare il riferimento all'interesse egoistico quale unico movente dell'interazione sociale, per analizzare le chance di adattamento evolutivo inerenti allo sviluppo delle componenti «religiose» più sofisticate e meno spontanee che caratterizzano il corredo antropologico di fondo lungo tutto l'arco dello sviluppo umano.

Di qui tutto l'interesse che Steiner tributa giustamente alla tipologia delle forme di circolazione della ricchezza allestita da Comte per relativizzare i presupposti antropologici dall'analisi economica. Una tipologia illustrata tramite una tabella<sup>67</sup> nella quale si ha, da una parte, la distinzione tra modalità «altruista» o «egoista» di circolazione dei beni, e, dall'altra quella tra maniera «pacifica» o «violenta». Da questo schema risultano quattro caselle occupate rispettivamente dal dono (trasmissione altruista e pacifica della ricchezza), dall'eredità (trasmissione altruista ma violenta [forzosa?]), dallo scambio (trasmissione egoista e pacifica) e dalla conquista (trasmissione egoista e violenta). Una griglia che, come vedremo tra poco, forza leggermente la complessità del discorso comtiano, ma che ha il pregio di circoscrivere tutta un'economia dell'altruismo la cui straordinaria rilevanza viene misurata nella parte più empirica del lavoro. Dove, il dono da una parte e l'eredità dall'altra, vengono individuati come modelli economici tipici delle relazioni intergenerazionali, vigenti soprattutto nell'ambito dei legami più affettivamente connotati, e capaci di determinare la circolazione di quote crescenti della ricchezza complessivamente disponibile all'interno del sistema sociale<sup>68</sup>. Come dimostrano i dati che: «mettent en évidence l'importance économique de l'héritage et des dons entre vifs au sein de la famille : 15% du revenue national est annuellement transféré d'une

---

<sup>66</sup> Vedi *ivi*, p. 434: «il raffronto generale tra l'organismo militare e il meccanismo industriale [è] eminentemente adatto per sua natura a far rapidamente cogliere nell'industria moderna l'assenza di ogni morale specifica, che imponga doveri non solo ai lavoratori, ma anche ai dirigenti, e li obblighi ad una permanente sollecitudine verso i loro collaboratori subalterni, convenientemente equivalente all'ammirabile solidarietà dei vari interessi militari. Questa immensa lacuna si fa più fortemente sentire ai nostri giorni [...] per una disposizione più diretta e più generale ad abusare dell'inevitabile potenza del capitale, per far quasi sempre predominare le pretese degli imprenditori su quelle dei lavoratori, nel loro giornaliero antagonismo, la cui natura, ancora esclusivamente materiale, non è neanche regolata secondo una vera equità».

<sup>67</sup> Vedi PHILIPPE STEINER, *Donner*, cit., p. 71.

<sup>68</sup> Vedi *ivi*, pp. 86-7: «initié par un petit nombre de chercheurs de haute vol, l'économie de l'altruisme est devenue une partie constitutive de la discipline destinées à expliquer pourquoi des individus calculateurs donnent dans deux cadres sociaux spécifiques : la famille d'une part, le tiers secteur de l'autre».

génération à l'autre en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, se rapprochant ainsi progressivement des niveaux qui avaient cours au XIX<sup>e</sup> siècle”<sup>99</sup>.

Nell'economia di questa ricostruzione si dà poi rilievo anche alla posizione del tutto peculiare che Comte occupa all'interno del dibattito sull'eredità, che vedeva opporsi il fronte di quanti, in nome del principio di libertà, intendevano non porre alcun limite alla volontà del testatore, e quanti, in nome del principio di uguaglianza, si schieravano invece a favore di una spartizione obbligatoria in quote legittime. Al sistema misto che finirà per prevalere, Comte, infatti, ne avrebbe preferito uno nel quale la libertà di testare fosse messa al servizio di un meccanismo di passaggio delle consegne atto a responsabilizzare il testatore circa le funzioni sociali inerenti ai beni trasmessi. E dove perciò si riconoscesse, come opportunamente viene ricordato: “aux pères une absolue liberté de tester, laquelle, associée à des larges possibilités d'adoption, doit affaiblir le lien biologique de la filiation entre le père et le fils tout en conférant à la transmission intergénérationnelle de la richesse un plus haut niveau d'efficacité dès lors que les enfants adoptés ont plus de capacités que les enfants biologiques”<sup>100</sup>. Si tratta, a mio avviso, di una ricostruzione perfettamente legittima, anche se apparentemente in contraddizione con l'affermazione secondo la quale Comte avrebbe, della stessa famiglia, un “vision très conservatrice”<sup>101</sup>. Contraddizione che potrebbe essere sciolta aggiungendo che Comte intendeva funzionalizzare l'impianto relazionale della tradizionale famiglia patriarcale alle nuove esigenze dell'organizzazione industriale, dove, in concomitanza con la crescente capitalizzazione dell'economia, si assiste a un processo di concentrazione delle ricchezze impensabile nel passato, quando il patrimonio trasmissibile era principalmente rappresentato dai possedimenti terrieri, e dove quindi l'accumulazione si accompagnava inevitabilmente alla dispersione. Un cambio di paradigma che necessariamente coinvolge competenze nuove e complesse, impossibili da perpetuare con certezza nella logica ereditaria fatta propria dal Codice Napoleone.

Ma che ruolo gioca il dono nella concentrazione capitalista della ricchezza che Comte prevede debba caratterizzare l'economia industriale? A questa domanda il saggio di Steiner non risponde, limitandosi a usare la «cartografia» comtiana per delineare i contorni di pratiche economiche alternative al mercato e ruotanti attorno all'istituzione familiare<sup>102</sup>. Mentre

---

<sup>99</sup> Vedi *ivi*, p. 100.

<sup>100</sup> Vedi *ivi*, p. 76.

<sup>101</sup> Vedi *ivi*, p. 75.

<sup>102</sup> Vedi *ivi*, p. 64: “l'altruisme est attaché à une institution social – la famille – dans laquelle il est possible d'examiner les échanges qui ont cours. C'est l'occasion de mettre en évidence les

solo di sfuggita si accenna al fatto che: “en soutenant une redéfinition profonde du périmètre de la famille avec élargissement de la pratique de l’adoption et en préconisant une entière liberté testamentaire, Comte attachait une dimension politique forte à la question de l’héritage”<sup>63</sup>.

Una dimensione politica che deve essere ricostruita in parallelo al fondamentale spostamento di sguardo che la sociologia rivolge all’istituto tradizionale della proprietà. Uno spostamento di attenzione che, come abbiamo cercato di mostrare, muove dalla struttura verso la funzione<sup>64</sup>, e alla luce del quale il «capitale» viene connotato da una “haute efficacité mentale et morale” non rilevata da coloro che “discutent l’origine des richesses, quand il foudrait en examiner l’emploi”<sup>65</sup>. Il «capitale», in altri termini, lo abbiamo visto, non è solo una grandezza quantitativa, un’accumulazione qualsiasi di beni, ma è, allo stesso tempo, la risultante di una dinamica relazionale complessa, che mette il suo «possessore unico» al centro di una rete di reciproche obbligazioni morali<sup>66</sup>.

Si potrebbe perciò dire che quella elaborata da Comte sia una teoria positiva della proprietà consapevole dell’ambito governamentale nel quale la fisiocrazia aveva collocato l’analisi della ricchezza<sup>67</sup>, e disposta, allo stesso tempo, a integrare la lezione smithiana sulle passioni economiche, epurandola però dall’inchiesta di impostazione metafisica riguardante

---

transferts de richesses qui passent par les dons et l’héritage au sein de l’espace domestique, selon deux dispositifs qui n’ont rien à voir avec l’échange marchand et qui ont cependant une importance considérable, tant à l’époque de Comte qu’à la nôtre”.

<sup>63</sup> Vedi *ivi*, p. 122.

<sup>64</sup> Com’è stato correttamente notato: «Comte non sta proponendo l’abolizione della proprietà privata: ne sta suggerendo una legittimazione alternativa, che ne valorizza la connessione funzionale con la società nel momento in cui ne rifiuta la tradizionale fondazione ‘individualistica’ e ‘metafisica’», vedi PIETRO COSTA, *Civitas*, cit., p. 359.

<sup>65</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., I, p. 156.

<sup>66</sup> In questo modo Comte cerca una sintesi tra l’«*Enrichissez-vous!*!» con cui Guizot esortava a funzionalizzare a beneficio di tutti gli sforzi individuali, e la teoria dello «*anoblissement*» con cui Bonald mostrava il processo di immanentizzazione del potere sociale attraverso il quale le famiglie si elevano da una dimensione meramente privata per acquisire una funzione propriamente pubblica. Per la comune inflessione sociologica che accomuna le tre principali anime – conservatrice, socialista e liberale – della politica post-rivoluzionaria, vedi PIERRE MACHEREY, *Aux sources des rapports sociaux: Bonald, Saint-Simon, Guizot*, in *Genèses*, 9, 1992, pp. 25-42.

<sup>67</sup> Sulla portata e la complessità del pensiero fisiocratico, vedi GIULIA MARIA LABRIOLA, *La fisiocrazia come scienza nuova. Economia e diritto tra antico e moderno*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2004; dove si ritiene che: «una delle prerogative più interessanti della fisiocrazia sia il fatto che con il suo apporto teorico, insieme evidentemente a fattori di diversa natura e complessità, la conoscenza del fenomeno economico viene sottratta alla casualità e antiscientificità nella quale prima versava, per essere collocata in un *luogo* diverso e divenire oggetto di scienza. La tesi che intendiamo sostenere, associandola a questa premessa, è che nel pensiero fisiocratico quello sia il luogo della politica, sede della composizione della dialettica fra il potere sovrano e le diverse dinamiche sociali, insieme alle quali l’economia deve essere governata», p. 24.

«natura e cause» del *wealth of nations*. Una teoria dell'uso della proprietà consapevole del fatto che la “*systématisation des forces déjà surgies*” è il vero problema politico dell'economia al tempo del capitale, stante che “*leur mauvais emploi constitue dès lors notre plus grand danger*”<sup>86</sup>. È nel contesto di questo discorso che il tema della concentrazione dei capitali e quello dell'altruismo si incrociano, per delineare la fisionomia di una pratica del dono tutt'altro che confinabile all'interno del solo ambito familiare. In altri termini, il proprietario a cui pensa Comte è già a tutti gli effetti un capitalista, la cui *property* assume le fattezze di una ricchezza talmente concentrata da far emergere in primo piano il problema politico riguardante la «funzione sociale» che è chiamata a svolgere. È affrontando i problemi teorici derivanti da questo processo di mobilitazione e concentrazione della ricchezza che Comte elabora la tipologia che Steiner ha compresso nello schema succitato.

Una tipologia all'interno della quale Comte distingue due tipi fondamentali di trasmissione della ricchezza, uno determinato dalla libera volontà, l'altro dalla costrizione: “*nos richesses matérielles peuvent changer de mains ou librement ou forcement*”<sup>87</sup>. Nel primo caso si può avere o il «dono» o lo «scambio», a seconda che, dal lato della volontarietà, prevalga la gratuità o l'interesse; nel secondo invece si può avere o la «eredità» o la «conquista», a seconda che la costrizione derivi dal diritto o dalla violenza». Il dono, quindi, è volontario e gratuito, mentre lo scambio è volontario ma interessato. L'eredità invece è una costrizione derivante dal diritto (obbligatoria, ma non per questo violenta), mentre la conquista è una trasmissione violenta della ricchezza (che non esclude il ricorso alla logica dello scambio). È su questo schema che Comte applica il cambio sociologico di prospettiva che sposta l'analisi dalla struttura egoistica (rappresentata dalla semplice «accumulazione») alla funzione altruistica (dovuta alla «concentrazione») del capitale, ottenendo un effetto di riconduzione delle modalità costrittive all'interno di quelle libere, con una mossa teorica uguale e contraria rispetto a quella operata più tardi da Mauss<sup>88</sup>:

Nous avons reconnu que, sans les accumulations, au moins  
simultanées, et même successives, les besoins matériels

---

<sup>86</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., II, p. 175.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 155.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Con il risultato che, mentre Mauss auspica una rivalutazione del dono in senso evergetista, come redistribuzione della ricchezza dall'alto verso il basso, sul modello antico della «liturgia», vedi MARCEL MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 273; lo stesso auspicio ha in Comte un senso inverso, come contributo dal basso verso l'alto, sul modello del prelievo fiscale in regime di *welfare*.

imprimeriaient nécessairement à l'ensemble de l'existence humaine un profond caractère d'égoïsme. Il faut maintenant apprécier comment l'institution des capitaux tend à transformer radicalement une telle impulsion, de manière à permettre finalement la prépondérance universelle de l'altruisme. Cette transformation décisive résulte, en général, de ce que chaque travailleur, cessant alors de diriger sa principale activité vers ses seules satisfactions personnelles, lui procure spontanément une certaine destination sociale, ou moins domestique. En effet, on ne produit des trésors quelconques qu'afin de les transmettre. Or, parmi les quatre modes naturels distingués ci-dessus pour la transmission matérielle, les deux derniers peuvent être conçus réellement comme rentrant, au fond, dans les deux autres. Car, l'héritage ne constitue qu'une modification du don, quand les lois ou les costumes suppléent aux volontés formelles du testateur. De même, l'efficacité matérielle de la conquête consiste en une sorte d'échange, où le vaincu cède la liberté pour obtenir la vie.<sup>73</sup>

Grazie a questo spostamento teorico, l'eredità e la conquista, da modalità originarie di trasmissione non volontaria delle ricchezze accumulate da una persona o da un gruppo, diventano casi particolari di una pratica di contribuzione finalizzata alla concentrazione di capitali altruisticamente impiegabili, di cui il dono è il prototipo storico e il principale modello analitico. Infatti, se la concentrazione di capitali è un destino ineluttabile dell'economia industriale, il dono rappresenta allo stesso tempo il metodo più diretto per ottenerla e quello più sicuro per controllarla. Se ognuno, come immagina Comte, devolvesse volontariamente a pochi concentratori di ricchezza il frutto accumulabile del proprio lavoro, ottenendo in cambio uno status sociale corrispondente più quanto necessita per vivere dignitosamente, ne risulterebbe un sistema nel quale, alla massima diffusione della fiducia reciproca, corrisponderebbe il più alto grado di responsabilizzazione delle funzioni economiche dirigenziali: "confiance entière et pleine responsabilité, tel est le double caractère du régime positif"<sup>74</sup>. Un regime nel quale, per ogni nazione, sarebbero sufficienti "trois principaux banquiers, respectivement livrés de préférence aux opérations commerciales, manufacturières, et agricoles"<sup>74</sup>, nelle cui mani sarebbe concentrata la totalità dei capitali

---

<sup>73</sup> Vedi AUGUSTE COMTE, *Système*, cit., II, p. 158.

<sup>74</sup> Vedi ID., *Catéchisme*, cit., p. 262.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 263.

disponibili saldata alla responsabilità del loro utilizzo di fronte al tribunale della pubblica opinione. Il dono, in questo modo, da categoria residuale o soggiacente al sistema ufficiale di scambi economici, diventerebbe il principale motore di un iper-capitalismo socializzato, capace di tenere insieme l'efficienza della ricchezza concentrata e la responsabilità sociale del suo impiego. Insomma, contrariamente all'idea secondo la quale il dono sarebbe solo un correttivo utile a stemperare i mali radicati nel capitalismo, Comte pensa, specularmente a Bataille<sup>25</sup>, che possa diventare il suo stesso principio generatore.

Per comprendere tutta la portata inattuale che Comte assegna a questa rivalutazione della gratuità, vale forse la pena rileggere per intero la pagina nella quale il dono viene individuato come il più positivizzabile tra i sistemi di trasmissione della ricchezza, al di là del suo confinamento all'interno della sola economia domestica:

D'après leur dignité et leur efficacité décroissante, nos quatre modes généraux de transmission matérielle doivent être rangés dans cet ordre normal, qui est aussi celui de leur introduction historique : le don, l'échange, l'héritage, et la conquête. Les deux modes moyens sont seuls devenues très-usuels chez les populations modernes, comme les mieux adaptés à l'existence industrielle qui dut y prévaloir. Mais les deux extrêmes concourent davantage à la formation initiale des grands capitaux. Quoique le dernier doive finalement tomber en désuétude totale, il n'en sera jamais du premier, dont notre égoïsme industriel nous fait aujourd'hui méconnaître l'importance autant que la pureté. L'utilité social de la concentration des richesses est tellement irrécusable pour tous les esprits que n'égare point une envieuse avidité, que, dès les plus anciens temps, une impulsion spontanée conduisit de nombreuses populations à doter volontairement leur dignes chefs. Développée et consolidée par la vénération religieuse, cette tendance éminemment sociale devint, dans les antiques théocraties, la principale source des immenses fortunes trop souvent attribuées à la conquête. Chez les polythéistes de

---

<sup>25</sup> Il quale, generalizzando il senso distruttivo e competitivo del *potlach* maussiano, interpreta il capitalismo alla luce del dispendio improduttivo dell'eccedente: «gli uomini si assicurano la sussistenza o evitano la sofferenza, non perché queste funzioni di per sé comportino un risultato sufficiente, ma per accedere alla funzione insubordinata della libera *dépance*», vedi GEORGE BATAILLE, *La parte maledetta*, cit., p. 57.

l'Océanie, plusieurs peuplades nous offrent encore d'admirables exemples de la puissance réelle que comporte une telle institution. Systématisée par le positivisme, elle doit fournir au régime final, comme je l'expliquerai ultérieurement, l'un des meilleurs auxiliaires temporels de l'action continue de vrai pouvoir spirituel pour rendre la richesse à la fois plus utile et mieux respecté. Le plus ancien et le plus noble de tous les modes propres à la transmission matérielle secondera davantage notre réorganisation industrielle que ne peut l'indiquer la vaine métaphysique de nos grossiers économistes.<sup>76</sup>

Questa rivalutazione della pratica del dono, potremmo dire questa teoria «positiva» del dono, si situata agli antipodi di una visione nostalgica dell'economia pre-capitalista e fa della gratuità un principio avvenire<sup>77</sup>, che

---

\* Vedi ID., *Système*, cit., II, pp. 155-156. Una pagina da leggere in parallelo alla rivalutazione che Comte opera del «feticismo» primitivo, recuperandone la peculiare «logica dei sentimenti» - capace di ricomporre il dissidio tra «soggettivo» e «oggettivo» - a presidio della «Religione dell'Umanità». Sul punto vedi ROBERTO RIGHI e BIANCA MARIA TORRICELLI, *Savie allucinazioni. Le teorie del feticismo di Auguste Comte*, in STEFANO MISTURA (a cura di), *Figure del feticismo*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 74-102; nonché DAVIDE DE SANCTIS, *Il feticismo positivista. Auguste Comte e l'immaginario sociologico*, in *Tigor*, 2, 2017, pp. 110-136. Per la traduzione, presentazione e discussione, della sezione del *Système* in cui Comte tratta del feticismo, vedi PAOLO IAGULLI e LORENZO SCILLITANI, *Auguste Comte. Feticismo e sentimenti*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2017; su come il riconoscimento «di un elemento genuinamente logico all'interno della sensibilità e dell'affettività» consenta a Lévi-Strauss - primo e più autorevole critico del dono maussiano - di «ri-leggere» il Comte del *Système* come «un filosofo alle prese con le sollecitazioni antropologiche... capaci di mettere sotto stress le categorie di pensiero ereditate dalla tradizione filosofica», vedi LORENZO SCILLITANI, *Dal feticismo secondo Comte al pensiero selvaggio secondo Lévi-Strauss: spunti di ri-lettura*, in *ivi*, p. 82. Su come, proprio destrutturando l'opposizione generale «natura/cultura», si approdi a un'antropologia dei modi di «produrre, proteggere, trasmettere» non dissimile da quella comtiana, vedi PHILIPPE DESCOLA, *Oltre natura e cultura* (2005), Raffaello Cortina, Milano, 2021, p. 364 e ss.

<sup>77</sup> Principio di gratuità nel quale trova il proprio nucleo positivo fondamentale la logica ricevericambiare che sostiene la «religione dell'umanità»: «la vraie sociabilité consiste davantage dans la continuité successive que dans la solidarité actuelle. Les vivants sont toujours, et de plus en plus, gouvernés nécessairement par les morts : telle est la loi fondamentale de l'ordre humain. Pour la mieux concevoir, il faut distinguer, chez chaque vrai serviteur de l'Humanité, deux existence successive : l'une, temporaire mais directe, constitue la vie proprement dite ; l'autre, indirecte mais permanente, ne commence qu'après la mort. La première étant toujours corporelle, elle peut être qualifiée d'*objective* ; surtout par contraste envers la seconde, qui, ne laissant subsister chacun que dans le cœur et l'esprit d'autrui, mérite le nom de *subjective*... Si l'action et le résultat dépendent surtout de l'élément objectif ; l'impulsion et la règle émanent principalement de l'élément subjectif. Libéralement dotés par nos prédécesseurs, nous transmettons gratuitement à nos successeurs l'ensemble du domaine humain, avec une extension de plus en plus faible en proportion de ce que nous reçûmes. Cette gratuité nécessaire trouve sa digne récompense dans

prende in contropiede sia l'irriducibile binomio libertà-uguaglianza, sia il suo correttivo post-rivoluzionario, ovvero quella *fraternité*<sup>83</sup>, addentrandosi nei cui meandri si giungerebbe al cospetto del più immediato degli egoismi. Esattamente quello che Comte intendeva sopravanzare, avvertendo che “gli istinti meno elevati, i più particolarmente egoistici, hanno nell'insieme del nostro organismo morale, un'incontestabile preponderanza sulle più nobili inclinazioni, direttamente relative alla socialità”<sup>84</sup>, e che, proprio per questo motivo, bisognerebbe “evitare scrupolosamente di confondere, in questo genere di fenomeni, come in qualunque altro, questo concetto scientifico di un ordine spontaneo con l'apologia sistematica di ogni ordine esistente”<sup>85</sup>:

l'analisi generale del nostro progresso sociale dimostra infatti con un'incontestabile evidenza che, nonostante l'invariabilità necessaria delle diverse disposizioni fondamentali della nostra natura, le più elevate tra di esse sono in uno stato continuo di sviluppo relativo, che tende sempre di più ad erigerle a loro volta in potenze preponderanti dell'esistenza umana, sebbene una simile inversione dell'economia primitiva non possa e nemmeno debba mai essere completamente ottenuta<sup>86</sup>.

Il dono comtiano contribuisce allora alla narrazione di una storia dell'altruismo nella quale si intravede l'assestarsi di un diverso equilibrio evolutivo, “assolutamente artificiale” che consiste nell'ottenere “con un esercizio conveniente delle nostre facoltà, un'influenza tanto più pronunciata per ognuna d'esse, quanto più è inizialmente meno energica”<sup>87</sup>.

---

l'incorporation subjective qui nous permettra de perpétuer nos services en les transformant», vedi ID., *Catéchisme*, cit., pp. 68-9.

<sup>83</sup> Sul rischio che corre la *fraternité* – la “plus affectées par les diverses influences perturbatrices” tra tutte le relazioni familiari – di tradursi, in tempi di “anarchique égalité”, in un aggiornamento amplificato degli “antiques exemples de monstrueuse inimitié”, vedi ID., *Système*, cit., II, p. 199.

<sup>84</sup> Vedi ID., *Corso*, cit., I, p. 340.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 228.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 380.

<sup>87</sup> Vedi *ivi*, p. 338. Per una rassegna dei principali argomenti utilizzati a sostegno dell'altruismo nelle teorie evolutive dello sviluppo umano, vedi DAVID S. WILSON, *L'altruismo. La cultura, la genetica e il benessere degli altri* (2015), Bollati Boringhieri, Torino, 2015; interessanti richiami alla teoria comtiana sono alle pp. 129 ss.

ISSN 1970-5301