

# Per un universale sociologico. Considerazioni e spunti di riflessione

Emanuela Susca

**Abstract.** This article aims to provide insights to frame the universality in a sociological perspective. The introductory part emphasizes that the universality should not be understood teleologically as a historical necessity or an expression of a higher rationality, while the rest of the article retraces some of the key points and developments of the classical period in order to contribute to consolidating and relaunching a universalistic sociological perspective.

**Keywords:** Universality, Differences, Evolutionism, Marx, Bourdieu

**Abstract.** L'articolo intende fornire spunti di riflessione per mettere a tema l'universale in prospettiva sociologica. La parte introduttiva rimarca come l'universale stesso non vada inteso teleologicamente come necessità storica o espressione di una razionalità superiore, mentre lo svolgimento successivo ripercorre alcuni snodi e momenti della stagione classica per offrire un contributo utile a consolidare e rilanciare una prospettiva sociologica di tipo universalista.

**Parole chiave:** Universale, Differenze, Evoluzionismo, Marx, Bourdieu

## *1. L'universale come scelta di campo*

Per coloro che come noi hanno letto ricostruzioni e testimonianze degli orrori del colonialismo o dell'Olocausto o che anche soltanto vedono quante e quanti ancora reclamano pieno riconoscimento nella nostra tardissima modernità, sembrerebbe fin troppo facile puntare il dito in maniera sprezzante contro l'universale. Davanti a invocazioni di un'emancipazione sostanziale o alla denuncia delle troppe asimmetrie – di “razza”, censo o genere – che si riproducono inalterate o addirittura si acuiscono, l'universale stesso può infatti anche comprensibilmente apparire o un concetto desolantemente vuoto o una pretesa totalizzante da disinnescare o almeno depotenziare.

Tuttavia, basta guardare anche sommariamente a ritroso nel passato e nelle vicende di circolazione delle idee per comprendere senza grande fatica quali sembianze abbia avuto l'alternativa o, in altre parole, su cosa vertesse e dove soprattutto potessero portare l'affermazione o celebrazione della peculiarità come individualità nella totale assenza di una carica universalistica. Si pensi a una figura cara anche ai circoli liberali di oggi come Locke, passato alla storia come

sostenitore della libertà individuale contro un potere senza limiti che espropria e annichilisce i sudditi, ma in effetti così poco propenso a pensare agli esseri umani in termini universali da accettare che gli schiavi neri fossero oggetto di possesso [1993, p. 196]. E che dire di Burke, l'acerrimo nemico della ghigliottina e del Terrore che traducevano sbrigativamente la carica universalizzante dell'illuminismo sul piano della politica? Guardando ai modi della produzione e della ricchezza dei propri tempi, Burke è talmente lontano dal concepire unitariamente il genere umano da fare propria e riproporre la definizione del salariato e del bracciante come strumento di lavoro in grado di parlare (*instrumentum vocale*) ma non perciò molto superiore a strumenti che non parlano, come l'aratro, o emettono versi animali come il bue [2019, p. 161].

Bisogna inoltre riconoscere che l'universale e la carica o pretesa universalizzante non sono stati messi sotto accusa solo dalle loro vittime o da chi si è fatto portavoce e interprete di prevaricazioni scontate di volta in volta dalle peculiarità offese. Esiste anche una lunga e variegata tradizione fatta di analisi e retorica anti-universalistica che possiamo tranquillamente definire aristocratica perché esprime una gerarchizzazione a partire da un punto di vista privilegiato. E il suo precipitato è sempre la discriminazione che consacra il privilegio o addirittura, talvolta, la pretesa di espellere dalla nostra comune specie persone o gruppi giudicati troppo diversi per essere pienamente umani.

Davanti alle due facce dell'anti-universalismo, vale sicuramente la pena operare dei distinguo, come minimo rimarcando che passa una differenza di non poco conto tra chi confuta o irride le pretese universalistiche per ribadire come superiore la propria peculiarità e chi, per contrastare l'esclusione o rimarcare i tributi pagati alla marcia trionfante del progresso o dell'uguaglianza formale, denuncia quanto di oppressivo o ipocritamente ideologico vi sia nell'universale. Nel primo caso vi sono l'allarme e la ripulsa di chi teme il livellamento sociale e un accorciamento di distanze che mette a rischio uno status di privilegio; nel secondo caso, invece, vi sono denunce e analisi che – in maniera più o meno esplicita o consapevole – per così dire rinfacciano agli apologeti dell'universale la doppiezza, l'incoerenza o anche solo la mancanza di coraggio.

D'altra parte, è vero anche che vanno fatti dei distinguo anche tra le posizioni e proposizioni di coloro che si sono fatti o si fanno fautori o nemici dell'universale, pena il venir meno di coordinate minime per orientarsi in una selva di discorsi e di perorazioni e, tanto più, per avanzare una qualsiasi analisi o lettura anche sommaria. Per dirla con i ragionamenti sul punto di Étienne Balibar, «ogni linguaggio dell'universalismo» e persino «ogni linguaggio che intende “dire l'universale”» si connota per una buona dose di «equivocità»,

dato che sui significati incidono di volta in volta i contesti e le circostanze in cui sono formulati i giudizi e, ancora di più, incide chi occupa i due lati della comunicazione. Chi sollecita o invoca l'universale? E verso chi si indirizzano quelle preghiere o quelle minacce? Quasi in un gioco di specchi, le inversioni di posizione sono frequenti al punto di divenire quasi norma, con «discorsi universalistici» per forma e contenuto che però legittimano lo status quo del sopruso – incorporando categorie fondate sull'esclusione e sulla «negazione dell'alterità o della differenza» – e, dall'altra parte, «discorsi particolaristici o differenzialisti» che però affermano e oggettivamente ribadiscono l'universale [(2016) 2018, p. 114].

Ogni ragionamento sull'universale è insomma anche un ragionamento che almeno in certa misura riguarda la sfera politica, chiamato a dar conto di rapporti di forza che ora si fanno più stringenti e ora si riconfigurano e con soggetti che variamente argomentano per attaccare e difendersi. E per di più, è difficile o forse impossibile chiamarsi fuori dal gioco politico invocando il superiore disinteresse dello studioso, ovvero circoscrivendo la propria ambizione alla sola analisi degli enunciati universalistici altrui. Se non vuole risolversi nell'erudizione o nell'acribia filologica, infatti, è lo studio stesso che richiede di disvelare con i fatti e le prove le ipocrisie di chi si è accontentato e si accontenta di un universale solo formale o, peggio, strumentalizza il principio universalistico per consacrarne la negazione di fatto.

Tornando a Balibar, sembra allora arduo poter concordare con il suo proposito di tenersi lontano da «una presa di posizione a favore o contro l'universalismo in quanto tale» o pro o contro uno dei «nomi storici» assunti via via dall'idea universalistica [2018, p. 114]. Piuttosto, sembra corretto mettere a tema l'universale stesso nella consapevolezza che ciò significa anche praticare una scelta di campo o, per dirla altrimenti, scegliere di posizionarsi rispetto a grandi questioni di fondo che riguardano la natura umana, il diritto e il bisogno di autodeterminarsi del soggetto e la possibilità stessa della comunicazione all'interno di una specie umana concepita in modo unitario. E questo perché ragionare sull'universale e *per* l'universale significa inevitabilmente anche interrogarsi sui presupposti e soprattutto sulle condizioni dell'uguaglianza e, assieme, della libertà.

Si badi bene, però. Portare avanti un tale programma di ricerca oggi non richiede solamente una doverosa onestà intellettuale o una generica (e altrettanto doverosa) apertura al dubbio. Tentando infatti di rimontare a una radice che è anche epistemologica per l'intera questione, a dover essere rimessa in discussione e sostanzialmente abbandonata è la convinzione che esista una

qualche necessaria e superiore spinta teleologica verso l'universale rispetto alla quale ogni difesa del peculiare – o dell'ostinatamente individuale e del presuntamente difforme – rappresenterebbe un arretramento da contrastare o, al più, un momento negativo da inglobare in una qualche sintesi superiore. In altre parole, l'universale non è una necessità storica o dettata da una qualche ragione superiore.

Quanto appena detto vale anche da premessa rispetto alle considerazioni che seguiranno. Pur nella consapevolezza dell'almeno in parte inevitabile po-  
liticalità di ogni ragionamento sugli enunciati universalistici, le considerazioni che porto avanti si indirizzano soprattutto al pensiero e alla pensabilità dell'universale per come si sono storicamente dati, lasciando quindi sullo sfondo il piano della *praxis* e della politica più propriamente detta (ovvero dell'agire finalizzato a colmare il più possibile lo iato tra realtà e teoresi). E tuttavia, posso precisare di avere presente che quelle implicazioni politiche esistono e impongono un supplemento di attenzione e riflessività nel trattare il mio oggetto.

## 2. Per una genealogia dell'universale (e per un universale sociologico)

Intendere il ragionare dell'universale come scelta di campo implica già di per sé un posizionamento che riguarda la questione disciplinare e, nello specifico, quanto meno due domande: fino a che punto ha senso parlare di un universale sociologico? E in cosa questo si differenzerebbe dall'universale pensato in ambito filosofico o dall'universale *tout court*?

Sono questioni che postulano una genealogia dell'universale che attende ancora in parte di essere ricostruita e sulla quale, almeno in questa sede se non per la grandezza in sé del compito, posso offrire solo un contributo limitato e modesto. E tuttavia, dovendo necessariamente indicare un qualche punto di partenza e alcune minime linee di indirizzo, voglio qui rimarcare come porterebbe poco lontano una mera segmentazione delle forme dell'universale che si limiti a ricalcare le faglie della divisione tra sociologia e filosofia o, più in generale, tra le discipline che variamente hanno indagato e affrontano anche oggi le condizioni dell'umano. All'opposto, ma tenendo comunque conto delle divisioni storiche tra saperi e tra scienze, quella che propongo è una linea interpretativa che valorizza l'apporto della sociologia – e in particolare di quella classica – argomentando contro la diffusa convinzione per cui l'universale sarebbe questione essenzialmente filosofica e, come tale, affrontata dai sociologi in maniera residuale e con ruolo solo ancillare.

Un aiuto nel sostenere una tale tesi può venire in modo abbastanza sorprendente da Hayek, autore largamente noto in modo trasversale alle discipline per essere stato alfiere della libertà e delle prerogative dell'individuo e, soprattutto, nemico forse più di ogni altro irriducibile di tutto quanto rimandi all'universale e all'universalità. Proprio Hayek, infatti, è autore di un saggio che merita ancora a distanza di decenni di essere riletto e che, praticando una scelta di campo decisamente opposta a quella argomentata da queste pagine, reca nella versione italiana un titolo eloquente: *L'influsso comune di Comte e di Hegel sul pensiero delle scienze sociali* [1951]. E l'accostamento tra il padre del positivismo e il filosofo per eccellenza è già rivelatore di un punto di vista che lega filosofia e sociologia.

Condensandone la tesi principale, il saggio in questione afferma che le scienze sociali, con poche e sparute eccezioni, avrebbero nel loro complesso assunto la fisionomia di un corpus di affermazioni e analisi di intento liberticida e totalitario, tanto sul piano gnoseologico come su quello più immediatamente politico. E di questa china disastrosa e difficilmente reversibile sarebbero responsabili i due versanti menzionati nel titolo già ricordato: la filosofia hegeliana e la sociologia comtiana (e in verità, senza troppi distinguo, la sociologia classica tutta). Né sarebbe possibile separare tra loro i giudizi sui due "colpevoli", poiché il ruolo di Comte e della sociologia classica non sarebbe stato meramente secondario o accessorio rispetto a quello del famigerato (per Hayek) pensatore dell'idealismo tedesco. Tanto Hegel quanto Comte, infatti, sarebbero stati promotori e artefici di una teoria sociale per la quale lo «scopo principale» – rubricabile come pienamente universalistico – era «costruire una storia universale di tutto il genere umano» [Hayek 1951, p. 144]. E già questa è per Hayek la colpa primigenia, a cui si aggiungerebbero solo come aggravanti il determinismo teleologico di chi pensa a uno «sviluppo necessario dell'umanità secondo leggi» e l'intellettualismo di chi vorrebbe ingabbiare la vitalità del reale dentro a rigide categorie della ragione [ivi, p. 144].

Non è però per il dettaglio della requisitoria che ho richiamato Hayek. Il mio interesse per quell'analisi sta nella (piccola) rivoluzione copernicana che ne costituisce il presupposto e che può essere da spunto per tracciare la genealogia dell'universale di cui ho detto. Respingendo o comunque ridimensionando drasticamente l'idea di un'influenza di Hegel su Comte, Hayek infatti rifiuta anche l'ipotesi per cui la sociologia degli esordi avrebbe semplicemente ereditato dalla filosofia una generica vocazione universalistica e, in alternativa, sollecita a leggere la tensione all'universale come parte integrante dello spirito di un'epoca, ovvero come un elemento largamente inedito nella circolazione delle idee balzato in primo piano e impostosi a una serie di intelletti. E di qui anche l'idea che, talvolta

in dialogo o per lo più in modo indipendente da contatti o influssi decisivi, più figure avrebbero iniziato a pensare *nel* e *sul* proprio tempo enfatizzando tratti della condizione umana e dell'esercizio della ragione che potevano andare oltre il peculiare e particolare. E se in tutto ciò di un'influenza si vuole parlare, considerando quanto fossero vicini per età i due e quanto il sociologo del positivismo sia stato precoce nei propri lavori, il discorso dovrebbe essere per lo meno a doppio senso: un'influenza di Hegel su Comte, ma anche di Comte su Hegel.

Nel richiamare queste analisi e in certa misura farle mie, mi preme allora certamente ribaltare i termini del giudizio di Hayek (che è in effetti una stroncatura senza appello delle scienze sociali tutte), ma trovo ancora più interessante tentare di tenerne fermo l'assunto di fondo. Se infatti ci si rifiuta di vedere nella sociologia l'erede tutto sommato passiva di un universale elaborato altrove in campo filosofico, (a) si deve per un verso considerare seriamente l'idea che la carica universalistica della sociologia classica non sia stata un semplice riecheggiamento in tono minore di tesi filosofiche; (b) va accettato che la sociologia possa aver avuto fin dalla fondazione una quota non secondaria di responsabilità per le vicissitudini dell'universale (con il relativo merito ma anche il demerito di aver parlato universalisticamente per ipocrisia o per volontà di dominare); (c) va allontanata la tentazione di guardare alla filosofia sviluppata in parallelo ora come a un'antenata arcigna da seppellire e ora come a una concorrente ingombrante da liquidare. Infatti, seppure in prospettiva autonoma e anche critica, la filosofia – nel suo complesso e principalmente nei suoi esponenti e filoni che più hanno ragionato sulle condizioni dell'universale – potrebbe invece essere pensata in modo simpatetico e da sodale.

Ciò però non significa che non vada indirizzata l'indagine anche verso un universale più marcatamente sociologico. Al contrario, lavorare alla ricostruzione delle forme in cui si è dato questo universale sociologico può offrire strumenti per sostenere la riflessività nella scelta di campo a favore dell'universale di cui ho detto sopra. E ciò perché la vocazione sociologica all'osservazione e alla ricerca non rappresenta solo genericamente un argine all'esonare dei principi metafisici, ma è propriamente la via per una costante e attenta apertura alle tante differenze che nel mondo reale via via si stagliano e premono, reclamando un riconoscimento che non può essere negato nel nome di una razionalità presuntamente superiore e totalizzante.

### *2.1 Su Hegel e su Marx*

Per spiegare meglio cosa si possa intendere per inquadramento sociologico dell'universale, può essere utile richiamare l'interessante libro/dibattito di

qualche anno fa in cui si possono, tra le altre cose, ripercorrere i ragionamenti sull'universalità di Judith Butler, Slavoj Žižek ed Ernesto Laclau [2000]. In particolare, almeno ai fini del mio discorso, credo vada richiamata l'attenzione sullo schierarsi e anche dividersi di queste tre figure d'eccezione rispetto al filosofo dell'universale per antonomasia, ovvero a Hegel. Quest'ultimo viene infatti "difeso" da Butler e Žižek soprattutto sulla base dell'idea (a mio avviso condivisibile) per cui la ragione hegeliana, lungi dall'essere un semplice escamotage per annichilire razionalisticamente le differenze, sarebbe abbastanza dialetticamente ricca da rimanere anche e in certa misura sempre sovvertita e sfidata dalle differenze stesse.

Con garbo ma in modo perentorio e come chi ben conosce le pagine del filosofo, però, Laclau ribatte a Butler di portare avanti una rivisitazione delle categorie hegeliane che va molto al di là della lettera e delle intenzioni di Hegel stesso e controbatte a Žižek di essere un lettore che vede le cose solo a metà. Per Laclau, infatti, la ragione hegeliana è davvero «presa in un doppio movimento», in cui «su un versante essa tenta di sottomettere a sé stessa l'intero mondo delle differenze e, dall'altro, è invece il mondo delle differenze a reagire sovvertendo il lavoro della ragione stessa». E però, questo rovesciarsi duplice di un lato nell'altro si compirebbe all'insegna di un'«ambiguità» che non può essere sciolta privilegiando in modo unilaterale uno dei due lati. E sempre secondo Laclau, si dovrebbe ragionare guardando con maggiore realismo e oggettività al precario equilibrio che c'è in Hegel tra pretesa razionalistica e riconoscimento della ricchezza del mondo. Andrebbe insomma riconosciuto che

[...] ogni qual volta Hegel rende esplicito il suo progetto, è sempre e invariabilmente il lato panlogistico a predominare. Basti solo menzionare – tra centinaia di esempi che si potrebbero richiamare, la trattazione dei compiti della Filosofia nel primo capitolo della *Logica*, nell'*Enciclopedia* [Butler, Žižek, Laclau 2000, p. 296].

L'affondo ha un tono deciso. Eppure, Laclau è il primo a riconoscere che vi sono in Hegel anche passaggi che invitano il soggetto che conosce a "sporcarsi le mani" con la realtà o, ancora meglio, a ritenersi una parte o persino per certi aspetti un prodotto della realtà da conoscere. In questo senso, egli ricorda la figura dell'anima bella, che si crede superiormente astratta nel proferire il proprio giudizio sulle cose del mondo [ivi, p. 296, cfr. p. 228], o anche la trattazione hegeliana dell'eticità, con cui la condizione dell'individuo è ripensata e messa a tema all'interno delle concrete vicissitudini del soggetto [*Ibidem*, cfr. p. 172]. E però, per Laclau, l'autore della *Fenomenologia dello spirito* e della

*Filosofia del diritto* è e resta nel complesso colui che in maniera emblematica pretende di circoscrivere la libertà e ricchezza dell'esperienza umana negli angusti limiti di una presunta "necessità" teleologica definita arbitrariamente o – per dirla sinteticamente riprendendo l'adagio più famoso del filosofo – è e resta colui che afferma che ciò che è reale è razionale per ricondurre tutto il reale alla propria idea di razionale.

Ma cosa trarre da questo dibattito e, soprattutto, dalla posizione di Laclau che ho voluto ripercorrere? Almeno a mio modo di vedere e in un'ottica soprattutto interessata a un accostamento sociologico all'universale, l'aspetto essenziale non è tanto la liquidazione di Hegel. Rispetto a quest'ultima, infatti, sarebbe possibile scrivere una storia di segno opposto valorizzando l'«impatto straordinario» del lascito hegeliano «su tutta la teoria critica otto-novecentesca» e, in particolare, la capacità dello stesso Hegel di «promuovere lo sviluppo della differenza» proprio in virtù della radicalità con cui sa pensare l'universale [Cesarale 2016, p. 81]. Piuttosto, il punto interessante e di cui fare tesoro è la messa in guardia contro il panlogismo, che Laclau rimprovera a Hegel ponendosi oggettivamente sulla scorta di una lettura inaugurata più di un secolo prima e che, nella mia proposta, è soprattutto un *caveat* per ricordare alla nostra ragione – e al nostro lavoro di intellettuali – la necessità di dar conto del mondo delle differenze lasciandosene sovvertire.

Quanto detto può anche servire a sottolineare la possibile utilità di una riappropriazione di Marx da parte della sociologia e, segnatamente, di una sociologia che voglia far propria e rilanciare la vocazione universalistica. Infatti, anche andando al di là delle sue implicazioni più immediatamente politiche, può valere la pena attingere al lascito marxiano proprio in funzione di un rifiuto della pretesa panlogistica di cui si è appena detto e in favore di una scienza sociale che, dubitando delle premesse metafisiche, ricerchi sempre e con forza l'incontro con le differenze.

Prima ancora di interrogarsi criticamente su di essa, si tratta allora anche di tenere a mente e riaffermare la canonicità di una figura che, pur essendo parte della "holy trinity" della storia della sociologia [Susen 2020, pp. 97-125], continua comunque, e forse soprattutto in Italia, ad essere pensata vuoi come eccentrica o vuoi come eccedente rispetto alla sociologia. D'altra parte, come non ricordare la disistima dello stesso Marx nei confronti di Comte? Con la sua nota nel capitolo sulla cooperazione, l'autore del *Capitale* ha parole di scherno che difficilmente potrebbero essere equivocate: «Auguste Comte e la sua scuola avrebbero [...] potuto dimostrare l'eterna necessità dei signori feudali, alla stessa maniera come han fatto per i signori del capitale» [1970, 1 l., t. II, p. 30, n. 22].

La stroncatura prende chiaramente di mira l'ispirazione fortemente positivista presente nella prima sociologia, rimarcando come quest'ultima si muovesse su un piano inclinato dove la constatazione dei rapporti sociali e di forza tendeva a trasformarsi in una consacrazione dell'esistente (con la conseguente e disastrosa messa al bando di qualunque consapevolezza della storia). E però, come si può vedere bene nelle note considerazioni a riguardo di Marcuse [1997, p. 350], da quel ragionamento e giudizio si sono prese le mosse per enfatizzare una distanza fino a farla divenire abissale. Da un lato, insomma, starebbe la sociologia propriamente detta – con la sua vocazione a descrivere i fenomeni mettendoli in un rapporto organico – e, dall'altro e su posizione antitetica, vi sarebbe Marx, irriducibile alla sociologia stessa in virtù della propria intenzione di rivoluzionare l'esistente. E di conseguenza, volendo far sì che una tale supposta distanza non diventi propriamente un'incompatibilità, si dovrebbe al più convenire con Lefebvre sul fatto che «Marx non è un sociologo, ma nel marxismo c'è una sociologia» [(1966) 1969, p. 27].

Non è però un mistero che Marx – quanto meno nella propria maturità – non abbia inteso essere un sociologo più di quanto abbia voluto essere un filosofo. Sotto questo riguardo, anzi, l'idealismo che vuole ingabbiare la materia e il panlogismo che disconosce le differenze rappresentavano verosimilmente ai suoi occhi ostacoli alla conoscenza per nulla preferibili rispetto all'accomodamento con lo *status quo* del positivista Comte. E già in ciò potrebbe risiedere una ragione per ridurre o quanto meno rendere più relativa una distanza dalla sociologia che, in realtà, sarebbe distanza dalle scienze e dai saperi tutti per come si erano venuti configurando fino alla seconda metà del diciannovesimo secolo.

Ma si potrebbe dire anche di più, almeno stando a quanto suggeriscono i ragionamenti che si sono già richiamati di Hayek. Quest'ultimo, infatti, pur avendo ben presenti le notizie biografiche e i giudizi espressi dal diretto interessato in dissenso alle teorie comtiane [1951, p. 154], nella propria requisitoria contro l'evoluzione disastrosa delle scienze sociali tiene a rilevare un'oggettiva prossimità di Marx, oltre che ovviamente con la filosofia hegeliana, con il padre della sociologia Comte [ivi, p. 145]. E questo perché tanto il materialismo quanto il positivismo appaiono animati da una fiducia nelle possibilità della ragione umana di conoscere il mondo che, se agli occhi di Hayek è sinonimo di imperdonabile tracotanza e di pretesa totalizzante e totalitaria del soggetto che conosce, possono ben rappresentare ai nostri occhi la base su cui fondano i nostri sforzi per comprendere la realtà.

È insomma in Marx – e nel Marx che intende “capovolgere” la teoresi del maestro Hegel percorrendo la via di un approccio alle vicende umane che non

sia “panlogistico” – che si può forse e senza forzature trovare un precedente oggettivo della conoscenza sociologica *tout court* e, per ciò che riguarda più da vicino il mio discorso, di un accostamento sociologico all’universale. E questo perché, indipendentemente dall’etichetta che le si vuole apporre, la teoria marxiana – pur con alcune aporie alle quali accennerò in parte a breve – appare nel complesso animata dalla volontà di guardare al mondo delle differenze, ovvero al peculiare che l’universale storicamente dato non riusciva a valorizzare e riconoscere e, neppure, a eradicare o sopprimere.

Per di più, è a questo accostamento all’universale – che mi sento di definire sociologico – che si connette prioritariamente quel fondamentale lascito marxiano che è rappresentato dal concetto di ideologia. Quest’ultima, infatti, oltre ad essere cosa profondamente differente sia dalla verità scientifica sia dalla menzogna, è una mistificazione che trae fisionomia e forza dalla pretesa di intrattenere un rapporto privilegiato – ma in effetti surrettizio e strumentale – con l’universale. Ce lo ricordano indelebilmente le affermazioni de *L’ideologia tedesca* sulla relazione tra le «idee» e i «rapporti materiali dominanti»:

Ogni classe che prende il posto di un’altra che ha dominato prima è costretta, non fosse altro che per raggiungere il suo scopo, a rappresentare il suo interesse come interesse comune di tutti i membri della società, ossia, per esprimerci in forma idealistica, a rappresentarle (le sue idee) come le sole razionali e universalmente valide [Marx 1975, pp. 35-37].

Si può obiettare osservando che l’affermazione di Marx vale per la borghesia – classe universalizzante – mentre dice probabilmente troppo poco per le forme di dominio precedenti, che in linea generale potevano verosimilmente fare benissimo a meno del camuffamento garantito dalla retorica universalistica. Parimenti, è possibile rimarcare il fatto che proprio su chi fossero e siano «i membri della società» da ricomprendere in un universale quanto meno formale si siano giocate e si giochino tuttora non poche vicende tormentate e siano nati parecchi assilli anche morali. Tuttavia, credo vada riconosciuto e tenuto a mente l’estremo interesse dell’idea marxiana per cui una caratteristica cruciale dell’ideologia sta nel suo essere presentata come universale, ovvero nel suo essere universalizzazione indebita di ciò che universale non è (e una pseudo-universalizzazione che, per di più, si ammantava e rafforzava in virtù dell’essere contrabbandata come limpidamente corrispondente all’esercizio più compiuto della ragione).

È sulla scorta di questa lezione marxiana che possiamo ben capire come, accanto al rifiuto delle premesse metafisiche che porta a ricercare l’incontro con la vita sociale nella sua concretezza, la de-idealizzazione dell’universale (e della

retorica universalistica) sia una condizione imprescindibile per qualunque accostamento sociologico all'universale stesso. A un tale accostamento, infatti, non sfugge né quanto vi sia di ipocrita nelle ireniche ricomposizioni sotto l'egida dell'universale né quanto siano reali e spesso crudelmente persistenti le varie clausole di esclusione fatte valere contro il mondo delle differenze.

### *3. Tra l'aspirazione e la tentazione*

Tra i sociologi a noi più vicini e che più continuano ad animare i nostri dibattiti, Pierre Bourdieu è probabilmente colui che ha più tenacemente portato avanti un lavoro di riappropriazione critica e di traduzione sociologica dell'universale. E in questa sua impresa che è durata decenni, e che mescola ripensamento delle forme storiche e rilancio dell'idea universalistica [Susca 2005], egli non a caso ha via via chiarito e messo al centro la distinzione tra l'autentica spinta universalizzante – un universale vero che è in cammino tra mille difficoltà – e uno pseudo-universale astratto e aggressivo che, negando il particolare, mira a sopprimere il mondo delle differenze ed è strumento del potere o, meglio ancora, è già esso stesso dominio. È per questo che la battaglia per l'universale proposta da Bourdieu va combattuta su due fronti: «contro l'ipocrisia mistificatoria dell'universalismo astratto» propalata dalla «predicazione universalistica» e «per l'accesso universale alle condizioni di accesso all'universale» (espressione con cui cautamente Bourdieu vuole richiamare l'attenzione contro il pericolo che il particolare venga rimosso sul piano cognitivo e della pratica) [(1997) 1998, p. 78].

Le implicazioni forse più note del discorso bourdieusiano prendono di mira la tracotanza dell'Occidente, spaziando da una teoria della globalizzazione fino a una messa a tema della differenza variamente intesa (soprattutto culturale ed etnica e di genere). Ma ai fini del mio ragionamento è particolarmente rilevante il nesso che il sociologo francese stabilisce tra l'universalizzazione e il lavoro intellettuale (dentro il quale ultimo, chiaramente, va ricompreso il lavoro della ricerca sociologica). Scegliendole fra altre, si possono a riguardo richiamare alcune considerazioni degli inizi degli anni Novanta:

L'universalizzazione degli interessi particolari è la strategia di legittimazione per eccellenza, che si impone con un'urgenza particolare ai produttori culturali, indotti sempre da tutta la loro tradizione a pensarsi come portatori e portavoce dell'universale, come «funzionari dell'umanità» [2023, p. 45].

Richiamando e traducendo sociologicamente la tesi di Husserl sulla responsabilità dei filosofi nei confronti dell'umanità tutta [1987, pp. 40 e succ.], Bourdieu rivolge chiaramente l'attenzione alla figura dell'intellettuale per come si è venuta a configurare con la modernità e per come appare ancora oggi, con la sua ambizione a produrre una conoscenza che oltrepassi i limiti del qui e ora. E, a ben vedere, le sue parole sono equilibrate e opportunamente lontane da una contrapposizione manichea che resterebbe inevitabilmente sterile. Non si tratta infatti di dividere gli intellettuali autentici perché risolutamente dediti alla causa dell'universale da tutti gli altri, siano essi potenti in malafede o pseudo-intellettuali che si mettono al servizio dell'universale astratto e posticcio. Piuttosto, guardando alla storia delle idee e a quella della sociologia in particolare, è utile pensare a un'aspirazione all'universale che è aspirazione a un tipo di conoscenza in grado di abbracciare il genere umano ma che, si badi bene, può in ogni momento e presso qualunque autore rovesciarsi in una tentazione.

Ne deriva una sorta di dissidio interno all'ottica universalistica che, anche rischiando un'eccessiva semplificazione, potrebbe essere riepilogato come segue:

<b>Aspirazione</b>	<b>Tentazione</b>
Unità del genere umano	Evoluzionismo
Conoscibilità del reale	Panlogismo
Intelligibilità del divenire	Teleologia

L'aspirazione a pensare e conoscere come un tutto il genere umano può insomma cedere il passo alla tentazione di innalzare una parte di quel tutto a modello e futuro per ogni particolare che popola il mondo delle differenze. Parimenti, se la fiducia nelle possibilità della ragione di conoscere il mondo carica di dignità e di responsabilità le portatrici e i portatori di quella ragione, l'aspirazione muta in tentazione ogniqualvolta si abbia la presunzione di ingabbiare panlogicamente tutto il reale negli schemi della propria ragione. E da ultimo, è e resta indispensabile porre la massima attenzione alla distanza che passa tra l'idea che il divenire sia intelligibile – di modo che si possa comprendere perché esso abbia preso o prenda una direzione anziché un'altra – e la pretesa che la storia umana si sia dipanata o si dipani oggi in una sola direzione necessaria.

Almeno a mio avviso, è anche e in misura non secondaria guardando a questo confine tra aspirazione e tentazione che vanno messe in atto la riflessività nei confronti delle nostre stesse ricerche e la postura critica, oltre che verso il lavoro dei contemporanei, verso il lascito della sociologia classica. Ma in tutto questo, sempre a mio avviso, ci si dovrebbe guardare anche dalla volontà som-

maria di scaricare sul conto della tensione universalistica o dell'universale in sé quell'eccedere che, variamente, prende la forma dell'ipoteca evolucionistica o panlogistica o, ancora, teleologica. E ciò perché le discussioni e le analisi che negano o fanno torto alle differenze non devono essere necessariamente liquidate come troppo universalistiche ma, verosimilmente, possono essere lette come espressioni di un'universalità non abbastanza concreta – oltre che intellettualmente onesta – da riuscire ad abbracciare il particolare.

Se non è infatti solo disastrosa volontà di *reductio ad unum*, l'aspirazione a pensare universalisticamente il genere umano non può che essere messa in crisi dal mancato riconoscimento delle differenze e dalla negazione e dai torti che ne seguono. Ma fermarsi alla mera constatazione dello stato delle cose – lasciando retrocedere quell'aspirazione – non è, a ben vedere, più rispettoso delle peculiarità. All'opposto, si può pensare a un rilancio che indaghi le ragioni (storiche, economiche o altre) per cui quel genere umano che pure può essere pensato in quanto tale si mostra lacerato e spesso non riconosciuto nei suoi esponenti concreti.

### 3.1. Quasi un'agenda di ricerca

Guardando in particolare alle figure classiche intorno alle quali si è costruito il nostro canone, ovvero ai classici, posso in questa sede solo poco più che accennare a come la tesi di una compresenza e dualismo di aspirazione e tentazione di cui ho detto possa essere da guida, oltre che per un lavoro sull'universale sociologico in sé, per una rilettura che non sia né ciecamente apologetica né pregiudizialmente ingenerosa.

Si badi bene, però. Il senso di interrogarsi sulle configurazioni dell'universale nei classici, e di farlo tentando di entrare nel merito distinguendo tra autore e autore (e tra opera e opera), non è evidentemente quello di arroccarsi in una tradizione consacrata magari per difenderla da quanti oggi la mettono in discussione, ma è il rendere più limpido e comprensibile anche nei suoi esiti quel processo di costruzione di canonicità [Susen 2020] di cui, piaccia o non piaccia, siamo eredi. Richiamando anche su questo Bourdieu, credo infatti si debba fare i conti con l'«inconscio disciplinare» che alberga in noi [2000] e che, giocoforza, dobbiamo conoscere e anche dirigere per non esserne diretti.

Se in una sorta di riedizione della hegeliana “anima bella” qualcuno o molti possono pensare di recidere il legame con il canone e respingere in blocco analisi lontane nel tempo, l'alternativa probabilmente più utile ma certamente più faticosa è esercitare la critica caso per caso, interrogando le varie figure su cui ci siamo formate e formati (e anche altre, per varie ragioni espunte o mai entrate nel canone). E le nostre domande potrebbero mirare sia a una

contestualizzazione sia alla ricerca di una possibile eccedenza teorica rispetto al contesto storico stesso. Fino a che punto ciò che ogni autore ci dice può risultare sgradevole alla nostra sensibilità perché la realtà che ha potuto constatare nel proprio tempo era oggettivamente sgradevole? E quella constatazione ha imbrigliato l'aspirazione alla conoscenza o ne ha alimentato l'ampiezza e il coraggio o, magari ancora, ha generato delle oscillazioni tra la consacrazione e la critica allo stato delle cose? E quanto in specifico all'universale, l'eventuale aspirazione universalistica ha saputo arrestarsi al di qua della tentazione?

In questa sorta di agenda di ricerca che sto tratteggiando, i giudizi espressi sul colonialismo possono rappresentare un banco di prova e un capitolo di eccezionale interesse. Infatti, guardando alle cose in blocco e anche con una giusta dose di autocritica verso il proprio stesso passato, si può anche convenire sul fatto che «il pensiero sociologico contribuì in modo considerevole alla modernizzazione del razzismo e giocò un ruolo nella legittimazione del progetto coloniale dell'Europa imperialistica» [Hund 2014, p. 58]. Eppure, né le biografie né le articolazioni interne al pensiero dei singoli classici sono tutte uguali o sovrapponibili. Davanti a una vicenda che negava platealmente qualunque unità del genere umano, si poteva infatti guardare al giogo dei popoli di colore come a una dura necessità storica, talvolta addirittura evincendone trionfisticamente l'idea di una superiore missione della civiltà dei bianchi portata avanti in un mondo di barbarie. Oppure, la presenza di una tensione universalistica poteva indurre un rifiuto dell'accomodamento con l'esistente e poteva sollecitare una critica contro ciò che, pur essendo indubbiamente reale, non poteva ammantarsi di alcuna superiore razionalità o necessità.

Per dirla in breve, la sociologia non è innocente, né si comprende bene come avrebbe potuto esserlo sola, di per sé e tutta intera. E però, ad esempio in quel suo autore "canonico" che è Marx, da essa proviene una condanna del colonialismo che merita di essere citata e rammentata:

La profonda ipocrisia, l'intrinseca barbarie della civiltà borghese ci stanno dinanzi senza veli, non appena dalle grandi metropoli, dove esse prendono forme rispettabili, volgiamo gli occhi alle colonie, dove vanno in giro ignude [Marx, Engels (1853) 1985, p. 225].

È una considerazione rivolta all'India, allora dominio britannico, ma che può essere estesa all'intera storia nera del colonialismo. E però, a dimostrazione che in questa ricerca che vuole approcciare sociologicamente l'universale e che è ancora in buona parte da scrivere nessun autore va osannato acriticamente, quella diagnosi lucida va tenuta assieme alla notissima affermazione del *Ma-*

*nifesto del partito comunista* per cui «la borghesia trascina nella civiltà tutte le nazioni, anche le più barbare» [Marx, Engels 1964, p. 65]. E altre osservazioni si potrebbero richiamare per quanto riguarda la presunta e benefica «rivoluzione sociale» introdotta dalla borghesia in India [Marx, Engels (1853) 1985, p. 132], su cui pure si è appena visto un giudizio diametralmente opposto, o alla superiore «missione» a cui avrebbe assolto la stessa borghesia (bianca) creando un mercato mondiale [ivi, p. 221].

Il minimo che si possa insomma dire è che vi sono oscillazioni in Marx, che non è evidentemente in grado di liberarsi del tutto dalla lettura in chiave civilizzatrice del colonialismo europeo che era diffusissima ai suoi tempi. E però, un lavoro di analisi su questo classico potrebbe e dovrebbe domandarsi se questo pesante limite oggettivo sia conseguenza più o meno diretta dello sforzo di de-idealizzare l'universale o se non abbiano un peso maggiore fattori che più attengono alla filosofia della politica che è ravvisabile nei contributi marxiani. Infatti, l'enfasi sul ruolo del tutto eccezionale della classe borghese sembra difficilmente spiegabile se disgiunta da una teoria della rivoluzione che, come è verosimilmente quella di Marx, incorpora al proprio interno una tensione all'esportazione della rivoluzione stessa.

Ad ogni modo, molti altri sono evidentemente gli autori appellabili come classici per i quali si potrebbe sondare la capacità di andare oltre l'accomodamento nei confronti delle asimmetrie e ingiustizie del proprio tempo e, parallelamente, di pensare l'universale de-idealizzandolo. Citando solo alcune di queste figure e in modo poco più che rapsodico, vale certamente la pena indagare in questo senso Comte, che notoriamente si caratterizza per un'impostazione marcatamente evoluzionistica ma nondimeno sa mostrarsi complessivamente critico rispetto all'idea di una presunta necessità logica e storica che imporrebbe la sottomissione delle "razze" presuntamente inferiori ad opera dei bianchi. Infatti, pur mettendo solo parzialmente a fuoco il ruolo giocato da colonialismo e razzismo quali fattori di spinta dello sviluppo economico e sociale delle potenze occidentali, la teoria comtiana giunge a pensare sempre più chiaramente l'espansionismo coloniale come causa di una lacerazione dell'unità del genere umano che può e deve essere superata e, nel contempo, essa sostiene con decisione l'idea che l'Europa debba esercitare nel mondo soprattutto un ruolo di guida morale e spirituale (e non più o non solo, evidentemente, di supremazia militare ed economica). E per questo, in modo anche sorprendente, si è potuta di recente e con buone ragioni sostenere la tesi di un «eurocentrismo anticoloniale» che connota almeno parte dell'opera di Comte [Useche-Sandoval 2021].

Al paragone, ripercorrendo le avventure dell'evoluzionismo, appare molto meno vicina al nostro tempo e alla nostra sensibilità la posizione di Spencer, nel quale pure si può trovare una teoria della morale che prefigura un'idea di razionalità e una teoria dell'azione tutto sommato vicine a quelle di oggi. Pur fornendo addirittura spunti alla nostra odierna sociologia delle emozioni, infatti, Spencer appare estremamente lontano sia dal concetto di un essere umano in quanto tale sia dall'ambizione di formulare un discorso di tipo universalistico sul genere umano. La sua idea di soggetto si discosta in effetti per poco o nulla dall'identikit dell'uomo bianco, al punto che egli discetta disinvoltamente di ragioni anatomiche e fisiologiche in virtù delle quali gli esponenti delle razze di colore e soprattutto i neri sarebbero inferiori ai bianchi [Dennis 1995]. Inoltre, è vero che in tarda età Spencer vede nel «crescere degli armamenti e delle attività aggressive», ovvero nell'imperialismo colonialista, la causa di un drastico peggioramento morale e politico nei principali Paesi europei, Gran Bretagna compresa [Spencer (1898) 1988, p. 1071]. Tuttavia, questa tesi è verosimilmente dovuta soprattutto al biasimo per i cambiamenti tumultuosi dovuti a un progresso sostenuto in buona misura dallo sfruttamento delle colonie (e non appare invece dovuta a un rifiuto del colonialismo in sé).

Un'agenda di ricerca sull'universale per come messo a tema dai classici potrebbe infine indagare ulteriormente la posizione di colui che, muovendo i propri primi passi nel campo delle scienze sociali, raccoglie forse con più forza in ambito italiano l'eredità spenceriana per poi via via allontanarsene. Mi riferisco a Vilfredo Pareto, di cui si conosce bene l'enfasi posta sul ruolo della forza e del conflitto nella storia ma non è forse abbastanza riconosciuta e apprezzata la denuncia del razzismo coloniale. Con franchezza brutale e con pesante sarcasmo, infatti, questo teorico del sociale per molti aspetti *sui generis* si fa beffe del mito per cui all'uomo bianco competerebbe una missione civilizzatrice, sottolineando invece già nei *Sistemi socialisti* e poi ancora più chiaramente nel *Trattato di sociologia generale* come le popolazioni bianche siano davvero superiori solo per potenza e per armamenti a quelle africane o ai cinesi. Per di più, con i lavori dei propri ultimi anni, Pareto vede nella pulsione imperialistica delle potenze occidentali che mirano a spartirsi il globo il fattore scatenante della carneficina del primo conflitto mondiale, giungendo addirittura a intuire il dilagare in Germania di un'ideologia di guerra che vorrebbe schiacciare i nemici europei e occidentali replicando i metodi spietati applicati da buona parte delle massime potenze mondiali nel dominio delle colonie [Susca 2021]. E però, nel contesto delle teorie paretiane, una tale capacità di distanziarsi dal colonialismo e dal razzismo convive con un pressoché totale rigetto della de-

mocratizzazione che rende possibile l'uguaglianza formale e l'attenuarsi della disuguaglianza sostanziale.

Proprio il caso dell'autore del *Trattato*, allora, può consentirci di richiamare l'attenzione sul fatto che, per quanto orribili, né il colonialismo né il razzismo o il fattore etnico in generale esauriscono di certo la grande questione dei torti che sono stati o possono essere inflitti al mondo delle differenze. Come sappiamo, le lacerazioni del genere umano hanno avuto ed hanno a che fare con la produzione e la distribuzione delle risorse (economiche e non solo) e con il genere, il sesso e la sessualità. Per ogni autore, classico o meno che sia, può allora valere la pena indagare se e fino a che punto avvalli o eternizzi anche queste linee di frattura e di esclusione o invece, constatandole nella concretezza, rilanci nell'aspirazione universalistica a produrre una conoscenza sulle varie facce del genere umano che non sia accomodante con l'esistente ma, al contrario, possa portare un qualche contributo all'emancipazione e al riconoscimento.

#### 4. Conclusioni

Sarebbe forse auspicabile giungere alla fine dedicando alcune considerazioni alle ragioni per cui è bene rileggere i classici e, per converso, sarebbe poco utile o addirittura velleitario pretendere di far saltare i ponti con il passato della sociologia. Ma l'impresa sarebbe oltre modo ambiziosa e andrebbe verosimilmente affrontata tenendo assieme due questioni che non sono sovrapponibili: da un lato, il valore intrinseco di un lascito e soprattutto la sua capacità di fornire categorie e impulso alle nostre ricerche (anche empiriche) di oggi e, dall'altro, lo stato di un campo sociologico internazionale e di vari campi nazionali nei quali lo studio di questo o quel grande autore del passato può o non può offrire un profitto simbolico. E con questo secondo aspetto si intrecciano anche le biografie delle sociologhe e dei sociologi e anche quelli che banalmente possiamo dire "i casi della vita", fatti di incontri con libri e con persone e, spesso in modo decisivo, con maestri di cui siamo stati allieve e allievi.

Più modestamente, quindi, mi accontento di rendere più chiaro un presupposto che ho dato fino a qui per implicito e che riguarda l'interesse nel ricercare se e come i nostri classici abbiano sentito la spinta universalistica come esigenza conoscitiva alla luce della quale mettere a tema le questioni che indagavano. Mi riferisco al fatto che, in generale, quelle prime generazioni di studiosi vivevano nell'orizzonte della modernità ed erano in certa misura obbligate a ragionare sulla novità dell'universale. Esse si sentivano insomma chiamate a prendere posizione – anche se per la verità non sempre con la stessa

nettezza – e, ancora prima, a seguire i nuovi indirizzi di ricerca del proprio tempo producendo conoscenza sul genere umano. Soprattutto per questo, rivisitare i classici può essere un modo per mettere in atto quella presa di posizione per l'universale di cui ho detto all'inizio e che ritengo impegnativa in un duplice senso: perché richiede impiego di energie ma soprattutto perché richiama a una certa qual coerenza sul piano della riflessività e del giudizio. Per dirla insomma in una frase, non penso si debba rinunciare ai classici come non credo si possa rinunciare all'universale.

Ad ogni modo, il tema da me affrontato richiede senza dubbio ulteriori ampliamenti e approfondimenti. Piuttosto che un temerario punto di arrivo, le mie pagine vogliono essere un semplice contributo al segnare un punto di partenza. E in questo senso, l'enfasi o l'assertività forse ravvisabili in alcuni dei miei passaggi non significano che non mi renda conto di quanto sia il cammino da fare e il lavoro ancora da compiere.

Andrebbe certamente esplorato il pensiero del classicissimo Max Weber, che per altro ha esercitato un'influenza non secondaria sul da me richiamato Bourdieu. Con il suo mettere radicalmente in questione la cultura positivista, infatti, la sociologia weberiana ha già da lungo tempo evidenziato e illuminato in modo significativo la linea di confine tra la tentazione evoluzionistica, che vorrebbe predire e scandire le tappe della vicenda umana, e una comprensione del genere umano che, compenetrata dalla storia, tutt'al più vede nelle leggi delle linee di tendenza. Né può essere tralasciato il fatto che uno dei principali fili conduttori delle riflessioni metodologiche di Weber – ovvero la questione del nesso e confine tra storia e sociologia – porta oggettivamente la questione del rapporto tra universale e individuale sul piano ineludibile dell'epistemologia. E anche in questa chiave, cioè come momenti della più alta riflessione sociologica sull'universale, meriterebbero di essere rilette ad esempio le puntualizzazioni con cui il grande sociologo polemizza con Eduard Meyer riguardo alle «relazioni tra “generale” e “particolare”» [Weber (1922) 2003, pp. 109 e succ.].

Più in generale, e quindi andando al di là del lavoro di interpretazione su posizioni classiche o contemporanee, una rivalutazione e tanto più un rilancio della prospettiva sociologica universalistica chiamano inevitabilmente in causa la vexata quaestio del bilancio della modernità stessa. Per non poche e non pochi tra coloro che studiano e praticano anche con profondità e in modo brillante la sociologia, infatti, l'ispirazione universale – per come sviluppata dai classici e giunta fino a noi – sarebbe e resterebbe attraversata da quella stessa vocazione impositiva e civilizzatrice espressasi nel furore razio-

nalizzatore e liberticida della modernità. E davanti a tali obiezioni, non posso che sperare una volta di più di avere offerto un contributo di qualche valore al dialogo e al confronto.

### *Bibliografia*

- Balibar É. [(2016) 2018], *Gli universalisti. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bourdieu P. [(1997) 1998], *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu P. [2000], L'inconscio d'école, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 135, pp. 3-5.
- Burke E. [(1800) 2019], Thoughts and Details on Scarcity, *Econ Journal Watch*, 16(1), pp. 155-179.
- Cesarale G. [2016], Riflessione, astrazione, potere. La teoria della società in Hegel, *Filosofia politica*, 1, pp. 75-92.
- Butler J., Laclau E., Žižek S. [2000], *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, London.
- Dennis R.M. [1995], Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race, *The Journal of Negro Education, Myths and Realities: African Americans and the Measurement of Human Abilities*, 64(3), pp. 243-252.
- Hayek F.A., Giuliani A. [1951], L'influsso comune di Comte e di Hegel sul pensiero delle scienze sociali, *Il Politico*, 16(2), pp. 137-156.
- Hund W.D. [2014], Racism in white sociology: from Adam Smith to Max Weber, in W.D. Hund, A. Lentin, eds., *Racism and sociology*, Lit Verlag, Wien.
- Husserl E. [(1954) 1987], *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.
- Lefebvre H. [(1966) 1969], *La sociologia di Marx*, Il Saggiatore, Milano.
- Locke J. [1993], *Political Writings*, Penguin Books, London-New York.
- Marcuse H. [(1941) 1997], *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della «teoria sociale»*, Bologna, Il Mulino.
- Marx K. [(1867) 1970], *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F. [(1845-46) 1975], *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K., Engels F. [(1848) 1964], *Manifesto del Partito comunista*, Laterza, Bari.
- Marx K., Engels F. [(1853) 1985], *Werke*, vol. 9, Dietz, Berlin.
- Susen S. [2020], *Sociology in the Twenty-First Century. Key Trends, Debates, and Challenges*, Palgrave Macmillan, London.
- Spencer H. [(1898) 1988], *Principi di Sociologia*, vol. 2, Utet, Torino.

Susca E. [2005], Pierre Bourdieu e il difficile «progresso dell'universale», *Studi urbani. B*, 75, pp. 103-117.

Susca E. [2021], Between internationalism and 'will to power': Paretian theory beyond political realism, *Quaderni di Sociologia*, 65(86), pp. 97-113.

Useche Sandoval T. [2009], L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte, *Philonsorbonne*, 3, pp. 51-73.

Weber M. [(1922) 2003], *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.