

SCC

Sociologia Classica Contemporanea

Vol. I

1. 2025

Morlacchi Editore *U.P.*

Direttore

MASSIMO PENDEZZA, Università di Salerno

Comitato di Redazione

MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma; LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; EMANUELA SUSCA, Università di Milano IULM; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Staff di Redazione

ENRICO CAMPO, MARCO DI GREGORIO, MATTEO FINCO, ALON HELLED

Comitato Direttivo

FRANCESCO ANTONELLI, Università di RomaTre; EMILIANO BEVILACQUA, Università del Salento; ANDREA BORGHINI, Università di Pisa; LUCA CORCHIA, Università di Chieti-Pescara; MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; ROBERTA IANNONE, Sapienza Università di Roma; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; MASSIMO PENDEZZA, Università di Salerno; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma; VINCENZO ROMANIA, Università di Padova; EMANUELE ROSSI, Università di RomaTre; LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; ANDREA SALVINI, Università di Pisa; EMANUELA SUSCA, Università Iulm di Milano; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Comitato Scientifico

RAQUEL ANDRADE WEISS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre; MANUELA BOATCĂ, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; ILENYA CAMOZZI, Università di Milano Bicocca; VINCENZO CICHELLI, Université Paris Cité; CARLOS FORMENT, The New School for Social Research, (NY); MAURIZIO GHISLENI, Università di Milano Bicocca; SARI HANAFI, American University of Beirut; AUSTIN HARRINGTON, University of Leeds; DAVID INGLIS, University of Helsinki; OLAF KÜHNE, University of Tübingen; CYRIL LEMIEUX, EHESS, Paris; CARMELO LOMBARDO, Sapienza Università di Roma; HANS-PETER MÜLLER, Humboldt-Universität zu Berlin; SERGE PAUGAM, CNRS/EHESS/Centre Maurice Halbwachs, Paris; AMBROGIO SANTAMBROGIO, Università di Perugia; STEFANO TOMELLERI, Università di Bergamo; FEDERICO TROCINI, Università di Bergamo; GÉRÔME TRUC, CNRS/Institut des Sciences sociales du Politique, Paris; PETER WAGNER, Universitat de Barcelona

Sociologia Classica Contemporanea utilizza i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Copyright © 2025 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Morlacchi Editore
Piazza Morlacchi 7/9, Perugia, Italy.
www.morlacchilibri.com/universitypress

Finito di stampare nel mese di giugno 2025, presso Logo spa, Borgoricco (PD).

Indice

Massimo Pendenza <i>Perché Sociologia Classica Contemporanea</i>	4
--	---

Monografico

Le sfide al canone sociologico. Per una rilettura critica dei classici

Nicola Marcucci <i>Decanonizzare/Ricanonizzare. Riflessività sociologica e critica contemporanea</i>	7
Massimo Pendenza <i>Canonicità riflessiva. In difesa della sociologia classica</i>	27
Giuseppe Ricotta <i>Stratificazione sociale e colonialità. Appunti per una lettura decoloniale del canone sociologico</i>	47
Emanuela Susca <i>Per un universale sociologico. Considerazioni e spunti di riflessione</i>	64

Saggi

David Inglis <i>Il cosmopolitismo kantiano oltre il cosmopolitismo di Kant. Una modesta difesa dell'eredità kantiana della teorizzazione cosmopolitica di fronte alla critica post-coloniale</i>	85
Vittorio Cotesta <i>La solitudine di Dio. Eric Voegelin in dialogo con Max Weber e Karl Jaspers su religione e società</i>	110

Tavola rotonda

Teoria sociologica classica e contemporanea oggi

a cura di Dario Verderame

Orlando Lentini <i>Teoria, classici, sociologie: il canone non c'è</i>	134
Ambrogio Santambrogio <i>Specializzarsi consapevolmente. Che ruolo ha oggi la teoria sociologica?</i>	142

Perché *Sociologia Classica Contemporanea*

Massimo Pendenza

Sociologia Classica Contemporanea [SCC] è una rivista *open access* di sociologia a forte vocazione *teorica*, oltre che di *ricerca empirica teoricamente fondata*, che si propone di valorizzare le teorie sociologiche contemporanee e di attualizzare il pensiero sociologico classico, anche in chiave di un ampliamento e di una ridefinizione continua del suo canone. La sua ragione risiede nel dare risposte a necessità a nostro parere evidenti e di particolare urgenza rispetto al quadro complessivo degli studi sociologici italiani e oltre. Ci riferiamo prima di tutto allo scadimento progressivo della funzione di critica operata dalle teorie sociologiche – nei riguardi della società, della politica e più in generale di tutti i modi di pensare e di agire istituzionalmente fondati –, nonché allo scollamento, quando non di una vera e propria marginalizzazione, da esse subito nei confronti del diffuso specialismo nella disciplina. Si tratta di aspetti che, a ben vedere, erano presenti nell'azione e nel pensiero dei fondatori della sociologia, ma che la Rivista intende recuperare per alimentare una rinnovata comprensione della realtà, nella convinzione che la sociologia è “classica” solo se è “contemporanea”, così come è “critica” – in una forma che le è propria – solo se la presa di distanza dall'oggetto è esercitata in vista di una trasformazione, piuttosto che di una sua mera descrizione.

Ciò che dunque *Sociologia Classica Contemporanea* si propone, chiamando a raccolta le cultrici e i cultori di una sociologia con forte vocazione teorica, è la promozione delle teorie sociologiche classiche e contemporanee e del loro potenziale critico. Per porre un freno al loro scadimento, in primo luogo al disinteresse – se non di un vero e proprio discredito, spesso non manifestato – delle quali sono fatte oggetto dalla loro stessa comunità scientifica. Un disinteresse che ha molteplici cause, più spesso riconducibili proprio alla stessa messa in mora di quel potenziale critico. Sostituito da riflessioni che si concentrano quasi esclusivamente sulle tecniche e sui metodi di ricerca e che tendono ad esaurire il lavoro sociologico nell'affinamento dei mezzi piuttosto che nella comprensione dei fini, nella descrizione delle pratiche piuttosto che nell'approfondimento delle teorie. Tendenze che si manifestano anche in altri modi, per esempio con la sfiducia nei riguardi degli studi più macrosociologici – o, come si diceva un tempo, del mutamento sociale – in ragione di una socio-

logia ritenuta più utile se maggiormente applicativa e professionalizzante o se concentrata su processi, come dire, di corto respiro e soprattutto schiacciati sul presente. Da qui anche il discredito nei confronti della sociologia dei suoi esordi, accusata di non essere più adeguata ai fini di una appropriata comprensione del mondo, caratterizzato da un alto livello di connettività globale e da una condizione di vita segnata dalla sempre più accentuata interconnessione tra locale e globale. Elementi che, a ben vedere, hanno forti ricadute anche sulla organizzazione degli insegnamenti, meno imperniati sul pensiero sociologico, perché ritenuto appunto inutile, e più su quello professionalizzante e “spendibile” sul mercato. Da questa, e da altre ragioni, muove dunque il progetto della Rivista. Il suo obiettivo è riportare al centro del campo semantico della disciplina la teoria sociologica e critica, non importa se classica o contemporanea. Vuole farlo orientandola al presente e ritenendo al contempo la classicità di un libro, o di un autore, non un fatto acquisito ma misurato nel tempo e solo se la conoscenza in esso contenuta è ritenuta in grado di offrire insegnamenti ancora utili per il lavoro dei contemporanei. Nel perseguire questi obiettivi, *Sociologia Classica Contemporanea* apre al dialogo con studiose e studiosi di altre discipline che hanno a cuore questa prospettiva e che si lasciano guidare da una concezione non astratta dell’individuo e della società.

Salerno, 27 gennaio 2025



Per il Gruppo del Seminario Permanente di Teorie Sociologiche (SPTS)

Monografico

*Le sfide al canone sociologico.
Per una rilettura critica dei classici*

Decanonizzare/Ricanonizzare. Riflessività sociologica e critica contemporanea

Nicola Marcucci

Abstract. Some of the main contemporary critiques of classical sociology are presented, questioning their epistemological, political and historical foundations. Acknowledging the centrality of these arguments, but alternatively to the proposals of decanonisation, it is shown how the reflexivity of classical sociology should be considered as a central element for a test of its concepts and of the contemporary impediments to which they are exposed.

Keywords: Canon, Reflexivity, Epistemology, Politics, History

Abstract. Si presentano alcune delle principali critiche contemporanee alla sociologia classica mettendone in questione i fondamenti epistemologici, politici e storici. Riconoscendo la centralità di questi argomenti, ma in alternativa alle proposte di decanonizzazione, si mostra come la riflessività della sociologia classica debba essere ritenuta un elemento centrale per una messa alla prova dei suoi concetti e degli impedimenti contemporanei a cui essi sono esposti.

Parole chiave: Canone, Riflessività, Epistemologia, Politica, Storia

1. Introduzione

In questo saggio non cercherò di introdurre analiticamente i numerosi stili e argomenti offerti dalla critica contemporanea al canone sociologico. La letteratura secondaria offre una visione molto documentata e meticolosa delle ambizioni e dei limiti di queste critiche [How 2006; Susen 2020; Turner 1999]. Tantomeno intendo riferirmi al concetto di canone in una forma peculiare legata a una singola tradizione disciplinare – come la sociologia francese o americana – o a una modalità con cui queste tradizioni sono state riassunte in un singolo canone teorico – come ad esempio attraverso la sintesi parsonsiana della sociologia europea [Joas, Knöbl 2009]. Mi riferirò al canone, in un senso più generico, come ai classici della disciplina e cercherò di associare alcune delle critiche rivolte al loro uso canonico organizzandole in tre diversi domini critici che mi sembrano utili a classificare le sensibilità dominanti quando si discute di una “decanonizzazione” della disciplina sociologica. Impiegherò quindi l’espressione decanonizzare in senso lato, partendo dall’assunto per il quale i principali linguaggi della critica contemporanea – globalista, femmi-

nista, decoloniale etc. – contribuiscono sempre, in una forma o nell'altra, a una sorta di decanonizzazione della sociologia classica. Il mio intervento si articolerà in tre momenti:

- 1) In un primo momento, chiarirò in che senso mi riferisco a tre diversi *domini* della critica identificandoli come: *epistemologico*, *politico* e *storico*¹. Per ognuno di questi domini farò riferimento a un paio di esempi tratti dalla letteratura secondaria per mostrare come essi vengano messi alla prova nei linguaggi della critica contemporanea individuando degli impedimenti sostanziali nella capacità di presa sociologica sul nostro presente. Questi linguaggi della critica sono spesso trasversali rispetto ai domini precedentemente evocati. La *critica femminista*, ad esempio, mette in discussione il canone sociologico da un punto di vista epistemologico, politico e storico, così come la maggior parte degli altri casi di cui parlerò a breve. Credo, tuttavia, che una classificazione nei domini sopracitati possa aiutarci a sviluppare una riflessione preliminare e forse programmatica sul canone sociologico, sulle sue premesse, sulle sue promesse e sui suoi limiti.
- 2) In un secondo momento, intendo riassumere le modalità con cui la sociologia classica ha originariamente inteso dotare di una riflessività specifica i domini critici sopracitati, caratterizzando così l'ambizione propria a una scienza empirica della società. Ritengo che questa forma di *riflessività* debba essere compresa situando una *teoria* all'interno del *contesto* sociale e politico in cui essa è originariamente intervenuta. A questo proposito, intendo difendere un'idea alternativa tanto alla credenza in una sorta di autonomia della teoria, che chiamerò *internalismo*, emerso, ad esempio, dai tentativi della sociologia americana di riunificare le tradizioni della teoria sociologica classica europea e americana o di emanciparsene [Parsons (1937) 2021; Collins 1997; Connell 1997]; quanto dalla convinzione di una sorta di totale dipendenza – che chiamerò *esternalismo* – della sociologia dal suo contesto, difesa in molte delle critiche epistemologiche, politiche e storiche sopramenzionate, nonché, in alcuni casi, da alcune forme di “sociologia della sociologia” – sebbene il loro intento originario fosse stato proprio quello di dotare la sociologia di una forma specifica di riflessività². Si tratta quindi di concepire la sociologia come una disciplina dotata

1. Ho ricostruito altrove il contenuto e l'articolazione tra questi tre diversi “domini” della critica sociologica a partire dalla riflessione sociologica di E. Durkheim [Marcucci 2023].

2. Su questo punto mi richiamo alla riflessione di C. Lemieux in un testo ancora inedito intitolato *Sociologie des idées et idée de la sociologie*.

di una peculiare disposizione riflessiva, messa alla prova all'interno di un contesto sociale e politico ed articolata all'interno di diversi domini critici.

- 3) In un terzo momento, suggerirò come la riflessività sociologica classica possa ancora aiutarci a promuovere una critica delle società contemporanee. A questo proposito, tornerò brevemente ai domini e ai linguaggi della critica contemporanea evocati nella prima parte per mostrare, in via preliminare, alcune possibili *operazionalizzazioni* della critica sociologica in questo senso. Infine, vorrei suggerire come questo recupero e messa in situazione della riflessività sociologica possa parimenti offrire una diagnosi riguardo agli impedimenti teorici della critica sociologica senza, a differenza delle altre forme di decanonizzazione sopra evocate, incorrere in quelle forme di esternalismo che sembrano egemonizzare i dibattiti odierni.

Prima di proseguire secondo questa triplice scansione, penso che possa essere utile richiamare il contesto teorico dentro al quale questa riflessione su decanonizzazione e ricanonizzazione della sociologia classica si colloca. Per farlo è necessario chiarire come questo contributo si situi all'interno di un dibattito che, all'incrocio tra teoria sociologica, storia concettuale e filosofia politica condivide una convinzione fondamentale con le tante e diverse critiche che sono state rivolte al canone sociologico. Questa convinzione consiste nel ritenere che la storia delle società moderne sia attraversata da un intreccio indissolubile e in continua trasformazione di episteme e politica. La critica genealogica, che caratterizza una parte importante delle grammatiche della decanonizzazione a cui mi riferirò, condivide questo assunto e intende il suo contributo alla luce della sua capacità di disarticolare questo intreccio, mostrando il debito delle epistemologie sociologiche nei riguardi dell'ordine politico moderno (sia esso stato statocentrico, imperiale, coloniale, androcentrico etc.) e concludendo con l'esautorare la funzione critica della sociologia. Seppure riconoscendo la centralità di questo intreccio storico di episteme e politica, una parte sempre crescente di autori sviluppa conclusioni di segno opposto. In tale prospettiva, un elemento proprio alla vicenda storico-concettuale della sociologia europea ha consistito nel fatto che essa si sia sviluppata, tanto nella sua radice francese quanto in quella tedesca, seppur seguendo diverse traiettorie, alla luce della propria consapevolezza della storicità del legame che, nelle società moderne, ha intrecciato episteme e politica. Tale consapevolezza appare ben restituita proprio dalla diffusa intenzione della sociologia classica nel voler rompere la subalternità all'ordine politico moderno attraverso il ricorso a una scienza capace di fare del proprio rapporto riflessivo alla storia un aspetto distintivo della propria epistemologia. Se letta in questa prospettiva la storia della sociolo-

gia non si sarebbe quindi caratterizzata per una subalternità rispetto all'*ordine politico moderno* quanto, piuttosto, per la sua ambizione di tradurre concettualmente e metodologicamente elementi impensati della *politica dei moderni*. In linea con questa sensibilità teorica, il “ritorno” alla sociologia classica qui proposto non deve essere quindi inteso alla luce di una supposta eternità delle *idee* della sociologia classica quanto, piuttosto, in ragione di una riattivazione e messa alla prova dei suoi *concetti* e della sua *riflessività* [Callegaro 2015; Canesso 2024; Karsenti 2017; Marcucci 2023; Ricciardi 2010].

2. Decanonizzare. La critica contemporanea alla sociologia classica

Per dare senso al grande lavoro di decanonizzazione che ha investito la sociologia classica negli ultimi 40 anni, dovremmo iniziare dai cambiamenti intervenuti nelle società contemporanee e, di conseguenza, dal modo in cui si sono originate nuove domande sullo stato, sull'uguaglianza, sulla solidarietà, sull'individuo, sulla libertà, sulla dominazione, sulle trasformazioni del lavoro etc. – l'elenco sarebbe lungo. In molti pensano che la sociologia possa e debba aiutare nell'elaborare risposte capaci di posizionarsi all'altezza di questi interrogativi. Altri, invece, ritengono che questo lavoro di decanonizzazione debba innanzitutto evidenziare i limiti interni alla disciplina, promuovendo approcci teorici completamente diversi – che rigettino i suoi fondamenti teorici – ridisegnando o rifiutando le condizioni di possibilità della sociologia come progetto scientifico.

Il primo atteggiamento è stato animato da un inclusivo desiderio di dialogo teso a una comprensione delle trasformazioni contemporanee della vita sociale, ciononostante esso abbia spesso inteso questo dialogo nella forma di un adeguamento dei classici al presente, privo di un reale ritorno riflessivo su questi autori. Potremmo definire questo atteggiamento come: *rinegoziazione*. Il secondo orientamento ha invece spinto la critica al di fuori dei confini della teoria sociologica, facendone un oggetto di critica esterna, anziché un linguaggio che ne rivendichi l'eredità e operi all'interno di una relazione peculiare con il significato di critica sociologica. Chiameremo questo orientamento critico, senza nessun riferimento diretto al significato che questo termine ha avuto nella filosofia francese: *decostruzione*.

Per chiarificare il mio punto di vista, comincerò col dire che, se il primo orientamento appare decisamente preferibile nei suoi auspici e il secondo inaggirabile quanto all'urgenza delle questioni che solleva, entrambi sembrano mancare un modo di indagare il rapporto tra sociologia e critica che sia al

contempo capace di essere contestuale allo sviluppo teorico della disciplina e di confrontarsi con quelle trasformazioni sociali fuori dalle quali la sociologia viene ridotta al ruolo di sapere dottrinario. In altri termini, entrambi gli orientamenti sembrano non cogliere il rapporto riflessivo che la sociologia stabilisce con la sua “costellazione” pratico-teorica [Mannheim (1952) 2000]. Per andare in questa direzione, rendendo una terza opzione praticabile, mi sembra importante partire dal secondo genere di orientamenti distinguendo tra tre domini della critica – epistemologica, politica e storica – che ci serviranno in seguito a contestualizzare la riflessività propria alla sociologia classica ed a valutare l’ambizione di una critica sociologica del presente oltre che di un ritorno riflessivo sugli impedimenti di quest’ultima.

2.1. Critica epistemologica alla sociologia classica

Mi riferirò al primo tipo di critica contemporanea che è stata rivolta al canone come: *epistemologica*. L’assunto principale di questo tipo di critica consiste nell’affermare che le epistemologie della sociologia classica hanno sostenuto, fin nei loro fondamenti, una teoria della conoscenza volta a riprodurre una visione del mondo che – per ragioni dovute soprattutto alle trasformazioni sociali e a all’estensione degli ideali di eguaglianza delle società contemporanee – appare mutata e indifendibile. Questo tipo di critica si basa spesso sull’idea che esista una relazione diretta tra forme di potere e dominazione da un lato ed epistemologia dall’altro; relazione a cui dovremmo ovviare affermando un nuovo paradigma in grado di smantellare i fondamenti di questa stessa epistemologia. A questo proposito, tale critica richiede un punto di vista epistemologicamente *esterno* per garantirsi uno spazio argomentativamente giustificabile.

Due argomenti classici possono essere menzionati a titolo d’esempio di questo atteggiamento critico.

Il *primo* è la *critica ecologica* rivolta alla tradizione sociologica di Bruno Latour che, dopo aver diagnosticato la fine della società come progetto, ricerca un nuovo assetto epistemologico basato sulla possibilità di superare la classica opposizione tra natura e società. Questa critica si basa notoriamente su una serie di presupposti. Anzitutto l’assunto secondo il quale l’opposizione tra natura e società si sarebbe storicamente originata dalla divisione tra scienza e politica nella forma in cui essa si definisce nella prima modernità [Latour (1991) 2018]. Secondariamente, l’assunto secondo cui il progetto di un’epistemologia sociologica si sia istituito all’interno di questa dicotomia, radicalizzando l’opposizione tra natura e società [Latour (2005) 2022]. La sociologia contemporanea, in conseguenza dell’ingiunzione politica imposta

dalla crisi ecologica e in opposizione alle aspirazioni moderne non realizzate a causa della dicotomia natura-società, è alla ricerca di una nuova forma di unità, ed una “buona” critica ecologica, smantellando le premesse dell’epistemologia sociologica grazie a una nuova ontologia capace di *riassemblare* le cose e gli esseri umani nelle forme di “attori/reti”, dovrebbe essere all’altezza di questo compito critico [Latour (1999) 2000].

Il secondo argomento può essere invece associato a un ampio insieme di critiche, che potremmo definire *critica del dominio*. Tale critica interpreta le epistemologie sociologiche classiche come espressione di relazioni di potere egemoniche che, fin dal periodo del loro primo sviluppo, hanno opposto: l’impero e le sue province [Chakrabarty 2004]; i mondi del sud e quelli del nord [Sousa Santos 2021; Connell 2007]; le forme di conoscenza subalterne e dominanti [Sharp 2008]; l’occidente e il resto del globo [Hall 1993]; la metropoli e il loro “altro coloniale” [Connel 1997] etc. In generale, queste critiche intendono offrire una “geopolitica dell’epistemologia” [Mignolo 2005] il cui intento sarebbe quello di pluralizzare la nozione di epistemologia rompendo i presupposti ideologici e pretesamente universalistici della sociologia occidentale [Go 2016]. L’orientamento principale di queste interpretazioni si avvale più o meno direttamente di una critica genealogica del potere e si basa sulla convinzione della dipendenza dell’epistemologia sociologica dalle relazioni di dominazione. In un articolo germinale a questo riguardo, Connell ha ben riassunto ciò che potremmo estendere ad altre interpretazioni animate dalla stessa sensibilità: «La nascita della sociologia non può essere compresa da modelli internalisti, perché coinvolge in modo cruciale la struttura della società mondiale» [1997, p. 1519, trad. nostra]. L’intenzione di svelare il “potere cognitivo” dell’Occidente [Sousa Santos 2018] dovrebbe quindi operare *esternamente* al tipo di direzioni cognitive con cui le epistemologie sociologiche classiche hanno inteso garantire una presa riflessiva sui processi sociali e politici del mondo moderno.

2.2. Critica politico-giuridica alla sociologia classica

Mi riferirò al secondo tipo di critiche che sono state rivolte al canone come: critica *politico-giuridica*. Queste critiche si basano sull’assunto secondo cui le teorie sociologiche classiche sono state fondamentalmente definite dalla cultura morale, politica e giuridica dell’Europa e degli Stati Uniti a partire dalla metà del XIX secolo. La sociologia classica era animata da: un “inconscio coloniale”; da presupposti imperiali; da una diffusa convinzione che gli Stati nazionali rappresentassero il luogo privilegiato e originario del

sociale; dall'emergenza del diritto sociale come forza capace di mitigare il conflitto tra lavoro e capitale; da una visione androcentrica della sociale e dei rapporti familiari etc. In queste critiche il contesto morale politico e giuridico – ad esempio la Francia della Terza Repubblica o la Germania Guglielmina – viene utilizzato per interpretare la teoria come “specchio” di questo stesso contesto. In altri termini, in questa prospettiva, una “costellazione” teorica può avere un ruolo riproduttivo ma non performativo e normativo per il presente, cioè, può solo dirci cosa la società sia e non cosa potrebbe diventare incarnandone le aspirazioni ideali. L'assunto, largamente condiviso in altri approcci storico-intellettuali, ad esempio nella storia intellettuale e concettuale della politica [Koselleck (1979) 1986], secondo il quale una teoria della società dovrebbe essere considerata come un risultato biunivoco di tensioni che emergono dalle intenzioni performative di un autore e dal contesto in cui queste intenzioni hanno avuto luogo, viene in questo senso eliminato. Evocherò anche in questo caso due gruppi di argomenti che incarnano lo spirito della critica politico-giuridica del canone sociologico.

Il primo argomento, a cui mi riferirò come *critica cosmopolita*, offre una visione della sociologia classica che sostiene implicitamente il primato politico e teorico dello stato-nazione, coerentemente con il grande lavoro di giustificazione della costruzione della nazione che occupava le “teorie” culturali e politiche europee negli stessi decenni in cui la sociologia si sviluppava nella stessa direzione come impresa scientifica principalmente in Francia e Germania. Secondo questo inquadramento disciplinare del canone alla luce del “nazionalismo metodologico”, gli Stati-nazione debbono essere considerati il luogo politico originario ed elettivo del “sociale” e la funzione della sociologia classica sarebbe stato – consapevole o meno del suo ruolo ideologico e politico – quello di legittimare una concezione stato-centrica del sociale [Chernilo 2007; Pendenza 2014; Turner 1990].

Il *secondo* argomento, a cui mi riferirò come *critica femminista*, offre una visione che intende mostrare come una serie di omissioni, assenze, rimozioni e fallacie nella teoria sociologica siano state conseguenza di un contesto morale, politico e giuridico, fondato su presupposti misogini e androcentrici, che accompagnò lo sviluppo della teoria sociologica europea classica [Reed 2006; Brito *et al.* 2022; Smith 1974; Sydie 1994]. In questa prospettiva, poiché la sociologia femminista ha rivendicato, a partire dagli anni '70, la centralità degli “standpoints”, situati dal punto di vista dei soggetti coinvolti nella critica, trovando nei turn culturalisti e morali della sociologia contemporanea validi alleati e sensibilità convergenti, la critica dovrebbe superare le teorie sociali non “sitate” dal punto di vista della condizione del genere, mettendo a cri-

tica, anzitutto, la dominazione maschile e le gerarchie patriarcali nel canone sociologico, stabilendo così un nuovo posto per le donne e i generi non binari tra i classici della disciplina [Deegan 1988; Marshall, Witz 2004].

2.3. *Critica storica alla sociologia classica*

Mi riferirò qui al terzo tipo di critica che è stata rivolta al canone: la *critica storica*. Secondo questo tipo di critica la sociologia classica ha difeso una concezione della storia che aveva la funzione primaria di confermare il primato storico, economico e culturale, delle società occidentali-capitalistiche nel mondo moderno. Una concezione della storia connessa, plurale, diasporica e globale si oppone in questo caso alla concezione occidentale ed eurocentrica della storia promossa dalla sociologia classica. Anche a questo proposito procederò riassumendo brevemente due argomentazioni tipiche.

Il primo di questi argomenti, a cui mi riferirò come *critica del progresso*, consiste nell'assunto secondo cui la modernità occidentale ha promosso, a partire dall'illuminismo, una concezione "stadiale" della nozione di progresso, fondata sull'idea di un dispiegarsi evolutivo di diverse modalità di persistenza e riproduzione del sociale [Bhambra 2007; Bhambra, Holmwood 2021]. Questa concezione del progresso sarebbe stata sostenuta da una concezione modernista e coloniale, tesa ad intendere i popoli "altri" come incarnazioni di sistemi sociali e culturali sottosviluppati capaci di rivelare la superiorità dell'Occidente. Questa visione affermerebbe quindi inevitabilmente questo sviluppo storico-teleologico teso a riconoscere l'Occidente come fine morale e faro culturale dello sviluppo umano, riunificando gerarchicamente la storia del mondo in questa prospettiva [Go 2016].

La seconda critica storica, a cui mi riferirò come *critica della razza*, si basa sul presupposto secondo il quale una visione razzializzata dell'umanità, essendo stata al centro del colonialismo moderno europeo e più in generale della storia europea, avrebbe abitato l'immaginario delle società democratiche occidentali, avendo questa società, sia internamente – lo schiavismo americano – sia esternamente – il colonialismo europeo – sviluppato parallelamente e coesistito ideologicamente con le proprie premesse razziali. La "linea del colore", impiegando la celebre espressione di W. E. B. Du Bois, avrebbe a questo proposito interessato il progetto di una scienza della società e molte concezioni della storia promosse dalla sociologia, come ad esempio il tipo di evolucionismo sociale, razzista e inquadrato dell'ideologia Jim Crow, difeso dal suo avversario Booker T. Washington, e ampiamente condiviso da Robert Park e da altri studiosi della prima generazione della Scuola di Chicago [Morris 2015].

3. Riflettere. Il contesto della sociologia classica nei domini della critica

Contestualizzare la storia della sociologia implica che ci si confronti con il fatto che il suo spazio disciplinare si è formato recuperando, adattando e contrastando, altri domini scientifici e disciplinari. In altre parole, la sociologia, fin dalle sue origini, ha provocato quella che oggi chiameremmo una decanonizzazione delle teorie dominanti e la critica contemporanea al canone sociologico, dovrebbe tenere conto di questo gesto germinativo. Il suo rapporto con la filosofia e la psicologia, la scienza politica e giuridica, l'etnografia, l'economia politica, la biologia e la storia hanno contribuito a questo esercizio di autolegittimazione, contribuendo a tracciare i suoi confini disciplinari e dando forma al rapporto riflessivo che essa intrattiene con la critica della società [Heilbron 1995; Terrier 2011; Karsenti 2017; Joly 2017].

3.1. Riflessività epistemologica della sociologia classica

Penso che si possa considerare come un assunto diffuso del pensiero sociologico classico quello secondo il quale l'epistemologia sociologica debba considerarsi come una forma di riflessività socio-storica. Facciamo alcuni esempi: la critica all'ideologia di Karl Marx e la sua critica alle relazioni soggetto/oggetto come forme di dominazione capitalistica [Marx, Engels (1932) 2018]; l'idea di Émile Durkheim per cui le categorie del pensiero sono socialmente costruite attraverso rituali che lasciano emergere attraverso l'effervescenza sociale una dimensione simbolica da cui si origina il pensiero concettuale [Durkheim (1912) 2005]; la critica di Max Weber alle concezioni naturaliste, psico-fisiche e materialiste dell'azione e della storia umana [Weber 1980], rompendo con ogni forma di determinismo grazie a una concezione dell'azione costruita intorno al concetto di orientamenti e possibilità di vita individuali – in parte ispirata a una concezione nietzschiana della vita – e a un radicale nominalismo metodologico basato su un'epistemologia che radicalizza alcuni dei presupposti del neokantismo. In altri termini l'epistemologia della sociologia classica, a prescindere dagli argomenti mobilitati, contesta la pretesa egemonica della riflessività filosofica, offrendo un'argomentazione epistemologica e nel contempo una critica delle scienze. La sociologia, quindi, implica inevitabilmente una critica della scienza e questa critica, essendo storica, contende alla filosofia il primato della critica epistemologica, promuovendo una critica di ogni forma di concezione fissa e positivista dell'epistemologia.

3.2. *Riflessività politico-giuridica della sociologia classica*

Spesso tendiamo ad interrogare i concetti politici e giuridici da una prospettiva sociologica come se questi concetti fossero stati utilizzati e indagati dal sociologo classico nella forma con cui la scienza politica e la scienza giuridica moderne ce li hanno trasmessi. Quello che invece mi sembra essenziale riconoscere è che il pensiero sociologico classico abbia corrisposto a un lavoro su larga scala di *risemantizzazione* dei concetti morali, politici e giuridici moderni [Ricciardi 2010]. Prenderò ad esempio in questo caso il classico di Émile Durkheim, *Lezioni di sociologia* [(1950) 2016]. Questo libro non parla di concetti politici e giuridici classici in modo canonico. Piuttosto, grazie allo spostamento dell'osservazione delle istituzioni giuridiche e politiche consentito da una scienza della morale, intende dislocare la nostra visione delle istituzioni giuridiche e politiche e delle forme concettuali "classiche" di giustificazione promosse dalla scienza politica e dalla scienza giuridica. La società diventa un principio di risemantizzazione di questi concetti in senso lato e tutti i concetti giuridici e politici risultano così trasformati: Stato, cosmopolitismo, corporazione, democrazia, diritti individuali, contratto, giustizia sociale etc.

Facciamo qualche esempio: lo Stato non è più giustificato in termini di sovranità, ma come espressione di quella che Durkheim chiama "società politica" esso diventa il luogo di emergenza di uno specifico tipo di rappresentazioni collettive; il cosmopolitismo non si basa più su presupposti individuali come nella tradizione kantiana, ma si situa nella vita dei gruppi e delle nazioni; la democrazia non è intesa come un sistema elettorale, ma come una specifica forma di sociabilità che stabilizza la relazione tra gruppi, individui e Stato, attraverso un circuito comunicativo [Karsenti 2005; Callegaro 2015; Marcucci 2023; Pendenza 2024]. Si potrebbero fare esempi in relazione ad altri classici: la relazione tra le forme moderne di socievolezza e la nozione di diritto naturale in Ferdinand Tönnies [Tönnies (1887) 2011; Ricciardi 1997]; la funzione del carisma nella politica moderna in contrasto con la giustificazione puramente giuridico-razionale dell'azione politica secondo Weber [Weber (1922) 2016; Marra 2022]. In altri termini lo sviluppo del canone sociologico non può essere compreso storicamente altrimenti che come una forma di intervento critico sui presupposti moderni della teoria politica e giuridica e quando indaghiamo il rapporto tra la sociologia e queste discipline dovremmo sempre tenere presente questo gesto germinale che definisce uno dei tratti essenziali della sua riflessività.

3.3. Riflessività storico-comparativa della sociologia classica

Il tempo dei moderni è notoriamente costruito attorno al presupposto di una serie di rotture in grado di inaugurare un rapporto completamente nuovo con la temporalità. La globalizzazione che emerge dalle conquiste occidentali, la rivoluzione scientifica, l'idea che le collettività umane si siano autocostruite attraverso delle rotture rivoluzionarie, l'invenzione dei diritti individuali, ecc. Questa nuova relazione con la temporalità è stata notoriamente descritta da Reinhart Koselleck come aperta, orientata al progresso e realizzata attraverso un'accelerazione degli orizzonti delle aspettative [(1979) 1986]. Il pensiero sociologico, in quanto forma di auto-conoscenza dei moderni, partecipa a questa sensibilità offrendo una forma di comprensione della storia moderna che, se da un lato trasforma la comprensione di questa rottura costitutiva nella storia umana, dall'altro la rinforza dotandola di una forma specifica di riflessività. La sociologia classica in questo senso è stata, quindi, bifronte: non esiste conoscenza sociologia della storia che non si sia basata sul presupposto della lunga durata delle istituzioni e non esiste conoscenza sociologica della storia che non riconosca l'auto-istituzione della temporalità come una caratteristica distintiva delle società moderne. Molti esempi potrebbero essere citati a questo proposito: la sociologia della religione di Max Weber [(1920) 1982]; la sociologia della famiglia di Émile Durkheim [1999]; o ancora la convergenza tra diritto naturale e scuola storica che Ferdinand Tönnies pone a fondamento della sua sociologia [Bickel 1991]. Questo atteggiamento produce due aspetti che mi sembrano centrali: in primo luogo, porta all'interno della storia della modernità la dimensione temporale di lunga durata di istituzioni che hanno origini non moderne producendo quindi una comparazione moderni/non moderni; in secondo luogo, comporta un approccio comparativo interno alla storia delle istituzioni moderne e quindi una pluralizzazione delle temporalità moderne e una comparazione tra queste (le ricerche sulle "modernità multiple" possono in parte essere lette come una radicalizzazione di questo presupposto). Le forme di riflessività che stanno a fondamento di questa visione della storia sono il presupposto alle tante e diffuse critiche sociologiche alla "filosofia della storia" del XIX secolo ed alla concezione teleologica della "storia universale" che troviamo in tanti classici della sociologia – Durkheim, Weber e Simmel [Simmel (1892) 1997], solo per citarne alcuni.

4. *Ricanonizzare. La critica sociologica e il ritorno su i suoi impedimenti contemporanei*

In questa parte conclusiva, mi propongo di mostrare come le questioni sollevate dalla critica contemporanea al canone sociologico possano essere affrontate e rese operative attraverso un ritorno alle forme di riflessività sociologica classica. Ovviamente, queste possono essere solo osservazioni preliminari che offrono alcuni orientamenti programmatici al fine di aprire un terreno per ricerche future. Non ritengo inoltre che questo ricorso alla riflessività sociologica classica debba essere utilizzato per mettere a distanza le critiche contemporanee rivolte al canone. Seppur non condividendo le premesse esternaliste su cui queste critiche spesso si fondano, penso che le questioni sollevate siano assolutamente attuali e come tali vadano affrontate. Ritengo, inoltre, che la riflessività sociologica classica possa e debba essere utile per offrire una critica interna, storicamente situata a riguardo degli impedimenti che la critica incontra nel tentativo di collocarsi nella costellazione teorica presente. Procederò quindi in questa duplice direzione misurando le forme di riflessività proprie alla sociologia classica (epistemologia, politica e storia) con quegli stessi linguaggi della critica contemporanea evocati in precedenza (la critica ecologica e la critica della dominazione; la critica cosmopolita e la critica femminista; la critica del progresso e la critica della razza).

4.1. *Ripensare la critica epistemologica*

La *critica ecologica*, nella forma rapidamente riassunta in precedenza, ha promosso una nuova ontologia basata sulla critica del dualismo natura/società. A mio avviso, questa critica non mette sufficientemente in valore l'aspetto comune all'epistemologia sociologica precedentemente evocato, ovvero la critica delle epistemologie filosofiche e scientifiche – attraverso, ad esempio, una riattivazione e una messa in discussione dell'opposizione tra monismo e trascendentalismo, fondata nella storia della scienza e della filosofia moderne. Inoltre, una delle grandi tematiche che sembrano perseguire questa forma di critica consiste nel fatto che essa si deve misurare con la composizione di tematiche globali e forme d'azione collettiva e mutamenti istituzionali che si sviluppano a livello locale e statale. In altre parole, se la critica ecologica promuove una trasformazione radicale della coscienza individuale, questa comprensione incontra una difficoltà nel modo in cui le istanze coinvolte in questa nuova coscienza critica possano essere tradotte a livello dell'azione collettiva. È proprio questo dissidio tra coscienza e azione a suggerire un ritorno a

ontologie sociali universaliste che rischiano di radicalizzare il gap intellettuale e pratico tra politiche istituzionali – promosse da organizzazioni nazionali e internazionali – e critica ecologica. Di contro, ritengo che il compito dell’immaginazione sociologica [Mills (1959) 2018] dovrebbe essere quello di cogliere questa dimensione intermedia, ricomponendo la crisi ecologica globale, intesa come un fatto sociale totale, e concependo la critica al capitalismo che essa implica all’interno di una dimensione politica istituzionale multi-scalare, capace di misurarsi con quelle transizioni che consentirebbero di radicare questa tematica globale a livello istituzionale. Di contro, per citare un esempio di quegli impedimenti citati in precedenza, una storia ecologica della modernità sociologica potrebbe essere impiegata per mostrare come l’epistemologia dei classici sia stata attraversata da una fede in forme di emancipazione sociale costruite sulla promessa di una crescita industriale tendenzialmente infinita e come questi presupposti oggi rappresentino un blocco potenziale per la nostra capacità critica [Charbonnier 2020].

La *critica alla dominazione*, come abbiamo riassunto in precedenza, consiste in una serie di critiche rivolte alle epistemologie della sociologia classica e alla loro riproduzione di forme di dominazione implicite nel nostro passato globale, imperiale e coloniale. A mio avviso, questo tipo di critica, rendendo l’epistemologia sociologica cognitivamente subalterna ai suoi condizionamenti sociali e politici, oblitera il fatto che essa sia sempre al contempo una critica rivolta a quelle forme di conoscenza, scientifica e filosofica, che pretendevano di stabilire una concezione invariabile, fissa e socialmente indipendente dell’epistemologia. Le argomentazioni che le sociologie classiche hanno sviluppato a questo proposito sono ovviamente molto diverse tra loro, ma possiamo riconoscere un tratto comune nel fatto che per esse i condizionamenti sociali non sono esclusivamente la sede di forme di riproduzione di rapporti di dominazione, ma sono altresì la dimensione nella quale si enunciano domande di emancipazione individuale e collettiva. In altri termini una società è sempre ambivalentemente portatrice di forme di dominazione e di domande di idealizzazione individuale e collettiva e uno dei compiti riflessivi dell’epistemologia sociologica consiste nel dare consistenza scientifica a questa ipotesi [Marcucci 2023]. Ora è proprio questa ambivalenza che sembra perdersi nelle critiche contemporanee all’epistemologia sociologica, rischiando di mettere radicalmente a tacere ciò che la disciplina può ancora suggerire a questo proposito. Tuttavia, nel contempo, una storia globale della dominazione coloniale resta necessaria per mettere a fuoco il modo in cui parte di queste domande di autonomia sono state parzialmente

tacitate negli anni della prima canonizzazione sociologica euro-americana e la vicenda teorica di alcuni classici. Contesto, è importante ricordarlo, già deflagrato, a partire dalla relazione tra la sociologia di Pierre Bourdieu e il contesto coloniale algerino [Steinmetz 2023]. Questo potrebbe aiutarci ad offrire una lettura sintomatica delle ragioni per cui la rilevazione sociologica della società non sia sempre stata in grado di adeguare la sua conoscenza ad alcuni dei fenomeni politici, come imperi e colonie, che ne hanno accompagnato lo sviluppo producendo così una migliore comprensione degli impedimenti con cui la critica sociologica si misura in questo rispetto [Dawson 2022; Kurasawa 2013; Steinmetz 2013].

4.2. *Ripensare la critica giuridico-politica*

La *critica cosmopolita* si è ampiamente concentrata sul fatto che una parte consistente del progetto della sociologia classica sia stata caratterizzato da un “nazionalismo metodologico” capace di influenzare in maniera sostanziale l’immaginario politico promosso dalla disciplina. A questo proposito, un’ampia tradizione di studi ha da tempo risposto a questo tipo di critiche mostrando come esse siano di fatto errate e schiaccino una parte consistente della sociologia classica su premesse che questa non condivideva ma al contrario riconosceva come limite essenziale del pensiero politico e giuridico [Callegaro, Marcucci 2018; Mallard, Terrier 2021; Harrington 2016]. A questo proposito, la sociologia classica è stata interpretata come sostenitrice di concezioni cosmopolite, federaliste, internazionaliste, globaliste, comparatiste e non occidentale-centriche del sociale. Credo che quello che sia importante notare a questo proposito è che questi studi, nella maggior parte dei casi, non hanno l’ambizione limitata di dimostrare che la sociologia fosse in linea con alcune delle nostre concezioni liberali e critiche del mondo, ma intendano chiarificare come essa intendesse risituare questi linguaggi in una prospettiva critica del liberalismo moderno. È il caso, ad esempio, del cosmopolitismo situato di Durkheim e della sua concezione del federalismo, della concezione delle religioni mondiali di Max Weber e del suo cosmopolitismo sociologico, della concezione della nazione di Marcel Mauss e del suo internazionalismo socialista [Mauss 2013]. Anche in questo caso potremmo utilizzare l’immaginazione sociologica classica per interrogare internamente alcuni degli impedimenti interni a queste versioni del cosmopolitismo e la loro difficoltà a cogliere parte della realtà in cui viviamo in ragione del fatto che il loro retroterra intellettuale si sia innegabilmente sviluppato al termine di quella lunga “Pax Europea” che ha preceduto la prima guerra mondiale e in cui l’ordine politico internazionale è fatalmente mutato [Polanyi (1944) 2010].

La *critica femminista* ha attaccato il canone evidenziando i presupposti androcentrici della teoria sociologica, spesso evidenziati in riferimento alla trinità fondatrice di uomini bianchi e barbuti. Anche a questo proposito, per quanto innegabile che la prima tradizione della teoria sociologica abbia sofferto di un primato di genere, che ha corrisposto con la parziale tacitazione delle voci femminili e non binarie, questo fatto non implica che i classici non abbiano promosso, in modi diversi, concezioni dell'uguaglianza di genere non conformi allo spirito del loro tempo e molti studi sembrano si siano orientati in questa direzione. Più in generale, mi pare che diverse prospettive del recente dibattito femminista, nella terza ondata del femminismo contemporaneo – anticipata dalle opere fondamentali di Judith Butler e dallo sviluppo del movimento LBQT+ – stia in parte incontrando ostacoli nel ripensare le conseguenze legali della libertà di genere come parte integrante del potenziamento e dell'estensione dell'uguaglianza umana. Questo limite della critica di genere potrebbe essere letto come una conseguenza di una concezione dell'autonomia centrata sulle capacità autopoietiche degli individui e su una concezione performativa della soggettività. A questo proposito alcune voci critiche hanno sottolineato come il pensiero sociologico classico e l'ideale sociale della persona umana – nel modo in cui la tradizione durkheimiana ha in primo luogo suggerito – propongano qualcosa che possa ancora essere raccolto come un'istanza trasformativa per la nostra comprensione dell'uguaglianza e della possibilità di una comprensione non puramente soggettivista della libertà di genere, impensabile al di fuori della propria relazione con le domande di giustizia sociale diffuse nella società e del loro radicamento in un orizzonte simbolico e istituzionale condiviso [Christ 2022]. Inoltre, se parte della critica femminista contemporanea ha da tempo iniziato a lavorare in questa direzione, essa non si è limitata ad esplicitare questi presupposti, ma ha egualmente impiegato i classici al fine di produrre una critica interna volta a evidenziarne gli impedimenti teorico-politici [Ferrando 2022].

4.3. Ripensare la critica storica

Come osservato, la *critica del progresso* e delle concezioni stadiali della storia, ha interessato la riflessione sociologica degli ultimi decenni. Negli stessi anni, si è cercato in diversi modi di ripensare il concetto di temporalità alla luce di un paradigma plurale di contro alle teorie della modernizzazione che per alcuni interpreti sostengono fatalmente una concezione teleologica del divenire storico [Bhambra 2014]. Se la riflessione delle modernità multiple si è

mossa in questa direzione, sembra che ci sia ancora molto da fare per sfuggire alle critiche che sono state rivolte al canone. Le concezioni delle temporalità plurali che possiamo trovare nei classici possono aiutarci a farlo. La critica alle filosofie della storia di Marx, i sistemi classificatori di Durkheim nel contesto della sua riflessione sulla civiltà mondiale, la concezione di Weber della specificità del protestantesimo in relazione alle altre religioni del mondo sono alcuni degli esempi che si potrebbero fare a questo proposito. Se, anche per le ragioni evocate in precedenza, si accetta quindi che la temporalità propria alla sociologia classica si misuri con un bisogno di garantire il tempo lungo della storia delle istituzioni all'interno del riconoscimento della rottura del tempo storico propria alle società moderne, questo gesto sembra determinare un doppio comparativismo. Un comparativismo intra-societario, caratterizzato dallo sviluppo singolarizzato di diverse temporalità societarie, e da un comparativismo inter-societario, caratterizzato dall'irriducibilità della temporalità moderna a un tempo unico e paradigmatico. È proprio la denuncia di quest'ultima temporalità all'interno di un unico asse evolutivo che è stata oggetto della critica al progresso e che la riflessione sui classici potrebbe aiutarci a recuperare, rifiutando altresì uno schiacciamento su una temporalità plurale, perché inqualificata e infinitamente comparabile, ovvero sprovvista di un rapporto al giudizio, al valore sociale e in ultima istanza alle domande di autonomia di cui le società si fanno portatrici e di cui le scienze sociali dovrebbero renderci riflessivi. Anche in questo caso, se si accetta questa dimensione storica come una dimensione fondante della sociologia classica, un ritorno sui classici potrebbe renderci parimenti consapevoli di quegli impedimenti teorico-politici che in parte ne ostacolano oggi un pieno impiego riflessivo.

Infine, per la *critica della razza*, appare importante sottolineare come la sociologia classica possa essere in condizione di dare un contributo anche in questa direzione. Se è vero che un certo naturalismo evoluzionista è stata promosso nei primi dibattiti sociologici, la maggior parte degli autori che hanno contribuito a stabilire il canone della sociologia classica hanno sostenuto un forte antinaturalismo criticando esattamente l'organicismo e il naturalismo razzista promosso da una parte della scienza giuridica e delle scienze sociali – si pensi, ad esempio, alla scuola positivista italiana e la critica rivolta alle sue premesse razziste nella sociologia e nell'antropologia francesi [Mucchielli 1998]. Gli argomenti rintracciabili in queste tradizioni potrebbero fornire delle risorse alla critica contemporanea suggerendoci delle modalità per ovviare a quello che appare uno rischio interno a parte delle "critical race theories", ovvero quello di deflazionare una critica della costruzione della razza in relazione a

una memoria collettiva infra-societaria, enfatizzando piuttosto le condizioni di intersezionalità incarnata nelle traiettorie biografiche dei singoli soggetti e/o gruppi. Ripensare la razza alla luce della memoria collettiva con cui ogni società contribuisce a tracciare la “linea del colore” [Burawoy 2021] – senza tuttavia ometterne la dimensione globale – potrebbe offrire una prospettiva feconda e gli approcci sociologici classici possono, ancora una volta, se riflessivamente consapevoli delle loro limitazioni teoriche, essere in condizione di contribuire a questo tipo di critica.

Bibliografia

- Bhambra G.K. [2007], *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave, London.
- Bhambra G.K. [2014], *Connected Sociologies*, Bloomsbury, London.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Colonialism and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Bickel C. [1991], *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Brito S.M., Hamlin C.L., Weiss R.A. [2022], In defense of a polyphonic sociology: Introducing female voices in the sociological Canon, *Sociologias*, 24(61), pp. 26-59.
- Burawoy M. [2021], Why is classical theory classical? Theorizing the canon and canonizing Du Bois, *Journal of Classical Sociology*, 21(3-4), pp. 245-259.
- Callegaro F. [2015], *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le projet d'autonomie*, Economica, Paris.
- Callegaro F., Marcucci N. [2018], Europe as political society. Durkheim, the federalist principal and the ideal of cosmopolitan justice, *Constellations. An international Journal of critical and democratic theory*, 25(2), pp. 1-14.
- Canesso A. [2024], *Il governo del normale. Canguillhem e il pensiero sociologico francese*, Meltemi, Roma.
- Chakrabarty D. [2004], *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.
- Charbonnier P. [2020], *Abondance et liberté: une histoire environnementale des idées politiques*, La Découverte, Paris.
- Chernilo D. [2007], *A Social Theory of the Nation-state: Beyond Methodological Nationalism*, Routledge, London and New York.
- Christ J. [2022], Durkheim et le débat sur le divorce par consentement mutuel, *Archives de Philosophie*, 4(4), pp. 125-146.

- Collins R. [1997], A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell, *American Journal of Sociology*, 102(6), pp. 1558-1564.
- Connell R.W. [1997], Why Is Classical Theory Classical?, *American Journal of Sociology*, 102(6), pp. 1511-1557.
- Connell R.W. [2007], *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity, Cambridge.
- Dawson M. [2022], Durkheim and the possible connections between social theory and colonialism, *Journal of Classical Sociology*, 22(4), pp. 416-422.
- Deegan M.J. [1988], Transcending a patriarchal past: Teaching the history of women in sociology, *Teaching Sociology*, 16(2), p. 141-150.
- Durkheim É [1999], *Per una sociologia della famiglia*, Armando Editore, Roma.
- Durkheim É. [(1912) 2005], *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim É. [(1950) 2016], *Lezioni di sociologia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Ferrando S. [2022], Durkheim's Theory of the Modern Family. Freedom, the State, and Sociology, in N. Marcucci, G. Fitzi, eds., *The Anthem Companion to Émile Durkheim*, London, Anthem, 2022, pp. 199-220.
- Go J. [2016], *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Hall S. [1993], The West and the Rest: Discourse and Power, in S. Hall, B. Gleben, eds., *Formations of Modernity*, Polity, London, pp. 185-227.
- Harrington A. [2016], *German Cosmopolitan Social Thought and the Idea of the West: Voices from Weimar*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Heilbron J. [1995], *The Rise of Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- How A.R. [2016], *Restoring the Classic in Sociology. Traditions, Texts and the Canon*, Palgrave Macmillan, London.
- Joas H., Knöbl W. [2009], The classical Attempt at Synthesis: Talcott Parsons, in A. Skinner, ed., *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 20-42.
- Joly M. [2017], *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise del philosophie*, La Découverte, Paris.
- Karsenti B. [2005], *La società en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris.
- Karsenti B. [2017], *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Koselleck R. [(1979)1986], *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Bologna.
- Kurasawa F. [2013], The Durkheimian school and colonialism: Exploring the constitutive paradox, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Duke University Press, Durham, pp.188-209.

- Latour B. [(1991) 2018], *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- Latour B. [(1999) 2000], *Politiche della natura*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B. [(2005) 2022], *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory*, Meltemi, Milano.
- Mallard G., Terrier J. [2021], Decolonizing Durkheimian Conceptions of the International. Colonialism and Internationalism in the Durkheimian School during and after the Colonial Era, *Durkheimian Studies*, 25, pp. 3-30.
- Mannheim K. [(1952) 2000], *Sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.
- Marcucci N. [2023], *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*, Meltemi, Milano.
- Marra R. [2022], *L'eredità di Max Weber. Cultura, diritto e realtà*, il Mulino, Bologna.
- Marshall B, Witz, A. [2004] *Engendering the Social: feminist encounters with sociological theory*, Open University Press, Berkshire.
- Marx K., Engels F. [(1932) 2018], *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- Mauss M. [2013], *La nation*, PUF, Paris.
- Mignolo W.D. [2000], *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.
- Mills C.W. [(1959) 2018], *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.
- Morris A.D. [2015], *The Scholar denied. W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, University of California Press, Oakland.
- Mucchielli L. [1998], *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, Paris.
- Parsons T. [(1937) 2021], *La struttura dell'azione sociale*, Meltemi, Roma.
- Pendenza M. (ed.) [2014], *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston.
- Pendenza M. [2024], *Il governo della società. Durkheim e la critica della società neoliberale*, Cattelvecchi, Roma.
- Polanyi K. [(1944) 2010], *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino.
- Reed K. [2006], *New directions in social theory: Race, gender and the canon*, Sage Publications Ltd, London.
- Ricciardi M. [1997], *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, il Mulino, Bologna.
- Ricciardi M. [2010], *La società come ordine. Storia politica e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata.
- Sharp J.P. [2008], *Geographies of Postcolonialism*, Sage, London.
- Simmel G. [(1892) 1997], *I problemi della filosofia della storia*, Fabbri, Milano.
- Smith D.E. [1974], Women's perspective as a radical critique of sociology. *Sociological Inquiry*, 44(1), p. 7-13.

- Sousa Santos B. [2018], *The End of the cognitive Empire. The coming of Age of Epistemologies of the South*, Duke University Press, Durham.
- Sousa Santos B. [2021], *Epistemologie del sud: giustizia contro l'epistemicidio*, Castelvecchi, Roma.
- Steinmetz G. [2013], Major Contributions to Sociological Theory and Research on Empire 1830s– Present, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Duke University Press, Durham, pp. 1-52.
- Steinmetz G. [2023], *The Colonial Origins of Modern Social Thought. French Sociology and the Overseas Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Susen S. [2020], *Sociology in the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, London.
- Sydie R.A. [1994] *Natural women, cultured men: a feminist perspective on sociological theory*, UBC Press, Vancouver.
- Terrier J. [2011], *Visions of the Social. Society as a political project in France: 1750-1950*, Brill, Leiden.
- Tönnies F. [(1887) 2011], *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari.
- Turner B.S. [1990], The Two Faces of Sociology: Global or National?, *Theory, Culture & Society*, 7, pp. 343-358; tr. Le due facce della sociologia: globale o nazionale?, in M. Featherstone, a cura di, *Cultura Globale. Nazionalismi, globalizzazione e modernità*, Edizioni Seam, Roma, 1996.
- Turner B.S. [1999], *Classical Sociology*, Sage, London.
- Weber M. [(1920) 1982], *Sociologia della religione*, Comunità, Torino.
- Weber M. [(1922) 2016], *Economia e società. Diritto*, Donzelli, Roma.
- Weber M. [1980], *Saggi sulla dottrina della scienza*, De Donato, Bari.

Canonicità riflessiva. In difesa della sociologia classica

Massimo Pendenza

Abstract. At a time when there is a certain hostility towards the classical sociological canon, the article, while accepting the criticisms that come from various quarters, argues theses in its defense, however thoughtful. The argument supported is that renewal is possible in only one way: by adopting an approach of “reflexive canonicity”, which obeys the principles of canonicity, but at the same time deconstructs them without destroying them.

Keywords: Classical Sociology, Canon, Sociological Theories, Reflexivity

Abstract. In un momento in cui forte è una certa ostilità nei confronti del canone sociologico classico, l'articolo, pur accettandone le critiche che giungono da varie parti, argomenta tesi in sua difesa, per quanto meditate. L'argomento sostenuto è che il rinnovamento è possibile solo in un modo: adottando un approccio da “canonicità riflessiva”, che obbedisce ai principi della canonicità, ma che al contempo li decostruisce senza abatterli.

Parole chiave: Sociologia classica, Canone, Teorie sociologiche, Riflessività

1. Introduzione

Un corpus classico non è fisso, ma è soggetto sia all'oblio che al ricordo. È un campo di battaglia semantico con al centro l'oggetto della memoria tramandata, così che la comprensione dell'eredità classica non dipende tanto da chi viene letto in un determinato momento, quanto dall'impegno nei confronti di alcune questioni intellettuali e sociali centrali. Tale processo sociale di canonizzazione vale anche per i fondatori della sociologia, il cui corpus è oggi messo in discussione da una ricca letteratura che ne contesta la legittimità [How 2016; Baehr 2016²; Susen 2020].¹ Ad essere oggetto di domande è la validità euristica di questa eredità, se possa ancora essere o meno uno strumento per la comprensione dei fenomeni sociali della società contemporanea globalizzata o se non si debba piuttosto estendere il canone costruito su di essi oltre la loro sociologia per ricomprendere testi e autori di altre epoche e di luoghi diversi da quelli occidentali. Queste domande, apparentemente

1. In sociologia, sebbene esistano molti riferimenti precedenti ai classici, la contestazione del canone è avvenuta molto tardi, negli anni Novanta e all'inizio degli anni Duemila, con Connell [1997], Parker [1997], Reed [2006], Outhwaite [2009] e con Carriera da Silva [2011].

retoriche – o, peggio, provocatorie – sono tremendamente attuali e minano la tenuta esplicativa ed etica dei fondamenti teorici della disciplina elaborati all'alba della sua esistenza, quando ad essere osservato era il fenomeno nuovo della “modernità” occidentale.

Obiettivo di questo articolo è sostenere, pur accettandone le critiche, una difesa della sociologia classica in un momento in cui forte una certa ostilità nei suoi confronti. I limiti ad essa contestati sono molti e diversi, per lo più accomunati dal denunciarne le pretese universalistiche incarnate in una generalizzazione unilaterale dei particolarismi europei. Ad essa si contesta inoltre la scarsa rilevanza per noi della visione della vita sociale osservata da quegli autori che scrivevano le loro opere in quel periodo rispetto ad un contesto sociale oggi palesemente cambiato e diverso [Beck (1997) 1999]. Così come diffusa è l'opinione oggi di non considerare più sostenibile la visione unitaria di un canone sociologico originato dai classici, data la frammentarietà, la diversificazione e la contestazione del nostro mondo accademico rispetto a quello di un secolo fa quando quella sociologia muoveva i primi passi [Susen, Turner 2011; 2021; O'Neill, Turner 2001]. Ma, come già si accennava, è soprattutto la pretesa universalizzante di quel canone ad essere maggiormente rifiutata da una certa sociologia contemporanea che, orientata da una visione globalizzante dei processi e dunque dalla varietà delle forme culturali e associative, di esso contesta il carattere egemonico di origine occidentale e, come tale, da decolonizzare [Spivak 1988; Connell 1997; 2007; Chakrabarty (2000) 2004; Bhambra 2014; Bhambra, Holmwood 2021]. Con questa espressione ci si riferisce in particolare all'accusa di imperialismo avanzata alla letteratura sociologica occidentale, della quale i fondatori sono stati protagonisti importanti, per aver impedito a voci diverse da quelle degli occidentali, e alle donne, di partecipare alla costruzione del canone sociologico. Quando è noto ormai che sia le une quanto le altre sono state assai attive nel periodo del primo sviluppo della disciplina.²

La conseguenza di tutto questo è che, in generale, aumenta la consapevolezza autoriflessiva da parte della teorizzazione sociologica circa le accuse rivolte dal postcolonialismo alla sociologia classica, e costante è l'incremento di chi prova disagio con quel canone e ne ritiene artificiosa la tradizione all'interno della disciplina. La tendenza in atto è perciò un orientamento al rifiuto delle categorie operate da questa tradizione e, ancor di più, alla

2. Come esempio dei sociologi della prima ora non europei si può citare William Edward Burghardt Du Bois, con *The Negro* (1915), e per le donne Anna Julia Cooper, con *A Voice from the South* (1892).

de-strutturazione di queste ultime in nome di una revisione drastica del canone sociologico. Su tutte, valgano le parole di Raewyn Connell, che in un articolo del 1997 ormai canonizzato sul piano della critica post-coloniale alla sociologia classica – dal titolo evocativo *Why is classical theory classical?* – sosteneva che il canone sociologico classico «può essere compreso solo nel quadro della storia globale, in particolare della storia dell'imperialismo» [Connell 1997, p. 1545]. Con ciò offrendo appiglio alla radicale opinione di chi, come lei, giudica scorretta e limitata epistemologicamente la sociologia occidentalizzante e al fatto che si comprenderebbero meglio i meccanismi della formazione del canone sociologico se solo si ponesse maggiore attenzione al contesto imperiale dentro cui quest'ultimo è stato costruito.³ Si tratta di critiche pesanti e diffuse, anche in contesti occidentali, con ripercussioni che toccano perfino la sociologia istituzionale e i processi formativi della disciplina, con effetti sui *curricula* e sulla relativa perdita della base di conoscenza comune. Quel “fondo condiviso”, utile – questa almeno la nostra opinione – non solo per favorire la discussione all'interno di uno spazio comune, ma soprattutto per contenere l'indebolimento pubblico a cui è oggi soggetta la disciplina, anche per effetto di quei colpi. Distruggere o frantumare il corpus della sociologia significa infatti distruggere il suo passato, e se non ci sarà più un passato, per quanto perfettibile nella sua costruzione, non c'è possibilità nemmeno di un futuro autorevole per la disciplina.

2. *Le critiche alla sociologia classica*

Nel complesso, ciò a cui la sociologia classica è soggetta è una tendenza guidata da forze movimentiste, non tutte recentissime, il cui obiettivo comune è demistificare le pretese di superiorità dei suoi testi e dei suoi interpreti, screditandone le pretese universaliste. Semplificando, possiamo indicare in tre i termini più significativi con cui questo movimento plurale si esprime negativamente nei confronti del canone classico della sociologia: “androcentrismo”, “logocentrismo”, “etnocentrismo”. Una protesta corale nei confronti di un canone costituito – parole loro – da «autori bianchi, maschi, europei ed ebrei ben istruiti» [Calhoun 2003, trad. nostra]. Scaturito da una sociologia che, nel

3. Se per Burawoy [2021, p. 248] la critica di Connell alla sociologia classica sarebbe tuttavia intrisa di teoria classica, non riconosciuta come tale, per Collins [1997, p. 1558], in realtà Connell non risponde mai veramente alla domanda del perché la teoria classica è “classica”, oscillante tra spiegazioni imperialiste e una maschera di questa e rimanendo, come tale, solo una provocazione.

peggiore dei casi, ha significato sostenere una teoria non inclusiva (ribattezzata *white-theory-boys syndrome*), e, nel migliore dei casi, di aver ridimensionato con il punto di vista occidentale la ricchezza e la complessità della spiegazione dei fenomeni sociali.

Nonostante queste spinte destrutturanti – in parte condivisibili e legittime, come diremo – un rifiuto affrettato e poco ponderato della sociologia classica è però da evitare per ragioni che cercheremo di stabilire. Rigelarle in quanto radicali o opponendo loro una sterile controproposta certamente non aiuta. Con esse bisogna piuttosto instaurare una discussione proficua e costruttiva, nella convinzione che sia di vitale importanza per la sopravvivenza della sociologia come disciplina una forte e coerente tutela dei ‘classici’, accuratamente *riflessiva e critica*, ma non per questo *difensiva e moralista*. Se è infatti indispensabile da una parte riconoscere la perdurante pertinenza degli strumenti terminologici, teorici e metodologici forniti da questa sociologia delle origini, dall’altra è altrettanto necessario rifuggire assolutamente dalla sua semplice celebrazione, definita in senso stretto come il lavoro fondamentale svolto dalle figure fondatrici della sociologia. Prima però di dar conto delle critiche loro rivolte, di quelle più dirette, e di approntare di conseguenza delle risposte in difesa dei classici del pensiero sociologico, è quanto mai opportuno preliminarmente rispondere ad alcune domande. Ad esempio: “chi sono i fondatori del pensiero sociologico?” e “che significato assume il canone in ambito sociologico?”; ma, soprattutto, “che cosa racchiude il termine nella discussione sociologica e nella teoria sociale più in generale?”.

“Classici”, nel senso usato dalla teoria letteraria, è un insieme privilegiato di testi, la cui interpretazione e reinterpretazione definisce un campo. Secondo Alexander [1987, p. 12, trad. nostra], ad esempio, «un classico è un lavoro a cui è stato dato uno status privilegiato in un certo campo, garantito dal fatto che la conoscenza in esso contenuta è ritenuta offrire insegnamenti ancora utili per il lavoro dei contemporanei». Per Thomas [1992, pp. 114 e succ.], tre sono invece i criteri che certificano la classicità di un testo: l’importanza per la disciplina, un contenuto potente per le generazioni future e una ricchezza tale da essere reinterpretato frequentemente. Mentre per Mouzelis [1997, pp. 245-246, trad. nostra], la classicità di un testo risiede piuttosto nel fatto di offrire «un insieme di strumenti concettuali altamente sofisticati e potenti» che sono «utili per sollevare domande interessanti, risolvere enigmi teorici e preparare il terreno per teorie sostanziali più empiricamente orientate». Infine Baehr [2016², pp. 120 e succ.], il quale, sebbene ritenga che individuare criteri sia un lavoro senza speranza, è dell’avviso che affinché un testo possa acquisire lo sta-

tus di classico debba possedere almeno queste caratteristiche: avere risonanza culturale, presentare una certa flessibilità testuale, subire un processo di appropriazione da parte dei lettori e, infine, di trasmissione e diffusione sociale. Allo stesso modo, “canone” viene soprattutto impiegato per i grandi testi e, anche se meno spesso, per i grandi autori. Così che forse si può dire che “canone” e “classico” sono spesso usati come sinonimi e che quindi tra loro c’è una sorta di conflazione. Ma quali sono in sociologia i “grandi” autori fondazionali della disciplina ed estensori di testi canonici ai quali viene normalmente attribuito – per riconoscimento altrui – lo status di classico? Difficile rispondere. Tuttavia, se consideriamo alcune grandi opere del Novecento di sistemazione del canone classico della sociologia – ovvero *The Structure of Social Action* di Parsons (1937), *The Sociological Tradition* di Nisbet (1966), *Les étapes de la pensée sociologique* di Aron (1967), *Capitalism and Modern Social Theory* di Giddens (1971) e *Theoretical Logic in Sociology* di Jeffrey Alexander (1982, 1983) – ricaviamo con una buona approssimazione che Marx, Durkheim e Weber rappresentano senza ombra di dubbio la santissima Trinità della sociologia dei suoi momenti fondativi (il posto di Simmel è stato raggiunto più tardi e continua a essere molto meno sicuro dei tre).⁴ Si tratta ovviamente di una canonizzazione retrospettiva, avvenuta mezzo secolo dopo la morte dei tre pensatori di fine secolo [Parker 1997]. Anche perché, come recita Roth [1988, pp. xv-xvi, trad. nostra], sebbene «ci piaccia credere che Marx, Durkheim e Weber siano sopravvissuti ai loro tempi grazie alla qualità intrinseca dei loro risultati, è invece vero che la loro decantata “influenza” è dipesa in larga misura dalla nostra ricettività e dai nostri orientamenti». Ed è infatti soprattutto su questi tre che cade la mannaia della critica sociologica al canone classico da parte dei contemporanei.⁵

La sfida nei loro confronti arriva da più parti. In particolare, dai *global studies*, che accusano i padri fondatori della sociologia di *nazionalismo metodologico*. Ma anche dai fautori dei *cultural studies*, che rimproverano loro di non essersi interessati delle differenze identitarie, prima fra tutte quelle di *genere* e di *sessualità*, e dai sostenitori dei *post-colonial* e dai *southern studies*, che accusano invece i classici di *dualismo epistemico*, ovvero di aver generato

4. Baehr [2016², p. 112] suggerisce di distinguere tra classici “inerziali” – ospitati, per così dire, nel mausoleo della sociologia (ad esempio Spencer, Comte, Pareto, Saint-Simon ed altri) – e classici “vitali”, come appunto la santissima Trinità della sociologia (più Simmel), che vengono costantemente letti e sui quali si riflette perché animano ancora la ricerca sociale.

5. Secondo Outhwaite [2009, p. 1030], che segue la scansione temporale dei 33 anni proposta da Collins [1998, p. xix] per designare una nuova fase generazionale, i “nuovi” classici da canonizzare sarebbero a suo avviso Bourdieu, Beck, Giddens e Bauman.

una visione gerarchica tra moderno e tradizione, di essersi dimenticati di occuparsi di *imperialismo* e di *colonialismo* e di aver escluso dal canone classico sociologi non europei e sociologhe. Le varie critiche ovviamente si intrecciano, perché una *sociologia globale* non può accettare che esistano *dualismi epistemici* che inficino l'analisi dell'universo mondo, la quale deve essere necessariamente de-strutturante se vuole smontare la costruzione sociale della *subalternità* operata dalla sociologia occidentale, compresa quella di genere e di etnia. Insieme, tutte queste critiche, rappresentano un attacco diretto al *canone classico* della sociologia, nel tentativo di estenderlo quando non addirittura di distruggerlo. Le affrontiamo una alla volta, dando brevemente conto di ognuna di esse; nel paragrafo successivo proveremo poi ad offrire loro una risposta, accuratamente riflessiva e per nulla dogmatica.

La prima critica, quella di *nazionalismo metodologico*, parte in realtà da molto lontano, dagli anni Settanta del secolo scorso. La tesi, molto semplice, riguarda la presunta attitudine, spesso inconsapevole, dei sociologi classici ad osservare la società come un *equivalente* dello stato-nazione e a focalizzare la loro attenzione sulle strutture e sui processi interni a spese di quelli esterni e globali, in questo modo trascurando la propensione dei fenomeni sociali a trascendere i confini nazionali. Confini, affermano i critici, definibili peraltro solo su basi arbitrarie, trattati come dati naturali e sovrapposti alla società nazionale, ovvero alla solidarietà nazionale. Come si diceva, la critica parte da molto lontano – dagli anni Settanta, quando anche la locuzione fu coniata [Martins 1974, p. 276] – raggiungendo lentamente i nostri giorni, spesso in modo carsico. In quel periodo, è soprattutto Giddens [(1973) 1975] a sollevare il problema, allorquando, nel suo classico lavoro sulla struttura di classe nelle società avanzate, rilevava come l'internazionalismo del xx secolo avesse ormai indotto gli stati-nazione ad evidenti e profonde trasformazioni e reso obsoleta la comprensione della traiettoria della modernità a partire da uno sguardo nazionale. Analoga critica, ma da prospettive diverse, è poi quella assunta in quegli stessi anni da Wallerstein [(1974) 1978], e, negli anni Novanta, da Albrow [1990] e Smelser [1997]. Il primo, all'interno della sua teoria del *sistema mondiale dell'economia*, con la quale termini come «sistemi-mondo» dell'«economia» e dell'«impero-mondo» vengono preferiti a quelli di «nazione», più adatti – secondo lui – a rilevare i cambiamenti di lunga durata e nell'ottica di un mondo unico e globale; i secondi, animati dalla convinzione di un sopraggiunto passaggio epocale per la disciplina in funzione di una *global sociology*. L'accusa di nazionalismo metodologico ai padri fondatori giunge però a piena maturazione solo a partire dal nuovo Millennio, soprattutto ad

opera di Ulrich Beck. Più che di una ricalibrazione dei canoni disciplinari classici, la critica assume infatti l'aspetto di una vera e propria *presa di distanza* da essi, valutati come incapaci di cogliere le trasformazioni in atto prodotte dall'incipiente processo di globalizzazione. I toni sono a dir poco radicali. In un brano, forse tra i più citati di Beck tra quanti condividono questa posizione, ad essere dichiarata perentoriamente è l'inutilità dei classici nei confronti dello studio della natura ormai globalizzata della realtà. Così si esprime infatti Beck [(1997) 1999, p. 43]:

La connessione tra sociologia e stato-nazione è tanto stretta che l'immagine delle singole società ordinate e 'moderne', che diviene obbligata con il modello di organizzazione politica dello Stato-nazione, fu assolutizzata, come concezione inevitabile della società, dall'esigenza di concettualizzazione fondamentale della società (nel senso migliore del termine) dei classici della moderna sociologia. Al di là di tutte le loro differenze, i classici della moderna scienza sociale come Émile Durkheim, Max Weber e anche lo stesso Karl Marx condividono una definizione territoriale della società moderna, quindi del modello di società nazional-statale, che oggi è messo in discussione dalla globalità e dalla globalizzazione.

La seconda critica nei riguardi del canone classico della sociologia ha a che fare con l'ascesa del *postmodernismo* e degli *studi culturali* in sociologia, i quali suggeriscono la condizione storicamente limitata del concetto di "sociale". L'ovvia implicazione di quanto espresso è che la fine di quest'ultimo rappresenti di conseguenza anche la fine della sociologia, per quanto ciò non sia un loro obiettivo. La loro sfida ha piuttosto riguardato la de-colonizzazione, il multiculturalismo e il femminismo, ovvero l'affermazione della differenza identitaria in generale, con uno sguardo tutto concentrato sulla lettura della società come testo allo scopo di decostruirla o di annullarla. In comune, il postmodernismo e i *cultural studies* hanno l'interesse per l'impatto della tecnologia dell'informazione sull'istruzione, sulla stratificazione sociale, sulle lotte politiche e sulla rappresentazione culturale, entrambi con una certa tendenza a sussumere il sociale al culturale, il contesto al testo. Caratteristico soprattutto dell'approccio degli studi culturali, e di Stuart Hall [2006] nello specifico, è poi l'analisi del rapporto di potere e di dominio culturale tra subordinanti e subordinati, con una forte ripresa degli studi gramsciani sull'egemonia e sull'intellettuale organico. Una conseguenza che ha portato i loro interpreti a ritenere la conoscenza generata dagli approcci tradizionali, compresa quindi di quella sociologica, sospetta *a priori* e come tale da porre sotto la lente della decostruzione critica. È in questo

modo, ad esempio, che il femminismo ha rivoluzionato la comprensione del potere e della soggettività ed aperto i temi della marginalità, della differenza e dell'identità sessuale. Così come è in questo modo che si sono intrapresi i dibattiti sulla decolonizzazione e sugli studi sul subalterno, diventati poi cruciali per la formazione del postcolonialismo. Si tratta tuttavia di un atteggiamento, come lo stesso Hall ha riconosciuto, che ha caratterizzato soprattutto la fase germinale e fondativa dei *cultural studies*, presto trasformatesi in ricerca depolitizzata, soprattutto negli Stati Uniti, per non dire estetizzata, per opera del postmodernismo, un nuovo movimento intellettuale che ha posto questioni diverse anche rispetto alla sociologia tradizionale.

Infine, la terza critica, quella operata dai *post-colonial* e dai *southern studies*. Si tratta in realtà non di una, bensì di due accuse rivolte alla sociologia classica: la prima di *dualismo epistemico*, la seconda di *imperialismo sociologico*. Anche in questo caso non si tratta però di nuove critiche. Quella della dicotomizzazione della realtà tra un Nord e un Sud del mondo, divisi e diversi sul piano del processo di modernizzazione raggiunto, viene infatti da molto lontano. Probabilmente, la rappresentazione più influente di questa modalità del ragionamento sociologico è rintracciabile in Parsons [(1971) 1973], soprattutto nella sua ultima produzione, nella quale la società occidentale, in particolare quella americana, è considerata essere un modello per le società meno avanzate. Qui il sistema delle società moderne è rappresentato come unico e mondiale, sorto in Europa per poi affermarsi a livello planetario e dove si manifesterebbe una forte convergenza in termini di idee e di valori. Gli interpreti dei *post-colonial* e dei *southern studies* ricalcano questa critica – che potremmo anche chiamare di *costruzione sociologica dell'altro*, considerato come inferiore, pre-moderno o tradizionale – e ne fanno un cavallo di battaglia della loro polemica con il canone classico. Si tratta di studi che si collocano all'interno di un fiorente corpus di lavori della sociologia, non solo nordamericana ed europea, che richiede fortemente un ripensamento del canone sociologico classico all'interno della disciplina. Il loro obiettivo è *decolonizzare la teoria sociologica europea*. Fanno parte di questa schiera autori come Gurinder K. Bhambra, José Itzigsohn, Karida Brown, Manuela Boatcă, Raewyn Connell, Julian Go, Ali Meghji, ma anche Dipesh Chakrabarty e Edward Said. Ciò che questi studiosi imputano ai sociologi classici – su tutti si vedano Bhambra e Holmwood [2021] – è di aver creato e condiviso l'assunto che la storia del mondo, soprattutto nel periodo moderno, fosse basata su una divisione di civiltà tra Occidente e Oriente, nonché su *forme schematiche e stereotipate* costitutive di alcuni modi di pensare abituali che sottendono invariabilmente ai tentativi delle scienze sociali

di affrontare la questione della modernità, e di conseguenza della tradizione. L'accusa loro rivolta è di essere rimasti intrappolati nell'orizzonte epistemicamente limitato dei binari civilizzativi della modernità. Percezioni, concetti e rappresentazioni sulla differenza tra i due mondi di allora che – secondo questi interpreti – sembrano tuttavia continuare a svolgere un ruolo centrale nella costruzione dei discorsi sociali e politici all'inizio del XXI secolo. Questo modo di pensare avrebbe di conseguenza costituito un'importante "condizione di fondo" per la produzione del binomio "moderno/tradizione" all'interno delle scienze sociali in generale e della sociologia in particolare, con ciò favorendo la costruzione immaginaria dell'"altro", incarnata dall'opposizione discorsiva tra un "noi" moderno e un "loro" tradizionale (o, come recita un ormai famoso articolo di Stuart Hall, *The West and the Rest* [1992]) – a sua volta fondamentale per la distinzione tra forme di vita europee e non europee. Questo approccio contemporaneamente etnocentrico, evolucionista ed egemonico avrebbe poi dato l'abbrivio agli europei di considerarsi come agenti storici mondiali del progresso umano. Non solo del progresso in un continente, quindi, ma come protagonisti del progresso nel mondo, motivati dall'autoindulgente missione civilizzatrice dei proseliti occidentali. Qualcosa, insomma, che avrebbe per esempio permesso a Marx [(1867) 1974, p. 74] di poter dire che «il paese industrialmente più evoluto non fa che presentare al meno evoluto l'immagine del proprio avvenire».

Collegata a questa è poi l'altra critica, anche perché proveniente dagli stessi interpreti, con la quale si segnala il sistematico processo di avvenuta esclusione nella costruzione sociale del canone sociologico classico di autori e temi che invece andrebbero inseriti. Con ciò ci si riferisce in particolare al misconoscimento, se non addirittura ad una negazione, da parte dei fondatori della disciplina del fenomeno coloniale e imperialistico o di coloro che invece se ne sono occupati al tempo.⁶ Sono lavori comunemente orientati a chiarire come il colonialismo, l'imperialismo e il razzismo siano stati elisi nella teorizzazione e nella pratica sociologica classica al fine di offrire strumenti atti ad affrontarli e a correggerli. La loro osservazione, pertinente aggiungiamo noi, è che sia quanto mai opportuno comprendere la *doxa* sottostante la costruzione di una visione eurocentrica o occidentale della realtà sociale per arrivare ad una *decolonizzazione della ricerca nelle scienze sociali*. Ciò assicurerebbe, affermano i sostenitori di questa critica, prendere seriamente come oggetto di indagine il ruolo del colo-

6. Secondo Connell [2007, p. 354, trad. nostra], ad esempio, «questo legame è stato il fatto fondamentale soppresso dalla narrazione internalista delle origini della sociologia e dalla scelta di Marx, Weber e Durkheim piuttosto che, ad esempio, di Spencer, Letourneau e Sumner».

nialismo nei processi stessi di formazione delle discipline accademiche, avendo esso plasmato la sociologia tradizionale fino ad oggi. L'argomento centrale di questi autori è che il mondo moderno non può essere compreso accuratamente senza una seria attenzione analitica al colonialismo e all'imperialismo. Attraverso un esame dettagliato delle esperienze vissute dai pensatori canonici, dei concetti e delle categorie analitiche da essi sviluppate e della struttura e dei processi di cancellazione e omissione che hanno accompagnato la canonizzazione delle loro opere, tali autori sviluppano una critica specifica dei processi di produzione della conoscenza che hanno portato alla teoria sociale che pratichiamo oggi. Analizzando l'opera soprattutto di Marx, di Weber e di Durkheim, ne individuano i limiti epistemologici, i selettivi silenzi su questi temi (e, ciò, fanno notare, è particolarmente curioso, visto che scrivevano in pieno regime imperialistico e coloniale), e propongono l'inclusione nel canone sociologico di autori e saperi tenuti invece fuori. Come nel caso di W.E.B. Du Bois, un intellettuale che scriveva al tempo della sociologia dei padri fondatori, ma che è stato sistematicamente emarginato dalla disciplina. Ciò che essi si propongono è pertanto ri-scrivere la teoria sociale contemporanea mediante la ri-storicizzazione della centralità della colonizzazione europea, evidenziando l'elisione tra colonialismo e imperialismo nella moderna teoria sociale europea, e la ri-collocazione degli autori classici all'interno del loro tempo.

3. In difesa della sociologia classica

Come rispondere a queste legittime, accurate e taglienti critiche? Qui di seguito proviamo a dare risposte con argomentazioni il più possibile sostenibili. Rispetto all'accusa di nazionalismo metodologico, ad esempio, la nostra opinione è che questa sia superficiale e parzialmente inesatta. Siamo, cioè, dell'avviso che, benché non si possa negare del tutto che quella dei sociologi classici fosse una visione della società limitata allo spazio geografico della nazione, è allo stesso tempo nostra convinzione che in molti casi – spesso senza volerlo – essi abbiano lavorato con categorie che non solo non conferivano affatto centralità allo stato nazionale, ma che anzi presupponevano sullo sfondo la cognizione di una società già transnazionale. Si possono usare tre argomenti a sostegno di questa tesi, che qui ci limitiamo solo ad evocare, senza poterli approfondire per ragioni di spazio.⁷ Prima evidenza: avendo lavorato

7. Ci permettiamo di rinviare al capitolo introduttivo del nostro *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism* [Pendenza 2014], intitolato *Is Classical Sociology still in vogue? A*

soprattutto con la nozione di “sociale” piuttosto che di “nazionale”, i sociologi classici hanno operato con categorie che erano di per sé *transnazionali* [Turner (1990) 1996, p. 343; Robertson (1992) 1999, p. 37]. Seconda evidenza: avendo praticato una sociologia del mondo globale *ante litteram*, non sempre in piena consapevolezza, gli stessi avevano già intravisto possibilità di superamento dell’unità d’analisi dello stato nazionale [Inglis 2009; 2011]. Terza ed ultima evidenza: quando si è occupata della società nazionale, la sociologia classica non ha affatto reificata quest’ultima dentro i suoi confini politici, pensandola piuttosto destinata a subire ulteriori trasformazioni sotto la spinta dei processi globali [Fine 2003; Chernilo 2006; 2007]. In sintesi: è certamente vero che molte delle categorie sociologiche classiche siano da rivedere alla luce della nuova realtà globale, ma è altrettanto vero che è possibile ravvisare nei classici della sociologia sia categorie analitiche che oltrepassano l’ontologia dello stato-nazione sia riflessioni che superano nella sostanza la forma politica dello stato-nazione. Per quanto, va detto, ciò non sempre è avvenuto in una forma organica e strutturata. Tuttavia, autori come Durkheim e Mauss già affermavano, sulla scia di Saint-Simon, la possibilità di legami e di una cultura morale globale compatibile con il patriottismo nazionale. Così era per Weber, con il suo concetto di razionalizzazione come forza globale, ma anche per Marx, Comte, Fustel de Coulanges oppure per il già citato Saint-Simon. Tutti guardavano all’umanità come a una totalità universalizzata, così che ognuno di loro può legittimamente essere fatto rientrare in quel filone di ricerche sulla globalizzazione che dovrebbe in primo luogo riflettere su di una sociologia globale dell’umanità.

Con riguardo alla seconda critica, quella avanzata dagli studi culturali e dal postmodernismo, per la quale, abbiamo visto, l’esistenza stessa del “sociale”, o della “società”, è negata e per i quali ha più senso parlare di inconsistenza dei concetti della sociologia classica a causa della frammentarietà della vita di chi vive oggi, possiamo rispondere – con Rojek e Turner [2000] – che sono questi stessi studi (o parte di essi) ad essere fonte di “svuotamento della sociologia”, o – che è lo stesso – della sua “frammentazione”. La riprova sta nel fatto che, con questi studi, specie quelli più estetizzanti, sono notevolmente aumentate le pubblicazioni di volumi, articoli e riviste che si occupano di ricerche più testuali che contestuali. Una sociologia, per usare un’espressione coniata da Rojek e Turner, sempre più «decorativa» e concentrata sugli «studi sull’identità», ossessionata dall’immediatezza delle culture commerciali e popolari, che

Controversial Legacy, per una disamina più approfondita circa le reazioni alle critiche di nazionalismo metodologico rivolte ai classici del pensiero sociologico.

non ha più il senso della profondità storica e della rilevanza politica. A questi, e ai post-strutturalisti in generale, si potrebbe far notare che privilegiare la novità del presente (il *presentismo*) rispetto al passato non fa che rendere la sociologia più un'espressione delle apparenze transitorie della società attuale che una disciplina che cerca di spiegare tali apparenze. È questa una sociologia insoddisfacente anche per altre ragioni. Ad esempio, perché la legge le relazioni sociali soltanto come relazioni culturali e lascia fuori problematiche, come quelle delle disuguaglianze e della solidarietà, che è invece terreno intellettuale all'interno del quale funzionano le scienze sociali, oltre che essere state ben trattate dai classici del pensiero sociologico. Come infatti ricordano ancora Rojek e Turner, gli studi culturali non solo hanno emarginato le questioni tradizionalmente affrontate dall'economia politica marxista, ma anche dalla sociologia weberiana, il cui quadro generale può essere ancora utilmente trattato per l'analisi dei modelli di scarsità e solidarietà. Scarsità di senso, a causa della secolarizzazione, ma anche di risorse politiche, da Weber messo alla base della divisione tra classe, status e potere. Queste dimensioni politico-economiche, sia in Marx che in Weber, si perdono negli studi culturali, che possono essere a loro volta accusati di culturalismo apolitico.

Rispetto alle altre due accuse, entrambe avanzate dagli studi postcoloniali, bisogna usare ragionevolezza e senso critico con moderazione. Intanto c'è da dire che anche nel caso del movimento de-coloniale non stiamo parlando di cose nuove e che gli antropologi, soprattutto nel mondo anglofono, hanno già a lungo riflettuto sulla formazione co-costitutiva dell'etnologia e del dominio coloniale [Cohen 1971; Cohn 1996; Stocking 1987].⁸ Nel caso poi delle figure fondative della sociologia, è vero che queste hanno fornito pochi resoconti sui popoli non europei e poche giustificazioni sul loro dominio coloniale, ma è anche vero che esse hanno anche molto imparato, soprattutto dalle loro culture, dalle differenze nelle forme di organizzazione sociale e dal modo complesso in cui i diversi modi di vita sono tenuti insieme. Sebbene sia possibile che abbiano cercato di imporre implicitamente i loro schemi classificatori, esplicitamente messi in atto dalle élite politiche e commerciali dei loro paesi, ciò non esclude il fatto che i primi sociologi hanno anche provato a comprendere la loro diversità. Non sempre riuscendovi, ma certamente non con l'intenzione di dominare quei popoli e di guidarli verso un radioso futuro moderno. Prendiamo ad esempio il caso di Durkheim, che alcuni critici considerano come irrimediabilmente legato al pensiero imperialista e colonialista

8. Per le prospettive più recenti, si vedano Go [2008; 2016] e Steinmetz [2007; 2008; 2013].

del suo tempo [Nye 2019].⁹ Affermando – come fanno Bhambra e Holmwood [2021, p. 172, trad. nostra] – che «Durkheim rispose alla questione ebraica, ma fallì di fronte alla questione musulmana», e giustificando ciò col silenzio di quest'ultimo sull'imperialismo francese in Algeria di cui doveva per forza di cose essere a conoscenza, non può automaticamente dimostrare che Durkheim non riconoscesse «i diritti di quegli uomini» [Dawson 2022, p. 417; Kurasawa 2013, p. 198]. Durkheim era all'estenuante ricerca di una società più giusta, il suo ideale di società si basava sul riconoscimento morale della persona in quanto soggetto degno di sacralità. Il suo patriottismo era in sostegno di una società ritenuta speciale, quella francese, perché considerata la prima ad aver istituzionalizzato, sistematizzato e persino sacralizzato i valori tipicamente moderni dell'individualità, del libero pensiero e della partecipazione dei cittadini alla politica all'interno di una nazione moderna. In questa sua ricerca spasmodica, Durkheim non ha mai fatto differenze – di razze, di genere, di ceto – ma ha sempre e soltanto ragionato in termini di “individuo astratto”, non escludendo perciò nessuno e parlando sempre di umanità in costruzione. Inoltre, *Le forme elementari della vita religiosa* non sono un trattato evoluzionista sulla superiorità dei colonialisti moderni rispetto ai nativi arretrati come pensano alcuni critici, ad esempio Nye [2019]. Si tratta di un'analisi esplicita dei rituali tribali come archetipo dell'integrazione morale e della formazione di concetti simbolici all'interno di tutte le società e nel quale gli aborigeni australiani sono trattati come esempi di ciò che è più profondamente umano. Inoltre, contro ogni accusa imperialista, egli chiarì da subito che lo scopo del suo lavoro era «spiegare una realtà attuale, a noi prossima, e capace, di conseguenza, di informare le nostre idee e i nostri atti [...] non per il solo piacere di raccontarne le bizzarrie e le singolarità» [Durkheim (1912) 2005, p. 51]. E cosa dire poi del Marx [Marx, Engels (1853) 1976, p. 110] delle «sorti magnifiche e progressive», quello per cui l'«Inghilterra [leggi la 'borghesia'] in India ha una doppia missione da compiere; una distruttiva e l'altra rigeneratrice – demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi materiali della società occidentale in Asia»? Parole che hanno fatto certo sussultare i postcoloniali, oltre che tanti marxisti. Quello stesso Marx, però, che i postcoloniali utilizzano ampiamente per smascherare la falsa coscienza degli occidentali, riecheggiano così *L'ideologia tedesca* e che fa dire proprio alla Connell [1997, p. 1519, trad. nostra] che «la sociologia si è formata all'interno della cultura dell'imperialismo e ha

9. Non è di questo avviso Osés Bermejo [2024, p. 196], il quale reputa ambivalenti le critiche nei confronti di Durkheim e che, come tale, «non sembrano far pendere l'ago della bilancia a favore di una particolare conclusione».

incarnato una risposta culturale al mondo colonizzato». Inoltre, né Weber né Marx ritenevano le forme moderne di ragione o del capitalismo delle virtù, ma le criticavano aspramente. Weber non approvava la crescita della ragione occidentale nella forma della razionalità strumentale (*Zweckrationalität*). Quando la descrive – etichettandola come la più ‘formalmente razionale’, cioè orientata alla ricerca dei mezzi più efficaci per raggiungere un determinato fine, in contrasto con i tipi sostanziali e tradizionali che si trovano altrove – si attiene scrupolosamente al suo appello circa la neutralità dei valori. Non c’è alcuna celebrazione del fatto che l’Occidente sia arrivato felicemente alla ragione in sé, anzi colpisce di più il suo pessimismo sul fatto che la ragione occidentale sia una “gabbia di ferro” in cui il razionale diventa irrazionale.

La sociologia *mainstream* è stata accusata di sostenere o di omettere il colonialismo, come anche di promuovere la supremazia della civiltà europea sulle altre. In verità, è da notare che molta della teoria postcoloniale, della dipendenza, dei sistemi mondiali, della critica della razza e del femminismo sono stati germinati dalla riflessione dei classici del pensiero sociologico, sebbene mancando di assumere il più delle volte il punto di vista dei marginali e degli esclusi.¹⁰

4. *Canonicità riflessiva*

Alfred North Whitehead [1916, p. 413, trad. nostra], grande filosofo della scienza del secolo scorso, affermava che «una scienza che esita a dimenticare i propri padri è perduta». Potremmo capovolgere la frase e sostenere invece che «una scienza che dimentica i propri padri è perduta», e le due affermazioni potrebbero anche non essere in contraddizione. Se la prima è infatti valida per le scienze naturali – oggi qualunque studioso di fisica ne sa più di Galileo – la seconda è vera per le scienze sociali, dove la conoscenza non è cumulativa, ma è sempre interpretativa. In altre parole, poiché non esiste un ovvio cumulo di teorie o una risoluzione delle controversie, le difficoltà analitiche e i dibattiti in sociologia non sono facilmente risolvibili e le questioni stesse rimangono essenzialmente contestate. Inoltre, si può comunque sempre imparare dai racconti classici della teoria sociologica e apprezzarli. Come non ritenere infatti la loro lettura semplicemente un aspetto utile della formazione intellettuale di uno

10. Burawoy [2021, pp. 25 e succ.], ad esempio, fa efficacemente notare che, se si prendesse in considerazione l’intera opera di un autore come W. E. B. Du Bois, questa renderebbe conto dell’eredità dei classici.

scienziato sociale? Merton [1967, p. 55, trad. nostra] affermava che «i lavori dei classici tendono a rimanere parte dell'esperienza delle generazioni successive», mentre Alexander [1987, p. 17, trad. nostra] era dell'opinione che «i classici continuano a ispirare sempre nuove ricerche teoriche ed empiriche perché racchiudono quelle che erano e restano intuizioni insolitamente profonde e convincenti sulla natura umana e sull'ordine sociale». Il punto è che, sebbene le difficoltà epistemologiche, teoriche e metodologiche identificate e discusse da Weber, da Marx e da Durkheim non sono state e non possono essere facilmente risolte, è anche vero che la canonizzazione della conoscenza è problematica nella misura in cui comporta l'accettazione acritica di presupposti dossici, dogmatici e dottrinali, rafforzati dalle attività autoreferenziali delle comunità epistemiche. Come uscire allora da questo dilemma? Secondo noi c'è un solo modo: mettendo sistematicamente alla prova il canone classico, sforzandosi di collegarlo ai temi emergenti e alle sfide del presente.

Un tale impegno sarebbe certamente produttivo e non distruttivo per la sociologia nel suo complesso. Qui si possono indicare almeno due campi in cui ciò è già avvenuto, quelli delle sfide poste 1) dal femminismo e dall'anti-razzismo, mediante l'inclusione del genere e dell'etnia nella teorizzazione delle differenze; 2) dal post-umanesimo, col ricorso all'analisi dell'intersezione del sociale con la natura, della tecnologia con i corpi. Perché non provare allora ad estendere questo sforzo anche al campo delle sfide poste dagli studi post-coloniali? Se sul tema delle disuguaglianze – nel quale, è noto, i classici hanno sottovalutato, ma non escluso, l'importanza del divario connesso al genere e all'etnia – i loro apporti sono comunque tenuti in buona considerazione, ad esempio, dai fautori degli studi sull'“intersezionalità” delle disuguaglianze, e se rispetto alla sfida offerta dal post-umanesimo la questione posta dai sociologi classici circa la dicotomia sociale/non sociale è oggi allargata efficacemente a temi come il rapporto tra tecnologia e democrazia, il cambiamento climatico, l'ambiente e la sostenibilità, l'invecchiamento dei corpi e la loro salute (i lavori di Latour in tal senso sono emblematici), perché, ci domandiamo, il tema della transizione macro-sociale, presente nella tradizione sociologica classica in modi diversi, non può oggi essere arricchito e posto in dialogo con nuove proposte in un modo e nelle forme che possono generare un dibattito produttivo e non distruttivo per la sociologia? È indubbio che la difesa della sociologia come disciplina, comunque da intendere come una scienza aperta, passa anche attraverso la difesa della sociologia classica, da intendere tuttavia (come si diceva prima) profondamente *riflessiva* e *critica*, piuttosto che *difensiva* e *moralistica*. Per usare Chakrabarty [(2000) 2004,

p. 34, trad. nostra], potremmo dire che «il pensiero dei classici è allo stesso tempo indispensabile e inadeguato per riflettere sulle esperienze di modernità politica nelle nazioni non occidentali». La sfida è allora scoprire come questo pensiero – un'identità che ormai appartiene a tutti e che influenza tutti – possa essere rinnovato dai margini e per i margini. E per far questo c'è un solo modo: estendere il canone classico, collegare i nuovi temi con ciò che quei classici hanno saputo offrire, dati i loro tempi, aggiungendo nuovi autori e ambiti ma anche rivedendo il vecchio con nuove interpretazioni dei classici. In altre parole, ciò che bisogna fare è adottare un approccio da “canonicità riflessiva”, che obbedisca cioè ai principi della canonicità, ma che al contempo li decostruisca. Oppure, che è lo stesso, abbandonando i concetti di “fondatori” e di “canonicità” e lasciando attivo solo quello di “classicità”, più inclusivo e flessibile degli altri due. Perché la vitalità di un testo o di un autore non è data una volta per tutte, ma dipende da un'interfaccia tra la loro grandezza e l'appropriazione interpretativa. Lo status di classico, in altre parole, è instabile e dipende, in ultima analisi, dal fatto che i sociologi continuano a ritenere i testi importanti e utili. Così che per ottenere il riconoscimento di classico un testo deve superare una serie di ostacoli culturali, per sopravvivere deve essere sottoposto a un continuo impegno critico e i suoi concetti riformulati per affrontare nuovi problemi e prove. Non sono molti i testi che riescono a superare un tale esame o un rimodellamento produttivo. Quelli che sono in grado di farlo sono propriamente descritti come “classici”.

5. Conclusioni

Il ricorso alla sociologia classica non deve avere un significato sacrale, ma essere un esercizio utile e continuativo che lascia al canone aperto alla revisione. La stessa non deve essere reificata, ma accettata come esito di un'attività scientifica aperta e come tale rimanere sempre una raccolta in qualche modo arbitraria di testi. Inoltre, la difesa dei classici non può essere una scusa per trascurare la teoria sociale contemporanea e non deve ostacolare l'attività e lo sviluppo intellettuale contemporaneo. Con l'espressione “canonicità riflessiva” abbiamo voluto proprio intendere questo. Al di là del significato simbolico e di quello formativo di base per il lavoro del sociologo, anche di quello professionista, come sostiene Turner [1999] lo studio dei classici offre una riflessione su temi e questioni la cui continuità storica è innegabile. Si è sempre occupata di disuguaglianza e del potere, temi invarianti per la società contemporanea. Ma soprattutto, ha affrontato una serie di questioni morali attraverso i temi

dell'alienazione, dell'anomia e della razionalizzazione, che sono strumenti utili per sondare i dilemmi etici di questo secolo. Ha inoltre sviluppato e interiorizzato il tema del relativismo e, grazie al postmodernismo, ha fatto propri gli studi dei subalterni, del femminismo e della teoria postcoloniale, mettendo in discussione le grandi pretese universalistiche. Buttare tutto questo non solo non serve, ma è ideologico nel verso di chi sostiene che la sociologia classica non ha più ragione di soddisfare la sociologia contemporanea. Perché sia legittimo trascurare la sociologia classica è necessario dimostrare che i problemi e le prospettive attuali non debbano più essere considerate di interesse. Eppure, sappiamo che non è così. Ancor oggi si studiano questioni che anche i cosiddetti fondatori hanno affrontato e anche sulle nuove non possiamo escludere a priori il loro contributo, per quanto tangenti all'oggetto.

Bibliografia

- Albrow M. [1990], Globalization, knowledge and society, in M. Albrow, E. King, eds., *Globalization, Knowledge and Society*, Sage, London, pp. 3-13.
- Alexander J.C. [1987], The Centrality of the Classics, in A. Giddens, J. Turner, eds., *Social Theory Today*, Stanford University Press, Stanford, pp. 11-55.
- Baehr P. [2016²], *Founders, Classics, Canons: Modern Disputes over the Origins and Appraisal of Sociology's Heritage*, Transaction, London.
- Beck U. [(1997) 1999], *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.
- Bhambra G.K. [2014], *Connected Sociologies*, Bloomsbury, New York.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Capitalism and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Burawoy M. [2021], Why is classical theory classical? Theorizing the canon and canonizing Du Bois, *Journal of Classical Sociology*, 21(3-4), pp. 245-259.
- Calhoun C. [2003], The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism, in D. Archibugi, ed., *Debating Cosmopolitics*, Verso, London, pp. 86-116.
- Carriera da Silva F. [2011], Books and canon building in sociology: The case of mind, self and society, *Journal of Classical Sociology*, 11(4), pp. 356-377.
- Chakrabarty D. [(2000) 2004], *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.
- Chernilo D. [2006], Social Theory's Methodological Nationalism. Myth and Reality, *European Journal of Social Theory*, 9(1), pp. 5-22.
- Chernilo D. [2007], *A Social Theory of the Nation-state: Beyond Methodological Nationalism*, Routledge, London and New York.

- Cohen W. [1971], *Rulers of Empire: The French Colonial Service in Africa*, Institute Press, Hoover.
- Cohn B.S. [1996], *Colonialism and Its Form of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, Princeton.
- Collins R. [1997], A Sociological Guilt Trip: Comment on Connell, *American Journal of Sociology*, 102(6), pp. 1558-1564.
- Collins R. [1998], *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- Connell R.W. [1997], Why Is Classical Theory Classical?, *American Journal of Sociology*, 102(6), pp. 1511-1557.
- Connell R.W. [2007], *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Polity, Cambridge.
- Dawson M. [2022], Durkheim and the possible connections between social theory and colonialism, *Journal of Classical Sociology*, 22(4), pp. 416-422.
- Durkheim É. [(1912) 2005], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- Fine R. [2003], Taking the «Ism» out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction, *European Journal of Social Theory*, 6(4), pp. 451-470.
- Giddens A. [(1973) 1975], *La struttura di classe nelle società avanzate*, il Mulino, Bologna.
- Go J. [2008], Global Fields and Imperial Forms: Field Theory and the US and British Empires, *Sociological Theory*, 26(3), pp. 201-229.
- Go J. [2016], *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Hall S. [1992], The West and the Rest: Discourse and Power, *Essential Essays*, 2, pp. 185-224.
- Hall S. [2006], L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità, in Id., *Il soggetto e la differenza*, Meltemi, Roma, pp.185-226.
- How A.R. [2016], *Restoring the Classic in Sociology. Traditions, Texts and the Canon*, Palgrave Macmillan, London.
- Inglis D. [2009], Cosmopolitan Sociology and the Classical Canon: Ferdinand Tönnies and the Emergence of Global Gesellschaft, *The British Journal of Sociology*, 96 (12), pp. 813-832.
- Inglis D. [2011], A Durkheimian Account of Globalization. The Construction of Global Moral Culture', *Durkheimian Studies*, 17, pp. 103-120.
- Kurasawa F. [2013], The Durkheimian school and colonialism: Exploring the constitutive paradox, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Duke University Press, Durham, pp.188-209.
- Martins C. [1974], Time and theory in sociology, in J. Rex, ed., *Approaches to sociology*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, pp. 246-294.

- Marx K. [(1867) 1974], *Il Capitale*, Libro I, Utet, Torino.
- Marx K., Engels, F. [(1853) 1976], *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano.
- Merton R.K. [1967], *Social Theory and Social Structure*, Free Press, New York.
- Mouzelis N. [1997], In Defence of the Sociological Canon: A Reply to David Parker, *Sociological Review*, 45(2), pp. 244-253.
- Nye M. [2019] Decolonizing the Study of Religion, *Open Library of Humanities*, 5(1), pp. 1-45.
- O'Neill J., Turner B.S. [2001], Introduction – The fragmentation of sociology, *Journal of Classical Sociology*, 1(1), pp. 5-12.
- Osés Bermejo J.J. [2024], Durkheim, Religion, and the Postcolonial Critique of Sociology's Eurocentrism, *Journal of Classical Sociology*, 24(3), pp. 193-223.
- Outhwaite W. [2009], Canon formation in late 20th century British sociology, *Sociology*, 43(6), pp. 1029-1045.
- Parker D. [1997], Why Bother with Durkheim? Teaching Sociology in the 1990s, *Sociological Review*, 45(1), pp. 122-146.
- Parsons T. [(1971) 1973], *Sistemi di società. Le società moderne*, il Mulino, Bologna.
- Pendenza M. (ed.) [2014], *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston.
- Reed K. [2006], *New directions in social theory: Race, gender and the canon*, Sage Publications Ltd, London.
- Robertson R. [1992], *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage, London; tr. *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste, 1996.
- Rojek C., Turner B. [2000], Decorative sociology: towards a critique of the cultural turn, *The Sociological Review*, 48(4), pp. 629-648.
- Smelser N. [1997], *Problematics of Sociology. The Georg Simmel Lectures, 1995*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Spivak G.C. [1988], Can the subaltern speak?, in C. Nelson, L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, New York, pp.271-313.
- Steinmetz G. [2007], *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa and Southwest Africa*, University of Chicago Press, Chicago.
- Steinmetz G. [2008], The Colonial State as a Social Field: Ethnographic Capital and Native Policy in the German Overseas Empire before 1914, *American Sociological Review*, 73 (4), pp. 589-612.
- Steinmetz G. [2013], Major Contributions to Sociological Theory and Research on Empire 1830s–Present, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*. Duke University Press, Durham, NC, pp. 1-52.
- Stocking G.W. [1987], *Victorian Anthropology*, The Free Press, New York.

- Susen S. [2020], *Sociology in the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, London.
- Susen S., Turner B.S. [2011], Tradition and innovation in classical sociology: Tenth anniversary report of JCS, *Journal of Classical Sociology*, 11(1), pp. 5-13.
- Susen S., Turner B.S. [2021], Classics and classicality: JCS after 20 years, *Journal of Classical Sociology*, 21(3-4), pp. 227-244.
- Thomas J. [1992], Review of Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*; Talcott Parsons, *The Social System*; and H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber, History of Human Sciences*, 5(1), pp. 114-118.
- Turner B.S. [(1990) 1996], Le due facce della sociologia: globale o nazionale?, in M. Featherstone, a cura, *Cultura Globale. Nazionalismi, globalizzazione e modernità*, Edizioni Seam, Roma, 1996.
- Turner B.S. [1999], *Classical Sociology*, Sage, London.
- Roth G. [1988], Marianne Weber and her Circle, in M. Weber, *Max Weber: A Biography*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, pp. xv-LXI, 1988.
- Wallerstein I. [(1974) 1978], *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York.
- Whitehead A.N. [1916], The Organization of Thought, *Science*, 22, pp. 409-419.

Stratificazione sociale e colonialità. Appunti per una lettura decoloniale del canone sociologico

Giuseppe Ricotta

Abstract. The paper suggests a decolonial reading of the sociological canon with the aim of strengthening the analytical and, at the same time, emancipatory mission of sociology as a reflexive and critical science of “modernity”. To this end, the concept of social stratification is explored in order to bring into focus its ideological elements as Eurocentric, elements that limit – within a global social science perspective – its heuristic capabilities.

Keywords: Sociological canon, Coloniality, Social stratification

Abstract. Il saggio propone una lettura decoloniale del canone sociologico con l’obiettivo di rafforzare la missione analitica e, insieme, emancipatrice della sociologia come scienza riflessiva e critica della “modernità”. In tale ambito, è approfondito il concetto di stratificazione sociale, con lo scopo di metterne a fuoco gli elementi ideologici in quanto eurocentrici, elementi che ne limitano – entro una prospettiva di scienza sociale globale – le capacità euristiche.

Parole chiave: Canone sociologico, Colonialità, Stratificazione sociale.

1. Decolonizzare il canone della sociologia: una introduzione

Interrogare e sottoporre a critica il canone della sociologia¹ è impresa ambiziosa che corre il rischio di produrre argomenti poco analitici o, peggio, dogmatici. Tanto più in relazione a un campo di sapere, quello appunto sociologico, che è “geneticamente” multi-paradigmatico² e, di conseguenza, fin dalle origini caratterizzato da dispute che – in taluni casi – hanno significato e continuano a significare atteggiamenti di non riconoscimento e tentativi di reciproca esclusione dal canone da parte di scuole e approcci in competizione.

1. Le riflessioni contenute in questo saggio traggono spunto dal I Seminario Permanente di Teorie Sociologiche (SPTS), dedicato a Le sfide al canone sociologico. Per una rilettura critica dei classici. Il Seminario si è svolto il 30-31 maggio del 2023 all’Università di Pisa. Precedentemente (10 e 11 novembre 2022), sempre presso la stessa Università, si era svolto un Seminario su tematiche affini dal titolo *Espandere il canone sociologico: dialoghi e riflessioni tra teorie e metodo*, promosso in questo caso dalle sezioni “Metodologia” e “Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali” dell’Associazione Italiana di Sociologia (AIS).

2. Elemento visto, a seconda delle prospettive, sia come punto di debolezza [Goldthorpe 2000] sia come punto di forza della sociologia [Ritzer, Stepnisky 2018].

Per provare almeno a ridurre tale rischio, si partirà da ciò che nei manuali di sociologia – artefatti che definiscono e delimitano i confini del canone disciplinare³ – è generalmente affermato nelle pagine introduttive: la sociologia è una scienza della modernità, un campo di sapere che interroga analiticamente quel cambiamento così drammatico che ha caratterizzato principalmente alcuni territori dell'Europa attraverso “rivoluzioni” tecnologiche, scientifiche, economiche, politiche, culturali e demografiche, mutamenti in grado di favorire profonde trasformazioni nelle configurazioni socio-spaziali e nelle logiche di sociabilità. Allo stesso tempo, la sociologia è scienza della modernità nel senso di un campo di sapere che non si sarebbe potuto sviluppare senza quegli stessi mutamenti rivoluzionari. A tal proposito Alberto Izzo, nella sua *Storia del pensiero sociologico*, afferma:

lo sviluppo dei modi di produzione, l'apertura di nuovi mercati, e il conseguente passaggio da un sistema produttivo o rurale o artigianale, in cui, cioè, i rapporti erano per lo più di carattere diretto e personale, a un sistema i cui rapporti si fanno più impersonali e indiretti, industriali, in cui la produzione si svolge prevalentemente nell'ambito dell'officina ed è basata su una sempre più rigida divisione del lavoro, costituiscono alcune tra le condizioni principali per il porsi del problema sociologico: del problema di strutture create dall'uomo, ma entro certi limiti costrittive per gli individui che agiscono al loro interno [Izzo 2005, p. 9].

Entro una prospettiva di sociologia della conoscenza, dunque, possiamo dedurre dalle considerazioni di Izzo la stretta relazione tra un certo tipo di organizzazione della vita produttiva e sociale e un certo modo di guardare ai fenomeni sociali come: (a) determinanti l'agire sociale e, allo stesso tempo, (b) modificabili attraverso l'*agency*. La sociologia, in tal senso, è presentata come una disciplina che fin dalle sue origini ha assunto il compito di scienza riflessiva e critica nei confronti della modernità, mettendone in evidenza gli elementi più complessi e rischiosi: “questioni sociali” da *comprendere* o *spiegare*, e su cui poter intervenire in modo razionalmente e scientificamente fondato. La produzione concettuale che ne è derivata ha prodotto i mattoni iniziali per la formazione del canone disciplinare e della storia del pensiero sociologico (si pensi ai concetti di anomia, di alienazione, di disincantamento). Non significa, tuttavia, che la sociologia – specie nei contributi più significativi che ne costituiscono il canone – sia interpretabile in modo esclusivo e inequivocabile come sapere critico del sistema socioeco-

3. Proprio al tema dei manuali è stata dedicata una sessione specifica nel Seminario AIS menzionato nella nota 1 (titolo della sessione: *I manuali: canoni e reificazioni tra percorsi teorici e metodo*).

nomico nascente. L'enfasi posta sulle dimensioni "patologiche" della modernità, infatti, assume in molti casi le forme di un riformismo funzionale a un percorso di modernizzazione pensato come inevitabile e auspicabile destino dell'umanità verso una società industriale sotto la guida di élite operose e illuminate (la borghesia). Entro questo quadro, le nascenti analisi sociali dell'Ottocento europeo si rivolgono alle patologie sociali e alle questioni morali derivanti dai processi di industrializzazione e urbanizzazione con spirito riformista ed entro una visione del mondo che guarda alla "modernizzazione" europea come uno stadio avanzato dello sviluppo umano caratterizzato dal capitalismo industriale e dalla scienza positiva [Lentini 2003; Ricotta 2025].

Queste considerazioni ci consentono di introdurre la dimensione che intendiamo sottoporre a critica in questo saggio in merito al rapporto tra sociologia e analisi della modernità: nel suo farsi interprete del processo di modernizzazione, quello sociologico è un sapere che guarda al moderno come a uno stadio particolarmente evoluto di sviluppo sociale, un sapere fortemente influenzato in questo dalle diverse correnti filosofico-intellettuali da cui prende ispirazione nel suo strutturarsi lungo l'Ottocento (illuminismo, positivismo, utilitarismo, idealismo). Questo stadio moderno dello sviluppo umano, che a seconda delle prospettive è letto come più avanzato o più evoluto [Collins (1998) 2006], ha i caratteri di un processo universale e allo stesso tempo è analizzato nella sua concretizzazione storica nelle società Stato-nazione europee occidentali e, per estensione, nel nuovo mondo (gli Stati Uniti d'America), contesti spaziali sociopolitici ed economici entro i quali e verso i quali la sociologia si struttura.

In tal senso la sociologia non solo è debitrice delle "rivoluzioni" moderne, ma contribuisce anche alla loro celebrazione (e, potremmo dire, alla loro canonizzazione). Se guardiamo a questo specifico legame tra la sociologia e la modernità, ovvero a un pensiero sociologico che – pur mettendone in luce gli aspetti critici e problematici – ne celebra fundamentalmente le *magnifiche sorti e progressive*, è possibile metterne in evidenza l'elemento ideologico nel processo di costruzione di senso sulla modernità occidentale. In tal caso, riflettere criticamente sul canone disciplinare della sociologia non può che avvenire attraverso uno sguardo decentrato in grado di problematizzare ciò che abbiamo appreso a dare per scontato: la lettura progressiva, lineare, evolutiva del processo di modernizzazione con tutto ciò che questa interpretazione del processo storico umano comporta in termini di concettualizzazione "eurocentrica" [Di Meglio 2008].

Un contributo essenziale in questo tipo di riflessione è quello che attiene alla galassia multiforme degli studi postcoloniali e decoloniali [Susen 2020; Mellino 2025]. Non mi addentrerò in questa sede in un'analisi di rassegna di questo

ampio dibattito, mi limiterò invece a introdurre alcuni degli argomenti centrali prodotti da esso, in relazione a un ripensamento decoloniale del canone sociologico. Una prima grande questione che attiene al tema della decolonizzazione della sociologia trova sostanza nella consapevolezza di quanto la sociologia contemporanea – al pari delle altre scienze sociali – sia plasmata dall'economia globale della conoscenza [Connell 2006; 2018; Gutiérrez, Boatcă, Costa 2010], risultato delle dinamiche imperiali della lunga fase del colonialismo europeo⁴. Questo dominio ha strutturato una divisione del lavoro intellettuale tra centro e periferie, dove il mondo coloniale è stato relegato essenzialmente a luogo di estrazione di dati e informazioni, non riconoscendogli pari dignità nella produzione di conoscenza valida per l'analisi dei processi di modernizzazione. Questa egemonia nel campo epistemico produce specifici effetti: 1) la pretesa di universalità delle teorie sociologiche prodotte in occidente (e per l'occidente) [Connell 2006], 2) una interpretazione dei fenomeni sociali fondata interamente su letture sviluppate dal centro del sistema-mondo [Wallerstein 1979; 2004]⁵, 3) esclusioni e cancellazioni di voci e produzioni non direttamente rimandabili ai gruppi egemoni (bianchi, occidentali, maschili, borghesi), conseguenza di un pensiero eurocentrico egemonico che ha costruito e classificato l'alterità non-occidentale secondo una logica di inferiorizzazione [Ricotta, Ruocco 2025].

Date queste premesse, il dibattito post e decoloniale, ferme restando differenze e specificità, converge su alcuni punti essenziali [Pellegrino, Ricotta 2020, pp. 803-804]:

- (i) the critique of the Eurocentric ideology of modernity; (ii) the close interconnection between the development of a global society, or global capitalism, and colonialism; (iii) an attention to the dynamics that created a hierarchical relationship between human groups and the emphasis on «subaltern» groups; (iv) the persistence of relations of domination on a global level due to historical colonialism, well beyond the end of formal colonialism; (v) the epistemologi-

4. In particolare, il processo di costituzione della sociologia come disciplina autonoma si struttura lungo tutto il XIX secolo per arrivare a maturazione a cavallo tra Ottocento e Novecento. Entro una prospettiva di sistema-mondo, Lentini [2003, p. 157] sottolinea come l'Ottocento possa essere definito «il secolo del definitivo assestamento del sistema storico occidentale, che ha incorporato in via definitiva tutte le aree esterne nell'economia-mondo».

5. L'analisi del sistema-mondo proposta da Wallerstein, al pari di altre prospettive teoriche sociologiche di matrice europea e nordamericana, ha ricevuto specifiche critiche di eurocentrismo da importanti esponenti del pensiero postcoloniale [Bhambra 2007] e decoloniale [Mignolo 2000]. Dal nostro punto di vista, teoria del sistema mondo e studi decoloniali condividono elementi di critica alle dimensioni eurocentriche del pensiero occidentale ugualmente utili ai fini di una decolonizzazione del canone sociologico.

cal critique of Eurocentric thought and the need to look through new lenses (and with new methods) at domination and social exclusion dynamics, as well as at the forms of resistance and struggles for emancipation.

Ne consegue che la critica verso il canone sociologico e il suo “pensiero eurocentrico” assume contorni di vasta portata, che vanno dalla dimensione epistemica, a quella teorica, dalla dimensione metodologica alle tecniche di ricerca, alla postura di chi fa ricerca, e più in generale al ruolo delle ricercatrici e ricercatori sociali e delle università e centri di ricerca [Pellegrino, Ricotta 2023]. In questo saggio ci limiteremo a esplorare le potenzialità di una critica decoloniale rivolta ai concetti che hanno strutturato il canone sociologico. Ciò al fine di evidenziarne i caratteri ideologici in quanto eurocentrici. Una riflessione sui quadri concettuali è peraltro strettamente connessa alle questioni che la sociologia indaga. Si tratta di un argomento rilevante per una disciplina che studia i fenomeni sociali, e non a caso parte delle argomentazioni critiche verso la sociologia “*mainstream*” è legata al fatto che oggetti di studio eccessivamente “provinciali” possono risultare marginali per una scienza sociale “globale” [Di Meglio, Pendenza 2020]. Secondo Connell [2018, p. 403], in tal senso, con particolare riferimento al tema delle disuguaglianze globali:

It's hard to get worked up about reflexive modernity or shifting subjectivities when you are facing starvation in a drought, rampant pollution in a mega-city, a grey economy embracing half the population, rape and femicide committed with impunity, military dictatorship, forced migration, climate disaster, or other such conveniences of modern life. If social science is to be relevant, it has to be a different social science.

Un'operazione di rivisitazione critica del canone sociologico in una direzione decoloniale ha dunque l'obiettivo di contribuire a produrre una conoscenza efficace tanto in termini analitici (riflessione sui concetti e sulla loro efficacia operativa per la ricerca sociale) quanto di intervento sociale (selezione delle *issues* da far emergere e indagare, con l'obiettivo di pensare/mettere in luce i possibili percorsi di *agency*). Per chiarire meglio la relazione tra questi due elementi, torno nuovamente a Connell. In una sua risposta al *position paper* di Alain Caillé e Frédéric Vandernberghe *For a New Classical Sociology* [Caillé, Vandernberghe 2021], la sociologa australiana scrive [2021, p. 77]:

with the triumph of authoritarian and racist politics, new patterns of exploitation and oppression, environmental crisis and unchecked concentrations of

wealth and power, we face some terrifying pathways into the future. Whatever intellectual workers can do to contest these trends should certain be done.

Si tratta di un posizionamento dalla parte dei subalterni, dunque in linea con uno degli elementi chiave della critica postcoloniale e, insieme, di un richiamo a una maggiore efficacia analitica della sociologia, nel momento in cui si impegna a fare luce e a interpretare questioni centrali dell'agire sociale, delle forme di sociabilità e delle relazioni intersoggettive che si strutturano nel sistema-mondo contemporaneo.

La proposta qui presentata di decolonizzare il canone sociologico vuole dunque contribuire a un rafforzamento dell'efficacia analitica e, insieme, "emancipatrice" [Ricotta 2019; Massari, Pellegrino 2020] della sociologia intesa come scienza riflessiva e critica. La critica decoloniale, in tal senso, consente di ampliare e rafforzare aspetti della disciplina sociologica già presenti del suo canone, nella sua accezione vasta di sociologia posizionata, socialmente impegnata, sia nella sua versione "critica" che "pubblica" [Burawoy 2005]⁶. Si pensi alla fortunata definizione di "immaginazione sociologica" proposta da Charles Wright Mills [1959] come connessione tra *troubles* and *issues*, elemento chiave dell'analisi sociologica e della sua rilevanza sociale. Uno degli apporti più riconosciuti dei *decolonial and postcolonial studies* attiene proprio alla rivisitazione di una sociologia posizionata [De Nardis, Petrillo, Simone 2023], con particolare riferimento all'analisi della produzione simbolica e materiale delle gerarchie sociali e delle strategie di conflitto per l'emancipazione⁷.

Come contributo a questo programma di ricerca, indaghiamo in questa sede uno specifico concetto: la stratificazione sociale. Il concetto è qui presentato come caso studio, utile a interrogare il canone sociologico alla luce delle sue capacità di analisi delle *issues* del contemporaneo sistema-mondo. L'analisi della stratificazione sociale verrà prima inquadrata entro il canone disciplinare eurocentrico, per poi essere attualizzata alla luce del concetto di colonialità del potere [Quijano 1992; 2000].

6. Con le parole di Burawoy [2005, p. 261]: «Still, despite the normalizing pressures of careers, the originating moral impetus is rarely vanquished, the sociological spirit cannot be extinguished so easily».

7. Come già anticipato, se si assume fino in fondo una prospettiva analitica postcoloniale, il processo di emancipazione non può essere pensato esclusivamente nei confronti delle categorie sociali interrogate dall'analisi sociologica, ma deve necessariamente investire la stessa riflessività di chi fa ricerca sociale, con conseguenze che attengono all'ambito epistemico, teorico, metodologico e alla stessa postura di ricercatrici e ricercatori dentro e fuori i contesti accademici.

2. *La stratificazione sociale nel canone sociologico eurocentrico*

Vasto è il campo delle teorie, dei tentativi di operativizzazione concettuale, di costruzione e di analisi dei dati, riferiti al tema della stratificazione sociale e delle diseguglianze [Crompton 2008]. Per restringere lo spettro, partiamo da una definizione che può aiutarci a mettere a fuoco la lettura che il canone disciplinare della sociologia ha prodotto di questo concetto. Si tratta della definizione di stratificazione sociale che Luciano Gallino ha dato nel suo *Dizionario di Sociologia* [Gallino 2006]. Un dizionario di lemmi di una disciplina è uno strumento importante per la costruzione e il consolidamento di un canone, e la raffinata e vasta impresa di Gallino costituisce un tassello essenziale del dibattito sociologico italiano e per la formazione di generazioni di sociologhe e sociologi.

Nel merito, la stratificazione sociale è definita come:

la disposizione oggettiva, dall'alto in basso o viceversa, d'una popolazione di individui o di collettività (famiglie, gruppi etnici o religiosi), ovvero di posizioni sociali o ruoli, in fasce contigue e sovrapposte dette strati sociali i quali si distinguono tra loro per il differente ammontare di ricchezza, di potere, di prestigio o di altra importante proprietà socialmente rilevante che ciascuno di essi possiede [Gallino 2006, p. 530].

Questa formulazione è sufficientemente ampia come conviene a un concetto che sia utile per l'analisi di diverse concretizzazioni storico-sociali non esclusivamente riferibili a tipi di società "moderna". In tal senso, la stratificazione sociale può essere intesa come «espressione generica per indicare il sistema delle diseguglianze strutturali di una società, mentre "classe", "ceto", "casta" sarebbero forme storicamente determinate e specifiche che la S. assume» [Gallino 2006, p. 532].

«La stratificazione sociale – prosegue Gallino – è una delle forme principali di differenziazione e di diseguglianza». Nel caso della differenziazione, siamo di fronte a un tema fondativo dell'analisi sociologica, che attiene alla relazione del fenomeno della stratificazione sociale con l'aumento della differenziazione nelle cosiddette società moderne, fenomeno ampiamente analizzato dai classici, anche attraverso opere chiave del canone disciplinare (fra tutte, *La divisione del lavoro sociale* di É. Durkheim del 1893 [1977]). Il termine diseguglianze, dal canto suo, connette l'analisi della stratificazione sociale a un altro tema classico della sociologia: quello relativo all'emergere delle classi sociali, e del conflitto capitale-lavoro, come fenomeno caratterizzante la modernità industriale in occidente. Lo stesso Gallino, nel sottolineare la derivazione statunitense del concetto di stratificazione, annota come nella sociologia

nordamericana lo stesso sia stato spesso usato come sinonimo del concetto di classe sociale e struttura di classe, sviluppato nel pensiero sociologico europeo sulla scia della critica di Marx ed Engels alla società borghese. La prospettiva critica e conflittualista del pensiero sociologico guarda, dunque, alle forme di stratificazione sociale come a strutture di potere, in cui le posizioni occupate sono l'esito di conflitti storicamente determinati. Allo stesso tempo, si tratta di strutture che si modificano nel tempo e nello spazio, e soprattutto sono modificabili attraverso l'agire sociale.

E, tuttavia, nella stratificazione sociale così come viene configurandosi nella modernità vi è una specificità non ravvisabile in altre forme di strutture diseguali. Questo è vero, ad esempio, per le prospettive conflittualiste, poiché se da un lato «la storia di ogni società esistita sinora è storia di lotta di classe» – restando entro la prospettiva di Marx ed Engels [2001, p. 47 e succ. (1848)], la società “borghese” ha una sua specificità storica: «grazie al rapido perfezionamento di tutti gli strumenti di produzione, attraverso le comunicazioni rese di gran lunga più agevoli, la borghesia trascina nella civiltà anche le nazioni più barbare». E, per quanto riguarda la stratificazione sociale, nella società borghese «sempre più l'intera società si va scindendo in due campi avversi, in due grandi classi contrapposte: borghesia e proletariato». È a quest'ultima, com'è noto, che è affidato il compito rivoluzionario verso un nuovo stadio dell'umanità.

La specificità del moderno, in termini di stratificazione, è ugualmente presente in prospettive più interessate alle dinamiche dell'ordine sociale che non alle fenomenologie del conflitto trasformativo. A tal proposito, sempre Gallino fa riferimento al Tocqueville [(1835-1840) 1982] de *La Democrazia in America*, e all'idea di una modernità che, in Europa successivamente alla Rivoluzione francese e negli Stati Uniti fin dalla fondazione, si caratterizza per una frammentazione degli antichi ceti o stati a favore di una società competitiva e individualizzata. A fondamento delle democrazie moderne vi sarebbe, dunque, l'eguaglianza di opportunità, che deve essere garantita a tutti i cittadini. E nel momento in cui il concetto di stratificazione è posto in relazione diretta con l'emergente discorso sull'uguaglianza delle opportunità, lo stesso può anche essere inteso come indicatore di un fenomeno nuovo, moderno, evoluto rispetto alle antiche/premoderne/primitive disegualianze di stato, una “rivoluzionaria” sostituzione degli status ascritti con quelli acquisiti. Lo status nelle forme di stratificazione moderne così definite, si trasforma dunque in una posizione che può essere acquisita in base alle proprie capacità, al “merito”. In tal senso, la stratificazione moderna apre all'idea di mobilità sociale, coerente con una visione universalistica dei diritti di cit-

tadinanza. Una riflessione che, tuttavia, prende spunto dall'osservazione di un contesto, quello degli Stati Uniti d'America, connotato da forti gerarchie sociali fondate su base "razziale" (con riferimento al trattamento riservato alle cosiddette popolazioni indigene e alla moltitudine di individui deportati dall'Africa nella "tratta degli schiavi"), dove dunque forme di stratificazione di tipo acquisitivo si dispiegano storicamente grazie alla strutturazione contemporanea di forme di stratificazione e di esclusione legittimate da status ascritti (la "razza" [Desmond, Emirbayer 2009])⁸. Un contesto dove merito e mobilità sociale sono principi applicabili a una parte specifica della società moderna, per la quale valgono dispositivi di sociabilità legati al contratto, alla solidarietà organica, al lavoro formalmente libero o salariato, alla democrazia. Per un'altra parte della stessa società, questi dispositivi di funzionamento della stratificazione sociale moderna non si applicano, e ciò sulla base di caratteri ascritti che hanno ugualmente genesi "moderna"⁹.

Nel Novecento, la stratificazione sociale nel campo della sociologia funzionalista statunitense è interpretata come fatto sociale funzionale [Davis, Moore 1945, p. 242]:

the main functional necessity explaining the universal presence of stratification is precisely the requirement faced by any society of placing and motivating individuals in the social structure. As a functioning mechanism a society must somehow distribute its members in social positions and induce them to perform the duties of these positions.

La tradizione sociologica del conflitto, dal canto suo, pone maggiore enfasi sui conflitti per il potere che spiegano le diverse collocazioni dei gruppi umani in strati.

8. Un altro criterio di esclusione attiene, com'è noto, alle americane che, in quanto donne, per motivi "naturali" sono relegate all'ambito domestico.

9. A tal proposito il sociologo peruviano Anibal Quijano, che richiameremo ampiamente nel prossimo paragrafo, ha sottolineato: «The idea of race, in its modern meaning, does not have a known history before the colonization of America. Perhaps it originated in reference to the phenotypic differences between conquerors and conquered. However, what matters is that soon it was constructed to refer to the supposed differential biological structures between those groups. Social relations founded on the category of race produced new historical social identities in America—Indians, blacks, and mestizos—and redefined others. Terms such as Spanish and Portuguese, and much later European, which until then indicated only geographic origin or country of origin, acquired from then on a racial connotation in reference to the new identities» [Quijano 2000, p. 534].

Entrambi questi approcci, come ricorda lo stesso Gallino, vedono comunque la stratificazione come fenomeno sociologico fortemente interconnesso alla differenziazione sociale. La divisione del lavoro è di queste la più importante. E la divisione del lavoro caratterizzata dal lavoro salariato formalmente libero [Weber (1923) 1993], è il fondamento distintivo del capitalismo e insieme delle società moderne, industriali, metropolitane, razionali e differenziate¹⁰. Non a caso, le classificazioni nei manuali di sociologia delle forme di disuguaglianze e stratificazione sociale, fanno frequentemente ricorso a tipizzazioni su base storica e spaziale secondo la dicotomia premoderno/moderno. Per fare un esempio recente, nel testo di *Sociologia Generale* di David Croteau e William Hoynes [(2020) 2022, p. 316 e succ.], nel capitolo dedicato alla stratificazione sociale compare una tipizzazione temporale e spaziale in termini di «sistemi di stratificazione di origine pre-moderna» (la schiavitù, il patriarcato, il sistema delle caste, il sistema dei ceti) e «sistemi di disuguaglianza della modernità: le classi sociali». Solo questi ultimi sistemi sono fondati su principi di natura competitiva, connessi alle dinamiche del mercato del lavoro tipiche di una società capitalista o borghese, ovvero sulle classi sociali, siano esse definite in termini marxiani o weberiani.

3. Stratificazione sociale e colonialità

I *decolonial studies* leggono il processo di globalizzazione contemporaneo come il punto di approdo di un sistema fondato su di un capitalismo coloniale/moderno eurocentrico. A fondamento di questo modello sociale e di potere, il sociologo peruviano Anibal Quijano individua la classificazione della popolazione mondiale sulla base dell'idea di razza, una costruzione simbolica che pervade le dimensioni più importanti del potere globale, compresa la sua specifica razionalità: l'eurocentrismo. L'asse razziale, che ha origine e carattere coloniale, si è dimostrato più duraturo e stabile della stessa durata del colonialismo storico. Qui risiede il concetto di colonialità del potere: nel perdurare di forme di dominio che hanno avuto la loro origine nei processi di gerarchizzazione del moder-

10. A tal proposito, nel suo celebre lavoro sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber individua proprio nel lavoro salariato "formalmente libero" uno dei tratti distintivi della specificità della civiltà occidentale, del suo carattere eccezionalmente avanzato nei diversi campi dell'economia, della scienza e della tecnica, delle arti, del diritto e della politica: «Ma l'occidente conosce nell'epoca moderna una specie di capitalismo ben diverso e che altrove non si è mai sviluppato: l'organizzazione razionale del lavoro formalmente libero» [Weber (1922) 1977, p. 73].

no sistema-mondo (nel lungo XVI secolo), proseguiti e consolidatisi nel corso dell'affermarsi della modernità liberale coloniale (o modernità liberale ristretta [Wagner 1993]). Quijano e Wallerstein [1992] hanno proposto quello di "Americanità" come concetto centrale per la comprensione della "modernità", una modernità fondata su quattro assi: la colonialità appunto, l'etnicità (e la razza sociologicamente intesa), il razzismo, e il concetto di novità (il nuovo mondo).

Riprendendo il concetto di colonialità del potere, Boaventura de Sousa Santos [2018] ha tipizzato le forme di sociabilità che caratterizzano la società del capitalismo contemporaneo e che hanno avuto origine a seguito della colonizzazione europea a partire dal XVI secolo, individuandone nello specifico due: 1) sociabilità metropolitana; 2) sociabilità coloniale. Per sociabilità ci riferiamo alle forme prevalenti assunte dalle relazioni sociali in un dato contesto storico e geografico, forme che determinano le logiche di inclusione e di esclusione sociale e le forme di stratificazione. Il progetto moderno occidentale è stato rappresentato esclusivamente come fondato sul tipo di sociabilità metropolitana, attraverso la metafora del contratto sociale. Un tipo di sociabilità caratterizzata dalla tensione tra meccanismi regolatori, necessari per garantire l'ordine nel sistema sociale, e spinte emancipatrici per l'inclusione nel solco dei diritti civili, sociali e politici. La sociabilità metropolitana, infatti, si fonda su un principio di equivalenza e reciprocità, in cui tutti coloro che ne fanno parte sono riconosciuti come "pienamente umani": pur in presenza di differenze sociali, disuguaglianze, disparità di potere, sono possibili le dinamiche del conflitto sociale, della normatività politica e, in ultima istanza, dell'inclusione. La tensione tra regolamentazione sociale ed emancipazione sociale, attraverso i meccanismi sviluppati dalla modernità occidentale (lo Stato liberale, lo Stato di diritto e la sua associazione con lo Stato sociale, i diritti umani), rendono l'esclusione sociale della sociabilità metropolitana "non abissale", secondo la terminologia usata da Santos. Si tratta di una visione della sociabilità e delle forme di stratificazione che ne derivano coerente con la lettura prima esplorata di stratificazione sociale che si richiama ai principi di una nuova era, appunto moderna, democratica e plurale in quanto differente da ogni forma di stratificazione che l'ha preceduta (e dalle forme di stratificazione coeve ma non ancora evolute) in quanto non fondata sugli status ascritti. È, dunque, l'idea del contratto contrapposta a quella dello status, secondo la visione dicotomica proposta da Henry James Sumner Maine e canonizzata nel sapere sociologico sulla modernità.

A partire dal secolo XVI, tuttavia, la costruzione di un tipo di sociabilità metropolitana fondata sui diritti si è intrecciato allo strutturarsi di una forma di sociabilità di tipo coloniale. Quest'ultima è regolata dalla tensione tra vio-

lenza – intesa come distruzione fisica, materiale, culturale – e appropriazione – ossia incorporazione, cooptazione, assimilazione. Nelle relazioni sociali di tipo coloniale, l'esclusione sociale è "abissale" nel senso che gli esclusi non possono realisticamente reclamare i loro diritti, non essendo considerati pienamente umani. I mondi metropolitani e coloniali sono strutturalmente connessi e interdipendenti: nella modernità occidentale è l'umanità stessa che si definisce attraverso la produzione di non-umanità [Ricotta *et al.*, 2021]. Inoltre, pur essendo nata con il colonialismo, questa faglia, separazione o "linea abissale" tra forme diverse e interconnesse di sociabilità non si esaurisce con la fine del colonialismo storico, al contrario permane nella fase postcoloniale, trasformandosi e facendosi strada nelle stesse società europee.

La teoria eurocentrica, creata sulla base della sociabilità metropolitana, ignora la sociabilità coloniale o, meglio, la riproduce come non-essere, come fenomeno del passato, assente, o comunque da superare (grazie alla modernizzazione). La razionalità eurocentrica, in tal senso, diviene pensiero abissale, non riconoscendo come contemporaneo quanto avviene nei contesti caratterizzati da sociabilità coloniale. In queste riflessioni, troviamo l'eco delle analisi sul soggetto coloniale di Fanon [2015], e del più recente concetto di colonialità dell'essere di Maldonado-Torres [2007]: il pensiero abissale è un modo di pensare l'alterità, con le sue forme di conoscenza e di produzione di senso, sulla base di una presunta superiorità ontologica ed epistemica, una superiorità che legittima processi di de-umanizzazione e invisibilizzazione, inferiorizzazione etnoculturale ed epistemicidio. Il concetto di violenza epistemica [Spivak 1988] è centrale in questo tipo di analisi, in quanto riflette il processo di dominio attraverso cui ai subalterni non è data possibilità di voce, di analisi sulla propria condizione, a seguito di un processo di svalutazione dell'Altro, che può significare, appunto, deumanizzazione, invisibilizzazione, inferiorizzazione, collocazione in uno spazio-tempo non moderno¹¹. Di qui, l'assenza di una riflessione entro il canone disciplinare sulle forme di stratificazione sociale "moderne" e insieme fondate su strutture severe di subalternità, che non solo mantengono logiche di natura ascrittiva, ma vi danno un nuovo significato funzionale a logiche moderne di dominio, quelle del colonialismo europeo e delle sue esigenze di divisione del lavoro su scala globale. In tal senso possiamo definire "miope" un'analisi della stratificazione sociale moderna caratterizzata dalla sola relazione capitale/lavoro salariato, dalla focalizzazione

11. Scrive Spivak [1988, pp. 280-281]: «The clearest available example of such epistemic violence is the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. This project is also the asymmetrical obliteration of the trace of that Other in its precarious Subjectivity».

esclusiva (ed escludente) su forza lavoro formalmente libera e su status acquisiti sulla base di *agency* in competizione. La criticità della lettura “canonica” del concetto di stratificazione è, dunque, per prima cosa quella di non vedere come coevi elementi di natura ascritta ed elementi di natura acquisitiva nelle forme di stratificazione derivanti dal cosiddetto processo di modernizzazione. Il concetto di stratificazione assume carattere ideologico quando nell’analisi della sua genesi moderna sostituisce status ascritti con status acquisiti entro un quadro di lettura lineare del mutamento sociale verso un tipo di società più progredita, inclusiva, emancipante. La lettura decoloniale mette in luce questa contraddizione: se da un lato, infatti, la modernizzazione occidentale sfida le gerarchie basate sulla tradizione e sul pensiero religioso inteso come superstizione (in contrapposizione all’*Ancien Régime*), dall’altra, proprio in nome della ragione, della scienza e della storia intesa come processo di civilizzazione/modernizzazione/progresso/sviluppo, crea nuove gerarchie fondate sulla “razza” [Ruocco 2025]. La mobilità sociale, elemento tipico della società moderna, ovvero la possibilità di poter passare da uno strato all’altro grazie al “merito” e/o al “conflitto” tra individui o gruppi, è prerogativa delle forme di sociabilità di tipo metropolitano. Questa “nuova” possibilità di mobilità legittima la superiorità, in termini di civilizzazione e progresso, della moderna stratificazione in classi rispetto a tutti gli altri sistemi di stratificazione precedenti o coevi ma intesi come premoderni e primitivi. Questa lettura “traiettorista” [Appadurai 2013] e insieme normativo-ideologica del concetto di stratificazione sociale moderna ne limita l’efficacia interpretativa. Gli studi decoloniali e postcoloniali, ampliando storicamente e spazialmente l’analisi delle gerarchie umane e della loro interconnessione strutturale, forniscono in tal senso potenziali lenti correttive a una visione eccessivamente miope della contemporanea stratificazione sociale¹².

4. Per un percorso di ricerca decoloniale

La questione posta nei precedenti paragrafi potrebbe apparire di natura prettamente definitoria, di affinamento del percorso di operazionalizzazione del concetto di stratificazione sociale ai fini dell’osservazione dei fenomeni contemporanei: come definiamo la stratificazione sociale? Quali elementi includiamo o meno per la sua analisi? Quali tipi di conflitto ne derivano?

12. Per una lettura decoloniale delle questioni sessuali e di genere v. Lugones [2010].

Se però torniamo alla tesi di una dimensione ideologica del concetto di stratificazione sociale, possiamo approfondirne un elemento critico più ampio: la visione ideologica di stratificazione sociale, che si è andata definendo e rafforzando entro il canone sociologico, è coerente e a sua volta dà forza a una visione traiettorista della modernità, in cui i modelli di società più evoluti sono quelli a maggiore differenziazione – società all’apice del percorso umano, non solo in termini di adattamento all’ambiente, ma – insieme – di progresso sociale (democrazia, inclusione, meritocrazia e mobilità sociale, pluralismo). Queste letture ideologiche e traiettoriste della stratificazione sociale sono state rese possibili attraverso specifici percorsi di invisibilizzazione di *issues* e di contributi di riflessione teorica e di ricerca sociale. Esempi in tal senso sono la marginalizzazione per la costruzione della disciplina dei contributi non occidentali e non bianchi [tra i molti, Morris 2015; la stessa cosa si può affermare, com’è noto, per quanto concerne i contributi di donne, v. ad es. Toste Daffon, Ribeiro Campos 2022]. In tal senso, il compito di una lettura decoloniale non attiene tanto a un processo di demolizione delle categorie analitiche classiche della sociologia, quanto a una decostruzione critica delle loro dimensioni ideologiche, gerarchizzanti ed escludenti.

Per concludere riprendiamo il concetto di “polifonia” proposto da Connell in contrapposizione a quello di canone, e di recente ripreso e approfondito in un saggio di tre sociologhe brasiliane [Lins Hamlin, Andrade Weiss, Magalhães Brito 2022] in relazione alla questione delle voci femminili nella sociologia. La proposta di una “sociologia polifonica” non si limita al riconoscimento di una multi-paradigmaticità della disciplina ma, riprendendo la metafora musicale, enfatizza il contrasto tra le diverse voci e allo stesso tempo stabilisce come queste possano essere combinate in una tradizione condivisa e inclusiva che renda possibile il dialogo e, dal nostro punto di vista, garantisca alla conoscenza sociologica il suo carattere critico in quanto storicamente fondato. Un sapere, insomma, che sappia riconoscere e decostruire gli elementi ideologici e a-critici di naturalizzazione e generalizzazione delle proprie categorie interpretative.

Riferimenti bibliografici

- Appadurai A. [2013], *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*, Verso Books, London and New York.
- Bhambra G. [2007], *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave Macmillan, New York.

- Burawoy M. [2005], 2004 American Sociological Association Presidential address: For public sociology, *The British Journal of Sociology*, 56(2), pp. 259-294.
- Caillé A., Vanderberghe F. (eds.) [2021], *For a New Classic Sociology. A Proposition, followed by a Debate*, Routledge, London and New York.
- Collins R. [(1998) 2006], *Teorie sociologiche*, il Mulino, Bologna.
- Connell R. [2006], Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory, *Theory & Society*, 35(2), pp. 237-64.
- Connell R. [2018], Decolonizing Sociology, *Contemporary Sociology*, 47(4), 399-407.
- Connell R. [2021], For Sociology: more ambitious, more practical, and definitively polyphonic, in A. Caillé, F. Vanderberghe, eds., *For a New Classic Sociology. A Proposition, followed by a Debate*, Routledge, London and New York, pp. 77-83.
- Crompton R., [2008], *Class and stratification* (3rd ed.), Polity, Cambridge.
- Croteau D., Hoynes W. [(2020) 2022] *Sociologia generale. Teorie, metodo, concetti*, III edizione, McGrawHill Education, Milano.
- Davis K., Moore W.E. [1945], Some Principles of Stratification, *American Sociological Review*, 10(2), pp. 242-249.
- Desmond M., Emirbayer M. [2009], What is Racial Domination?, *Du Bois Review* [online], 6(2), pp. 335-355.
- Di Meglio M. [2008], *La parabola dell'eurocentrismo. Grandi narrazioni e legittimazione del dominio occidentale*, Asterios, Trieste.
- Di Meglio M., Pendenza M. (a cura di) [2020], Global Social Science, Special Issue di *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4, pp. 673-828.
- Durkheim É. [(1893) 1977], *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano.
- Fanon F. [2015], *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa.
- Gallino L. [2006], *Dizionario di Sociologia, Vol. 2 (L-Z)*, Istituto Geografico De Agostini S.p.A., Novara.
- Goldthorpe J.H. [2000], *Sulla sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Gutiérrez R.E., Boatcă M., Costa S. (eds.) [2010], *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, Ashgate, Burlington.
- Izzo A. [2005], *Storia del pensiero sociologico*, 3 Voll., il Mulino, Bologna.
- Lentini O. [2003], *Saperi sociali ricerca sociale, 1500-2000*, FrancoAngeli, Milano.
- Lins Hamlin C., Andrade Weiss R., Magalhães Brito S. [2022], In defense of a polyphonic sociology: Introducing female voices into the sociological canon, *Sociologies*, 24(61), pp. 26-59.
- Lugones M. [2010], Toward a Decolonial Feminism, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 25(4), pp. 742-759.
- Maldonado-Torres S. [2007], On the Coloniality of Being, *Cultural Studies*, 21(2), pp. 240-270.

- Marx K., Engels F. [(1848) 2001], *Manifesto del Partito Comunista*, Rizzoli, Milano.
- Massari M., Pellegrino V. (a cura di) [2020], *Emancipatory Social Science Le questioni, il dibattito, le pratiche*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.
- Mellino M. [2025], Gli studi postcoloniali: un'introduzione, in G. Ricotta, G. Ruocco, a cura di, *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Castelvecchi, Roma, pp. 147-190.
- Mignolo W.D. [2000], *Local Histories/Global Designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Mignolo W.D. [2011], *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham.
- Mills C.W. [(1959) 2018], *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.
- Morris A. [2015], *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, University of California Press, Berkeley.
- Pellegrino V., Ricotta G. [2020], Global social science. Dislocation of the abyssal line and post-abyssal epistemologies and practices, *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 4, pp. 803-828.
- Pellegrino V., Ricotta G. [2023], Epistemologie del sud e sociologia di posizione, in F. de Nardis, A. Petrillo, A. Simone, a cura di, *Sociologia di posizione. Prospettive teoriche e metodologiche*, Meltemi, Milano, pp. 117-137.
- Quijano A. [1992], Colonialidad y Modernidad/Racionalidad, *Perù Indígena*, 13(29), pp. 11-20.
- Quijano A. [2000], Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n. 3, pp. 533-580.
- Quijano A., Wallerstein I. [1992], Americanness as a concept, or the Americas in the modern-world system, *International Social Science Journal*, 134, pp. 549-557.
- Ricotta G. [2019], Ripensare l'emancipazione sociale: sociologia delle assenze e delle emergenze, *Quaderni di Teoria Sociale*, 1, pp. 179-198.
- Ricotta G. [2025], Teorie sociologiche della modernizzazione e costruzione dell'alterità. Una lettura decoloniale, in G. Ricotta, G. Ruocco, a cura di, *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Castelvecchi, Roma, pp. 108-144.
- Ricotta G., Hanafi S., Boatcă M., Massari M., Pellegrino V., Allegretti G., Santos B.d.S. [2021], The end of the cognitive empire. The coming of age of epistemologies of the South. A roundtable on and with Boaventura de Sousa Santos, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1, pp. 220-260.
- Ricotta G., Ruocco, G. (a cura di) [2025], *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Castelvecchi, Roma.
- Ritzer G., Stepnisky J. [(2018) 2020], *Teoria sociologica*, UTET, Novara.

- Ruocco G. [2025], I fondamenti coloniali del pensiero occidentale: un'introduzione storica, in G. Ricotta, G. Ruocco, a cura di, *Pensare, classificare, costruire l'alterità. Percorsi di critica postcoloniale*, Castelvecchi, Roma, pp. 13-107.
- Santos B.d.S. [(2018) 2021], *La fine dell'impero cognitivo. L'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvecchi, Roma.
- Spivak G.C. [1988], Can the Subaltern Speak?, in C. Nelson and L. Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan, London, pp. 66-111.
- Susen S. [2020], *Sociology in the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Tocqueville A. de, [(1835-1840) 1982], *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano.
- Toste Daflon V., Ribeiro Campos L. (eds.) [2022], *Pioneiras da Sociologia. Mulheres intelectuais nos séculos XVIII e XIX*, Eduff – Editora da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Wagner P. [1993], *A sociology of modernity. Liberty and Discipline*, Routledge, London.
- Wallerstein I. [1979], *The Capitalist World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wallerstein I. [2004], *World-Systems Analysis. An Introduction*, Duke University Press, Durham and London.
- Weber M. [(1922) 1977], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- Weber M. [(1923) 1993], *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma.

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 povertà 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:

Aspirazione	Tentazione
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.



Saggi

Il cosmopolitismo kantiano oltre il cosmopolitismo di Kant. Una modesta difesa dell'eredità kantiana della teorizzazione cosmopolitica di fronte alla critica post-coloniale

David Inglis

Abstract. Kant's cosmopolitanism is criticised by postcolonial theoreticians as Eurocentric and racist. It can be reconstructed by ideas of Durkheim and Beck. A revised Kantian viewpoint combines normative and empirical elements, emphasises unintended consequences, and sees that humanity learns from mistakes only when disasters have occurred and cosmopolitan institutions created only when 'too late' to prevent catastrophes.

Keywords: Kant, Cosmopolitanism, Global World, Durkheim, Beck

Abstract. Il cosmopolitismo di Kant è criticato dai teorici postcoloniali come eurocentrico e razzista. Può essere ricostruito attraverso le idee di Durkheim e Beck. Una prospettiva kantiana rivista combina elementi normativi ed empirici, enfatizza le conseguenze indesiderate e ritiene che l'umanità impari dagli errori solo quando si verificano disastri e che le istituzioni cosmopolite vengano create solo quando è "troppo tardi" per prevenire le catastrofi.

Parole chiave: Kant, Cosmopolitismo, Mondo Globale, Durkheim, Beck

1. Introduzione

Dalle sue origini nell'antica Grecia, dove originariamente si riferiva all'essere cittadino del mondo intero e non di uno specifico organismo politico, negli ultimi anni il termine "cosmopolitismo" è arrivato a comprendere una gamma molto ampia di idee e fenomeni, abbracciando tanto questioni etiche e giustizia, quanto di affiliazione di gruppo e di solidarietà intergruppo, così come si svolgono a livello globale [Trepanier, Habib 2011]. Nonostante, o forse proprio a causa del peggioramento delle condizioni a livello mondiale, le forme di pensiero e di pratica cosmopolite sono ancora considerate da alcuni come potenziali rimedi ai problemi del mondo [Ward 2020; DeArney 2021]. L'eredità del pensiero cosmopolita derivata da Kant è ancora valida e utile per questi scopi [Nussbaum 1997; Kleingeld 2012], o è irrimediabilmente superata e fondamentalmente difettosa?

A questo proposito, si devono certamente affrontare alcune importanti obiezioni alle disposizioni personali e politiche di Kant, che permeano i suoi scritti. Molte di queste obiezioni arrivano da posizioni teoriche post-coloniali. Queste includono la sua visione eurocentrica [Serequeberhan 1996]; il suo (fluttuante) sostegno al colonialismo occidentale [Flikschuh, Ypi 2014]; l'aspetto contraddittorio [McCarthy 2009], e forse anche profondamente ipocrita [Gani 2017], del suo pensiero politico in generale e della sua teorizzazione cosmopolita in particolare. Ancora più seriamente, ci sono accuse di "razzismo" di Kant che devono essere affrontate [Bernasconi 2002; Hedrick 2008; Mikkelsen 2013; Eberl 2019; Ramsauer 2023].

Queste critiche specifiche a Kant fanno parte di un insieme molto più ampio di critiche al pensiero cosmopolita "occidentale". Secondo la critica post-coloniale, il cosmopolitismo occidentale – di cui Kant è una, o la, figura di spicco – è profondamente difettoso, dal punto di vista epistemologico e morale [Bhambra, Narayan 2016]. Variazioni più blande della critica post-coloniale e di quelle ad essa collegate suggeriscono di conservare ciò che può essere salvato da Kant e da altri pensatori occidentali precedentemente canonizzati, ampliando al contempo in modo significativo la portata del cosmopolitismo per includere pensatori e tradizioni culturali non occidentali [Aljunied 2017; Slate 2017; Xiang 2023].

Una tesi più audace sostiene che la versione kantiana della teorizzazione cosmopolitica sia un falso cosmopolitismo. In ultima analisi, è un'espressione e un'apologia non solo di una visione eurocentrica del mondo, ma soprattutto del potere imperiale e coloniale dell'Occidente e della supremazia bianca. Escludere Kant dal pensiero cosmopolita centrale significherebbe perciò considerare autori alternativi, preferibilmente non occidentali e/o non bianchi. Questi pensatori non sono razzisti, sono più coerenti intellettualmente e più genuinamente impegnati in una visione del cosmopolitismo che riconosce lo stesso valore a tutte le persone, indipendentemente dall'etnia o da altre caratteristiche sociali [Valdez 2019]. I loro scritti potrebbero fornire basi epistemologiche migliori per rinnovate modalità di pensiero cosmopolita [Benhabib 2008], più di quanto i critici credono che Kant possa mai offrire [Müller 2021; Papastergiadis 2023; Caraus, Lazea 2023]. Per alcuni, uno sforzo concertato di esclusione dell'eredità kantiana, profondamente problematica, faciliterebbe un più ampio movimento per superare del tutto il cosmopolitismo come quadro di riferimento nella teorizzazione della pericolosa condizione del mondo contemporaneo [Giri 2018]. A complicare questa narrazione c'è il fatto che i principali pensatori anti-coloniali potrebbero aver attinto e rie-

laborato in modo produttivo il pensiero cosmopolita occidentale per i propri scopi liberatori [Withun 2022].

Questo articolo si basa sull'idea che gli studiosi dovrebbero evitare argomentazioni semplicistiche e riduzionistiche del tipo: Kant era europeo e bianco e *dunque* "razzista", e che le sue idee devono quindi essere respinte solo su queste basi (troppo generiche) [Uimonen 2020]. Questo punto di vista non tiene sufficientemente conto delle sfumature e delle ambiguità produttive di Kant e di altre figure storiche [Inglis 2012; 2014]. Sottovaluta le equivocità e le contraddizioni all'interno dei molteplici filoni di pensiero cosmopolita generati nell'Europa del XVIII secolo [Rubles, Safier 2023].

I dibattiti odierni su come i pregiudizi razziali di Kant possano «infettare i suoi scritti filosofici più noti», e se l'opera più ampia debba essere «respinta come un insieme di merci contaminate», sollevano molteplici e complesse questioni [Mensch 2017, p. 125]. I dibattiti sono troppo complicati, coinvolgono sottigliezze di interpretazione e contro-interpretazione, per consentire condanne o assoluzioni nette e definitive. La realtà, in effetti, è intricata. Mensch [ivi, p. 144] sostiene che, se da un lato Kant è certamente criticabile per non aver osservato «i suoi stessi standard morali» quando considera alcuni gruppi etnici meno pienamente umani di altri, dall'altro «gli stessi standard non sono assiomaticamente contaminati». Seguendo questo tipo di visione, sosterrò che tre idee cosmopolite in Kant e nella teorizzazione cosmopolita ispirata da Kant sono ancora potenzialmente valide, non essendo né intrinsecamente "razziste" né necessariamente completamente eurocentriche.

L'articolo sostiene la continua rilevanza di alcune nozioni cosmopolite derivate da Kant ma non "contaminate" dalle sue stesse carenze morali. Vengono individuate tre dimensioni di questo tipo. In primo luogo, a prescindere dai limiti (eurocentrici) del racconto kantiano delle vicende umane globali, i domini normativi ed empirici sono sistematicamente intrecciati in modi ancora difendibili. In secondo luogo, rimane plausibile l'affermazione di Kant secondo cui gli esseri umani imparano dai loro errori solo quando si sono verificati grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite vengono deliberatamente create solo dopo che, per certi versi, è *troppo tardi* per prevenire le catastrofi che tali istituzioni intendono evitare. In terzo luogo, l'enfasi di Kant sulla natura involontaria dei fenomeni cosmopolitici – la cui genesi è molto meno dovuta a intenzioni umane consapevoli e molto più guidata dall'elaborazione di tendenze storiche a lungo termine – è ancora sostenibile.

Questi tre elementi insieme costituiscono ciò che definiamo "cosmopolitismo kantiano". Si tratta di un insieme di proposizioni generali, non etnocen-

triche, non eurocentriche e non razziste che possiamo – o potenzialmente un altro autore attuale può – distillare dagli scritti originali, slegandole dal loro contesto originario di produzione. Si tratta di un'entità diversa dal “cosmopolitismo di Kant”, che è costituito dagli scritti originali e dai punti di vista di Kant stesso, la quale è un prodotto del contesto storico e può presentare alcuni dei problemi che i critici hanno identificato come miopia etnocentrica, se non addirittura come razzismo. Sosteniamo che il concetto di “cosmopolitismo kantiano” non sia contaminato dai problemi del “cosmopolitismo di Kant” e che quest'ultimo possa essere un modo potenzialmente utile, praticabile e difendibile di pensare oggi.

Abbiamo costruito le tre dimensioni del “cosmopolitismo kantiano” considerando come i contorni di tale entità siano stati elaborati sia da Émile Durkheim sia da Ulrich Beck. Entrambi i pensatori non usavano questo termine e non erano necessariamente sempre pienamente consapevoli di tutti i loro debiti nei confronti di Kant mentre creavano la propria teorizzazione cosmopolita. Tuttavia, entrambi sono “cosmopoliti kantiani” in alcuni sensi profondi, come vedremo. È a partire dalle loro considerazioni cosmopolite kantiane che abbiamo ideato il modello di “cosmopolitismo kantiano” descritto di seguito.

Nella prima sezione dell'articolo, affrontiamo la sfida dell'apparente etnocentrismo e del razzismo di Kant. In secondo luogo, consideriamo come il cosmopolitismo kantiano persegua un equilibrio tra modalità di analisi normative ed empiriche. In terzo luogo, consideriamo come Durkheim abbia ripreso alcuni temi di Kant per creare il proprio cosmopolitismo sociologico. In quarto luogo, esaminiamo i contributi di Ulrich Beck al cosmopolitismo kantiano in un registro sociologico. In quinto luogo, consideriamo come Durkheim abbia riadattato il cosmopolitismo kantiano alle condizioni della guerra e del dopoguerra. Concludiamo tracciando una distinzione tra l'ambivalente cosmopolitismo di Kant e il cosmopolitismo kantiano, forse ancora utile, che sia Durkheim che Beck ci hanno aiutato a elaborare.

2. Confrontarsi con il “razzismo” di Kant

In questa sezione affronteremo le accuse più gravi rivolte a Kant e al suo pensiero cosmopolita, ossia che egli e il suo pensiero siano saturi di sentimenti razzisti. Larrimore [2008, p. 341] pone il punto centrale del “razzismo” di Kant in modo chiaro: «Kant, l'inventore dell'autonomia [umana], fu anche l'inventore della razza».

A tal proposito Kant sembra aver seguito l'esempio di un altro pensatore illuminista cosmopolita che oggi viene accusato da molti di essere un "razzista", ovvero David Hume [(1739) 1969]. Hume è stato uno dei primi a teorizzare le differenze "razziali" tra i gruppi, differenziate dal colore della pelle. Kant lesse e – almeno in alcuni momenti della sua vita – si trovò d'accordo con quanto Hume aveva sostenuto in precedenza.

Il sistema di classificazione razziale di Kant, che divide gli esseri umani in "razze" basate sul colore della pelle (bianca, nera, gialla, rossa), e in tipi umani superiori e inferiori, è chiaramente esposto nel primo scritto *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* [(1764) 2001]. I non-bianchi non hanno la necessaria capacità di auto-trasformazione che potrebbe portarli verso l'obiettivo umano finale, l'assunzione liberamente voluta della legge morale autoimposta. Ma se è vero che solo i bianchi possiedono questa quintessenziale capacità, ne consegue che la loro versione di umanità è anche l'unica vera *per se*. Cosa che sembra però contraddire completamente l'universalismo della filosofia più ampia di Kant. Gli studiosi odierni di questo autore sono spesso notevolmente turbati da questa contraddizione [Kleingeld 2019].

Negli ultimi due decenni circa si è sviluppato un ampio dibattito su come affrontare le affermazioni esplicitamente "razziste" di Kant e sul grado di influenza che esse hanno sulla sua filosofia in generale. Da un lato dello spettro di opinioni ci sono le condanne definitive di Kant, considerato come una persona profondamente razzista in tutti gli aspetti del suo pensiero [Mills 2005]. All'opposto, altri considerano le sue osservazioni razziste come meramente accessorie rispetto al "nucleo" dei suoi sistemi filosofici e filosofici politici [McCabe 2019]. Quest'ultimo punto solleva la questione su come definire ciò che è "incidentale" e ciò che è "essenziale", e se sia effettivamente possibile o saggio farlo.

Un altro modo di affrontare la questione è quello di sostenere che Kant, in tutti i suoi scritti, sia stato o un inegualitario coerente [Mills 2019] oppure un egualitario incoerente [McCabe 2019]. In quest'ultimo caso, possiamo identificare i punti in cui le sue opinioni sulla razza contraddicono i suoi principi morali e politici più ampi – ad esempio, condonare la schiavitù dei non bianchi sarebbe in contraddizione con la sua proibizione di usare altri esseri umani come meri mezzi per raggiungere dei fini [Kleingeld 2019].

Esistono però anche posizioni al centro dello spettro. Alcuni sostengono che le concezioni sulla differenza razziale e sulla superiorità della razza "bianca" siano state abbandonate man mano che le opinioni di Kant cambiavano [Muthu 2003], passando dalle filosofie "critiche" a quelle "cosmopolite"

[Kleingeld 2007]. Cosa che portò Kant a criticare aspramente le iniquità dell'imperialismo europeo [Kleingeld 2019]. Altri commentatori ritengono che la comprensione razzista delle disuguaglianze mentali e morali innate e inevitabili tra le razze permei tutte le fasi della scrittura di Kant [Lee 2020]. Questo è il caso anche di alcuni dei suoi scritti più tardi, che i suoi apologeti hanno visto come privi di macchie razziste [Mensch 2017]. Alcuni sostengono che il Kant più anziano non abbandoni mai il concetto di "razza", ma che abbia nel corso del tempo complessificato e ampliato questo (pseudo)-concetto [Larrimore 2008].

Si discute anche se la filosofia della storia di Kant sia implicitamente razzista. Come vedremo meglio in seguito, il conflitto tra gruppi è visto come il fulcro di ciò che spinge la storia umana verso il futuro, anche in direzioni "progressive". Se alla fine si raggiungono condizioni di pace tra i gruppi a livello mondiale, è «difficile capire come l'ostilità, la gerarchia e la divisione siano ritenute favorevoli, per non dire necessarie, al progresso morale» [Hedrick 2008, p. 259]. Inoltre, la trama storico-naturale di Kant sulle gerarchie razziali si fonde con il ragionamento filosofico e teologico su come si svolge la storia umana [McCarthy 2009]. Per i critici, ciò comporta un'eccessiva tolleranza e una scarsa critica delle disuguaglianze storiche e delle relazioni violente tra i gruppi, in quanto queste spingono verso la competizione e il conflitto, che a loro volta, secondo Kant, in ultima analisi permettono alle capacità umane individuali e collettive di svilupparsi [Freirson 2013]. Le differenze orizzontali tra i gruppi (in parte, razzialmente intesi) vengono così trasformate in un resoconto del progresso verticale dell'umanità nel corso della storia. Per Lee [2020], ciò costituisce un'apologia della storia del conflitto razziale.

Come già detto, concordiamo con la posizione di Mensch [2017] su questi temi. Sebbene alcune opinioni di Kant, espresse in alcuni suoi scritti in determinati momenti della sua vita, siano deprecabili secondo gli standard odierni, il suo pensiero cosmopolitico complessivo non è "assiomaticamente contaminato" dall'etnocentrismo, dall'eurocentrismo e dal razzismo. Alcuni elementi di questo pensiero sono recuperabili, se distinguiamo il cosmopolitismo "proprio" di Kant da un modello più generale che può essere tratto da, e fuori da, esso, vale a dire quello che chiamo "cosmopolitismo kantiano". Inizieremo ora l'operazione di recupero esponendo i fondamenti di quest'ultimo, che sono costituiti dal radicamento del cosmopolitismo kantiano tra il livello normativo e quello empirico dell'analisi.

3. Il cosmopolitismo di Kant tra normatività ed empirismo

All'interno del vasto campo di studi interdisciplinari che ha preso il nome di "studi sul cosmopolitismo" [Holton 2009], i filosofi e i teorici della politica si sono dimostrati più favorevoli a Kant rispetto ai sociologi e agli antropologi [per una panoramica dei dibattiti, si veda Inglis 2012; 2014]. Mentre figure teoriche politiche come Nussbaum [1997] e Habermas [1997; 2003] hanno trovato nel cosmopolitismo di Kant una fonte vitale per il pensiero contemporaneo, gli scienziati sociali hanno considerato Kant come l'epitome di un filosofeggiare idealizzante, forse utopico e certamente eccessivamente astratto e non o anti-empirico [Carenti 2006].

Alcuni scienziati sociali hanno quindi sostenuto che i concetti cosmopolitici kantiani non possono essere utilizzati efficacemente per scopi di ricerca empirica [Roudometof 2005]. La necessità di evitare di confondere il dominio normativo con quello empirico, come fa Kant, è costantemente ribadita nella letteratura sociologica/antropologica sulle questioni cosmopolitiche [Krossa 2009]. Il cosmopolitismo kantiano deve essere rifiutato perché la scienza sociale empirica del cosmopolitismo possa progredire [Lamont, Aksartova 2002; Skrbis, Woodward 2007; Mendieta 2009], spostando il cosmopolitismo dall'idealismo umanista non empirico a una "categoria sociale fondata" in grado di essere resa operativa metodologicamente [Skrbis *et al.* 2004]. Questa critica è rafforzata da un'altra: Kant è il capostipite delle nozioni di cittadinanza mondiale, identificate dagli scienziati sociali come espressioni del privilegio della classe superiore bianca e occidentale [Ossewarde 2007; Calcutt *et al.* 2009] e del trionfalismo neoliberista [Pollock 2002].

Siamo dispiaciuti nel dire che riteniamo che gli autori sociologici sopra citati non abbiano letto Kant con sufficiente attenzione, basandosi su rappresentazioni di seconda mano e non essendo sufficientemente attenti alle tendenze cosmopolite kantiane nella storia della loro disciplina. Come Durkheim, Kant si è sforzato di radicare le preoccupazioni politico-filosofiche e metafisiche più astratte nelle condizioni storiche e sociali empiriche, dimostrando come le norme, gli imperativi e le pratiche cosmopolite siano state, o saranno in un futuro prevedibile, portate a una qualche forma di esistenza tangibile [Inglis 2012; 2014].

Pertanto, il cosmopolitismo di Kant non è una cosa astratta come sostengono alcuni critici. Kant era molto critico nei confronti di quelli che lui stesso considerava sistemi di pensiero troppo astratti che non potevano affrontare adeguatamente le realtà emergenti a livello mondiale. Kant respinse gli sforzi di pensatori come Grozio e Pufendorf, nella costruzione di quadri giuridici

internazionali, come opere di meri “noiosi consolatori” [Ak 8, p. 355, (1795) 2006]. I suoi sforzi per fondare la filosofia politica su una base cosmopolita cercavano anche di evitare esplicitamente l’utopismo dei precedenti progetti di Stato mondiale, come quello dell’Abbé Saint Pierre.

Kant guardava invece a quella che considerava la possibile esistenza pratica di una lega di Stati sovrani che avrebbero rispettato la legge dell’“ospitalità universale”, permettendo agli individui di viaggiare e commerciare come desiderano e di non essere soggetti ad abusi di potere arbitrari. Kant [(1784) 1956; (1795) 2006] sosteneva che questa situazione era eminentemente praticabile, perché la storia umana si stava inesorabilmente muovendo in quella direzione. Il punto di arrivo dell’evoluzione sociale umana era una condizione in cui le diverse comunità umane avevano imparato a vivere insieme senza che sorgessero conflitti tra loro. Kant considera non solo come questa situazione potrebbe realizzarsi, ma anche come si sta realmente sviluppando nel suo tempo, in cui la storia umana si muove complessivamente in quella direzione. C’era uno scopo cosmopolitico continuo «nell’assurdo corso dell’attività umana» [Ak 8, p. 18, (1784) 1956, p. 4].

Kant si opponeva al fatto che la natura umana, incline all’eterno dissenso, non avrebbe mai permesso uno stato di cose permanentemente pacifico (cioè cosmopolita) in tutto il mondo. Per Kant, è proprio l’orientamento umano verso il conflitto a costituire il mezzo per guidare lo sviluppo storico verso un esito definitivamente pacifico. Gli esseri umani sono caratterizzati da una “insocievole socievolezza”: devono vivere gli uni con gli altri, ma ognuno vuole costantemente accrescere se stesso a spese di tutti gli altri [Ak 8, p. 20, (1784) 1956, p. 6]. È questo aspetto inquieto e ambizioso della natura umana che porta avanti la storia. La natura stessa costringe alla discordia umana, ma è questa che alla fine spinge gli esseri umani ad associarsi pacificamente, prima all’interno di particolari Stati (il contratto sociale hobbesiano) e poi tra Stati (condizioni internazionali cosmopolite) [Mendieta 2011].

Con il tempo gli esseri umani imparano dall’esperienza delle guerre incessanti che il mezzo migliore per soddisfare i loro interessi, individuali e collettivi, è quello di impegnarsi in associazioni pacifiche sia all’interno degli Stati che tra di essi. La natura alla fine fa compiere agli esseri umani «il passo che la ragione avrebbe potuto dire loro di fare senza tutte queste deprecabili esperienze» del passato [Ak 8, p. 24, (1784) 1956, p. 10]. Ciò ha comportato il passaggio da una condizione selvaggia caratterizzata dall’illegalità a una federazione di popoli in cui anche il più piccolo Stato fosse garantito dalla sicurezza e dall’osservanza del suo diritto alla coesistenza pacifica con gli altri.

Un'importante ragione empirica per cui questa condizione cosmopolitica si manifesta alla fine riguarda i limiti geografici del pianeta. Gli esseri umani non possono disperdersi all'infinito sul pianeta in gruppi separati e quindi alla fine devono tollerare la presenza reciproca. La storia del mondo prevede una prima dispersione umana sul pianeta, seguita da una crescente interconnessione tra parti geograficamente disperate. Gli Stati si formano ed entrano in relazioni bellicose tra loro. Le differenze di lingua e religione favoriscono ulteriormente la guerra. Ma alla fine ogni gruppo è talmente stufo della guerra da voler entrare in una lega pacifica di Stati. Inoltre, con il passare del tempo si sviluppa il commercio internazionale e i diversi Stati si uniscono per interessi reciproci, e nascono una migliore comprensione tra i gruppi e convenzioni per regolare i rapporti internazionali [Kant (1795) 2006].

Questi sono i mezzi empirici attraverso i quali comincia ad apparire una comunità morale a livello mondiale, all'interno della quale una violazione dei diritti in un luogo viene percepita in tutto il mondo. Indipendentemente dal luogo in cui si verificano le violazioni, la condanna che ne consegue è letteralmente globale, in quanto è la risposta morale del *mondo intero per sé*, inteso come un'unica entità morale [Kant (1795) 2006]. Questa posizione, contemporaneamente normativa ed empirica, consente a Kant di condannare gli Stati europei che non hanno osservato i codici morali in evoluzione a livello mondiale nelle loro attività di costruzione dell'impero. Alcune potenze europee si sono spinte fino a livelli orribili per sottomettere altri popoli e rubare le loro terre. Anche gli aspetti negativi del commercio internazionale vengono criticati da questo punto di vista. In Hindustan i britannici «portarono truppe straniere con il pretesto di voler semplicemente stabilire posti di commercio. Ma con esse introdussero l'oppressione degli abitanti nativi, l'incitamento dei diversi Stati coinvolti a guerre espansive, la carestia, i disordini, l'infedeltà e l'intera litania di mali che gravano sulla specie umana» [Ak 8, p. 359, (1795) 2006, p. 83].

Se il colonialismo è una sfaccettatura di quello che oggi potremmo definire un più ampio processo di "globalizzazione" (egemonica e guidata dalle élite), lo è anche la cultura morale mondiale che fornisce le basi per la condanna del colonialismo. La globalizzazione produce contemporaneamente sia l'imperialismo sia le norme e i mezzi morali (ad esempio i giornali di portata globale) che possono condannarlo. Qui Kant sembra anticipare le nozioni contemporanee, a loro volta sia empiriche che normative, sulle capacità di formazione delle opinioni della «società civile globale» [Keane 2003].

In Kant c'è una combinazione di astratte rivendicazioni cosmopolitiche con un tentativo storico-sociologico di fondarle in sviluppi storici emergenti a livello mondiale. Kant può essere interpretato non solo come filosofo cosmopolita, ma anche come primo teorico della globalizzazione. Le condizioni politiche e morali cosmopolite possono essere viste non come idee astratte che esistono in modo isolato dalle circostanze empiriche, ma come l'espressione emergente di una condizione mondiale sempre più densamente connessa [Inglis 2011; 2014].

Queste dimensioni del pensiero di Kant dovrebbero essere maggiormente riconosciute nelle storie del cosmopolitismo come esse sono.¹ Certamente, la teleologia storica del cosmopolitismo di Kant non può essere utilizzata oggi in modo diretto. Alcuni hanno sostenuto che quest'ultima debba essere rifiutata del tutto, in quanto artefatto concettuale superato [Papastephanou 2002; Derrida 1997] e, come abbiamo visto sopra, espressione di mentalità razziste e colonialiste [Bernasconi 2002; Gani 2017; Eberl 2019]. Ciononostante, verrà ora offerta una parziale difesa di alcuni suoi aspetti, all'interno di quello che abbiamo costruito come "cosmopolitismo kantiano".

4. Il cosmopolitismo kantiano à la Durkheim

La versione di Kant del cosmopolitismo ha alcuni aspetti (quasi) "sociologici" e non è l'esercizio intellettuale astratto e privo di contesto che alcuni critici sostengono. Il suo cosmopolitismo sociologico implicito è qualcosa che è passato per lo più inosservato, ma era lì per essere colto, ed è stato ripreso, da una delle figure fondamentali della sociologia, anche se in modi di cui gli esegeti successivi sono stati troppo poco consapevoli. Émile Durkheim era esplicitamente impegnato nell'attività di appropriazione e ricalibrazione del cosmopolitismo di Kant, aggiornandolo per le condizioni sociali della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo [Inglis 2011; Inglis, Robertson 2008]. Sosteniamo che Durkheim sia un certo tipo di kantiano. Non solo nel senso solitamente attribuitogli, cioè come epistemologo neo-kantiano [Stedman-Jones 2012; Inglis 2016; Turner 2017]. Lo è anche nel suo cosmopolitismo, che è una parte centrale della sua filosofia politica. Tutto questo è profondamente legato alle sue preoccupazioni più direttamente "sociologiche".

1. Hegel è apparentemente un pensatore anti-cosmopolita a causa della sua presunta fetizzazione dello Stato nazionale come fondamento della moralità, eppure alcuni sostengono che egli offra un cosmopolitismo più sostanzialmente fondato empiricamente rispetto a Kant [Buchwalter 2011].

Alcuni critici considerano Durkheim irrimediabilmente legato al pensiero imperialista e colonialista del suo tempo, ma anche impegnato a offuscare tali questioni rimaste fuori dal campo della teoria sociologica per molti decenni [Nye 2019]. La dominazione imperiale, l'oppressione coloniale e le forme di razzismo che le accompagnano sono presenze assenti negli scritti di Durkheim, come nelle opere di tutte le figure fondamentali della sociologia, secondo i critici post-coloniali [Bhambra, Holmwood 2021]. Tutto ciò è vero in una certa misura, ma non è l'intero quadro. Ad esempio, la sociologia e l'antropologia francesi del periodo tra le due guerre, ispirate da Durkheim, erano molto attente a superare l'etnocentrismo percepito delle precedenti modalità di pensiero scientifico sociale, trovando in altri paesi non occidentali ogni tipo di ispirazione per pensare in modi diversi dalla miopia e dal trionfalismo eurocentrici [Kurasawa 2004].

Durkheim ha ripreso temi tratti da Kant o ispirati da Kant, già ricordati in precedenza: come la guerra tra gruppi cessa quando i protagonisti si rendono conto della sua inutilità dando vita ad una pace più o meno permanente; che anche il commercio tra gruppi facilita questo processo; che stanno nascendo federazioni pacifiche di Stati; che i diritti universali di ospitalità si applicano sempre di più in vaste aree del mondo; che le norme morali valide a livello globale emergono come risultato delle interazioni tra gruppi; che queste possono essere inculcate nelle cittadinanze nazionali attraverso l'educazione; che esiste un'opinione pubblica mondiale informata dalle norme morali e che condanna le sue violazioni ovunque esse si verificano; che i media di portata globale sono importanti costruttori e portatori di tale opinione e morale; e che esiste, sulla base di un ordine morale globale emergente, la possibilità e l'attualità di una condanna a livello mondiale della violazione delle norme da parte di specifici Stati [Inglis 2011].

Come Kant, Durkheim desiderava radicare la sua posizione politico-filosofica nelle condizioni sociali empiriche del mondo. Ciò implicava l'unione di considerazioni filosofiche politiche con una valutazione sociologica delle condizioni sociali, politiche, culturali ed economiche emergenti a livello mondiale. Durkheim rielaborò i temi kantiani alla luce della sua lettura di quelle fusioni di filosofia cosmopolita e analisi sociologica già proposte nel XIX secolo da Saint-Simon [Iggers 1958] e Comte [Pickering 1989].

La prima opera di Durkheim, *De la division du travail social* del 1893, è il suo primo tentativo di sviluppare una versione sociologica del pensiero cosmopolita kantiano, in sintonia con le condizioni socio-economiche-politiche emergenti. Durkheim [(1893) 1989⁴, p. 361] descrive la crescente complessità sociale ("solidarietà organica") come una trasformazione delle formazioni

socio-economiche subnazionali in formazioni nazionali. Questo processo «si estende anzi al di là [delle frontiere nazionali], e tende a diventare universale; infatti le frontiere che separano i popoli si abbassano contemporaneamente a quelle che separano i segmenti di ognuno di essi. La conseguenza è che ogni industria produce per consumatori che sono dispersi [...] in tutto il mondo». Si crea così una rete sempre più complessa di integrazione socio-economica a livello mondiale.

Il successivo progetto socio-politico di Durkheim fu quello di formulare un tipo di cosmopolitismo che avrebbe sviluppato temi saint-simoniani e comtiani, il resoconto della solidarietà organica globale e temi morali ed etici kantiani, fondandoli empiricamente nelle tendenze emergenti dell'ordine socio-politico a livello mondiale [Turner 2006]. Questo progetto fu riassunto in un discorso tenuto nel 1900:

Senza dubbio, abbiamo nei confronti del Paese nella sua forma attuale, e di cui di fatto facciamo parte, degli obblighi ai quali non abbiamo il diritto di rinunciare. Ma al di là di questo Paese, ce n'è un altro in via di formazione, che avvolge il nostro Paese nazionale: quello dell'Europa, o dell'umanità [cit. Lukes 1973, p. 350].

Questa prospettiva è stata elaborata nelle lezioni che [Durkheim (1950) 2016, p. 175] tenne all'inizio del secolo. Egli considera la nozione apparentemente contraddittoria di “patriottismo mondiale” [Pendenza 2014; 2017]. Durkheim ha cercato di spiegare le realtà apparentemente rigide del sistema internazionale contemporaneo, cercando al contempo di elevare questo sistema a un certo livello etico, riecheggiando i precedenti sforzi di Kant. Il patriottismo mondiale non implica modalità di affiliazione a un ipotetico “Stato mondiale”, che egli ammette possa sorgere solo in un futuro molto lontano [Durkheim(1950) 2016, p. 175]. Si riferisce invece a una situazione in cui ogni Stato incoraggia i più alti sentimenti morali tra i suoi cittadini ed ogni governo nazionale si sforza «non di accrescersi, di estendere le proprie frontiere, ma di organizzare al meglio la propria autonomia, di chiamare alla vita morale sempre più elevata il maggior numero possibile dei propri membri [...] I doveri civici saranno solo la forma particolare dei doveri generali dell'umanità [ivi, p. 176].

Durkheim indica una “cultura mondiale”, costituita da alcuni codici morali generali, a cui contribuiscono gli Stati specifici e che viene osservata da tutti loro, con specifiche colorazioni nazionali, per quanto riguarda l'educazione dei loro cittadini. Turner [2006, p. 141] sostiene che «equiparando quello che chia-

mava “vero patriottismo” al cosmopolitismo, Durkheim ha anticipato di quasi un secolo il dibattito moderno su repubblicanesimo, patriottismo e cosmopolitismo». Sembra anticipare, ad esempio, l'argomentazione di Appiah [1996] secondo cui il senso di appartenenza a una particolare comunità nazionale è necessario agli attori per raggiungere obiettivi politici più cosmopoliti, e l'idea di Habermas [2001] di “patriottismo costituzionale” come modo per conciliare gli orientamenti e le responsabilità degli attori nei confronti di istituzioni “cosmopolitiche” come l'ONU con i loro sentimenti di identità nazionale.

Il lavoro tardivo *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [(1912) 2005] si proponeva probabilmente di radicare la filosofia cosmopolitica di derivazione kantiana nelle condizioni del mondo reale. Fornisce una teoria embrionale di ciò che oggi potrebbe essere chiamata “globalizzazione” e sostiene il resoconto della cultura morale mondiale e del cosmopolitismo politico che aveva delineato in precedenza. Nei capitoli successivi del libro vengono illustrate le ragioni sociologiche che hanno portato allo sviluppo di una cultura morale cosmopolita a livello mondiale. Durkheim sostiene che il caso dell'emergere della “vita internazionale” intertribale nell'Australia aborigena rispecchia l'emergere di una cultura morale globale nel suo tempo. Man mano che le diverse tribù (o Stati nazionali) interagiscono sempre più strettamente in condizioni di solidarietà organica, creano forme morali condivise – come divinità, totem e tabù comuni – a cui tutti diventano obbligati. È soprattutto attraverso rituali comuni e cerimonie condivise che questa cultura morale viene creata, sviluppata e rafforzata. Le dinamiche sociali intertribali percepibili nel caso degli aborigeni si rispecchiano nelle dinamiche inter-nazionali dei giorni nostri, con la creazione di nuovi sensi di moralità cosmopolita attraverso, ad esempio, la partecipazione di più nazionalità a esposizioni e congressi internazionali [ivi, p. 489].

Il risultato di questi sviluppi è che oggi «non c'è popolo o Stato che non sia innestato in un'altra società, più o meno illimitata, che comprende tutti i popoli [...]. Non c'è vita nazionale che non sia dominata da una vita collettiva di natura internazionale. Man mano che si procede nella storia, questi raggruppamenti internazionali assumono un'importanza e una portata maggiori...» [ivi, p. 490]. Tuttavia, se è vero che il nazionalismo non cosmopolita può svilupparsi in un patriottismo cosmopolita, è anche possibile un «ritorno a un angusto nazionalismo», e quando ciò si è verificato ha avuto «come conseguenza lo sviluppo dello spirito protezionistico, vale a dire una tendenza dei popoli a isolarsi, economicamente e moralmente, gli uni dagli altri» [Durkheim (1893) 1989⁴, p. 280].

Questa consapevolezza della storia che va “all’indietro” fu notevolmente acuita dagli eventi catastrofici della Prima Guerra Mondiale. Ma l’inizio della guerra non costrinse Durkheim ad abbandonare la posizione del patriottismo cosmopolita a favore del nazionalismo sciovinista. Al contrario, la adattò al mutato contesto storico. Nell’opuscolo del 1915 *L’Allemagne au-dessus de tout* [Durkheim (1915) 2022], le attività aggressive dello Stato tedesco sono viste come guidate da un nazionalismo sciovinista che è la diretta antitesi del “patriottismo mondiale”. È pernicioso proprio perché va contro le norme della cultura morale transnazionale prebellica, empiricamente esistente. La rinuncia della Germania militarista ai suoi obblighi nei confronti di questa cultura morale guida tutte le manifestazioni specifiche di quello che è, letteralmente, uno “Stato canaglia”, come l’uccisione di civili non combattenti e la commissione di crimini di guerra sul campo di battaglia.

Secondo la nostra ricostruzione, la posizione generale elaborata da Durkheim è la seguente. I processi di globalizzazione generano, rendono possibile, sostengono e sono regolati da un certo regime di valori. Nel suo tempo, egli individua l’emergere, attraverso processi sociologici concreti e per lo più non voluti da tutti gli attori coinvolti, di una morale di livello globale. È “globale” perché è irriducibile ai sistemi morali di ogni specifico gruppo sociale che è stato coinvolto nella sua (involontaria) generazione. Possiede ed è sostenuta dalle sue idee distintive, incentrate sui diritti umani, in particolare sui diritti degli individui, dalle sue icone e dai suoi simboli sacri e dai suoi rituali. Le attività o le istituzioni patologiche possono essere identificate e condannate dalle persone che utilizzano i valori morali globali per dare un senso e un giudizio su ciò che accade nel mondo. La riforma dei sistemi economici e politici globali è possibile se gli attori fanno appello a quei valori che sono stati creati nel processo stesso di “globalizzazione” [Inglis 2011].

5. Il cosmopolitismo kantiano tra Durkheim e Beck

Il “cosmopolitismo kantiano”, così come viene qui presentato, è un modo di pensare che merita ancora una certa considerazione. Lo è per almeno tre aspetti, se lo si considera in relazione sia all’elaborazione e all’estensione di Durkheim delle sue dimensioni più sociologiche, sia ai più recenti sforzi di Ulrich Beck di utilizzare i temi kantiani come diagnosi sociologica delle condizioni del mondo contemporaneo.

Nel primo caso, nonostante i limiti della sua spiegazione del mondo empirico, il dominio normativo e quello empirico non si contrappongono nel cosmo-

politismo kantiano e derivato da Kant, ma sono sistematicamente intrecciati in modi che sono ancora concettualmente interessanti e forse anche difendibili. Le affermazioni di sociologi secondo cui il cosmopolitismo di Kant è sia non- che anti-sociologico non possono essere sostenute. Anche se il resoconto quasi- o proto-sociologico di Kant sullo svolgimento del cosmopolitismo nel mondo reale è intriso di elementi “razzisti”, si può sostenere che il suo nucleo concettuale non sia razzista in alcun senso fondamentale. La nostra presentazione di Kant ha ricostruito la sua narrazione sull’emergere di una condizione mondiale cosmopolita in un modo che fornisce quelli che ritengo essere gli elementi essenziali di essa, i quali non sono intrinsecamente “razzisti”.

In secondo luogo, resta valida anche l’affermazione di Kant secondo cui gli esseri umani imparano dai propri errori solo quando si verificano grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite vengono deliberatamente create dagli esseri umani solo quando è troppo tardi per prevenire alcuni di quei tipi di catastrofe che è poi lo scopo per cui tali istituzioni sono state progettate. Le istituzioni cosmopolite si formano alla fine di guerre e simili eventi, sulla premessa che “mai più” si permetterà che accadano cose così orribili, e sono destinate a regolare il futuro contro tali eventualità [Friedrich 1947]. Ma cosa succede quando le generazioni successive di esseri umani dimenticano le lezioni apparentemente apprese da quelle precedenti (o almeno da quelle persone che sono costruttori di istituzioni)? Lasciano che le istituzioni regolative cosmopolite cadano in rovina, in modo tale che le vecchie catastrofi ricomincino a verificarsi o ne sorgano di nuove in aggiunta a esse? Si permette che accadano ulteriori disastri a causa della diffusa amnesia storica, sia tra le élite politiche che tra il pubblico che cercano di influenzare [Filippi 2021]?

In terzo luogo, l’enfasi di Kant sulla natura involontaria dei fenomeni cosmopoliti nel mondo, il loro essere generati molto meno da intenzioni umane consapevoli e molto di più dall’elaborazione di tendenze a lungo termine, rimane difendibile. Solleva questioni molto più ampie sul grado in cui le condizioni sociali cosmopolite sono causate dal progetto umano o da mezzi più involontari e sulle conseguenze involontarie dell’azione umana.

Aspetti di tali temi sono stati ripresi nei primi anni 2000 da un altro importante sociologo, Ulrich Beck [2002; Beck, Sznaider 2006], nella sua concettualizzazione della “cosmopolitizzazione” delle condizioni mondiali. L’analisi di Beck è spesso considerata principalmente incentrata sull’Unione Europea, un’impressione data dalla nomenclatura di alcune delle sue opere [ad esempio Beck 2013a]. Ma la sociologia di Beck si occupa del “mondo intero” come sua unità di analisi, e l’UE è solo una componente del panorama analitico che

offre. Secondo Beck, le condizioni sociali cosmopolite assumono oggi forme multiple, tra cui la presenza di “altri” appartenenti a minoranze etniche in numeri massicci all’interno dei Paesi, tanto che diventa sempre meno chiaro, anche per la popolazione finora “nativa”, chi è Noi e chi è Loro. I processi di cosmopolitizzazione delle realtà sociali non sono per lo più guidati o creati da nessuno in particolare, compresi i decisori politici e gli attori d’élite. Sono per lo più involontari da parte di tutti gli attori. Una realtà sociale sempre più cosmopolita è il risultato di conseguenze involontarie sovrapposte di azioni collettive. I fenomeni cosmopoliti che si verificano più per caso che per un consapevole progetto umano qui riecheggiano Kant, sebbene privi degli appelli kantiani alla mano nascosta della Provvidenza o della Natura nel portare avanti tali processi fino al loro completamento.

Beck [2013b] ha anche sostenuto che i fenomeni globali negativi che minacciano l’uomo e altre forme di vita (cambiamenti climatici, inquinamento, minacce nucleari, ecc...) *possono e dovrebbero* costringere gli attori oltre i confini nazionali a rendersi *finalmente* conto che sono “tutti sulla stessa barca” e quindi a formare “comunità di rischio” per fare qualcosa di proattivamente positivo riguardo ai disastri imminenti. Si potrebbero imparare lezioni sulle catastrofi imminenti prima che si verifichino completamente e si potrebbero intraprendere azioni costruttive per evitarle.

In linea con la loro più ampia ostilità al pensiero kantiano, alcuni sociologi hanno accusato la posizione solo in apparenza cautamente ottimistica di Beck su tali questioni di essere viziata da una macchia kantiana. Il resoconto sociologico apparentemente empirico di Beck su tali questioni è stato definito in realtà politico-filosofico e quindi inaccettabilmente astratto e idealistico, i soliti peccati che i sociologi attribuiscono ai filosofi. Mentre Beck sosteneva di distinguere tra forme filosofiche e scientifiche sociali di cosmopolitismo e di collocarsi saldamente in quest’ultimo, il suo lavoro è stato in realtà ritenuto di filosofia politica kantiana mascherata da sociologia [Calcutt *et al.* 2009; Roudometof 2005]. Beck sarebbe quindi un prigioniero pseudo-empirico dell’idealismo della tradizione politico-filosofica kantiana, da lui introdotta nella sociologia dalla porta di servizio [Kendall *et al.* 2008].²

C’è qui la sensazione che i sociologi, per lo più operanti all’interno o in prossimità dell’accademia di lingua inglese, persino che i teorici sociali, per lo più tedeschi, non siano riusciti ad andare oltre Kant, tanto influente deve

2. Accuse simili sono state rivolte al cosmopolitismo di Habermas [2001], che presenta alcune importanti affinità con quello di Beck, non ultimo il forte debito con il pensiero di Kant [Fine 2003].

essere ancora quest'ultimo nelle strutture di pensiero della sua terra natia. Eppure il kantismo di Beck propone una posizione che risuona con ciò che è il buonsenso sociologico: che la maggior parte delle cose nel mondo sono create dalle conseguenze indesiderate dell'azione, e molto meno da una progettazione consapevole; e che l'azione deliberata intesa a raggiungere determinati obiettivi spesso nel lungo periodo porta a risultati molto diversi da quelli che i progenitori avevano pianificato [Baert 1991].

La versione di Kant offerta da Beck conferisce una patina leggermente ottimistica a tali basi del pensiero sociologico. Si limita a suggerire che forse alcune conseguenze indesiderate dell'azione umana potrebbero portare a forme di solidarietà e cooperazione transfrontaliere "cosmopolite" alla luce di minacce condivise. Questo cosmopolitismo kantiano "soft" non può essere liquidato a priori, come hanno fatto alcuni autori sociologici. Il kantismo di Beck, qualunque siano i suoi difetti specifici, sembra nei suoi elementi essenziali essere quantomeno un modo difendibile di invocare Kant in relazione alle condizioni sociali del XXI secolo.

Inoltre, l'argomentazione di Beck sui processi di cosmopolitizzazione e il suo più ampio quadro sociologico in cui è inserito possono certamente essere accusati di essere eurocentrici [Mythen, Walklate 2016]. Ma non sono certamente razzisti in alcun senso. È importante notare che una prospettiva eurocentrica non è necessariamente anche razzista; è semplicemente etnocentrica o miope [Hobson 2012]. Vorremmo sostenere che questo punto si applica certamente al caso di Beck. Il suo dispiegamento di temi cosmopoliti kantiani può essere eccessivamente focalizzato sull'"Europa" a spese di altre regioni del mondo, in particolare quelle nei Paesi in via di sviluppo e nel Sud del mondo, ma ha un nucleo non razzista. Quest'ultimo è compatibile con il, e fa parte del, cosmopolitismo kantiano non razzista che qui stiamo elaborando.

6. Tornando a Kant, di nuovo tramite Durkheim

A questo punto dobbiamo tornare ad occuparci dell'elaborazione dei temi kantiani da parte di Durkheim, considerandoli sotto una luce simile a quella in cui è stata esaminata la sociologia di Beck. Il cosmopolitismo di Durkheim è in fondo uno sforzo kantiano. Se quest'ultimo ha ancora dei meriti difendibili, anche il primo può esserlo. Il cosmopolitismo di Durkheim riecheggia le osservazioni originali di Kant, attinge ed elabora la logica della sua comprensione, al tempo stesso normativo ed empirico, del dispiegarsi delle condizioni del mondo cosmopolita e afferma la natura per lo più involontaria dell'emergere

di tale situazione. L'enfasi sulla natura non intenzionale dei fenomeni cosmopolitici è, come già detto, una posizione difendibile ancora oggi [Inglis 2011].

Ciò che Durkheim *non* fa, e che Kant fa, è probabilmente il risultato di un caso storico piuttosto che di una divergenza fondamentale tra i due pensatori. Kant esprime con forza l'idea che gli esseri umani stanno *finalmente* imparando i benefici della pace dopo millenni di guerre e, più recentemente, dopo guerre particolarmente terribili. La maggior parte degli scritti di Durkheim è stata redatta nel periodo precedente alla conflagrazione della Prima Guerra Mondiale. La maggior parte di essi riflette il relativo ottimismo nei confronti di un futuro di pace che caratterizzava il pensiero europeo tradizionale dell'epoca. Solo gli scritti sul tempo di guerra [Durkheim (1915) 2022] hanno un tono molto diverso, di orrore e di condanna del militarismo tedesco. Ma anche gli scritti del periodo bellico mantengono un orientamento fortemente cosmopolita; non si ritirano in un semplicistico sciovinismo francese. Essi ridisegnano la narrazione cosmopolita per le mutate circostanze, utilizzando la nozione di cultura morale globale come mezzo preciso per attaccare la Germania del Kaiser, definita ora come uno Stato canaglia anti-cosmopolita e trasgressore delle regole.

Durkheim morì nel 1917, quindi non visse per vedere il periodo della ricostruzione postbellica, un periodo fortemente caratterizzato da un'etica del "mai più", e la creazione della Società delle Nazioni come tentativo di regolare gli affari internazionali in modo permanentemente pacifico. Sappiamo che se fosse vissuto in questo periodo di rudimentale costruzione di istituzioni cosmopolite, avrebbe probabilmente realizzato il progetto di scrivere un libro che illustrasse «le forme di un nuovo universalismo morale che pensava potesse sorgere entro la fine del secolo» [Bell 1977, p. 422].

Un libro del genere avrebbe dovuto guidare e ispirare gli sforzi di ricostruzione istituzionale del dopoguerra. Sulla base della tendenza di Durkheim a seguire da vicino Kant in altri aspetti che hanno a che fare con le questioni cosmopolitiche, crediamo che il libro avrebbe ribadito i punti chiave kantiani sul fatto che l'umanità ha "finalmente" imparato la lezione dopo un grande spargimento di sangue. Molto probabilmente avrebbe delineato le forme consapevoli e intenzionali di costruzione di istituzioni cosmopolite che avrebbero potuto, e dovuto basarsi sul dispiegamento, per lo più involontario, della condizione cosmopolita del mondo prima della guerra. Ciò potrebbe aver influenzato l'analisi di Durkheim sul modo di progettare un mondo nel quale il "mai più" fosse una lezione permanente appresa. Questo sarebbe stato probabilmente presentato come un sentimento che doveva es-

sere profondamente radicato sia nelle norme morali globali, nelle loro varie forme di istituzionalizzazione e applicazione, sia nelle lezioni inculcate dai sistemi educativi statali alle cittadinanze nazionali.

Le norme cosmopolite della pace interstatale non potevano essere dimenticate e soccombere all'oblio con il passare del tempo e con il compiacimento delle nuove generazioni che non avevano affrontato l'orrore della guerra. Si possono fare delle ipotesi in questo senso, dato che conosciamo le opinioni dichiarate di Durkheim su questi temi. Anche negli anni Novanta del XIX secolo, generalmente ottimisti, Durkheim [(1893) 1989⁴, p. 246] aveva notato la facilità con cui le opinioni pubbliche nazionali tendono ad autocompiacersi:

In linea generale, quale che sia la miseria materiale nella quale vive un popolo, un popolo non cessa di considerare il proprio paese il migliore del mondo ed il proprio genere di vita il più fecondo di piaceri che esista e ritiene se stesso il primo di tutti i popoli.

Questo è il tipo di sciovinismo profondamente radicato che può essere sfruttato da politici guerrafondai e dai faziosi nei confronti degli stranieri, i discendenti di quelli già analizzati da Durkheim [(1915) 2022] nel suo pamphlet sulla guerra. Tali situazioni sono più volatili se settori consistenti della popolazione mostrano un misto di senso di superiorità nazionale, unito al malcontento e alla rabbia per l'attuale condizione di declino in cui viene percepito il loro Paese. In queste condizioni, è più difficile stimolare il sostegno per le politiche che potrebbero aiutare a prevenire le catastrofi, siano esse di guerra o ambientali, prima che si sviluppino completamente e che sia troppo tardi per imparare qualcosa.

7. Conclusione: il “cosmopolitismo kantiano” non è la stessa cosa del “cosmopolitismo di Kant”

Questo articolo ha esposto e difeso non il cosmopolitismo di Kant, ma un insieme di idee cosmopolitiche derivate da Kant. Lo ha fatto facendo riferimento a questioni compenstrate: l'intreccio sistematico tra normativo ed empirico negli scritti di Kant in modi che sono ancora oggi produttivi; l'idea che gli esseri umani imparano dai propri errori solo quando si verificano grandi disastri e che le istituzioni cosmopolite sono create deliberatamente dagli esseri umani di solito solo quando è troppo tardi per prevenire alcuni tipi di catastrofe; e la natura non intenzionale dei fenomeni cosmopoliti, generati molto meno da

intenzioni umane consapevoli e molto più dal funzionamento di tendenze a lungo termine. Queste diverse idee non sono intrinsecamente razziste, colonialiste o imperialiste; Durkheim e Beck dimostrano, ciascuno a suo modo, come si possano riutilizzare in modo creativo e utile i temi cosmopoliti kantiani per i propri tempi [Inglis 2022].

Kant visse in un periodo in cui le condizioni sociali globali sembravano, almeno per alcuni intellettuali occidentali, migliorare, almeno per alcune categorie di persone. I sopravvissuti a precedenti circostanze infelici stavano migliorando le condizioni del mondo, poiché erano in grado di imparare dagli errori passati della loro specie. Durkheim visse in un'epoca in cui la situazione a livello globale sembravano migliorare (ma i popoli coloniali assoggettati potevano benissimo pensare il contrario). Poi iniziò la Prima Guerra Mondiale e tutto sembrò peggiorare notevolmente. Durkheim rinnovò il cosmopolitismo kantiano per le nuove circostanze, a testimonianza di come le idee originali siano suscettibili di essere rimodellate con il passare del tempo e con il cambiamento del mondo, in meglio o (più spesso) in peggio. Durkheim morì nel 1917, ma quasi certamente avrebbe utilizzato il pensiero cosmopolita kantiano, del tipo collegato alle idee che ho esposto qui, nei suoi contributi alla ricostruzione postbellica. Anche in questo caso, uno degli argomenti sarebbe stato che l'umanità può imparare e imparare le sue lezioni, in ritardo, certo, ma non troppo.

Si tratta indubbiamente di una storia *in parte* eurocentrica, raccontata sia da Kant che da Durkheim: dopo le grandi catastrofi, i sopravvissuti vanno avanti, (a volte) imparano la lezione e, se tutto va bene, si rigenerano in meglio, almeno per un po' [Fissell *et al.* 2020]. Si tratta in definitiva di una narrazione ottimistica, riconfigurata ai nostri giorni da Ulrich Beck. Tuttavia, nella versione che ho esposto qui, è possibile sostenere che questo tipo di cosmopolitismo kantiano non sia né completamente eurocentrico né in alcun modo evidentemente razzista, imperialista e colonialista. Di conseguenza, può essere ancora difendibile e persino utile.

Questo sarà possibile se le condizioni future del mondo permetteranno e faciliteranno questo pensiero di derivazione kantiana, rendendolo fattibile, desiderabile e forse anche in qualche modo pragmaticamente efficace. Tuttavia, non si sa se il cambiamento climatico antropogenico e la catastrofe ambientale siano ormai così irrimediabilmente in atto che le lezioni cosmopolite kantiane arriveranno troppo tardi per la specie umana. Forse, alla fine, essa si rivelerà una specie animale che ha involontariamente creato le condizioni globali per una/o un fine? “fine della storia” molto diversa da quella prevista da Kant, os-

sia il proprio definitivo estinguersi e la propria estinzione. Stiamo per entrare in un periodo che metterà alla prova anche le forme più solide di ottimismo politico e spirituale derivate dal pensiero europeo del XVIII secolo.

Bibliografia

- Aljunied K. [2017], *Muslim Cosmopolitanism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Appiah K.A. [1996], *Cosmopolitan Patriots*, in J. Cohen, ed., *For Love of Country*, Beacon, Cambridge, MA, pp. 21-29.
- Baert P. [1991], *Unintended Consequences: Typology and Examples*, *International Sociology*, 6(2), pp. 201-210.
- Beck U. [2002], *The Cosmopolitan Society and Its Enemies*, *Theory, Culture and Society*, 19 (1-2), pp. 17-44.
- Beck U. [2013a], *German Europe*, Polity, Cambridge.
- Beck U. [2013b], *Twenty Observations on a World in Turmoil*, Polity, Cambridge.
- Beck U., Sznajder N. [2006], *Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences*, *British Journal of Sociology*, 57 (1), pp. 1-23.
- Bell D. [1977], *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, *The British Journal of Sociology*, 28(4), pp. 419-449.
- Benhabib S. [2008], *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Bernasconi R. [2002], *Kant as an Unfamiliar Source of Racism*, in K. Ward, T.L. Lott, eds., *Philosophers on Race*, Blackwell, Oxford, pp. 145-166.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Colonialism and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Bhambra G.K., Narayan J. [2016], *European Cosmopolitanism*, Routledge, London.
- Buchwalter A. (ed.) [2011], *Hegel and Global Justice*, Springer, Amsterdam.
- Calcutt L., Woodward I., Skrbis Z. [2009], *Conceptualizing Otherness*, *Journal of Sociology*, 45(2), p. 169-86.
- Caraus T., Lazea, D. [2023], *Cosmopolitanism Without Foundations?*, Zed, London.
- Carenti L. [2006], *Perpetual War for Perpetual Peace?*, *Journal of Human Rights*, 5, pp. 341-353.
- Cheah P. [2006], *Cosmopolitanism*, *Theory Culture and Society*, 23(2-3), pp. 486-496.
- DeArney M.H. [2021], *Cosmopolitanism and the Evils of the World*, Palgrave, Basingstoke.
- Derrida J. [1997], *Le Droit a la Philosophie du point de Vue Cosmopolitique*, Verdier, Paris.

- Durkheim È. [(1893) 1989⁴], *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim È. [(1912) 2005], *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim È. [(1915) 2022], *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, Marietti1820, Bologna.
- Durkheim È. [(1950) 2016], *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Eberl O. [2019], Kant on Race and Barbarism, *Kantian Review*, 24(3), pp. 385-413.
- Filippi F. [2021], *Mussolini Also Did a Lot of Good: The Spread of Historical Amnesia*, Baraka, Montreal.
- Fine R. [2003], Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique, *Philosophy and Social Criticism*, 29(6), pp. 609-630.
- Fissell M., Greene J.A., Packard R.M., Schafer J.A. [2020], Introduction: Reimagining Epidemics, *Bulletin of the History of Medicine*, 94(4), pp. 543-561.
- Flikschuh K., Ypi L. (eds.) [2014], *Kant and Colonialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Freierson P. [2013], *Kant's Questions*, Routledge, London.
- Friedrich C.J. [1947], The Ideology of the United Nations Charter and the Philosophy of Peace of Immanuel Kant, 1795-1945, *Journal of Politics*, 9(1), pp. 10-30.
- Gani J.K. [2017], The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality, *Millennium*, 45(3), pp. 425-446.
- Giri A.K. (ed.) [2018], *Beyond Cosmopolitanism*, Palgrave, Basingstoke.
- Habermas J. [1997], Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight, in J. Bohman, M. Lutz-Bachmann, eds., *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge Mass, 113-154.
- Habermas J. [2001], *The Postnational Constellation*, Polity, Cambridge.
- Habermas J. [2003], Towards a Cosmopolitan Europe, *Journal of Democracy*, 14(4), pp. 86-100.
- Hedrick T. [2008], Race, Difference and Anthropology in Kant's Cosmopolitanism, *Journal of the History of Philosophy*, 46(2), pp. 245-268.
- Hobson J.M. [2012], *The Eurocentric Conception of World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holton R. [2009], *Cosmopolitanisms*, Palgrave, Basingstoke.
- Hume D. [(1739) 1969], *A Treatise of Human Nature*, Penguin, Harmondsworth.
- Iggers G. [1958], *The Doctrine of Saint-Simon: An Exposition*, Beacon, Boston.
- Inglis D., Robertson, R. [2008], The Elementary Forms of Globality: Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life, *Journal of Classical Sociology*, 8(1), pp. 5-25.

- Inglis D. [2011], A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture, *Durkheimian Studies*, 17(1), pp. 103-120.
- Inglis D. [2012], Cosmopolitans and Cosmopolitanism: Between and Beyond Political Theory and Sociological Analysis, *Journal of Sociology*, 50(2), pp. 99-114.
- Inglis D. [2014], Cosmopolitanism's Sociology and Sociology's Cosmopolitanism: Retelling the History of Cosmopolitan Theory from Stoicism to Durkheim and Beyond, *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 15(1), pp. 69-87.
- Inglis D. [2016], Durkheimian and Neo-Durkheimian Cultural Sociologies, in D. Inglis, A.-M. Almila, eds., *The Sage Handbook of Cultural Sociology*, Sage, London, pp. 60-77.
- Inglis D. [2022], Durkheim, "Europe" and Brexit, in G. Paoletti, M. Pendenza, eds., *Émile Durkheim: Sociology as an Open Science*, Brill, Leiden, pp. 92-113.
- Kant I. [(1764) 2001], *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, BUR, Milano.
- Kant I. [(1784) 1956], Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, edizione a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino, pp. 3-16.
- Kant I. [(1795) 2006] *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, Feltrinelli, Milano.
- Keane J. [2003], *Global Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kendall G., Skrbis Z., Woodward I. [2008], Cosmopolitanism, the Nation-state and Imaginative Realism, *Journal of Sociology*, 44(4), pp. 401-417.
- Kleingeld P. [2007], Kant's Second Thoughts on Race, *The Philosophical Quarterly*, 57, pp. 573-592.
- Kleingeld P. [2012], *Kant and Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kleingeld P. [2019], On Dealing with Kant's Sexism and Racism, *SGIR Review*, 2(2), pp. 3-22.
- Krossa A.S. [2009], Conceptualising European Society on Non-normative Grounds, *European Journal of Social Theory*, 12(2), pp. 249-64.
- Kurasawa F. [2003], Primitiveness and the Flight from Modernity: Sociology and the Avant-Garde in Inter-War France, *Economy and Society*, 32(1), pp. 7-28.
- Lamont M., Aksartova S. [2002], Ordinary Cosmopolitanisms, *Theory, Culture and Society*, 19(4), pp. 1-25.
- Larrimore M. [2008], Antinomies of Race: Diversity and Destiny in Kant, *Patterns of Prejudice*, 42(405), pp. 341-363.
- Lee E. [2020], Race and the Self-Defeating Character of Kant's Argument, in Anthropology from a Pragmatic Point of View, *The New Polis*, 7 July.
- Lu-Adler H. [2022], Kant and Slavery, *Critical Philosophy of Race*, 10(2), pp. 263-294.
- Lukes S. [1973], *Émile Durkheim*, Allen Lane, London.

- McCabe D. [2019], Kant was a Racist: Now What?, *APA Newsletter on Teaching Philosophy*, 18, pp. 2-9.
- McCarthy T. [2009], *Race, Empire, and the Idea of Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mendieta E. [2009], From Imperial to Dialogical Cosmopolitanism, *Ethics & Global Politics*, 2(3), pp. 241-258.
- Mendieta E. [2011], Geography is to History as Woman is to Man: Kant on Sex, Race and Geography, in S. Elden, E. Mendieta, eds., *Reading Kant's Geography*, SUNY Press, Albany, pp. 345-368.
- Mensch J. [2017], Caught between Character and Race: "Temperament" in Kant's Lectures on Anthropology, *Australian Feminist Law Journal*, 43(1), pp. 125-144.
- Mikkelsen J.M. [2013], *Kant and the Concept of Race*, SUNY Press, Albany.
- Mills C. [2005], Kant's Untermenschen, in A. Valls, ed., *Race and Racism in Modern Philosophy*, Cornell University Press, Cornell, pp. 169-193.
- Mills C. [2019], Black Radical Kantianism, *SGIR Review*, 2(2), pp. 23-64.
- Muller B.E. [2021], *Cosmopolitanism as Non-Relationism*, Palgrave, Basingstoke.
- Muthu S. [2003], *Enlightenment Against Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Mythen G., Walklate S. [2016], Not Knowing, Emancipatory Catastrophism and Metamorphosis, *Security Dialogue*, 47(5), pp. 403-419.
- Niesen P. [2007], Colonialism and Hospitality, *Journal of International Political Theory*, 3(1), pp. 90-108.
- Nye M. [2019], Decolonizing the Study of Religion, *Open Library of Humanities*, 5(1), pp. 1-45.
- Nussbaum M. [1997], Kant and Stoic Cosmopolitanism, *Journal of Political Philosophy*, 5(1), pp. 1-25.
- Ossewarde M. [2007], Cosmopolitanism and the Society of Strangers, *Current Sociology*, 55(3), pp. 367-388.
- Papastephanou M. [2002], Kant's Cosmopolitanism and Human History, *History of the Human Sciences*, 15(1), pp. 17-37.
- Papastergiadis N. [2023], *The Cosmos in Cosmopolitanism*, Polity, Cambridge.
- Pendenza M. [2014], «Merging the National with the Human Ideal». Emile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism, in M. Pendenza, ed., *Classical Sociology beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden e Boston, pp. 155-181.
- Pendenza M. [2017], Societal Cosmopolitanism in the Drift from Universalism towards Particularism, *Distinktion. Journal of Social Theory*, 18(1), pp. 3-17.
- Pickering M. [1989], New Evidence of the Link between Comte and German Philosophy, *Journal of the History of Ideas*, 50(3), pp. 443-463.

- Pollock S. [2002], Cosmopolitan and Vernacular in History, in C.A. Breckenridge *et al.*, eds., *Cosmopolitanism*, Duke University Press, Durham, pp. 15-53.
- Pogge T. [1992], Cosmopolitanism and Sovereignty, *Ethics*, 103, pp. 48-75.
- Ramsauer L. [2023], Kant's Racism as a Philosophical Problem, *Pacific Philosophical Quarterly*, 104, pp. 791-815.
- Roudometof V. [2005], Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization, *Current Sociology*, 53(1), pp. 113-115.
- Rubles J.P., Safier N. [2023], *Cosmopolitanism and the Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Serequeberhan T. [1996], Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant, *Philosophical Forum*, 27(4), pp. 333-356.
- Skrbis Z., Kendall G., Woodward I. [2004], *Locating Cosmopolitanism, Theory, Culture, and Society*, 21(6), pp. 115-136.
- Skrbis Z., Woodward I. [2007], The Ambivalence of Ordinary Cosmopolitanism, *Sociological Review*, 55(4), pp. 730-747.
- Slate N. [2017], *Colored Cosmopolitanism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Stedman-Jones S. [2012], Forms of Thought and Forms of Society: Durkheim and the Question of the Categories, *L'Année Sociologique*, 62(2), pp. 387-407.
- Torres E.P. [2023], *Human Extinction*, Routledge, London.
- Trepanier L., Habib K.M. [2011], *Cosmopolitanism in the Age of Globalization*, Kentucky University Press, Louisville.
- Turner B.S. [2002], Cosmopolitan Virtue, *Theory, Culture and Society*, 19(1), pp. 45-63.
- Turner B.S. [2006] Classical Sociology and Cosmopolitanism, *British Journal of Sociology*, 57(1), pp. 133-151.
- Turner S. [2017], Durkheim as a Neo-Kantian philosopher, in W. Gephart, D. Witte, eds., *The Sacred and the Law: The Durkheimian Legacy*, Klostermann, Frankfurt, pp. 49-72.
- Uimonen P. [2020], Decolonising Cosmopolitanism, *Critique of Anthropology*, 40(1), pp. 81-101.
- Valdez I. [2019], *Transnational Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ward L. (ed.) [2020], *Cosmopolitanism and Its Discontents*, Lexington, New York.
- Withun D. [2022], *Co-workers in the Kingdom of Culture: Classics and Cosmopolitanism in the Thought of W. E. B. Du Bois*, Oxford University Press, New York.
- Xiang S. [2023], *Chinese Cosmopolitanism*, Princeton, University Press Princeton.

La solitudine di Dio. Eric Voegelin in dialogo con Max Weber e Karl Jaspers su religione e società

Vittorio Cotesta

Abstract. Voegelin criticises modern authors (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Weber) because they have abandoned the idea of God. Man for them is God. The transcendence and infinity he proposes can only be accepted in a plural perspective, open to other forms of transcendence and not only that imagined by Christianity.

Keywords: Voegelin, Weber, Jaspers, Global society, Religion

Abstract. Voegelin critica gli autori moderni (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Weber) perché hanno abbandonato l'idea Dio. L'uomo per loro è Dio. La trascendenza e l'infinità da lui riproposta può essere accolta solo in una prospettiva plurale, aperta ad altre forme di trascendenza e non solo a quella immaginata dal cristianesimo.

Parole chiave: Voegelin, Weber, Jaspers, Società globale, Religione

1. Perché un “sociologo” dovrebbe occuparsi di Eric Voegelin

Vi sono alcune buone ragioni per le quali un sociologo dovrebbe occuparsi di Eric Voegelin (1901-1985). La prima è senza dubbio perché nelle sue opere si trova un'idea *cristiana* di società, di potere e dell'essere umano. La seconda è che questa idea del mondo è condivisa da una parte consistente degli umani. La terza è la sua critica della modernità, il suo superamento e la costruzione di una nuova società costruita su una “nuova alleanza” tra la sfera dell'umano e la sfera del divino. La quarta è perché nelle sue opere si può rintracciare una *visione globale* della storia e del *destino* dell'umanità. Infine, perché compie analisi fini e, nello stesso tempo, di grandissimo spessore scientifico, religioso, morale e politico che fanno di lui uno dei grandi intellettuali del XX secolo.

Per una sociologia critica della società, dei suoi fondamenti, della sua struttura e dei suoi fini il dialogo con Voegelin e la sua opera può essere illuminante.

2. *Eric Voegelin su Max Weber*

In un mio precedente scritto ho trattato la concezione della “rivoluzione assiale” di Voegelin in rapporto alla teoria di Karl Jaspers e di Shmuel N. Eisenstadt [Cotesta 2021]. Qui vorrei introdurre l’opera immensa di Voegelin attraverso il suo rapporto con Weber.¹

Voegelin ha avuto tra i suoi maestri i più grandi intellettuali austriaci e tedeschi del secolo scorso. Hans Kelsen è stato probabilmente il più importante per la sua formazione di giurista e filosofo della politica. Nelle sue *Riflessioni autobiografiche* egli riconosce un grande debito a Karl Kraus. La sua rivista, *Die Fackel*, criticava contemporaneamente il nazional-socialismo e il comunismo. E questa critica sarà per Voegelin un punto fermo per tutta la vita.

Tra i suoi maestri Voegelin ha incluso pure Max Weber. Verso di lui, però, ha una posizione complessa: gli riconosce debiti per questioni scientifiche essenziali e gli rivolge nello stesso tempo critiche capitali.

Per cominciare vediamo cosa *deve* Voegelin a Max Weber. Nelle *Riflessioni autobiografiche*, egli afferma: «Molto importante per la formazione del mio modo di pensare nel campo della scienza fu la mia precoce familiarità con l’opera di Max Weber» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 86]. In effetti il giovane Voegelin gli dedica un articolo, *Über Max Weber*, già nel 1925 [Voegelin 1925] e un altro, *Max Weber*, nel 1930 [Voegelin 1930]. Dall’opera di Weber il giovane Voegelin ricava alcuni insegnamenti fondamentali; ma, in particolare, la critica radicale delle ideologie. Da Weber egli prende pure altri concetti fondamentali: la distinzione tra “etica dell’intenzione” ed “etica della responsabilità” e la nozione di “avalutatività delle scienze sociali” [Voegelin (1973-2011) 1993, pp. 86-87]. Leggendo Weber egli matura la sua etica professionale: «non riesco a vedere altro motivo per cui si dovrebbe lavorare nelle scienze sociali – ed in generale nel campo delle scienze dell’uomo – se non il desiderio di voler esplorare con onestà la struttura della realtà» [ivi, p. 115].

Ne *La nuova scienza politica*, pubblicata nel 1952, parlando della metodologia e del ruolo di Max Weber nella fondazione della politica come scienza ha scritto:

Il movimento della metodologia, per quanto riguarda la scienza politica, giunse al limite estremo al quale lo spingeva la sua logica immanente nella persona e nell’opera di Max Weber. Non possiamo tentarne in questa sede un’analisi esauriente: ci limiteremo perciò a mettere in luce soltanto alcune delle caratte-

1. Su Max Weber e Eric Voegelin cfr. Franco [1986]; Opitz [1993].

ristiche che fanno di lui un pensatore che conclude un'epoca e ne apre un'altra [Voegelin (1952) 1968, p. 63-64].

Egli ha una *devozione* per Weber nutrita dal discorso scientifico e dalla politica. Voegelin non avrà mai dubbi sul liberalismo appreso da Weber, da Ludwig von Mises, da Friedrich August von Hayek, da Oscar Morgenstern e da altri esponenti della Scuola austriaca d'economia. La *sua* critica di Weber non nasce, infatti, dalla visione politica né dai problemi economici e sociali. Il dissidio dal suo "maestro" riguarda la religione.

Nella conferenza tenuta a Monaco il 23 giugno 1964 Voegelin parla della "grandezza di Weber" ("Die Größe Max Webers"). È una conferenza solenne, in occasione del centenario della nascita di Weber. Perciò il suo discorso *esprime* il suo accordo e il suo allontanamento da lui. La struttura della sua argomentazione presenta un duplice carattere. Weber è grande quanto Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. È pure il più giovane dei quattro grandi della cultura tedesca del XIX e dell'inizio del XX secolo. Ognuno di loro ha una propria cifra specifica: «Marx, la lotta di classe; Nietzsche, la volontà di potenza (*Willen zur Macht*); Freud, la *libido*; Weber, la razionalità (*Zweckrationalität*) dell'agire come caratteristica della politica e della storia» [Voegelin 1988, p. 79]. Voegelin definisce questi classici "pensatori irrazionali" e li critica soprattutto perché negano l'apertura dell'essere umano verso la trascendenza. Questi quattro "grandi" non hanno, tuttavia, costruito un linguaggio comune e da loro non si può ricavare una *formula univoca*, come per l'illuminismo o il romanticismo, per caratterizzare il loro tempo. Ognuno, infatti, ha un suo approccio per interpretare la realtà umana. I loro tratti comuni sono l'odio per la borghesia e la visione aristocratica della società. Sono dei "plebei patrizi" (*patrizischen Plebejer*).²

All'interno di questo quadro severamente critico Max Weber occupa una posizione molto problematica. Le sue analisi lo condurrebbero ad *una via senza uscita*. Il risultato del lavoro di Weber, secondo Voegelin, sarebbe il seguente:

Le realtà della società industriale e del suo razionalismo, della società di massa e la sua amministrazione razionale da parte delle burocrazie, diventano un tunnel di eventi immanenti da cui nessuno può fuggire. E non c'è fuga, perché la pratica della vita non prevede alcuna dimensione della vita contemplativa. La vita della ragione è sprofondata nella non-realtà e il suo posto è stato preso dalla pratica mondana della scienza [ivi, p. 87].

2. Cfr. Voegelin [1988, p. 88]. Né Voegelin né Opitz, curatore di questo scritto inedito, indicano il luogo dove Santayana avrebbe così qualificato gli autori di cui si sta parlando.

Weber si sarebbe spinto fino ai limiti di un *nuovo mondo*. Ne intravede qualcosa, ma non riesce ad entrarvi. Afferma infatti Voegelin, Weber, «il più giovane dei quattro grandi, si trova ai confini del nuovo. Per lui non v'è alcuna ideologia, nessuna apocalissi rivoluzionaria, nessun attivismo rivoluzionario, nessuna coscienza rivoluzionaria» [ivi, p. 86-87]. Per lui, «non esiste alcun Super-uomo (*Übermensch*), nessuna “illusione”. Il suo vocabolario è caratterizzato da espressioni come “disincanto del mondo”, “de-divinizzazione”. I suoi scritti esprimono rassegnazione; i grandi tempi dell'apertura dello spirito e della profezia sono finiti. Siamo invece caduti nella sobrietà della responsabilità nel nostro agire intramondano» [ivi, p. 90]. Ancora: «In ogni situazione nella quale si trovava egli ha visto [tutto ciò] chiaramente [...] noi dobbiamo andare oltre nella direzione dell'apertura verso la trascendenza e del recupero di tutti simboli nei quali sia possibile l'esperienza della ragione e dello spirito [...] noi dobbiamo recuperare la realtà nel nostro tempo» [ivi, pp. 93-94; sott. mia].

In questo modo Voegelin tenta di portare Weber nel *suo* campo, se non proprio come membro effettivo, almeno come uno che aveva ben visto la situazione nella quale ci si era andati a cacciare. Nell'ultima parte del suo discorso introduce, sebbene con una certa ironia, l'ipotesi di un “Weber mistico”.³ Se Weber fosse stato un mistico, la *nullificazione del mondo* che Voegelin gli attribuisce, ne sarebbe la perfetta giustificazione.

C'è tuttavia un'altra ragione che *spiega* questa lettura di Weber. Nella sua opera *Anamnesis*, scritta nel 1943, Voegelin confessa di essere un “mistico”:

trapassare la storicità della forma spirituale dell'altro fino a pervenire al suo punto di trascendenza, educando e chiarendo in tal modo la configurazione della propria personale esperienza. La comprensione dello spirito nella storia è una catarsi, una *purificatio* in senso mistico, che per me personalmente culmina nella *illuminatio* e nella *unio mystica* [Voegelin 1966 (1972), p. 31].⁴

3. Secondo E. Baumgarten, una sera Max e Marianne, sua moglie, avrebbero fatto una conversazione del seguente tenore: «Max: Dimmi un po': ti pensi mai come un mistico? Marianne: Questo sarebbe certamente l'*ultimo* modo in cui potrei pensarmi. Puoi invece *Tu* pensarci in questo modo? Max: Potrebbe essere perché io lo *sono*. Nella mia vita ho “sognato” più di quanto si dovrebbe consentire, nelle questioni concrete non sono *completamente* affidabile. È come se potessi (e volessi) separarmi pure *completamente da tutto*» [Baumgarten 1964, p. 677; cfr. pure p. 88]. Purtroppo, lamenta Voegelin, non si sa *quando* Weber si sarebbe definito così.

4. Cito da P.J. Opitz [2000 (2009)]. Nella traduzione inglese questa espressione non si rintraccia e neppure in quella italiana. Non ho potuto procurarmi l'edizione tedesca ma Opitz è studioso molto attendibile.

Vi è, dunque, quasi un'identificazione con il Weber "mistico". Ne *La nuova scienza politica*, pubblicata nel 1952, egli continua a rappresentare Weber in una cornice mistica.

Nella realizzazione del piano di Weber si avverte un accento nuovo [rispetto al positivismo e allo scientismo]. L'evoluzione del genere umano verso la razionalità della scienza positiva era per Comte uno sviluppo nettamente progressivo; per Weber era un processo di disincantamento (*Entzauberung*) e di dedivinizzazione (*Entgöttlichung*) del mondo. Col suo acuto rimpianto per la scomparsa dell'incanto divino dal mondo, con la sua accettazione del razionalismo come una fatalità da sopportare ma non [da] desiderare, col manifesto rincrescimento che la sua anima non fosse all'unisono col divino (*religiös unmusikalisch*), egli mostrò chiaramente di sentirsi partecipe del dolore di Nietzsche, benché, nonostante quella sofferta confessione, la sua anima fosse abbastanza all'unisono col divino da impedirgli di seguire Nietzsche nella sua tragica rivolta. Egli sapeva quel che cercava, ma qualcosa gli impedì di trovarlo. Egli vide la terra promessa, ma non poté entrarvi [Voegelin (1952) 1968, p. 64].

Questo giudizio ritorna infine nelle *Riflessioni autobiografiche*: «Weber non finì per deragliare in un qualche tipo di relativismo o di anarchismo [...] perché [...] possedeva [...] un incrollabile carattere etico ed era di fatto [...] un mistico» [Voegelin (1973-2011) 1993, pp. 88].

Questo, però, è solo un lato della medaglia. Nelle *Riflessioni autobiografiche* compare una severa critica metodologica. Nell'approccio weberiano alla scienza politica e alla sociologia di Weber vi sarebbe un limite inaccettabile. E non si tratta di un limite in senso logico, un errore, ma di una difettosa costruzione del paradigma. Il rifiuto delle ideologie, la distinzione tra le due forme dell'etica e, soprattutto, la questione dell'avalutatività della scienza rispetto ai valori sono – e lo dico con parole mie – assunzioni pragmatiche senza alcun fondamento. «Questo lasciava [Weber] con la difficoltà che i criteri per la selezione dei materiali, così come quelli per un'etica della responsabilità dovevano restare nell'ombra. Weber non poteva analizzare queste aree [...]» e neppure la fonte o l'origine dei suoi valori: il «primo cristianesimo e [la] filosofia greca [...] Sapeva ciò che era giusto, pur non conoscendone le ragioni [...]» [ivi, pp. 87-88].

Nella sua visione retrospettiva del suo rapporto con Weber, Voegelin aggiunge ancora altre considerazioni. Riconosce, ad esempio, che un altro suo grande debito verso Weber riguarda la "conoscenza comparativa", anche se pure qui non mancheranno differenze radicali:

Per quanto mi riguarda, Weber stabilì una volta per tutte che non si poteva essere studiosi di successo nell'ambito della scienza politica e sociale, senza sapere almeno di cosa si stesse parlando. E questo significa acquisire una conoscenza comparativa non soltanto della civiltà moderna, ma anche di quella antica e di quella medioevale; non soltanto di quella occidentale, ma anche delle civiltà orientali e mediorientali [ivi, p. 88].

Nel complesso, dunque, Voegelin ha un rapporto molto profondo con Weber. Ne riconosce il ruolo nella sua formazione metodologica e nel suo orientamento politico ma tenta di superare la sua visione del mondo e della storia ispirandosi proprio alla fonte che Weber, come tutti i moderni, ha rifiutato: l'apertura verso la trascendenza.

3. La questione dell'età assiale o ecumenica

Ci avviciniamo così al cuore dell'opera di Voegelin:⁵ la sua visione della società ecumenica, della storia e il suo eventuale contributo all'analisi del nostro tempo.⁶ Ma per fare questo dobbiamo allargare un poco la nostra prospettiva analitica, inserire qualche considerazione biografica e chiamare in causa Karl Jaspers.

Voegelin ha scelto Weber come suo "maestro". Karl Jaspers era praticamente una persona di casa per Max e Marianne. Nessuno dei due era ebreo. Entrambi erano però antinazisti. L'uno e l'altro per avversione politica e culturale. Jaspers anche per ragioni familiari: sua moglie era ebrea e avvertiva intorno a lui la malattia dello "spirito" da cui erano afflitti allora i tedeschi, anche alcuni intellettuali di grande prestigio.

Dopo la Seconda guerra mondiale entrambi partecipano al dibattito pubblico sul destino dell'Europa e dell'Occidente. Jaspers attraverso l'impegno nel progetto di costruzione di un'Europa unita; Voegelin nella educazione alla democrazia liberale delle élite europee. In particolare, egli riteneva che l'Europa dovesse adottare il modello liberal-democratico americano per emergere dall'abisso in cui l'aveva gettata il nazionalsocialismo e per evitare il rischio

5. Per avere un'idea della rilevanza di Voegelin per la filosofia politica o per la religione si vedano: Racinaro [1988]; Duso [1988]; Chignola [1993]; Lami [1993; 2001]; Zanetti, [1993]; D'Ambrosio [1995]; Esposito [1999 (1988)]; Sandoz [2000]; Camorrino [2023]. Per il suo giudizio sulla modernità: Del Noce [1968]; McAllister [1995].

6. Vanno in questo senso i contributi raccolti da Robinson, Trepanier e Whitney [2019] e Cotesta [2021].

di ripiombarvi a causa del comunismo sovietico. Nella costruzione della loro prospettiva politica, entrambi partivano da una ricostruzione della storia, nella quale si sente forte la presenza degli studi comparativi di Max Weber.

Nel 1949, Karl Jaspers, nella sua opera *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, si domanda se esista un asse del tempo (*Achsenzeit*), un “asse nella storia”, a partire dal quale tentare di comprendere se esista e quale sia il senso della storia dell’umanità. Non è un argomento nuovo, a dire la verità. La filosofia della storia moderna, dall’illuminismo in poi ha tentato di rispondere a questa domanda. Nelle sue opere Hegel ha individuato l’“asse del tempo” nella nascita del Cristo. Attraverso di lui lo “spirito” si rivela al mondo e la storia acquista un *nuovo* senso che si svolge fino al suo compimento nella sua [di Hegel, cioè] filosofia.⁷

Jaspers, però, prende le distanze da lui e costruisce una prospettiva diversa. Un “asse del tempo” (*Achsenzeit*) effettivamente vi è stato nella storia ma non è quello a cui pensava Hegel. Esso si trova tra l’800 e il 200 a. C. e avrebbe avuto il suo culmine tra la fine del VI e l’inizio del V secolo a. C. Nelle principali società umane si sarebbe verificata una rivoluzione dei fondamenti, una “rivoluzione assiale”:

La novità di quest’epoca è che in tutti e tre i mondi [Mediterraneo: Israele, Grecia; India; Cina] l’uomo prende coscienza dell’essere nella sua interezza, di sé stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza. Pone domande radicali. Di fronte all’abisso anela alla liberazione e alla redenzione. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone gli obiettivi più alti. Incontra l’assolutezza nella profondità dell’essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza [Jaspers (1949) 2014, p. 20].

Sarebbero *simbolo* di questo processo profeti e filosofi. Nel mondo ebraico post-esilico i profeti e, soprattutto, Daniele; nel mondo greco i filosofi naturalisti e Socrate; in India, Buddha e, in Cina, Confucio.⁸

Jaspers, come dicevo, rifiuta la prospettiva hegeliana secondo la quale nella storia si verifica “il procedere di Dio” o dello “Spirito”. Per lui, inoltre, la fede cristiana è una fede come le altre, «una fede, non la fede dell’umanità» [ivi, p. 19]. *L’asse* della storia umana deve essere rintracciato in un fatto, una realtà, un processo che abbia riguardato l’umanità intera o la sua più grande parte. Questo *evento* ha una caratteristica comune a tutte le civiltà, è “la più netta

7. Per il confronto di Voegelin con la “tradizione continentale” europea cfr. Trepanier, McGuire (eds.) [2011].

8. Mi si perdoni la brutalità della sintesi. Per una trattazione più diffusa della problematica qui trattata rinvio a Cotesta [2022].

linea di demarcazione della storia”, «quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell’occidente, senza che alcuna di queste regioni del mondo sapesse di quanto avveniva nelle altre» [ivi, p. 20].

La teoria della storia di Jaspers è una riflessione di secondo livello, di un ordine più astratto che vede nei fatti accertati empiricamente un *altro* senso. La storia non è più il dispiegarsi del divino ma il processo della creatività e della responsabilità dell’uomo. La storia è interamente secolare. L’uomo non nasce da un qualche dio, ma “modella” sé stesso.

La rivoluzione assiale è un *evento* spirituale. Quanto alla sua origine Jaspers considera pure altre “cause”, ma alla fine conclude che si tratta di «considerazioni sociologiche pertinenti, che conducono a un’indagine metodica, ma alla fine si limitano a illuminare i fatti, non offrono una loro spiegazione causale» [*Ibidem*].

Nel periodo assiale le precedenti visioni del mondo, della storia e degli uomini vengono poste in discussione. L’indagine storico-sociologica successiva mette in luce questo nuovo modo di costruire l’immagine della società, degli uomini e della loro storia. Jaspers indica quali siano i punti di separazione tra le tradizionali immagini del mondo e quelle nuove, fondate su premesse cognitive completamente diverse. Rimangono elementi delle vecchie culture e delle vecchie società, ma essi acquistano un nuovo senso entro le nuove “mappe cognitive”. «I miti – afferma – furono riplasmati, intesi in una nuova profondità [...] questa transizione [...] fu creatrice di miti in maniera nuova nel momento stesso in cui il mito nella sua totalità veniva distrutto» (ivi, p. 21). Lo stesso accade agli elementi sociali e politici:

le *antiche alte civiltà millenarie* hanno dappertutto fine col periodo assiale, che le dissolve, le assimila, le fa svanire, a prescindere dal fatto che a portare l’innovazione sia lo stesso popolo o un altro. Le civiltà pre-assiali, quelle dei babilonesi, dell’Egitto, dell’Indo e della Cina primitiva, sono state a proprio modo magnifiche, ma appaiono in un certo senso come precedenti al risveglio. Le antiche civiltà persistono soltanto negli elementi che entrano nel periodo assiale, che vengono accolti dal nuovo inizio [ivi, p. 25].

Al centro di questa teoria si trova il concetto weberiano di “disincanto” (*Entzauberung*), il disincanto verso la visione “mitica” del mondo. La società di “uomini e dèi” scompare sotto i colpi dell’analisi razionale. Il mito, la religione e ogni altro aspetto della vita umana è sottoposto alla critica della ragione. La visione mitica da cui scaturiva l’interpretazione del mondo, della genesi e della storia dell’universo è sottoposta essa stessa ad analisi critica e viene intesa,

“spiegata”, come un “prodotto” dell’attività creatrice dell’uomo. Insomma, il processo di razionalizzazione non lascia più nulla fuori dalla sua osservazione.

L’esempio di questo modo di analizzare il mondo è offerto da Max Weber nella sua *Sociologia della religione*.

4. La concezione dell’età assiale

L’analisi di Voegelin [(1956-1987) 1999; 2000a; 2000b; 2000c; 2001] va in una direzione completamente diversa da quella di Jaspers.

Ne *La nuova scienza politica* [1952, p. 243], egli riassume la sua analisi in questi termini:

[esiste] un ciclo di civiltà di proporzioni storiche mondiali. Si vanno delineando i contorni di un ciclo gigantesco, che trascende i cicli delle singole civiltà. L’acme di questo ciclo è rappresentata dalla venuta di Cristo; le grandi civiltà precristiane ne costituiscono la curva ascendente, la moderna civiltà gnostica ne costituisce la curva discendente. Le grandi civiltà progredirono dalla compattezza dell’esperienza alla differenziazione dell’anima come sensorio della trascendenza; e nell’area della civiltà mediterranea, questa evoluzione raggiunse il massimo di differenziazione con la rivelazione del Logos nella storia.

A differenza di Weber e in contrapposizione a Jaspers, Voegelin trova nella storia mondiale – ma a me sembra più la storia dell’area del mondo che va dal Medio-oriente all’Atlantico – un ciclo che ha il suo culmine nell’avvento di Cristo. All’interno di questo ciclo egli ne individua, o ne dà per scontato, un altro: la formazione del “sensorio dell’anima” per la trascendenza e la manifestazione del trascendente nella storia. Questo ciclo “piccolo” coincide in parte con quello individuato da Jaspers e, implicitamente, da Weber. Per Jaspers l’acme è rappresentata dalla filosofia greca del VI-V secolo (i presocratici, Socrate, Platone); Confucio per la Cina; Buddha per l’India. Per Voegelin, come abbiamo visto, l’acme è la venuta di Cristo.

Mediante il secondo ciclo Voegelin interpreta la storia mondiale in contrapposizione a Hegel, a Weber e a tutti gli altri storici e filosofi che hanno tentato di costruire delle sintesi della storia globale dell’umanità.

Nella prima parte, quella ascendente che culmina nella venuta di Cristo, hanno un ruolo centrale i filosofi greci (Platone e Aristotele) e i profeti ebraici. Pur se indipendenti l’uno dall’altro, essi producono l’apertura verso il trascendente; “il sensorio dell’anima”; la disposizione ad accogliere la rivelazione.

Qui la parte critica verso Jaspers (e verso Weber che tuttavia gli ha aperto la strada) è il concetto di *differenziazione*. Dalla percezione del mondo compatta propria del mito, grazie alla filosofia greca e ai profeti, si passa alla differenziazione tra *cielo e terra*. Non c'è più confusione tra uomini e dèi. Sono due sfere differenziate, appunto, e il cielo può essere studiato come tutti gli altri oggetti dell'universo. Jaspers, afferma Voegelin, non avrebbe tenuto conto di questa ulteriore differenziazione e sarebbe rimasto ad un livello precedente della percezione della storia. Lui vede la separazione tra *cielo e terra*, ma non la costruzione della relazione tra la sfera mondana della vita umana e la sfera trascendente dell'essere divino. Inoltre, avrebbe un pregiudizio "anticristiano" perché afferma che il cristianesimo è una religione come le altre e non quella nella quale il divino si è rivelato all'umanità.

Il discorso complessivo sul grande ciclo della storia umana contiene pure un'altra critica a Jaspers. Collocando l'inizio della rivoluzione assiale verso l'800 a. C., egli non avrebbe colto la relazione tra la formazione degli imperi e la costruzione dell'idea di un dio universale. Idee universali, infatti, nascono a suo avviso all'interno degli imperi e sono il prodotto della volontà di potere da parte delle classi dominanti e non, come vorrebbe Jaspers, dei processi spirituali e culturali elaborati dal razionalismo delle civiltà e delle religioni. Da un lato, dunque, i processi di formazione di una visione globale, universale, della storia umana nascerebbero prima del primo millennio a. C., dall'altro avrebbero origine dal bisogno di costruire l'ordine sociale da parte dei regnanti.⁹

Per un lettore del XXI secolo probabilmente non ha alcuna importanza la critica che nella sua opera Voegelin rivolge a Jaspers sulla rivoluzione assiale, se ve ne sia stata una soltanto o ve ne siano state molteplici. A queste inoltre sarebbero da aggiungere le critiche rivolte ad Arnold Toynbee e alla sua interpretazione della storia come "storia delle civiltà" [Voegelin 1961]. La questione diventa rilevante, invece, se gettiamo uno sguardo alla proposta per i tempi nostri che scaturisce dal dibattito tra questi grandi intellettuali.

5. *La gnosi e la rivolta contro la modernità*¹⁰

È opinione condivisa da molti che, nel primo cristianesimo, nonostante le cautele degli apostoli, vi fosse una *sensazione diffusa di una imminente realizza-*

9. Cacciari [2017] vede in questo un riconoscimento "involontario" verso Nietzsche. In realtà, nella costruzione dell'ordine sociale Voegelin vede *sempre* all'opera la *libido dominandi* insieme alle forze spirituali.

10. Prendo a prestito questa formulazione da McAllister [1995].

zione del nuovo regno annunciato da Gesù nella sua predicazione. I primi cristiani erano convinti che il regno si sarebbe realizzato già durante la loro vita. Che essi avrebbero conosciuto il nuovo regno non era una speranza indefinita ma un'attesa dotata di senso. Tali e tanti erano i segni ricevuti che rendevano *concreta* quella speranza.

La delusione di questa speranza comportava pertanto dei rischi per la fede e per la stessa vita della comunità cristiana. Infatti, vivere in condizioni di attesa di un'indefinita realizzazione di un evento, sempre differito, può condurre allo sconforto, alla sfiducia e, anche, all'abbandono della fede. Voegelin si occupa pure di cosa sia avvenuto in seguito alla "rivoluzione assiale". Se nella sua interpretazione del grande ciclo della storia l'attesa dell'evento è stata non breve ma di due o tre millenni, è logico pensare che, una volta realizzato l'evento, ci si potesse aspettare che *il regno*, tanto a lungo atteso, finalmente si realizzasse.

Dei rischi per la *vera fede* costituiti dalla incertezza sul tempo della realizzazione del *Regno* si sarebbe fatto portavoce Agostino nel *De Civitate Dei*. Per comprendere questo passaggio, però, abbiamo bisogno di capire cosa accade *veramente* con il cristianesimo, secondo Voegelin.

Il cristianesimo ha per Voegelin un carattere "rivoluzionario". Il suo attacco al sistema politico, culturale e religioso dell'impero è radicale. «Il cristianesimo [è] estremamente pericoloso per la sua radicale e intransigente dedivinizzazione del mondo» [Voegelin (1952) 1968, p. 167]. Nel sistema culturale e religioso pluralistico dell'impero romano vengono gradualmente a confluire tre tipi di verità: la verità cosmologica degli "antichi imperi"; la verità "antropologica" elaborata dalla filosofia greca; la verità "soteriologica" cristiana [ivi, p. 142]. Questo conflitto tra le verità è vinto dal cristianesimo. Come risultato della dedivinizzazione dell'universo la sfera del potere diviene temporale; nessuna legittimazione religiosa la sorregge più [ivi, p. 173]. Se, inoltre, i cristiani sono in attesa del *regno*, il mondo, *questo* mondo, è abbandonato a sé stesso. Di qui la situazione di disorientamento generale: non vi sono più divinità a cui appellarsi; il potere è senza alcun fondamento legittimo; gli uomini *nuovi* si disinteressano di tutto. Pare – ma questa è una mia ricostruzione – una via senza alcuna uscita. Agostino deve porre rimedio a questa situazione. Da un lato, scrivendo dopo l'invasione dei goti di Alarico (410), egli deve confutare le accuse rivolte al cristianesimo di essere la causa dei mali di Roma e dell'impero; dall'altro, critica ogni forma di legittimità del potere temporale a cui assegna appunto il ruolo subordinato e strumentale di *mezzo per un fine*: il servizio del governo del mondo perché si realizzi il *regno* cristiano. È, come nota Voegelin, la nascita della concezione e della

pratica del governo teocratico della società. In effetti, il regno è rappresentato dalla *ecclesia* dei credenti e il governo della società vi è subordinato. Tra i due poteri, quello della chiesa e quello dell'impero, prevale la chiesa.

Questa soluzione dura per ben otto secoli. La chiesa cristiana risponde alle inquietudini degli intellettuali e ai bisogni spirituali delle masse. Nello stesso tempo essa conferisce pure al potere pubblico la sua legittimazione, conferendogli in ogni caso una posizione subordinata rispetto a sé stessa.

La situazione cambia nel XIII secolo. In questo secolo, afferma Voegelin, di fronte ai cambiamenti della società e alla emersione di nuovi poteri – l'embrione delle "nazioni" – la chiesa continua a comportarsi come nella fase imperiale. Il non aver adeguato la sua posizione mediante la rinuncia alle sue enormi ricchezze ha favorito la nascita nel suo seno di posizioni escatologiche diverse e la frantumazione del suo campo: la sfera religiosa, infatti, subisce da allora in poi tante e contraddittorie scissioni, non ancora ricomposte nella modernità.

Tutto inizia con una nuova interpretazione teologica della storia sacra ad opera di Gioacchino da Fiore.

Gioacchino – così Voegelin riassume e interpreta il pensiero di Gioacchino da Fiore – rompe con la concezione agostiniana della società cristiana quando applicò il simbolo della Trinità al corso della storia. Nella sua concezione la storia del genere umano si articola in tre periodi, corrispondenti alle tre persone della Trinità. Il primo periodo del mondo è stato l'età del Padre; con la venuta di Cristo è cominciata l'età del Figlio. Ma l'età del Figlio non sarà l'ultima: essa sarà seguita da una terza età, quella dello Spirito Santo [ivi, p. 181].

Gioacchino da Fiore, in effetti, pone al centro del suo discorso la Trinità ed usa il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo per costruire un sistema simbolico capace di interpretare la storia. Pertanto, tutta la storia prima della venuta di Cristo sarebbe il periodo del Padre; dall'avvento del Cristo fino ai suoi tempi (il XIII secolo) sarebbe il periodo del Figlio e dal XIII secolo in poi sarebbe il tempo dello Spirito.

Ciò che caratterizza le tre età è un sensibile incremento di pienezza spirituale. Nella prima età si affermò la vita dell'uomo profano; nella seconda età fiorì la vita attivo-contemplativa del sacerdote; nella terza si avrà la fioritura della perfetta vita spirituale del monaco. Inoltre, le tre età, secondo la concezione gioachimitica, presentano analoghe strutture interne e una durata calcolabile. Dal confronto delle strutture risulta che ciascuna età si apre con una triade di figure preminenti, cioè con due precursori, seguiti dal *leader* della rispettiva età; e, dal calcolo della durata, risulta che l'età del Figlio sarebbe finita nel 1260. Il *leader* della prima età

fu Abramo, il *leader* della seconda fu Cristo e Gioacchino predisse che nel 1260 sarebbe apparso il *Dux e Babylone*, il *leader* della terza età [*Ibidem*].

Questo sviluppo teologico non è nuovo. È la gnosi, un approccio secondo il quale è possibile avere esperienza e conoscenza dello Spirito *già in questo mondo*. Nelle concrete situazioni storiche lo Spirito evangelico è stato concretamente rappresentato attraverso diverse figure umane. Tra tutte spicca la figura di Francesco d'Assisi. Gioacchino, infatti, si considerava il *profeta*, il nuovo *Daniele*, e vedeva in Francesco il *nuovo* Cristo.

Da allora, secondo Voegelin, la gnosi assume contorni sempre più precisi e, da una costola del cristianesimo, finisce per assumere un aspetto completamente anticristiano.

Per comprendere questo passaggio occorre di nuovo riprendere la soluzione di Agostino al problema del conflitto tra le verità nell'impero.

Noi – afferma Voegelin – dobbiamo fare una netta distinzione tra l'apertura dell'anima, come svolta decisiva nel processo di differenziazione sul piano dell'esperienza, e la struttura della realtà, che tuttavia permane immutata [ivi, p. 234].

La precondizione della “rivoluzione assiale”, consistente nell'apertura dell'anima umana alla rivelazione divina, non cambia la natura della realtà storica. “Il mio regno *non* è di questo mondo” significa proprio che la nuova alleanza tra la sfera dell'essere divino e quella umana non cambia il mondo.¹¹

Dalla distinzione e dalla nuova relazione tra le due sfere, afferma Voegelin,

consegue [...] che la tensione tra la diversa verità dell'anima e della società non può venire eliminata dalla realtà storica eliminando l'una o l'altra verità. L'esistenza umana nelle società naturali resta quella che era prima del suo orientamento verso un destino che trascende la natura. La fede è attesa di una soprannaturale perfezione dell'uomo; non è questa stessa perfezione. Il regno di Dio non è di questo mondo e la Chiesa, che rappresenta la *civitas Dei* nella storia, non può sostituirsi alla società civile. Il risultato di quella decisiva differenziazione non è la sostituzione della società chiusa con la società aperta¹² [...]

11. Sottolineo qui, che *questa* è l'interpretazione di Voegelin. A mio avviso, invece, l'introduzione della *nuova* relazione tra le due sfere – quella umana e quella divina – muta certamente la sfera umana.

12. Per la distinzione tra “società aperta” e “società chiusa” Voegelin si ispira a H. Bergson, *Les deux source de la morale et de la religion*, e non a K. Popper, al quale, sebbene con riferimenti non espliciti, si riferisce molto criticamente. Popper, nella sua opera, *La società aperta e i suoi nemici*, considera Platone come il fondatore del totalitarismo. Verso coloro che sostengono

ma una complicazione del simbolismo che corrisponde alla differenziazione delle esperienze. Entrambi i tipi di verità, d'ora innanzi, esisteranno insieme; e la tensione fra i due, in vari gradi di consapevolezza, sarà una struttura permanente della civiltà [ivi, p. 235].

Ciò che accade da Gioacchino da Fiore in poi, invece, conduce proprio alla distruzione della “struttura permanente della civiltà”. Tale mutamento avviene, infatti, mediante «la più radicale immanentizzazione dell'*eschaton*» [ivi, p. 243]. Di conseguenza,

dovunque riuscirono a diffondersi, i movimenti gnostici distrussero la verità dell'anima aperta; un'intera area differenziata, che era stata una conquista della filosofia e del cristianesimo, andò in rovina [...]. Nelle civiltà precristiane la verità che si differenziava con l'apertura dell'anima era presente nella forma di compatte esperienze; nelle civiltà gnostiche la verità dell'anima non viene reintegrata nell'antica compattezza dell'esperienza, ma è repressa [*Ibidem*]

È stato osservato che Voegelin combatte la modernità servendosi della filosofia antica. E questo appare innegabile. Il suo discorso, invece, è più sottile. Egli, infatti, usa ancora il concetto di differenziazione per criticare la modernità e in modo radicale. La società moderna dovrebbe essere una società più complessa delle società antiche. Avviene, invece, il contrario. La società moderna riduce la complessità ed elimina uno dei due poli della realtà: la sfera della divinità.

Voegelin non è interessato a dimostrare se le forme di gnosticismo cristiano – ne trova alcuni aspetti già in San Paolo – siano anticipatrici della modernità né se la modernità abbia le sue radici nella teologia medievale. È interessato invece a dimostrare la forma che assume la società dal momento in cui l'*eschaton*, la rivelazione, è inteso come un puro fenomeno intramondano.

La modernità, dunque, si caratterizza per Voegelin mediante due aspetti fondamentali. Da un lato, l'eliminazione di uno dei due poli della realtà (la sfera del divino) porta alla necessità di giustificare questo mondo. Di qui i tentativi della filosofia “moderna” di costruire “sistemi” o modelli generali di interpretazione della storia. Alla base di questi sistemi di interpretazione della realtà vi è il concetto di “alienazione” così come è formulato nella filosofia di Plotino e ripreso dalla filosofia tedesca di Schelling e di Hegel. «I sistemi di

questa tesi Voegelin usa termini dispregiativi: “tutti i grandi pensatori politici che hanno riconosciuto la struttura della realtà, da Machiavelli ai nostri giorni, sono stati accusati di immoralismo dagli intellettuali gnostici, per non parlare del gioco da salotto, tanto caro ai radicali, per cui si presentano Platone e Aristotele in veste di fascisti” [Voegelin (1952) 1968, p. 250].

pensatori come Hegel rappresentano la sistematizzazione di stati d'alienazione. Devono inevitabilmente arrivare alla morte di Dio: non perché Dio sia morto, ma perché la divina ragione è stata respinta nel corso della rivolta egofanica» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 142].

Dall'altro lato, e contemporaneamente, essi collocano l'uomo – o sé stessi – al posto di Dio.

La speculazione gnostica – afferma Voegelin – superò l'incertezza della fede mediante un ripiegamento dalla trascendenza e conferendo all'uomo e alla sua azione intramondana un significato di compimento escatologico. A mano a mano che questo processo di immanentizzazione progrediva sul piano dell'esperienza, l'attività di civilizzazione si trasformò in uno sforzo mistico di autosalvazione. La forza spirituale dell'anima, che nel cristianesimo era consacrata alla santificazione della vita, poteva essere ora consacrata alla più seducente, più tangibile e, dopo tutto, tanto più facile creazione di un paradiso terrestre [Voegelin (1952) 1968, p. 201].

La periodizzazione consueta della modernità viene abbandonata da Voegelin. Egli infatti rintraccia un filo rosso o, se si vuole, un filo demoniaco in tutte le esperienze del moderno. Il suo discorso infatti così continua:

Ma come realizzare questo miracolo dell'autosalvazione, come realizzare questa redenzione accordando la grazia a se stessi. La grande risposta fu data dalla storia con i successivi tipi di azione gnostica che hanno conferito alla civiltà moderna il suo specifico carattere. Il miracolo fu realizzato con successo attraverso l'eccellenza letteraria e artistica, che assicurava l'immortalità della fama all'intellettuale umanistico; attraverso la disciplina e il successo economico, che era attestazione di salvezza per il santo puritano; attraverso i contributi al progresso civile dei liberali e dei progressisti; e, finalmente, attraverso l'azione rivoluzionaria destinata a realizzare in terra il millennio comunista o qualche altro millennio gnostico. In questo modo, lo gnosticismo fu estremamente efficace nel liberare energie umane destinandole alla costruzione di una civiltà, perché appunto nella loro fervida applicazione all'attività intramondana consisteva la salvezza [ivi].

La modernità, dunque, è condannata senza appello. A guardar bene, manca il nazional-socialismo ma è un fatto casuale. In altre parti del discorso e, in generale, nel suo pensiero, il nazional-socialismo è considerato una propaggine estrema della modernità, come il comunismo sovietico d'altronde.¹³ Inoltre, e

13. A questo proposito è importante la sua condanna del totalitarismo. Su questo punto svolge una polemica con Hannah Arendt per la sua concezione del totalitarismo [Arendt, Voegelin 2015; Esposito 1999].

pare ironico, queste forme della modernità possono essere interpretate come proiezioni estreme di forme medievali di cristianesimo. Di fronte a questo abisso, Voegelin concretamente vede un solo baluardo concreto: la liberal-democrazia americana. A noi, sia detto per inciso, non rimane neppure quella.

6. La proposta di Voegelin per il tempo a venire

Ma se non ci facciamo prendere dalla disperazione e torniamo al ragionamento teorico, da Voegelin possiamo ancora prendere qualche suggestione. Voegelin è infatti il profeta dell'avvento di una *nuova età assiale*, l'età "ecumenica", se vogliamo usare le sue parole. Si tratta, come afferma nelle sue *Riflessioni autobiografiche*, di "recuperare la realtà": e ciò significa ritornare alla concezione relazionale del mondo nella quale l'umano e il divino costituiscono due poli nessuno dei quali può essere eliminato.

Volgiamoci perciò alle *Riflessioni autobiografiche* e, in particolare, alle sue pagine finali nelle quali Voegelin riassume il suo "testamento morale". Nell'epoca moderna, egli afferma, le aspettative cristiane di salvezza sono state "rimpiazzate da aspettative secolari" ma questo «non ha mutato la struttura del problema» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 183]. Infatti, «nell'età moderna si è aggiunto un importante nuovo fattore quando l'attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un'azione diretta da parte dell'uomo che avrebbe prodotto il mondo nuovo» [*Ibidem*]. Questa azione *diretta* dell'uomo per raggiungere lo *stato di perfezione escatologica*, per quanto operi con violenza sull'ordine sociale, rimane pur sempre "una magia dell'azione". In questo senso, essa rappresenta un tratto costante della modernità consistente nell'immaginare una salvezza che si risolve sempre nel suo contrario. Gli uomini moderni vivono di sogni! E tuttavia, se i suoi esiti sono la negazione del bisogno di salvezza, «l'esperienza è reale. Altrimenti essa non potrebbe avere i permanenti effetti di motivazioni visibili anche nelle sue deformazioni» [*Ibidem*]. Per ricondurre nel giusto alveo la ricerca umana della salvezza, si deve «assumere il fatto che il processo della storia non è immanente ma si muove nello spazio mediano tra la realtàmondana e quella trascendente» [*Ibidem*]; si deve, in altri termini, correggere la pretesa della modernità di eliminare il polo della trascendenza nella costituzione della storia e della vita umana, e ristabilire il carattere *mediano* del processo storico. «Questo carattere mediano del processo, inoltre, non viene esperito come struttura che si svolga in un tempo infinito, ma come un movimento che si concluderà escatologicamente in uno stato che trascenderà la medianità e lo stesso tempo» [ivi, p. 183-184].

Cosa significhi in concreto tutto questo è arduo dirlo, se *non* si ha fede. Per Voegelin è un *mistero*. È importante tuttavia comprendere sino in fondo la sua proposta teoretica, se vogliamo riconoscere tratti indispensabili della costituzione della società, senza di che – in quanto sociologi – non ci sarebbe possibile riconoscere i fenomeni oggetto dei nostri studi teorici ed empirici. Dalla filosofia del XX secolo emerge una proposta di “raddrizzare la modernità”. Questa proposta spinge a considerare l’essere sociale non solo nella sua dimensione intramondana ma al tempo stesso nella sua trascendenza verso l’infinito o, come dice Voegelin, nel vivere *mediano* in attesa della conclusione escatologica del tempo. «Questa tensione escatologica dell’umanità dell’uomo nelle sue dimensioni di persona, società e storia, è per il filosofo più che non materia di intuizione teoretica. È una questione pratica» [ivi, p. 184]. I filosofi classici sapevano di cosa si trattava qui. Era l’impegno «nella pratica del morire: e la pratica del morire significava la pratica del rendersi immortali» [*Ibidem*]. Il raccordo con la filosofia di Platone e Aristotele può farci capire che «la coscienza dell’attesa escatologica è una forza ordinante nell’esistenza: essa rende possibile la comprensione dell’esistenza come esistenza del *viator* – del viandante, del pellegrino alla ricerca della perfezione escatologica – in senso cristiano. Questo pellegrinaggio, però, è ancora un progresso del pellegrino in *questo mondo*» [*Ibidem*; sott. *mia*]. La solitudine di Dio deve finire. L’uomo moderno deve di nuovo aprirsi alla sua rivelazione!

7. Il paradosso del misticismo e l’*al-Ghazali* cristiano

Come si può constatare da una pur semplice lettura della mia esposizione – a dire la verità molto faticosa per le difficoltà a districarsi nel complesso pensiero di Voegelin – alla fine ci viene riproposta una lettura “autentica” del problema dell’*eschaton* cristiano. Sembrerebbe che la enorme mole del lavoro di Voegelin alla fine consista solo di un aggiustamento nell’interpretazione del carattere del cristianesimo. Il ritorno alla posizione del *De civitate Dei* di Agostino e alla sua sistemazione del rapporto tra l’esperienza storica e la disposizione ad aprirsi alla trascendenza ne dovrebbero essere i tratti principali. La questione tuttavia va molto più avanti. La sua preoccupazione principale è fare i conti con le varie e diverse forme dello gnosticismo. Si tratta di evitare di cadere nella tentazione di realizzare *in questo mondo* lo Spirito, come a partire da Gioacchino da Fiore ha fatto tutta la modernità, sia quella che allo gnosticismo si è ispirata, sia quelle che hanno sostituito l’uomo a Dio ed eliminato ogni forma di trascendenza. Il fatto che, nonostante la radicalità di

queste diverse esperienze, la domanda di trascendenza continuamente ritorni, è certamente un segno che neppure per le donne e gli uomini del XX e del XXI secolo la vita possa esaurirsi nella sfera intramondana.

Il problema è semmai se essa possa essere colta soltanto dal cristianesimo e se questa (nuova) proposta non nasconda una pretesa universalista non condivisibile. Si tratta infatti di riconoscere nella teoria e nella prassi la pluralità delle forme religiose e spirituali nelle quali la domanda di trascendenza e di escatologia possa inverarsi. Lo studio delle civiltà spinge a compiere, e in modo realistico, questo riconoscimento.

Sul piano delle questioni specifiche relative all'interpretazione della storia e della società globale, rimangono aperti tanti problemi. Qui ne segnalo alcuni.

La prima grande questione mi pare legata alla formazione storica dell'idea di un "Dio universale". Questa emerge, secondo Voegelin, all'interno degli imperi. Su questa base egli costruisce il primo lato temporale del suo ciclo storico. Ma, se questo è vero, allora avrebbero ragione tutte le teorie, antiche e moderne, che vedono nel "Dio universale" oppure, genericamente, nella divinità, una produzione umana. Dio – mi si perdoni la impertinenza – se nasce, può pure morire. E di questa involontaria conferma delle teorie moderne della morte di Dio, per quanto io abbia letto delle sue opere, non mi pare Voegelin si sia accorto.

La seconda riguarda un problema di epistemologia. Voegelin ha una sua visione *antropologica*, consistente nel concepire l'essere umano come aperto alla trascendenza e capace di accogliere la rivelazione di Dio [ivi, p. 73]. Tutte le teorie che si allontanano da questa premessa, del resto assunta pragmaticamente, sono *gnosi*, negazione parziale o totale di un polo della realtà. Ma, al tempo stesso, pur se aperto alla trascendenza e se accoglie la rivelazione, l'essere umano rimane immutabile. È una concezione *fissista* dell'essere umano, mentre invece proprio la scoperta della trascendenza, non importa il tempo in cui sia avvenuta, e l'accoglimento della parola di Dio, *muta* il carattere dell'essere umano. E proprio su questa base è possibile pensare ad una *riforma* della società umana nel senso da lui auspicato e intendere in modo plurale l'apertura verso la trascendenza. Non solo il cristianesimo apre alla trascendenza ma tutte le forme di vita aperte alla spiritualità.

Infine, torniamo a Weber. Per quanto l'atteggiamento di Voegelin verso di lui sia affettuoso e deferente, rimane un debito non dichiarato: la questione dell'*Entzauberung*, il concetto di disincanto verso il mondo mitico e magico elaborato e praticato da Weber nella *Sociologia della religione*. Ne *La nuova scienza politica* e in altri testi, alcuni dei quali abbiamo trattato qui, Weber viene trattato come un "positivista". Ora, se per positivismo si deve intendere

il fatto ovvio che si deve ammettere l'esistenza della realtà che si vuole studiare, tutti sono positivisti. Pure i teologi che parlano di Dio ne presuppongono l'esistenza. Altrimenti di che si occuperebbero? La questione riguarda lo scienziismo, come ideologia della scienza. E su questo il discorso potrebbe essere più agevole. Il problema è tuttavia che Voegelin ha un approccio totalitario e nel lungo periodo della modernità (dal XIII secolo in poi) vede scorrere una unica corrente, nessuna via alternativa. È in fondo la notte, come diceva il suo detestato Hegel, nella quale tutte le vacche sono nere. Non esistono per lui problemi di ripartizione delle risorse. La questione della teodicea, al centro della interpretazione weberiana delle religioni, è da lui ignorata. Gli riconosce, bontà sua, una sensibilità per le questioni della trascendenza e del misticismo. Per questa ragione gli assegna un posto speciale nel suo Pantheon. Ma egli sarebbe stato una creatura infelice perché non riuscì a compiere il passo definitivo nella trascendenza. Anzi, il crollo fisico di Weber (1899-1903) sarebbe da attribuire alla contraddizione tra la sua sensibilità mistica e la forma della sua vita storica.

Con le sue fini e approfondite analisi Voegelin *distrugge* [o pensa di distruggere] ogni altro approccio "razionale" allo studio del mondo. Rimane *solo* la *sua* filosofia della storia e questa ha come punto centrale l'apertura dell'uomo verso la trascendenza e la rivelazione di Dio all'uomo. Come questo avvenga è un mistero per lo stesso Voegelin. Come un nuovo al-Ghazali, un al-Ghazali occidentale, Voegelin ci consegna al *mistero della fede*. E per un filosofo, uno storico e un sociologo è un grande balzo in avanti!

Si deve tuttavia riconoscere un certo realismo nell'approccio di Voegelin. Egli riconosce che imperatori, re, principi, duchi, capitani d'industria, fondatori e reggitori di chiesa, intellettuali pervertiti e manipolatori delle masse (Marx e il comunismo; Hitler e il nazional-socialismo, ad esempio) costruiscono l'ordine sociale per affermare la propria "volontà di potenza". Il suo approccio *élitistico* allo studio della società e della politica riserva scarse parole alla comunità degli umili credenti, delle persone comuni portatori di bisogni incompressibili. Sembrano solo la massa su cui agiscono profeti buoni e cattivi, portatori della buona novella o cassandre annunciatrici di sventura. Che si possa costruire una *comunità politica* "da loro, con loro, per loro" appare un sogno impossibile.

Bibliografia

- Arendt H., Voegelin E. [2015], *Disput über den Totalitarismus. Texte und Briefe*, V&R, Göttingen.
- Baumgarten E. [1964], *Max Weber. Werk und Person*, Mohr-Siebeck, Berlin.

- Bergson H. [1932], *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, Paris.
- Cacciari M. [2017], Alla ricerca dell'ordine: l'Europa di Voegelin, *Vita e pensiero*, 1, pp. 22–32.
- Camorrino A. [2023], *Da Dio all'Io. Riflessioni sul sacro*, Mondadori, Milano.
- Cotesta V. [2021], La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo, *Società Mutamento Politica*, 12(23), pp. 185-198.
- Cotesta V. [2022], *Il cielo e la terra*, Morlacchi, Perugia.
- D'Ambrosio R. [1995], *Ordine, Umanità e politica. Saggio su Eric Voegelin*, Cacucci Editore, Bari.
- Del Noce A. [1968], *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, pp. 8-34.
- Duso G. (ed.) [1988], *Filosofia politica e pratica del pensiero*, FrancoAngeli, Milano.
- Esposito R. [1999], *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.
- Franco L. [1986], Voegelin e Weber: ambiguità e trasparenza, *il Mulino*, 5, pp. 775-797.
- Jaspers K. [(1949) 2014], *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano.
- Lagi, S., Stradaioli N. [2017], *Eric Voegelin e Isaiah Berlin. Storici delle idee. Una riflessione sul monismo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze.
- Lami G. [1993], *Introduzione a Eric Voegelin*, Giuffrè, Milano.
- Mcallister T.V. [1995], *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and The Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence (Kansas).
- Opitz P.J. [1993], Max Weber e Eric Voegelin, *Filosofia politica*, 1, pp. 109-127.
- Opitz P.J. [1999], La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni Sull'interpretazione della modernità del mondo Occidentale in Eric Voegelin, *Filosofia politica*, 2, pp. 225-243.
- Opitz P.J. [(2000) 2009], *Ordine e Storia. Concezione e sviluppo dell'opera*, in E. Voegelin, *Ordine e storia*, Vol. 1: *Israele e la rivelazione*, N.S. Muth (ed.), VP, Milano, 2009, pp. XIX-XLVI.
- Popper K.R. [1945], *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I: *The Age of Plato*, Routledge, London.
- Racinaro R. (ed.) [1988], *Ordine e storia in Eric Voegelin*, ESI, Napoli.
- Robinson S., Trepanier L., Whitney D.N. (eds.) [2019], *Eric Voegelin Today. Voegelin's Political Thought in the 21st Century*, Lexington Books, New York-London.
- Sandoz E. [1981], *The Voegelinian Revolution. A biographical Introduction*, Louisiana State University, Baton Rouge.
- Sebba G. [1985], *Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin*, G. Lami (ed.), Astra, Roma.

- Trepanier L., McGuire S.F. (eds.), [2011], *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri, Columbia-London.
- Voegelin E. [1925], Über Max Weber, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 3(III), pp. 178-193.
- Voegelin E. [1930], Max Weber, *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, IX, 112, pp. 1-16.
- Voegelin E. [(1952) 1968], *La nuova scienza politica*, Borla, Torino.
- Voegelin E. [(1959) 1970], *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano.
- Voegelin E. [1961], Toynbee's History as a Search for Truth, in Id., *The Intent of Toynbee's History*, E.T. Gargan (ed.), Loyola University Press, Chicago, pp. 183-98.
- Voegelin E. [(1966) 1972], *Anamnesis: teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano.
- Voegelin E. [1988], Die Größe Max Webers, in Id., *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften — eine Auswahl*, P.J. Opitz (ed.), Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 78-98.
- Voegelin E. [(1973-2011) 1993], *La politica dai simboli alle esperienze*, a cura di Sandro Chignola, Giuffrè, Milano, pp. 77-185.
- Voegelin E. [(1956-1987) 1999], *Order and History*, Vol. V, *In Search of Order*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000a], *Order and History*, Vol. II, *The World of the Polis*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000b], *Order and History*, Vol. III, *Plato and Aristotle*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000c], *Order and History*, Vol. IV, *The Ecumenic Age*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2001], *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Zanetti G. [1989], *La trascendenza e l'ordine: saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna.

Tavola rotonda

Teoria sociologica classica e contemporanea oggi

a cura di Dario Verderame

Tavola rotonda **Teoria sociologica classica e contemporanea oggi**

a cura di **Dario Verderame**

Le promotrici e i promotori della Rivista di *Sociologia Classica Contemporanea* (SCC) ne sono consapevoli: il compito che essa si propone di rivalutare e promuovere il contributo critico della sociologia classica in senso epistemologico, politico e storico è tutt'altro che scontato ed è destinato a scontrarsi con innumerevoli obiezioni, del tipo: a cosa serve studiare il pensiero di autori che vissero in un mondo – quello a cavallo tra XIX e XX secolo – radicalmente diverso da quello attuale? A cosa è veramente utile perimetrare un “canone” e ridurre il pantheon dei suoi eletti a pochi studiosi se, in realtà, i saperi sociali affondano le proprie origini, in termini concettuali e pratici, in un passato molto più lontano? Si tratta di interrogativi che, con ogni evidenza, ne chiamano in causa altri, ancor più rilevanti, riguardanti l’oggetto di studio della sociologia, il “come” e il “perché” praticare questa disciplina, senza eludere l’analisi dei contesti entro i quali essa ha preso forma.

Anche per la difficoltà di elaborare risposte condivise a questi interrogativi basilari, il sapere sociologico sembra produrre con difficoltà degli avanzamenti in termini conoscitivi. Il suo statuto ontologico ed epistemologico rimane indeterminato, le sue linee di indagine frammentate in tante “province di significato” incomunicanti, la sua comunità scientifica molto poco coesa nello sforzo di valorizzare il pluralismo disciplinare. Come conseguenza di tutto questo, la disciplina soffre di una irrilevanza pubblica, percepita a volte come il segno di una “incompletezza” rispetto al sapere “cumulativo” prodotto da altre scienze cosiddette “dure”. Una percezione della quale almeno i suoi cultori dovrebbero liberarsi perché dimentica del fatto che proprio questa “incompletezza”, legata al radicamento storico-sociale della disciplina, è il suo punto di forza che le permette di cogliere le forze sociali nella loro concreta e mutevole totalità, anziché isolarle in vuote astrazioni.

Avendo come sfondo questi interrogativi e propositi, la sezione “Post” della Rivista SCC intende ospitare periodicamente i contributi di autori e autrici che analizzano, problematizzandolo, lo statuto della disciplina, in uno spirito di confronto aperto sulle problematiche più stringenti che essa è chiamata ad affrontare. I primi due contributi a questo dibattito sono di Orlando Lentini

(già professore all'Università di Napoli "Federico II") e di Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia). In entrambi si esprime con magistrale limpidezza, pur nella diversità delle posizioni, la necessità di restituire alla sociologia quel respiro e quella profondità di analisi che le sembrano oggi mancare. È questo, del resto, uno degli sforzi principali che la Rivista di *Sociologia Classica Contemporanea* intende perseguire, con il sostegno imprescindibile delle sue lettrici e lettori.

Teoria, classici, sociologie: il canone non c'è

Orlando Lentini

Chi si occupa di sociologia a vario titolo, specie se deve insegnarla agli studenti, si trova da sempre di fronte al problema di definirla, ricostruirne le origini, tentare di portarla a dimensioni paradigmatiche condivise. I diversi paesi hanno diverse storie di costruzione e sistemazione della disciplina. Francia, Germania, Stati Uniti hanno avuto un ruolo davvero cruciale in questo senso. In Italia le cose sono andate diversamente. La “domanda” di sociologia era forte, ma a parte il caso della cosiddetta “sociologia criminale” a fine Ottocento, a prevalere sono stati di volta in volta gli approcci francesi, tedeschi e infine, dopo la seconda guerra e l’ascesa egemonica degli Stati Uniti, a predominare sono state le varie impostazioni della “sociologia americana”.

A seconda poi del cultore di riferimento, queste impostazioni variavano, dall’iper-empirismo di Franco Ferrarotti, un vero pioniere piemontese-romano della sociologia italiana, alle esperienze psicologico-sociali di Francesco Alberoni, a quelle giuridiche di Renato Treves, quelle molto teoriche del traduttore italiano di Max Weber, Pietro Rossi, quelle economiche etc. Geograficamente la sociologia italiana veniva prevalentemente dal nord ed era quasi un’appendice funzionale dell’Italia industriale allora in cammino, alle prese col suo miracolo economico e con le sue modernizzazioni. Al Sud invece sembravano prevalere gli approcci etno-antropologici non solo di Ernesto De Martino.

Facendo uso di quanto sperimentato e teorizzato altrove, si è costituita anche in Italia una disciplina accademica che dapprima doveva reclutare concorsualmente i suoi docenti fra cultori di altre discipline accademiche già consolidate. I sociologi delle università italiane dunque potevano provenire da filosofia, economia, demografia, statistica, diritto etc., e questa provenienza aveva il suo peso nel determinare sia l’insegnamento che i programmi di ricerca. Classici e strumentario generale e già condiviso di tutti i saperi sociali venivano poi mobilitati e introdotti nel minimo comune che avrebbe dovuto “fare un sociologo”. La mia esperienza è stata di laurea in filosofia, con tesi in sociologia, allora appena istituita a Roma, sociologia della conoscenza come interesse preminente, e infine storia dell’analisi sociologica ad Arcavacata.

Ovviamente, chi aveva un incarico di insegnamento doveva disporre di un suo almeno plausibile bagaglio disciplinare, magari fortemente caratterizzato

dagli autori più amati. Tuttavia i doveri epistemologici non ammettevano tentennamenti: bisognava aderire ad un più o meno sofisticato bagaglio teorico e disporre di metodi e tecniche per la allora non così diffusa “ricerca empirica”. Avendo una forte propensione per lo studio dei saperi, della conoscenza, anch’io assegnai subito un ruolo primario alla “teoria”. Le teorie sono proposizioni che definiscono un tema o un campo di indagine. Non è possibile avviare un programma di ricerca senza teorie. Le discipline sono insiemi di programmi di ricerca che fanno uso di teorie e dei know how connessi. Questo è un punto di partenza condiviso da tutti i saperi, anche quei saperi prevalentemente discorsivi.

Come sappiamo, i saperi sociali hanno assunto dimensioni disciplinari solo da poco, qualche secolo, anche se naturalmente teorizzazioni e definizioni della situazione si possono far risalire molto indietro nel tempo e fanno parte dei vari lasciti delle archeo-conoscenze, dei saperi confessionali, giuridici etc. Il bisogno di definire o almeno avere un’idea di come fossero praticati i saperi sociali prima delle discipline, era sentito dagli storici della sociologia, e non solo. Quanto al “pensiero sociologico” di prima che fosse creato il neologismo “sociologia”, più o meno tutti riconoscono che molti aspetti della realtà sociale che ora sono codificati disciplinarmente, venivano studiati, teorizzati e anche indagati con vere e proprie ricerche empiriche, sondaggi etc.¹

La sociologia, in realtà le sociologie, ha una storia molto sofferta di perseguimento delle caratteristiche di una disciplina specifica, distinta almeno analiticamente da altre discipline più o meno consolidate. Chiunque si sia trovato ad insegnare storia della sociologia ha avuto l’ingrato compito di elencare le varie e spesso contorte versioni prodotte da autori che avevano l’ambizione di “fondare” questa nuova disciplina, separata dall’economia, dalla storia, le varie umanistiche, la scienza politica, anch’essa soggetta a vari stratonamenti, la psicologia sociale e poi le discipline strumentali come la statistica, la demografia etc.

Le ragioni che hanno spinto alla differenziazione dei saperi sociali, fino all’attuale assetto in discipline differenti, con paradigmi, strumentario e programmi di ricerca specifici, sono spiegate in vari modi. Uno di questi sostiene che intorno ai primi dell’Ottocento si è posto il problema di studiare “la società”, come se questo oggetto fosse diverso o specifico rispetto “all’economia”, o “allo Stato” e così via. Dunque perseguendo questo scopo di identificare qualcosa di molto specificamente sociale e non “riducibile” all’economico o al

1. Cfr. un tentativo di raccontare qualcosa sul tema in Lentini, *Saperi sociali, ricerca sociale 1500-2000*, Milano, Angeli 2003 [disponibile on line nei siti: Academia.edu e Research Gate]

politico, si è giunti a definire e consolidare le tre principali discipline che oggi vengono identificate come nucleo dei saperi sociali.

Tuttavia questa partizione disciplinare ha avuto alterne vicende, ben visibili nelle enciclopedie e dizionari dedicati alle cosiddette scienze sociali, o quasi sociali e così via. Sembra oggi che si sia raggiunto un certo accordo sul fatto che la sociologia si dovesse occupare della “società”, ma ancora negli anni trenta del XX secolo l'americana *Encyclopaedia of the Social Sciences* non ne aveva una definizione specifica ed ha assegnato al giovane Talcott Parsons la voce *Society*, quando ancora in quasi tutte le università del mondo era assente questa disciplina. Ogni aspirante o auto-definito sociologo presentava la sua versione. Ma diversi autori non avevano alcun interesse a definirsi “sociologi”, ad esempio Marx o Lenin, mentre altri, come Durkheim e Weber, si dedicarono seriamente a questo compito.

Oggi invece la sociologia è ormai considerata una disciplina specifica, distinguibile dall'economia etc., implicando oggetti d'indagine diversi, che però spesso si sovrappongono suggerendo interdisciplinarietà e affini. Le discipline si trovano spesso ad interagire, anche perché i programmi di ricerca sono sempre insofferenti alle barriere disciplinari. Quando si tratta di “società” in effetti ognuno di noi deve prendere partito. Io ho scelto di definire la “società” *una divisione del lavoro con un sistema di norme e valori e di aspettative condivise*, e questa definizione può farsi valere fin dai primordi della formazione di gruppi umani.

Una società è costituita di esseri umani, funzioni e istituzioni. Lo studio delle varie funzioni ha portato alle attuali specificazioni disciplinari, ma la società continua ad apparire come un tutto, sia che si tratti di una tribù malinowskiana, di un sistema sociale parsoniano, o un sistema-mondo (quello suggerito da Wallerstein, uno degli ultimi presidenti dell'associazione mondiale dei sociologi).

Dunque, definendo la “società” non abbiamo ancora raggiunto lo scopo di definire la sociologia come disciplina specifica. Ci rivolgiamo allora ai classici della “sociologia”, un campo di indagine che gli stessi autori da noi considerati classici non avevano ancora definito. Ovviamente ogni campo di saperi ha i suoi profeti, apostoli, santi. In sociologia sono disponibili diversi autori che presentano le caratteristiche di veri e propri costruttori intenzionali della disciplina, mentre sono altrettanto produttivi i lasciti di analisi e ricerca empirica che hanno prodotto quelle che Robert K. Merton chiamava “teorie di medio raggio”, perché ritenute immuni dai rischi di grandi teorizzazioni, considerate astratto-speculative. L'introduzione alla disciplina accademica implica sia l'addestramento in metodi e tecniche, sia l'insegnamento della sua storia, sia un

certo bagaglio teorico, che di solito si desume dai cosiddetti “classici” o da loro epigoni più o meno contemporanei.

Il problema dei classici in realtà non è un problema, visto che uomini come Aristotele o S. Tommaso o Adam Smith troneggiano ancora oggi nell’empireo dei saperi sociali. Ci serviamo del lavoro di Durkheim o Weber perché lo troviamo ancora non solo suggestivo ma anche utile. Qui vale la pena di ricordare che la scuola durkheimiana, con la sua impostazione centrata su divisione del lavoro/mentalità collettiva, ha segnato gli studi degli antichisti, degli storici, degli antropologi etc., mentre Max Weber ha decisamente operato una svolta inducendo i sociologi a “studiare l’azione nel soggetto”. Talcott Parsons ebbe una brillante intuizione nel proporre una sorta di convergenza fra questi studi di fine ottocento-primi del novecento nello studio dell’azione. Tuttavia questa convergenza, del tutto implausibile, fa parte del bagaglio imposto agli studenti di sociologia e deve fare i conti con una miriade di posizioni critiche, di approcci considerati alternativi, insomma di una pletora di “sociologie” che certo non possono aspirare al titolo di “canone” della disciplina. Il canone non c’è.

Ammettiamolo, le ricerche e l’impegno definitorio di autori come Durkheim e Weber sono oggi sotto ampio scrutinio e revisione. Le forme elementari della vita religiosa di cui parla Durkheim sono fanta-etnologia. La funzione delle etiche economiche delle religioni mondiali pensata da Max Weber è del tutto implausibile, mentre le categorie analitiche da loro proposte come fondamento della nuova disciplina sono state ampiamente revisionate da molti studiosi successivi. Eppure non possiamo non considerare classici sia Durkheim e Weber, anche senza canone.

Il campo di studi definito accademicamente “sociologia” ha molteplici usi, e riesce a permeare le altre discipline, ad esempio la storia, che oggi non può fare a meno dell’apparato concettuale dei sociologi. Una volta affermatosi come modo di vedere le cose, poi, l’approccio “sociologico” viene interpretato in modi davvero diversi, originali e creativi. Non solo oggi sono ormai ben strutturati campi come la sociologia economica, politica, giuridica, della conoscenza, etc. etc., ma poi autori non solo “classici” ma anche a noi quasi contemporanei hanno aperto vie nuove, creato nuovi programmi di ricerca di grande penetrazione. Si può dire che il vasto campo della sociologia, con i suoi strumenti, non lascia nulla di inesplorato, naviga in mare aperto senza farsi intimidire da discipline accademicamente molto forti.

Possiamo dire, fermo restando che i saperi sociali sono un unico campo plurale che tenta di dare un senso al mondo, quindi sono strategie per “pensare il mondo” (qualunque esso sia), che non ci sia nulla di errato a continuare

a leggere autori più o meno classici o più o meno canonici, senza ridurre il corso di laurea in sociologia ad appendice della statistica, come è stato a lungo ritenuto opportuno. Ciò non vuol dire che allora solo la teoria è il sale della terra, perché in realtà tutti i saperi sociali hanno il compito di rilevare, andare sul campo, definire, documentare. Questo compito è antico, ma oggi è insostituibile e possiamo anche arricchirlo con elaborazioni teoriche più ambiziose.

Qualche ulteriore ritorno al passato può esser utile a definire il mare di problemi che ha dovuto affrontare lo studioso italiano intenzionato a fare il sociologo. Gino Germani, un sociologo italo-argentino che con i suoi studi sulla modernizzazione ha lasciato il segno, con una voce sulla *Britannica*, con l'insegnamento ad Harvard dove aveva lo studio accanto a quello di Talcott Parsons, fu chiamato a costituire il corso di laurea in sociologia alla Federico II di Napoli da Giuseppe Galasso, un grande storico (Ferrarotti a Roma era stato "voluto" dai filosofi). La sua opinione era che la sociologia non doveva essere un corso di laurea ma dovesse essere bagaglio di tutti i corsi di laurea. In altre parole era utile in modo trasversale.

Altri studiosi italiani avevano altre idee, specie chi si occupava di demografia e statistica. Il passaggio poi dai corsi di laurea alle vere e proprie facoltà, ottenuto grazie all'influenza che Gianni Statera aveva su Craxi, ha reso possibile un'ulteriore strutturazione accademica del campo, ma non ha aggiunto molto allo statuto disciplinare, che però vedeva una fioritura di nuove imprese di documentazione e analisi applicate ai più diversi temi, dalle inchieste parlamentari ai centri di ricerca nei vari settori, sia pubblici che privati, tanto che oggi possiamo dire che la cultura italiana è decisamente permeata di "spirito sociologico".

Queste brevi considerazioni servono forse a suggerire quanto sia utile risalire alle origini della formazione di questo campo disciplinare nel nostro paese, sia origini lontane, ad esempio per la "sociologia italiana nell'età del positivismo" ancora da studiare, o per l'analisi sociale "durante il fascismo". La "sociologia cattolica" non solo di Toniolo e Sturzo ha avuto un ruolo molto importante fino alla scoperta del "personalismo comunitario" e alle ricerche di Achille Ardigò, mentre la cosiddetta sociologia marxista, come è noto, è stata a lungo una presenza più o meno ingombrante per molti sociologi italiani.

Un altro utile ritorno al passato riguarda i programmi di ricerca e la loro funzione. L'insieme dei programmi di ricerca che fanno la *Ricchezza delle nazioni* di Adam Smith può essere forse considerato il più seminale contributo alle scienze sociali occidentali. Non è possibile pensare formazione e struttura del nostro mondo sociale senza l'ausilio delle ricerche e teorizzazioni smithia-

ne. Ovviamente Smith non emerge dal nulla, è evidentemente il prodotto di un processo costitutivo dei saperi sociali occidentali. Quanto delle successive specificazioni disciplinari si deve al lavoro di Adam Smith? Quanto poi deve la “sociologia” all’economia classica più in generale?

Dunque, il passato incombe, sia come cultura, modo di pensare, teorie, apparato strumentale. I programmi di ricerca, di solito prodotto di domande di conoscenza di rilevanza sociale/politica, sono il nucleo più creativo della vita delle discipline e quindi anche delle sociologie. Noi siamo abituati a pensare che di programmi di ricerca si possa parlare soltanto a partire dai primi dell’Ottocento, ma in realtà si fa ricerca da millenni (pensiamo alle “ricerche” di Platone o Aristotele), come risposta a bisogni conoscitivi emergenti, con criteri che non possono essere definiti “metodi e tecniche”, ma hanno risultati spesso notevoli, che per altro sono stati registrati e possono essere ancora oggi accessibili e istruttivi.

Rivolgendoci al passato, ai processi costitutivi degli apparati di conoscenza, è più facile ripercorrere il formarsi così plurale del campo sociologico, che non si implementa certo solo con la creazione di nuove grandi narrazioni, ma piuttosto col prodotto di mille indagini, discese sul campo, quantificazioni etc. Recenti studi hanno documentato l’importanza delle inchieste con questionario dell’impero spagnolo, la raccolta sistematica di dati che caratterizza *les comptes de la puissance*, in gran parte rubricata come storia della statistica, le *Descrittioni* etc. etc.

Quelle che noi siamo abituati a considerare svolte epistemologiche assegnate alla filosofia, erano in realtà il risultato dell’incremento esponenziale dei programmi di ricerca connessi alla formazione dello “stato moderno” del “mondo moderno”, dell’esplorazione di altri e più o meno nuovi mondi, e così via. L’*Aritmetica Politica* di William Petty dovrebbe essere assunta senza esitazioni come patrimonio della sociologia, e non solo come esempio del clima baconiano esaltato dalla *Royal Society of London* nel Seicento. Di fatto, il “clima baconiano” stava semplicemente registrando e portando a sistema i nuovi diffusi modi di studiare il mondo/mondi, descritti nei *Grand Atlas* olandesi, nelle mappe, nelle relazioni di viaggi, descrizioni di popoli nuovi e diversi, le indie e le cine appena esplorate o penetrate. Le storiografie occidentali ricevertero da questo gran movimento culturale nuovi impulsi anche nel rivedere i passati. I saperi vivevano nuove vite. Quelli sociali non potevano più contentarsi delle enciclopedie medievali.

Abbiamo detto dell’importanza delle imprese di documentazione e analisi, senza le quali non esisterebbe alcuna scienza sociale, ma nessuno può negare

il peso delle grandi imprese “speculative”, teoriche, di autori come Hobbes, Spinoza, Hegel, anche lo stesso Marx, che come sappiamo era piuttosto empirico al bisogno. Si tratta di autori che hanno svolto il compito insostituibile e scientificamente determinante di definire i concetti fondamentali delle scienze sociali. Il dizionario minimo delle scienze sociali si desume in gran parte dalle argomentazioni rinvenibili nelle opere di questi grandi teorici.

Sia Durkheim con la sua dipendenza dal positivismo e dalle scuole storiche tedesche, sia Max Weber, da cui desumiamo parte del lessico ritenuto specificamente sociologico, sono inconcepibili senza fare riferimento al bagaglio teorico che aveva già definito cosa fosse una “società capitalista”, uno “Stato”, una divisione del lavoro, un nesso comunità/società, una definizione di “struttura e vita del corpo sociale” etc. Si è trattato di certo di un’impresa collettiva, e continua ad essere un’impresa collettiva.

Allora, quale rapporto fra teorie, di raggio più o meno ampio, e programmi di ricerca? Forse è il caso di rivedere la partizione mertoniana. Le teorie “a vasto raggio” che sia Lazarsfeld che C. Wright Mills consideravano fuorvianti, avevano comunque una loro utilità, in quanto era comunque necessario, nell’impostare una ricerca, avere un’idea ad esempio del tipo di struttura sociale culturale in vigore negli Stati Uniti quando Mills ha svolto la sua ricerca sull’élite del potere. Aveva cioè la sua teoria, senza la quale, niente ricerca. Per altro oggi cominciamo a dubitare dell’immaginazione sociologica di Mills, che ha parlato di una fantomatica élite del potere ignorando o semplicemente mettendo da parte la vera struttura del potere negli USA, la metamorfosi corporata, descritta ben più efficacemente dal grande storico Gabriel Kolko.

Riflettendo sul periodo in cui la sociologia mondiale si muoveva intorno ad Harvard e Columbia, in piena egemonia americana, ci rendiamo conto anche dell’importanza del contesto nel quale si teorizza e si fa ricerca. Il dibattito epistemologico e metodologico americano era profondamente influenzato da una sorta di precorrimiento della cosiddetta “fine della storia” adombrata da Francis Fukuyama. Questa sensazione dominava sia i *new york intellectuals* che i paludati sociologi di Harvard e Chicago. Era sorta una sociologia del consenso, che raccontava una società in cui devianza e marginalità non avevano spazio, in quanto gli Stati Uniti ritenevano di aver raggiunto il punto di realizzazione di una società che sembrava avere soprattutto problemi di psicologia sociale.

Dell’altra America poco si parlava, fino a che d’improvviso esplose una rivoluzione culturale, il ’68, che per qualche tempo sembrava aver smosso le acque. Ma la sociologia americana ha continuato ad essere quella dei testi di Parsons, Merton, Lazarsfeld, a pensare il mondo secondo lo struttural-funzionalismo,

mentre i vari tentativi di integrazione delle ricerche considerate eterodosse, di riorientamento, hanno avuto un ruolo correttivo ma non sostitutivo. In altre parole, nonostante tutto, a dominare in latenza era ancora l'antropologia di Malinowski e la sua "teoria scientifica della cultura". Le singole società nazionali, a lungo considerate le principali unità di analisi della sociologia, si presentavano quasi sempre come unità coese, oggetto di "teorie scientifiche della cultura", e assumevano le dimensioni di entità tribali. La "società americana" era vista come una grande tribù e la sociologia per lungo tempo ha pensato l'identità americana in questi termini.

Proprio questa funzione della sociologia, a livello macro, ha finito per prevalere nei singoli paesi, sostituendo vecchi compiti della storia e delle varie umanistiche. Così dalla sociologia ci attendiamo anche la definizione dell'identità italiana, un compito non da poco, che però dimostra come questa nuova disposizione dei saperi sociali abbia preso il posto di vecchie disposizioni umanistico filosofiche, mandando sia Benedetto Croce, che Giovanni Gentile e Antonio Gramsci, in soffitta.

A livello micro invece, la riflessione sociologica sull'individuo, il soggetto agente, l'attore sociale, la persona, superata la fase comportamentista, è ormai oltre l'idea che il "condizionamento sociale del pensiero" renda un essere umano semplice funzione della società cui appartiene, di cui è un prodotto. A prevalere è la centralità della persona umana, l'unità originaria su cui si costruisce una "società", uno Stato, un ordine normativo, avendo come principio dunque la centralità dei "diritti umani". Le società come strutture di garanzia dei diritti umani. Questo compito della sociologia è decisamente nuovo e impegnativo. Anche in questo caso, la sociologia del diritto è già pronta e impegnata in una nuova definizione di democrazia, di essere umano, di persona, di "cittadino" e la stessa società, comunque intesa, è pensata come sistema di inclusione il cui criterio essenziale è l'affermazione radicale dei diritti umani.

Si tratta di un processo che, oltre alla diffusa presenza di ordini politici lontani dalla democrazia, affronta crisi profonde, minacce alla democrazia anche dove questo ordine democratico, qualunque fosse il suo livello di esercizio, sembrava essersi assestato. Rimane comunque plausibile che il futuro delle società, a causa della loro complessità ed estensione, alla coerenza della divisione del lavoro, sia nella istituzionalizzazione di ordinamenti giuridici centrati sui diritti umani. Diritti che ormai trascendono la vecchia unità di analisi sociologica dello "stato-nazione", sono transnazionali ed impongono nuove più complesse unità di analisi.

La sociologia avrà il suo da fare.

Specializzarsi consapevolmente. Che ruolo ha oggi la teoria sociologica?

Ambrogio Santambrogio

Il fatto di porsi la domanda che sta nel titolo di questo testo è parte stessa del problema. In una situazione diversa, vorrei dire normale, la questione avrebbe poco senso. Invece oggi è di capitale importanza. Maggiore è questa importanza, tanto più grande è il problema. Sollevarlo è perciò decisivo, dal momento che riporta sotto i riflettori delle nostre discipline una questione oggi reputata per lo più inesistente oppure ignorata.

Mi permetto di fare riferimento a una esperienza personale, riconducibile nei suoi contenuti al progetto della rivista su cui ora scrivo. Più di venti anni fa, ho fondato i *Quaderni di teoria sociale*, una rivista che si occupa solo di teoria, evitando di pubblicare saggi che siano il risultato di ricerche empiriche. Si tratta, evidentemente, di una anomalia, di una distorsione del nostro modo di lavorare: che senso ha pubblicare solo saggi teorici? Le nostre non sono discipline empiriche? In effetti, venti anni fa pensavo che una rivista di sola teoria non avesse alcun senso e giustificavo la nuova avventura attraverso la dimensione interdisciplinare evocata dall'aggettivo sociale. Ma quello della interdisciplinarietà è un argomento che non cancella il problema. La cosa peggiore, continuo a pensare ancora oggi, è che la teoria diventi una specializzazione, un modo di fare ricerca che è di alcuni, ma non di tutti, facendo implicitamente passare l'idea che si possa fare sociologia – o antropologia, storia, economia, diritto, ecc. – senza avere una teoria alle spalle, e senza cioè occuparsi di teoria. Insisto: in una situazione normale, quella rivista non sarebbe mai nata. E in una situazione normale, questo mio saggio sarebbe completamente diverso.

Ma la situazione non è normale. Negli ultimi decenni, si è sviluppata una deriva empirista preoccupante. Dico empirista e non positivista, perché il secondo aggettivo implica una teoria di riferimento, laddove invece per approccio empirista intendo un modo di fare ricerca che si affida ingenuamente e radicalmente al dato, come se la realtà fosse direttamente accessibile¹. Potrebbe sembrare che invochi una riflessione su questioni epistemologiche e metodo-

1. Ricordo che, all'epoca in cui ero dottorando, Marradi, in uno dei suoi bellissimi seminari di metodologia, ci disse che i dati non sono 'dati', ma sono 'presì'.

logiche, ma non si tratta solo di questo. Si tratta, e qui sta il vero problema, del venir meno della proficua collaborazione tra teoria e ricerca, dell'idea che oggi si possa fare ricerca empirica senza avere alle spalle un modello teorico, qualunque esso sia, con i suoi problemi e le sue questioni.

Quando parliamo dei nostri classici, è a volte anche difficile indicare il senso in cui sono stati sociologi. Le ricerche di Marx, Durkheim, Weber e Simmel – tanto per fare qualche nome – hanno spaziato tra campi disciplinari oggi considerati separati e, a volte, incomunicabili. In questi anni, la sociologia si è andata specializzando, allo stesso modo delle altre discipline sociali, così che, laddove prima esistevano confini mobili e permeabili, oggi si danno steccati e barriere. Tutto ciò ha effetti molto negativi, enfatizzati dalle regole astruse e anti-scientifiche che regolano i processi di valutazione della ricerca e dei concorsi [AA.VV. 2023], ma ha anche aspetti positivi, o comunque inevitabili. Tutte le discipline scientifiche si sono andate specializzando, come conseguenza dell'evoluzione dei metodi, delle tecniche e dei problemi da affrontare. Il punto però decisivo, che deve essere mantenuto a fronte delle più radicali specializzazioni, è il riferimento alla totalità dell'oggetto studiato, cioè alla società nel suo insieme. Sviluppo il tema attraverso una premessa epistemologica e alcune questioni, che mi sembrano tra le più importanti.

La premessa epistemologica può essere così formulata: nelle scienze sociali, si sono sviluppati alcuni paradigmi, intesi come diversi possibili approcci teorici generali allo studio dei fenomeni sociali. Per fare qualche esempio alla rinfusa, funzionalismo, strutturalismo, teoria critica, utilitarismo, interazionismo simbolico, fenomenologia, etnometodologia, teoria dei giochi implicano metodologie e approcci alla realtà tra loro diversi, anche se problemi di fondo e oggetti di studio sono i medesimi. Secondo me, il termine paradigma assume qui un significato in parte diverso da quello identificato da Kuhn [2009]. Nelle nostre discipline, questi paradigmi stanno uno accanto all'altro, criticandosi reciprocamente, ma mantenendo, al di là di ogni possibile critica reciproca, per quanto radicale possa essere, una loro legittima riconoscibilità e consistenza, cosa che non avviene nelle discipline scientifiche. Ad esempio, i marginalisti sono alternativi a Marx, ma in fisica non si può essere alternativi a Galileo nello stesso senso.

A partire dalla critica all'idea di sviluppo per accumulo, Kuhn deve far fronte al problema di conciliare l'aspetto rivoluzionario del cambiamento di paradigma con la dimensione evolutiva della scienza, in una dialettica di cambiamento e di conservazione che deve fare i conti con la questione del

relativismo². Secondo Kuhn, “ogni rivoluzione scientifica ha reso necessario l’abbandono da parte della comunità di una teoria scientifica un tempo onorata, in favore di un’altra incompatibile con essa; ha prodotto, di conseguenza, un cambiamento dei problemi da proporre all’indagine scientifica e (...) una trasformazione del mondo entro il quale veniva fatto il lavoro scientifico” [ivi, pp. 24-25]. Se i paradigmi scientifici fossero davvero tra di loro incompatibili, la scelta tra l’uno o l’altro diventerebbe del tutto irrazionale. Nelle nostre discipline, al contrario, il fatto che paradigmi diversi aprano a modi diversi di studiare la società non inficia necessariamente la possibilità di raggiungere, all’interno di ciascun paradigma, risultati significativi e, potenzialmente, utili a tutte le scienze sociali nel loro complesso. Tanto per fare qualche esempio, il concetto di definizione sociale della situazione di Thomas può essere utilizzato anche da un funzionalista; così come la nozione di anomia di Merton può essere utile anche per un interazionista. Non posso affrontare la questione in profondità: ho accennato ad essa perché ritengo sia fondamentale, quando si inizia una ricerca empirica, essere consapevoli di queste alternative, ed essere in grado di utilizzare profittevolmente un paradigma e i contributi che, eventualmente, altri approcci possono apportare. Un dato è essenzialmente qualcosa di diverso per un etnometodologo e per uno strutturalista: ma non è escluso che, alla fine, le ricerche del primo possano essere utili al secondo, e viceversa. L’unica cosa da non fare è produrre dati senza consapevolezza delle questioni teoriche che portano con sé.

1. La prima questione può essere così formulata: i vari paradigmi mantengono una certa possibilità di comunicazione se si tiene ferma l’idea che l’oggetto di studio sia la società. Questa è la direzione in cui penso sia oggi indispensabile “ritrovare la società” [Sciolla 2023], evitando di accontentarsi della sua frantumazione in oggetti di ricerca che non vengono poi riportati alla dialettica che li unisce. Un paradigma che ignorasse questa idea, secondo me, uscirebbe di per sé dal novero delle scienze sociali. Al momento, mi sembra che questo rischio sia tipico soprattutto del modello neo-utilitarista, fondato sulla nozione di *homo oeconomicus*. Il fatto di partire dall’individuo non è di per sé il problema: altri paradigmi – l’interazionismo simbolico e la fenomenologia, ad esempio – partono dalla soggettività, o addirittura dalla nozione di coscienza, ma lo fanno in un modo che, pur portando con sé problemi non del tutto risolti, non finisce nelle secche dell’utilitarismo.

2. Su questi aspetti, trovo fondamentale il confronto tra Kuhn e Polanyi, il cui contributo è riconosciuto dallo stesso Kuhn nella seconda edizione del suo libro.

Quest'ultimo ha problemi già evidenziati da Durkheim, legati all'impossibilità di un confronto interpersonale e intertemporale delle utilità. Ciò che è utile per me potrebbe non esserlo per altri; e ciò che è utile per me oggi potrebbe non esserlo più domani. Se non si risolvono questi problemi, viene meno la base che permette un confronto tra le utilità [Pizzorno 1983; 1986; 1999].³ Ciò che appare come oggettivo e calcolabile, l'utilità soggettiva, invece ha strutturalmente una natura variabile e volubile. Gli interessi che dovrebbero portare utilità al soggetto sono essi stessi difficilmente definibili, e non coincidono con quelli materiali ed economici. Si pensi, per fare solo un esempio, al bisogno di riconoscimento. Per questi e altri motivi, la natura del concetto di utilità è tutt'altro che razionale, anche se si intende per razionalità solo la calcolabilità. Non è neppure del tutto evidente l'idea per cui il soggetto sia in grado di riconoscere razionalmente il suo utile. Naturalmente, è egualmente difficile sostenere che altri potrebbero meglio mostrare all'individuo quale sia il suo vero utile; che esista un vantaggio individuale che si ottiene solo attraverso quello collettivo; che una dilazione non calcolabile del vantaggio immediato consenta un vantaggio superiore nel futuro; che le nostre azioni possano avere conseguenze non previste, così che l'azione tesa all'utile potrebbe alla fine portare svantaggi; e così via. Il fatto è che le difficoltà di una razionalità utilitarista affidata ad un soggetto calcolante appaiono davvero insormontabili, e rendono estremamente difficile passare dall'utile individuale a quello collettivo, dall'individuo alla società. Quest'ultima tende così a venir meno, a finire in secondo piano, a meno di non invocare interventi esterni come può essere quello della mano nascosta del mercato. Il modello di Hayek, ad esempio, non a caso un economista, prevede che il coordinamento delle azioni avvenga

in maniera spontanea grazie al mercato (...), il luogo dove gli attori sociali acquisiscono le informazioni utili alle loro scelte, tramite il meccanismo impersonale e anonimo dei prezzi (...), stabilendo di minuto in minuto il proprio modo di comportarsi e le decisioni da prendere. Anche le regole sociali (...) si formano spontaneamente, in modo anonimo e impersonale. Esse nascono in seguito al ripetersi di scelte risultate efficaci, non diversamente, in fondo, da come nascono i sentieri nella giungla praticati dagli elefanti [Marletti 2006, pp. 47-48].

3. Intenzionalmente, in questo saggio cito Alessandro Pizzorno, Luciano Gallino, Carlo Marletti, Alberto Marradi e Franco Crespi, alcuni classici della sociologia italiana. Mi piace ricordare anche Luciano Cavalli, Franco Ferrarotti, Francesco Alberoni, Franco Rositi, Alessandro Cavalli, Arnaldo Bagnasco, Guido Martinotti, Achille Ardigò, Gino Germani, Alberto Melucci, convinto dell'importanza del loro lavoro sociologico e fiducioso che soprattutto le più giovani leve della sociologia italiana non li dimentichino e continuino a leggerli. Nonostante appartengano a scuole diverse, per i motivi sopra descritti continuano a mantenere una sfidante attualità.

Gallino ha messo in luce un ulteriore aspetto critico: il tentativo di trasformare occultamente un'analisi che vorrebbe essere descrittiva in un modello normativo [Gallino 2023]. Si cerca cioè di far passare l'ipotesi utilitaristica come quella che più realisticamente descrive il comportamento umano, mentre gli altri modelli interpretativi sarebbero normativi, quindi non oggettivi. Niente di più falso. In estrema sintesi, l'agire umano è tutto normativo, dal momento che è finalistico: implica cioè la scelta di un fine tra alternative possibili. Lo studio del comportamento umano dovrebbe poter essere descrittivo, cioè capace di analizzare oggettivamente l'agire umano, normativamente orientato. Presumere però che un fine, quello di raggiungere il proprio utile, sia quello che naturalmente gli individui perseguono è questa sì una opzione normativa che inficia l'oggettività della ricerca. Come scrive Gallino,

i cultori [della teoria dell'*homo oeconomicus*] ritenevano, a fronte di qualunque tipo di azione si trattasse di spiegare, in ogni ambito dell'esistenza individuale e sociale, che una spiegazione derivante dal presupposto che l'azione stessa fosse dovuta a un attore egocentrico e calcolatore appariva empiricamente fondata; e ciò in misura senza pari superiore a quella fornita da ogni altra spiegazione concorrente. Ben presto, tuttavia, dinanzi alla constatazione che alquanto spesso gli esseri umani non si comportano affatto come il modello dell'uomo economico prevedeva, la concezione neoliberale assunse piuttosto un'impostazione segnatamente normativa e costruttivista. È questa seconda concezione codificata del neoliberalismo che è giunta a prevalere nella costruzione del mondo contemporaneo, nonché dell'essere umano [ivi, pp. 296-297].

Perseguire l'obiettivo di diventare ricchissimi non è più naturale, e più in sintonia con la natura umana, rispetto a prefiggersi di aiutare gli altri: sono entrambe scelte normative che soggetti diversi tra di loro possono legittimamente fare e che il sociologo deve poter studiare oggettivamente, senza presumere che l'una sia più naturale dell'altra. Criticare l'individualismo utilitarista significa abbandonare l'idea che il mercato possa fungere da meccanismo di regolamentazione complessiva e rimettere al centro l'idea della società come totalità da descrivere e interpretare. E, non a caso, significa anche criticare la presunzione dell'economia di essere scienza diversamente dalle altre scienze sociali, ambito al quale, al contrario, dovrebbe essere orgogliosa di appartenere.

2. Tutto ciò ci porta al secondo punto, alla possibilità della sociologia di produrre conoscenza scientifica, cioè oggettiva, della società. Faccio una breve premessa, per evitare confusioni. Per il pensiero classico, la distinzione tra descrittivo e normativo non ha alcun senso. Secondo Aristotele, l'uomo persegue

il proprio fine, l'eudaimonia o felicità, che è legato alla sua stessa natura, così come ogni altra realtà, animata o inanimata che sia, ha il proprio. Esiste cioè un fine dell'uomo in quanto tale, che il singolo individuo può più o meno perseguire, ma che è intrinseco all'essenza dell'essere umano. Sulla base della distinzione tra atto e potenza, l'uomo può diventare ciò che è, a condizione che le sue azioni siano giuste, cioè conformi alla sua natura. Il filosofo mette in luce questa realtà e descrivendola identifica al tempo stesso il modo corretto di agire. La teoria mostra descrittivamente il modo giusto di comportarsi. Il fine dell'azione è interno alla natura umana, e la sua correttezza non dipende da scelte individuali, ma è oggettiva.

Con l'avvento delle scienze sociali, muta la prospettiva: ora si cerca di descrivere oggettivamente il modo con cui i soggetti più o meno liberamente perseguono i propri fini, scegliendo tra alternative, senza che sia possibile fare riferimento a un modello metafisico di natura umana. Perciò compaiono i problemi che conosciamo bene: fare scienza è anch'essa un'azione umana, e implica quindi una scelta tra alternative; i soggetti che fanno ricerca non possiedono uno sguardo completamente esterno all'oggetto studiato; l'azione umana, in quanto normativa, è per lo più imprevedibile; il concetto di causa acquista una dimensione del tutto tipica; ecc. ecc. La distinzione tra descrittivo e normativo è strettamente connessa al pensiero post-metafisico e all'idea che la dimensione normativa si trasferisca, da un'astratta essenza umana, alla più o meno libera scelta di soggetti autonomi. La sociologia, e le scienze sociali in generale, non sembrano essere più in grado di indicare quale sia l'azione giusta.

Emergono così altri argomenti contro il modello utilitarista, che portano a privilegiare un approccio individualista non legato alla razionalità calcolante. A mio parere, l'approccio più in sintonia con le esigenze brevemente descritte è quello che prende avvio da una nozione di soggetto che agisce sulla base di suoi valori e/o consuetudini, scegliendo tra alternative possibili e con conseguenze non del tutto prevedibili. Per Crespi, ad esempio, riprendendo l'approccio fenomenologico, è centrale la nozione di coscienza, intesa come quella realtà che identifica il punto di partenza imprescindibile, anche se in sé misterioso, da cui prende avvio la ricerca sociologica intesa come studio dell'agire umano [Crespi 1994; 1999]. Tutto ciò non deve però farci abbandonare l'idea che la sociologia e le altre scienze sociali possano acquisire conoscenze del tutto proprie, con caratteristiche specifiche perché prodotte, per l'appunto, da scienze empiriche. In questa prospettiva, occorre mantenere la distinzione tra fatti e norme, e impegnarsi nella distinzione tra i primi e le seconde, così da raggiungere, nei limiti delle nostre discipline, un certo grado di oggettività.

Non posso naturalmente qui approfondire la questione: voglio però sostenere che, per quanto sia difficile il tema, non possiamo abbandonare la ricerca dell'oggettività. Farlo sarebbe come tagliare il ramo su cui siamo seduti.

3. In terzo luogo, occorre sia possibile una conoscenza critica perché oggettiva. Come si è brevemente detto, senza la ricerca di una certa forma di oggettività verrebbe anche meno il ruolo delle nostre discipline. Esse, per potersi legittimare, devono possedere una propria specificità teorica e metodologica in grado di fornire conoscenze dotate di una loro riconoscibilità e difficilmente falsificabili. Possono svolgere una funzione critica anche senza avere alle spalle una presa di posizione normativa esplicita? Non è semplice rispondere. Ritengo però che, semplificando al massimo, riuscire a mostrare, seppur parzialmente, come stanno le cose, o per lo meno provare a farlo, possa contribuire a una risposta affermativa alla domanda.

Si tratta di riprendere il programma illuminista nel suo significato autentico, inteso come possibilità di acquisire conoscenze razionalmente fondate capaci di essere utili per il miglioramento della società nel suo complesso. Si tratta di utilizzare al loro meglio le caratteristiche fondamentali del programma illuminista: pensare con la propria testa; essere consapevoli che anche gli altri pensano con la loro; sforzarsi di pensare con coerenza. Si tratta, ancora, di usare la ragione in un modo che la renda uno strumento capace di evitare scetticismo e dogmatismo. Da questo punto di vista, come ha detto Lea Ypi, "le uniche trincee in cui dovremmo scendere sono quelle della ragione", nella consapevolezza razionale che gran parte delle azioni umane non sono tali, non lo sono in senso utilitaristico, ma neppure in altri.

In linea con quanto detto, può essere pensato anche il ruolo stesso dell'intellettuale e quello dello scienziato sociale. Abbandonati i modelli dell'intellettuale impegnato, tipici del secolo scorso, occorre un'idea di scienziato sociale capace di fornire conoscenze utili e spendibili per la società nel suo insieme, a disposizione della politica, dei soggetti sociali collettivi, dei processi di formazione e dei mass media, ma anche dei singoli, che devono poter avere la possibilità di un accesso diretto e comprensibile alle nostre ricerche. Per quanto criticato, il riferimento di Mannheim a un intellettuale relativamente disancorato mi sembra ancora spendibile. La cosa importante è riuscire a separare due diverse dimensioni: l'intellettuale in quanto semplice individuo, anch'egli ancorato direbbe Mannheim, può naturalmente prendere posizione e impegnarsi direttamente nell'agone sociale e politico, così come può farlo chiunque altro; in quanto intellettuale, capace di disancorarsi per lo meno relativamente quando svolge il suo ruolo, dovrebbe poter fornire conoscenze a disposizione

di tutti, potenzialmente critiche perché appunto oggettive, capaci di mostrare pezzi di realtà che soprattutto il potere tende a nascondere, camuffare, mascherare. L'unica cosa vera che si può dire della società, di qualunque società, è che non è perfetta: si può quindi fare sempre meglio, ed è meritevole adoperarsi per migliorarla. Indicare in quale direzione andare probabilmente non è detto sia la funzione della sociologia: indicare però gli snodi critici, di sofferenza, di tensione e di conflitto può essere uno dei suoi compiti precipui. Si ricordi, ad esempio, l'assunto illuminista sopra richiamato, teso allo sforzo di mantenere una certa coerenza: mostrare la tensione, l'incoerenza tra determinati assunti e le pratiche concrete può essere uno dei modi per svolgere la propria funzione di intellettuale.

4. Il riferimento all'insieme, alla totalità della società nel suo complesso, rimane dunque lo sfondo imprescindibile al cui interno devono muoversi le nostre indagini. Occorre sottolineare che tale sfondo non è indagabile empiricamente: la società nel suo insieme non può diventare oggetto di ricerca empirica. La totalità sfugge alla ricerca⁴. Perciò è importante la teoria: essa tende a ricomporre, in un quadro relativamente organico, ma sempre in movimento e mai definitivamente coerente, la molteplicità degli oggetti di ricerca empiricamente indagabili che compongono la società. Perciò teoria e ricerca sono inseparabili: la prima, senza la seconda, non avrebbe alcuna oggettività; la seconda senza la prima non avrebbe alcun respiro, sarebbe, se non proprio muta, balbettante e incomprensibile.

In questa prospettiva, il riferimento ai classici è fondamentale. Ci sono molti modi per rapportarsi ai nostri classici. Ne indico, in prima approssimazione, tre. 1. Si può, in una prospettiva di sociologia storica, ricostruire il contesto nel quale essi hanno lavorato e le influenze che tale contesto ha avuto sulle loro ricerche. Si tratta di un approccio che sembrava sparito nelle nostre ricerche e nelle nostre accademie, ma, per fortuna, in questi ultimi anni, grazie ad alcuni meritevoli studiosi, sembra essere rinato. 2. Si può cercare di ricostruire ciò che hanno veramente detto, in uno sforzo di attenta ricostruzione dei loro

4. Richiamo a questo proposito l'ancora attuale dibattito degli anni Sessanta del secolo scorso tra positivisti e dialettici [AA.VV. (1969) 1972]. In quel dibattito, Popper sosteneva, per l'appunto, che la totalità non è un concetto empirico; Adorno gli contrapponeva l'idea che senza l'idea di totalità ogni elemento parziale sarebbe incomprensibile e la scienza sociale di fatto impossibile. In un certo senso, hanno ragione entrambi: empiricamente, si possono studiare solo oggetti di ricerca particolari e ben definiti, la cui conoscenza deve però poter essere parte di un progetto di ricomposizione teorica che tenga conto dell'insieme di riferimento cui quegli oggetti fanno parte. Come operare tale ricomposizione costituisce un problema, variamente affrontato nella tradizione sociologica: si pensi, per fare due esempi autorevoli, al concetto di riferimento al valore di Weber; oppure a quello di sintesi dinamica di Mannheim.

modelli. Anche in questo caso, le interpretazioni mutano nel tempo. Quando ero studente, Weber era soprattutto il pensatore dei saggi metodologici; poi è diventato quello della modellistica presente in *Economia e società*; negli ultimi decenni – attraverso gli studi di Schluchter, Tenbruck e Habermas –, si è messo l'accento sui processi di razionalizzazione e sulla sua sociologia della religione. Anche in questo tipo di ricerche, però, la ricostruzione ermeneutica e la scelta di focus via via diversi non possono cancellare una base di oggettività presente nei classici e nelle loro opere: nessuna interpretazione potrà mai dire, spero, che Marx è un pensatore vitalista; che Pareto ignora l'importanza delle costruzioni simboliche; che Simmel è un utilitarista; che Weber dimentica l'importanza delle emozioni; e così via. Insomma, detto brutalmente, è possibile interpretarli più o meno correttamente, e anche, purtroppo, far dire loro cose che non hanno mai pensato. 3. Infine, si può utilizzarli, ponendo loro domande che dipendono dall'attualità, senza dover diventare degli specialisti, senza porsi il compito di ricostruire con esattezza e con precisione il loro pensiero. Si tratta di un modo di lavorare sui classici per andare oltre i classici. In questo tipo di lavoro, è forse inevitabile qualche scorrettezza filologica, all'interno di una interpretazione che non vuole essere semplicemente ricostruttiva. Salire sulle spalle dei giganti, da un lato, è una fatica: chiunque lo abbia provato a fare penso possa capire. Dall'altra, dopo aver chiesto loro scusa per il fastidio e per il peso, si prova a guardare lontano e a prendere direzioni anche diverse da quelle che i giganti avrebbero preso.

In tutte queste direzioni, ciò che si impara da un confronto diretto con i classici è l'importanza di fare sempre e comunque riferimento all'insieme, alla totalità. Non importa quanto sia piccolo l'oggetto di studio: la cosa importante è saper collocare l'evento più marginale e quotidiano all'interno di quel contesto più ampio, di quell'insieme di relazioni e di legami sociali al cui interno acquista significato, così da evitare di sapere tutto di nulla. Si pensi alle ricerche di Goffman: l'osservazione della vita quotidiana che si svolge in piccoli villaggi di pescatori riesce a illuminare meccanismi fondamentali del vivere comune. Anche perché, alle sue spalle, ci sono letture capaci di inquadrare l'insieme dei problemi: Durkheim, in primo luogo, ma anche, secondo me, Sartre. I classici sono, per definizione, generalisti!

Un ultimo aspetto. Ritengo sia un problema il fatto che oggi la formazione dei giovani sociologi sia per lo più direttamente specialistica, senza una preparazione di base. Questo vale soprattutto per i dottorati di ricerca. Per fare qualche esempio, leggere le *Considerazioni intermedie* di Weber finisce purtroppo con l'essere considerata una perdita di tempo per chi stia scrivendo

una tesi sui nuovi media; ma anche leggere Lazarsfeld del tutto inutile per chi stia lavorando sui centri anti-violenza; e così via all'infinito. Al contrario, una buona preparazione di base, generalista e capace di confrontarsi con i classici, del passato e del passato più vicino a noi, è fondamentale per dare alle ricerche empiriche quel respiro necessario affinché non diventino afasiche. E potrebbe essere un modo per evitare la deriva empirista di cui sopra parlavo.

5. Come tutti i fatti sociali, anche la deriva empirista che ho preso a bersaglio in questo mio breve testo non è un prodotto del tutto casuale ed estraneo alle dinamiche sociali e politiche complessive. Molto brevemente, non posso non sottolineare come questa modalità di fare ricerca possa essere vista come una reazione alla sociologia critica del secolo scorso. C'è un'aria di reazione e di conformismo che aleggia sulle nostre scienze. Sembra si sia affermato un modo di fare ricerca basato su un lavoro indefesso sulle cose, incapace di sollevare lo sguardo, per guardare più dall'alto e più lontano. Invece di problematizzare le scienze cosiddette esatte, si punta a de-problematizzare le scienze sociali, come se la ricerca avesse fini interni, perseguibili ciecamente e senza ulteriore riflessione. Quando non si riflette sui fini della propria ricerca, sui contesti complessivi entro i quali essa si colloca, si commette quel peccato mortale di cecità che è il peggiore per uno scienziato sociale: presumere l'esistenza di una oggettività a monte e non a valle, presupposta e non da ricercare. Si tratta di una oggettività che nasconde il bene più prezioso della ricerca, la sua libertà e la sua consapevolezza. Anche la ricerca può diventare un pezzo della produzione, aziendalizzata e sottoposta alle regole del mercato. Vediamo questi processi oggi attivi nelle nostre Università, che si crede possano funzionare come aziende, impregnate da una ideologia del merito e dalla logica sempre più diffusa del profitto o, per lo meno, della profittabilità. Li vediamo all'opera nelle nostre riviste e nelle nostre collane scientifiche. Mi auguro che questa rivista, insieme ad altre realtà meritevoli, possa essere un importante segnale in una "direzione ostinata e contraria".

Per concludere, se la specializzazione progressiva sembra essere un processo inevitabile, per lo meno che sia una *specializzazione consapevole*. Praticare i classici e la teoria sociologica può essere, in questa prospettiva, di grande aiuto e può svolgere una importante funzione critica.

Bibliografia

AA.VV. [(1969) 1972], *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino.

- AA.VV. [2023], *Perché la valutazione ha fallito. Per una nuova Università pubblica*, Morlacchi, Perugia.
- Crespi F. [1994], *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma.
- Crespi F. [1999], *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.
- Gallino L. [2023], *Una civiltà in crisi. Contraddizioni del capitalismo*, Einaudi, Torino.
- Kuhn T. [(1962) 2009], *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- Marletti C.A. [2006], *Razionalità e valori. Introduzione alle teorie dell'azione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- Pizzorno A. [1983], Sulla razionalità della scelta democratica, *Stato e mercato*, 7, pp. 3-46.
- Pizzorno A. [1986], Sul confronto intertemporale delle utilità, *Stato e mercato*, 16(1), pp. 3-25.
- Pizzorno A. [1999], Perché si paga il benzinaio. Nota per una teoria del capitale sociale, *Stato e mercato*, 57(3), pp. 373-394.
- Sciolla L. [2023], Ritrovare la società. Oltre la dicotomia individuo società, *Quaderni di teoria sociale*, XXIII, 1, pp. 55-70.

Elenco dei revisori

Dario Altobelli; Francesco Callegaro; Antonio Camorrino; Vincenzo Cicchelli; Luca Cobbe; Vittorio Cotesta; Maria Grazia Galantino; Carlo Grassi; Romina Gurashi; Andrea Lombardinilo; Mariano Longo; Monica Massari; Andrea Millefiorini; Ambrogio Santambrogio; Cesare Silla; Angela Taraborrelli; Angelo Zotti.

Massimo Pendenza
Perché Sociologia Classica Contemporanea

MONOGRAFICO

Le sfide al canone sociologico. Per una rilettura critica dei classici

Nicola Marcucci
Decanonizzare/Recanonizzare. Riflessività sociologica classica e critica contemporanea

Massimo Pendenza
Canonicità riflessiva. In difesa della sociologia classica

Giuseppe Ricotta
Stratificazione sociale e colonialità. Appunti per una lettura decoloniale del canone sociologico

Emanuela Susca
Per un universale sociologico. Considerazioni e spunti di riflessione

SAGGI

David Inglis
Il cosmopolitismo kantiano oltre il cosmopolitismo di Kant. Una modesta difesa dell'eredità kantiana della teorizzazione cosmopolitica di fronte alla critica post-coloniale

Vittorio Cotesta
La solitudine di Dio. Eric Voegelin in dialogo con Max Weber e Karl Jaspers su religione e società

TAVOLA ROTONDA

Teoria sociologica classica e contemporanea oggi

a cura di **Dario Verderame**

Orlando Lentini
Teoria, classici, sociologie: il canone non c'è

Ambrogio Santambrogio
Specializzarsi consapevolmente. Che ruolo ha oggi la teoria sociologica?

ISBN/EAN



9 788893 926225 >

15,00€

www.morlacchilibri.com