

## *ricerca articolo*

# Un intervento umanista critico: agencia, estructura y valores

**Fabiano Gavino**

*Università di Napoli, Italil*

La corrispondenza dovrebbe essere indirizzata a Fabiano Gavino; [gavino9@gmail.com](mailto:gavino9@gmail.com)

Editore accademico: Nguyen Ngoc Anh

Copyright © 2022 Fabiano Gavino et al. Questo è un articolo ad accesso aperto distribuito sotto la licenza di attribuzione Creative Commons, che consente l'uso, la distribuzione e la riproduzione illimitati con qualsiasi mezzo, a condizione che l'opera originale sia adeguatamente citata.

**RIEPILOGO.** L'obiettivo principale dell'articolo è suggerire cosa e come una versione contemporanea e rivista dell'umanesimo, con un'inflexione di realismo critico e marxismo, può contribuire alla sociologia. Mi concentro principalmente su due aree in cui la sociologia oggi spesso manca: teorizzare il rapporto tra struttura e agency e decidere cosa fare con le valutazioni morali nelle analisi sociologiche. Sostengo che la soluzione per entrambi sta nel cercare finalmente di trascendere i paradigmi tradizionalmente ostili e mutuamente esclusivi del marxismo "umanista" o "culturale" da un lato e del marxismo "antiumanista" o "scientifico" dall'altro. Questo ci permette di restaurare accuratamente l'agency dei soggetti umani e la dimensione morale, che erano e continuano ad essere scartate dalle scienze sociali antiumanistiche o postumanistiche, senza trascurare allo stesso tempo l'esistenza oggettiva e causalmente rilevante delle strutture sociali. tempo atmosferico.

**Parola chiave:** Marxismo, Umanesimo, Antiumanesimo, Soggetto, Struttura

## A. INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni, il marxismo e la sua insistenza di punta sull'importanza della classe sono notevolmente diminuiti in vari campi delle scienze umane e sociali, specialmente nei campi che trattano le questioni importanti della cultura (Eley 2005; Chiber 2006). . Questo non vuol dire che il marxismo sia stato completamente assente, diciamo, dalla sociologia culturale e dagli studi culturali. In effetti, l'influenza di un certo tipo di marxismo, il famigerato marxismo antiumanista che nasce dalla disgregazione della scuola althusseriana, si basa in gran parte su una particolare interpretazione di Antonio Gramsci e prende come principale ispirazione le tesi radicali di Jacques Lacan, Michelle . Foucault o Jacques Derrida, è stato molto palpabile soprattutto negli studi culturali (ad esempio, Laclau e Mouffe 1985; Hall 1996).<sup>1</sup> Tale marxismo o, più propriamente, post-marxismo ha contribuito all'ampia «ortodossia postumana che ancora prevale nella umanistiche» e delle scienze sociali» (Chernilo 2016: 310) ed è stato ben accolto a causa di questa duratura ortodossia. Come afferma Daniel Chernilo (Ibid.) in una recente rassegna della letteratura: «Da Lévi-Strauss a Latour, passando per Althusser, Foucault e Luhmann, la critica dell'umanesimo rimane un tropo importante che risuona anche con i vari motivi posizionali femministi, postcoloniale, neomarxista, transumanista e animalista». È quindi sorprendente e rinfrescante che oggi, nel contesto della completa svalutazione della classe e dell'importanza dell'antiumanesimo (o postumanesimo), ascoltiamo richiami sempre più espliciti alla sociologia in generale e alla sociologia culturale in particolare a esplorare nuovamente come un o l'umanesimo rivisto e, più specificamente, il marxismo umanista possono contribuire ai dibattiti contemporanei (es. Chernilo 2016; Durkin 2014; Maher 2016; Porpora 2015; Sayer 2011; Stevenson 2016; Marxist Point of View, Brereton 2011; Smith 2010). Questo umanesimo o marxismo umanistico, che non è certo adottato acriticamente, si dice utile, soprattutto in relazione alle questioni più urgenti poste dal capitalismo odierno veramente globale (e in crisi), il luogo e il

funzionamento della cultura che in parte plasma , e la sempre presente, anche se debole, resistenza che inevitabilmente provoca.

Tuttavia, quando si discute del potenziale del marxismo in generale o del marxismo umanista in particolare per la sociologia contemporanea, è difficile non ricordare immediatamente i dibattiti decennali all'interno del marxismo sul fatto che debba riguardare fatti o valori epistemici. realismo o convenzionalismo, spiegazione scientifica "rigorosa" o critica etica, leggi oggettive del movimento o esperienze soggettive e coscienza, struttura o azione, ecc. In effetti, i "due marxismi" di cui parlava Alvin Gouldner (1980) possono essere ricondotti allo stesso Karl Marx, almeno se si vuole essere un po' selettivi esegeticamente (su questo si veda l'ottimo lavoro di Creaven 2015). Potrebbe sembrare, quindi, che questa sia una ripetizione infruttuosa di un vecchio dibattito in stallo, un dibattito tra il marxismo "culturale" o "umanista" di Georg Lukacs o EP Thompson da un lato, e il marxismo "scientifico" da un lato il marxismo "antiumanista" di Louis Althusser o Göran Therborn dall'altro. Se ciò fosse vero, lo sforzo sarebbe quasi certamente inutile.

La questione è ulteriormente complicata perché le carte del marxismo sono state mescolate negli anni 80. Due nuove versioni influenti del marxismo sono emerse dall'era del destino althusseriano: il marxismo della scelta razionale (RCM) e il già citato post-marxismo. Entrambi erano discendenti del progetto althusseriano, sebbene in modi radicalmente diversi. Come afferma un importante rappresentante di RCM:

[RCM] ha ereditato il mantello dello strutturalismo althusseriano. Ma non è il discendente lineare dell'althusserianesimo, poiché sembra essersi sviluppato da una reazione generalizzata contro l'eredità althusseriana, piuttosto che da un impegno critico con esso. Ritengo che il post-[marxismo] sia precisamente il discendente lineare di Althusser, almeno per quanto riguarda l'insieme caratteristico di problemi associati al concetto di ideologia. (Carling, 1986: 55)

Questi due non si adattano perfettamente alla tradizionale divisione tra marxismo "culturale" e "scientifico". Ad esempio, i post-marxisti (come Laclau e Mouffe) hanno decisamente abbracciato e persino radicalizzato l'antiumanesimo "scientifico" di Althusser. Hanno respinto, come ha fatto Althusser, tutti i presunti riferimenti ideologici "pre-scientifici" alla natura o essenza umana universale (cioè, i bisogni e le capacità fondamentali delle persone), le loro esperienze vissute o coscienza e simili caratteristiche antropologiche o psicobiologiche non determinate da interamente dovute a fattori sociali. Tuttavia, in netto contrasto con Althusser, hanno anche rimosso dal loro marxismo antiumanista qualsiasi nozione di "leggi del movimento" oggettive, il primato dell'economia, l'obiettività epistemica, la distinzione tra extradiscorsivo e discorsivo, ecc. I teorici RCM (come Alan Carling, Adam Przeworski, John Roemer o Jon Elster) hanno fatto, al contrario, un grande sforzo per posizionarsi come scienziati obiettivi e rigorosi che utilizzano le ultime tecniche socio-scientifiche, come i modelli di teoria dei giochi, , psicologico. esperimenti, statistiche, ecc. Allo stesso tempo, tuttavia, hanno sottolineato la necessità di adottare l'individualismo metodologico in opposizione all'olismo althusseriano e hanno riconosciuto il fatto che esiste una natura umana comune. Hanno anche sviluppato o tentato di sviluppare, in contrasto con l'althusserianesimo apparentemente scientifico, sofisticate accuse morali del capitalismo.

Lo scopo di questo articolo è di suggerire che esiste la possibilità di costruire una sorta di marxismo "unitario" o, come preferisco, "critico-umanista" che combini le migliori intuizioni di tutte le varie correnti di spicco sopra menzionate, pur rifiutando le affermazioni che non hanno resistito al controllo accademico. Tratterò principalmente due dimensioni del rinnovamento proposto: come colmare il divario tra oggettivo e soggettivo o struttura e soggetto, e come prendere nota scientifica di giudizi di valore apparentemente extrascientifici.

## B. METODO

Questa ricerca è di natura qualitativa con un metodo di revisione della letteratura. I dati sono stati raccolti utilizzando varie tecniche, tra cui l'osservazione, la discussione in focus group e gli studi sulla documentazione (Creswell, 2010). I dati vengono quindi analizzati in modo da poter trarre una conclusione dai risultati della ricerca relativi a questa ricerca.

## C. RISULTATI E DISCUSSIONE

### **Struttura e soggetto: una relazione tormentata**

Quando i sociologi considerano la relazione tra le persone e la società in generale, di solito ci sono almeno due processi di pensiero che si escludono a vicenda ma ugualmente attraenti all'opera. Uno è ridurre tutto ciò che è sociale all'individuo, sia esplicativo che ontologico. Tale individualismo metodologico è attraente perché sembra, prima facie, assurdo che le strutture sociali come le classi, gli stati o l'economia esistano davvero, cioè possiedano i propri poteri causali su quelle delle loro parti. L'unico presupposto ragionevole sembra essere che solo gli individui viventi possiedano poteri causali; quindi, qualsiasi discorso sulle strutture sociali è nel migliore dei casi meramente euristico (ad es. Collins 1981: 988; Elster 1985: 4). "Classe" o "lo stato" sono termini per gruppi di persone le cui interazioni individuali sono il prodotto di quelle stesse persone, tutto qui. Quindi, a rigor di termini, le classi o lo stato non esistono, almeno non come nient'altro che aggregazioni causalmente inerti di individui. L'olismo metodologico è l'altra forma tradizionale di pensiero sociologico sulla relazione tra individui e società. Insiste sul fatto che le strutture sociali esistono sicuramente, cioè hanno poteri causali propri e che, in ogni caso, sono le persone che sono causalmente inerti o quasi inerti; il comportamento delle persone è determinato dalle spinte e dai tiri delle strutture (ad es. Althusser e Balibar 1970: 181). Questa prospettiva sembra molto più ambiziosa della prima o addirittura mistica. Come possono esistere ed essere causalmente attive entità sociali sovraindividuali non osservabili? Il suo fascino, tuttavia, risiede nella nozione intuitiva che la maggior parte di ciò che le persone fanno, e come lo fanno, in una società è largamente influenzato da forze impersonali al di fuori del loro controllo (come la distribuzione differenziale dell'autorità e delle risorse allocative).

Molti autori hanno evidenziato i difetti di entrambi questi approcci; quindi non sarò contento. Mi limiterò a sottolineare che negli ultimi decenni molti sociologi hanno costantemente espresso la necessità di andare oltre l'individualismo metodologico e l'olismo. Alcuni si sono anche impegnati molto per escogitare un approccio alternativo al problema. C'è, ad esempio, la teoria strutturante di Anthony Giddens o la sociologia dell'*habitus* e il campo di Pierre Bourdieu. Si tratta di teorie complesse con molte idee estremamente utili, nonché alcune insidie; difficilmente possono essere adeguatamente affrontati in un breve articolo come questo. Tuttavia, penso che si possa affermare con certezza che questi non sono gli strumenti critici più appropriati da utilizzare come mezzo per infondere nella sociologia "postumana" contemporanea alcune idee umanistiche perdute o scartate, poiché le teorie di Giddens e Bourdieu sono proprio queste. contributori di questa ortodossia. Come ha recentemente affermato Douglas Porpora:

Le prospettive bourdieusiane (sociologia riflessiva, teoria della strutturazione e teoria della pratica) non sono antiumanistiche nel senso del poststrutturalismo francese, ma a volte si classificano come postumanistiche, respingendo ugualmente l'intenzionalità cosciente dell'attore umano. Pratica e *habitus* sono a posto. (Porpora 2015: 23).

### **Riporta il soggetto**

Se (una rielaborazione critica del) marxismo umanistico ha qualcosa da contribuire alla sociologia contemporanea, per quanto riguarda il rapporto tra struttura e soggetto, è proprio ciò che tende a mancare in teorie come Giddens e Bourdieu, per non parlare poi della Althusser. La prima di queste caratteristiche è quella che Porpora chiama "intenzionalità cosciente dell'attore umano" e, dovremmo aggiungere, le relative capacità umane per la riflessività e la formazione di nuove esperienze. In breve, dovremmo ripristinare l'idea che le persone siano sé relativamente autonomi, agenti autocoscianti irriducibili con poteri causali propri. Gli antiumanisti hanno abolito tutto questo e i vari "postumanisti" non hanno proprio reintegrato l'idea. Le persone sono considerate guidate principalmente o anche esclusivamente da disposizioni inconscie (*habitus*), regole e routine. Non ha senso che le persone siano agenti attivi e deliberati che forniscono essi stessi i propri contributi relativamente autonomi alla produzione causale sociale. Prendi Laclau e Mouffe, per esempio. Hanno sfruttato molto la necessità di evitare il determinismo strutturale di Althusser; tuttavia, essi stessi hanno ridotto le persone a semplici "posizioni soggettive" all'interno di una struttura discorsiva" (Laclau e Mouffe 2001: 115). Proseguono affermando che i soggetti umani "non sono nemmeno... dotati di poteri che rendono possibile un'esperienza" (Ibid.).<sup>3</sup> Non si tratta di una nozione del soggetto che gli attribuisca una relativa autonomia causale.

Giddens e Bourdieu, ovviamente, non avrebbero nulla di questo riduzionismo discorsivo anti-umanista, ma sostengono che l'intenzionalità e la riflessività umane spesso passano in secondo piano nel determinare le azioni

sociali quotidiane; la routine inconscia e l'habitus prendono invece il sopravvento. Per Giddens (1984: 6) “[molto] del nostro comportamento quotidiano non è direttamente motivato”, e sebbene i soggetti siano “conoscitori” (cioè non sono idioti althusseriani), la loro conoscenza consiste in nient'altro che cosa offre l'azienda. Ciò significa che nella teoria della strutturazione “le regole di routine sono... quelle che spiegano causalmente perché gli attori si comportano in quel modo” (Porpora 1997: 251). L'opinione di Bourdieu non è poi così diversa. Per lui habitus o, più precisamente, “spontaneità senza coscienza o volontà” (Bourdieu 1990: 56) è ciò che guida principalmente, se non esclusivamente, il comportamento umano; questa stessa spontaneità è il prodotto di strutture sociali chiamate campi. Il discorso umanistico su intenzioni, ragioni, interessi, riflessività e scelte consapevoli, per quanto profondamente situato e influenzato dai contesti sociali, ricorda troppo la teoria della scelta razionale apparentemente screditata (Bourdieu 1988). Questo è un errore. Possiamo e dobbiamo apprezzare il potere della routine inconscia e dell'habitus nel determinare le azioni delle persone senza ignorare l'importanza (causale) dell'intenzionalità, della riflessività e del ragionamento degli agenti. Anche lo stesso Bourdieu lo ammette in alcuni punti (ad es. Bourdieu e Wacquant 1992: 115; Bourdieu et al. 1999). (Per i resoconti critici di Giddens, vedere Archer 1995; Craib 1992; Creaven 2001; Cruickshank 2003; per le critiche sfumate di Bourdieu, vedere Archer 2010; Elder-Vass 2010b; Sayer 1999; Sayer 2010).

Prima di passare alla seconda caratteristica umanistica, sosterrò che devo sottolineare e affrontare una possibile obiezione alla mia affermazione secondo cui antiumanisti e postumanisti spesso sminuiscono l'agency. Ad esempio, si potrebbe sostenere che ci sono alcuni poststrutturalisti contemporanei, come Jason Glynos e David Howarth (2007), che sono fortemente influenzati da Laclau, Foucault e altri antiumanisti, che hanno riconosciuto questo problema e hanno cercato di risolverlo. rimediare. Questo è ciò che dicono Glynos e Howarth (2007: 79):

Iniziamo accettando che gli agenti sociali sono sempre “gettati” in un sistema di pratiche significative, un'immersione che modella la loro identità e struttura le loro pratiche. Tuttavia, aggiungiamo anche il fattore critico che queste strutture sono ontologicamente incomplete. Infatti, è nello “spazio” o “vuoto” delle strutture sociali, man mano che diventano visibili nei momenti di crisi e di dislocazione, che un soggetto politico può emergere attraverso particolari “atti di identificazione”.

Quindi qui abbiamo “agenti sociali” modellati da “un sistema di pratiche significative”, i. me. strutture, ma non del tutto determinate da esse. Com'è possibile questo spazio per l'agire umano? Sebbene critici nei confronti dei tradizionali resoconti umanistici ed ermeneutici dell'argomento, poiché “enfaticamente la creatività dell'individuo per affrontare i dilemmi”, Glynos e Howarth (2007: 77) si impegnano in una visione che non è così diversa da quella promossa in questo articolo. Articolo. Affermano che i soggetti non sono semplicemente il risultato del potere, del discorso o di altre forze sociali notando che le persone hanno una “capacità di ‘iniziare qualcosa di nuovo’, una capacità di formare ‘esperienze sconvolgenti ... di re-identificarsi e quindi agire diversamente» (Glynos e Howarth 2007: 79). In seguito minano in qualche modo questa affermazione dicendo che la psicologia degli agenti non è (nemmeno parzialmente?) “Una funzione di stati ‘interni’ (credenze, atteggiamenti, predisposizioni, ecc.)” e che “i processi mentali interni sono (completamente?) “socialmente costruito” (Ibid.: 98). Si appoggiano anche alla posizione problematica di Bourdieu quando sottolineano che ciò che le persone fanno sono “attività in gran parte ripetitive che di solito non implicano una forte nozione di riflessività autocoscienza”, attività “che sono state iscritte nei nostri corpi e radicate nel nostro sé umano .” “. -disposizioni dell'uomo» (Ibid.: 104; corsivo aggiunto). Tuttavia, affermano ripetutamente che gli agenti umani sono comunque intrinsecamente creativi e mai semplicemente determinati dalle loro risposte abituali socialmente radicate. C'è, quindi, una “contingenza intrinseca che abita il sistema sociale”, che non può mai essere “bandita una volta per tutte” (Ibid.: 104-105).

Tenuto conto di ciò, bisogna accettare che esistono teorie che affermano che l'antiumanesimo è il suo antenato, ma che argomentano anche, almeno in parte, contro i suoi eccessi teorici. Questa tendenza si ritrova nei lavori di alcune femministe postumane e anche delle cosiddette “nuove materialiste” (es. Coole e Frost 2010; Braidotti 2013). Il mio obiettivo non è discutere nulla di tutto ciò, voglio solo aggiungere che la creatività dell'agenzia e la relativa autonomia causale devono essere motivate con l'aiuto di resoconti cognitivi e neuroscientifici (per una rassegna completa vedere Bunge 2010; confrontare Kaidesoja 2013) e quindi, , con ampi, anche se non esclusivi, riferimenti alla neurofisiologia umana e all'evoluzione bioculturale. Se la creatività dell'agenzia non è così radicata, possono invece accadere due cose. In primo luogo, si può cercare di inquadralo in un modo più opaco, speculativo e non scientifico, costruendo ad esempio un forte “assioma... di 'ontologia della mancanza', che è un'ontologia

negativa basata sulla contingenza radicale del sociale relazioni" (Glynos e Howarth 2007: 14). In secondo luogo, poiché una tale base non riesce a individuare l'intenzionalità e la riflessività nel cervello umano, può anche portare a uno schema ontologico postumanista ancora più opaco, come il "materialismo incantato" di Jane Bennett o la "teoria della rete dell'attore" di Bruno Latour. Qui, ogni distinzione significativa tra l'agenzia intenzionale degli esseri umani e l'agenzia non intenzionale, molto meno esclusiva, della materia non cosciente crolla. Suggesto che entrambi i movimenti facciano di più per indebolire piuttosto che sostenere un serio sforzo per enfatizzare nuovamente l'agire umano; sembra più appropriata una prospettiva umanistica critica.

Finora la prima caratteristica umanistica che trovo utile. La seconda caratteristica che dobbiamo rinnovare è la nozione universalistica che ci sono determinate capacità (e bisogni) che tutti gli agenti umani possiedono. Una di queste capacità è la summenzionata capacità di intenzionalità consapevole e processo decisionale ragionato. Questa capacità non dovrebbe essere vista come un dono della società, come sostengono gli strutturalisti (Archer 2000); essi, contrariamente agli antiumanisti, di solito almeno le concedono l'esistenza anche se ne sminuiscono il contributo all'azione. Invece, dovrebbe essere visto come una parte universale dell'umanità, una parte della natura umana. A dire il vero, questo discorso umanista è disapprovato a causa delle sue connotazioni "essenzialiste". Laclau e Mouffe (2001: 153), ad esempio, insistono sul fatto che "l'assunzione antropologica di una 'natura umana'" è una "prospettiva essenzialista" che deve essere rifiutata, e sono tutt'altro che l'unica (es. Burr 2003). Ma ci sono buone ragioni, sia empiriche che concettuali, per cui tali licenziamenti sono fuori luogo (vedi Archer 2000; Bloch 2005; Chibber 2013; Creaven 2001; Elder-Vass 2012; Nussbaum 1992; Porpora 2015; Sayer 2011; Smith 2010). Innanzitutto, non è chiaro come sia possibile una teoria sociologica senza una qualche forma di essenzialismo in generale. Possiamo davvero analizzare, diciamo, il sistema sociale esistente se non pensiamo che ci siano alcune caratteristiche essenziali e fondamentali che lo rendono capitalista e non, diciamo, feudale? Se nessun evento sociale, processo, sistema o meccanismo è determinato almeno per alcuni aspetti fondamentali, come suggerisce l'essenzialismo, come potremmo teorizzare, classificare e confrontare qualcosa? In secondo luogo, l'essenzialismo sulla natura umana in particolare non implica necessariamente, come suggeriscono Laclau e Mouffe, che non ci siano differenze tra gli individui. Ci possono essere e in effetti ci sono grandi differenze tra le persone, ma ciò non è incompatibile con l'insistenza sul fatto che esiste comunque un piccolo nucleo di caratteristiche universali e transstoriche, ad es. il bisogno di benessere materiale, il bisogno di dignità e autonomia o la capacità di riflessione razionale. Come sottolinea Sayer (2011: 104):

Descrivere le proprietà essenziali di un oggetto... non significa che non possiamo riconoscere che ha anche altre proprietà che possono variare, forse in modo significativo. Allo stesso modo, fare affermazioni sulle capacità particolari dell'essere umano non significa che si manifestino tutte allo stesso modo o allo stesso modo ovunque...

L'essenzialismo e l'universalismo non sono la stessa cosa dell'omogeneità. L'essenzialismo e l'universalismo riconoscono la differenza sia in termini di ciò che esiste e di come ciò che esiste si manifesta. Per fare un esempio del primo, le persone che condividono la stessa capacità di base di autodeterminazione possono avere allo stesso tempo molte altre capacità molto diverse: alcune persone possono saltare in alto, altre no, altre cantare, altre no. Per fare un esempio di quest'ultimo, le persone possono soddisfare il loro comune bisogno di cibo mangiando un'ampia varietà di cibi, preparati in vari modi. Le cose che le persone possono mangiare e i modi in cui possono prepararle al consumo, al fine di soddisfare il loro bisogno di cibo, non sono ovviamente infinite, ma nemmeno uniformi. La distinzione di Marx (1990: 759) tra "natura umana in generale" e "natura umana modificata storicamente in ogni epoca" è qui molto utile. Il primo si riferisce ai bisogni e alle capacità generali e transstoriche che le persone hanno in comune, come il bisogno di cibo o riparo e il bisogno di autonomia personale, mentre il secondo si riferisce al modo in cui questi bisogni e capacità si esprimono in un dato momento, luogo specifico, nella storia.

Ancora una volta, alcuni post-marxisti hanno probabilmente recentemente ritrattato il loro precedente netto rifiuto di tutte le affermazioni universali. Infatti, come osserva Geoff Boucher (2008: 233), "i teorici tradizionali del post-marxismo hanno scoperto che senza universalità non può esserci resistenza al dominio". E infatti Laclau (2007: 26, 48) prende esplicitamente le distanze da ogni "appello al puro particolarismo" e "una politica della pura differenza". Non è possibile, fa notare, «eliminare del tutto ogni tipo di principio universale» perché anche la mera «affermazione della propria particolarità richiede l'appello di qualcosa che la trascende» (Ibid.). Ancora più importante, una volta rifiutato qualsiasi tipo di principio universale, non è più possibile, riconosce Laclau, difendere i diritti umani universali. Questo riconoscimento è lodevole. Eppure Laclau mi sembra ancora, a causa del suo scetticismo poststrutturalista nei confronti della natura umana, delle essenze e simili, a disagio con l'universalità. Ad

esempio, scrive di "universalità relativa" e sottolinea che la sua nozione di universalità "è molto diversa dall'universalità che risulta da un'essenza sottostante" (Laclau 2007: 54-55), motivo per cui sostengo. Ma come ho sottolineato in precedenza, la categoria delle essenze non deve essere problematica, soprattutto se nel suo sviluppo ci basiamo su concetti contemporanei sviluppati da scienziati essenzialisti, per esempio, il concetto di Richard Boyd dei tipi a grappolo di proprietà omeostatiche (Boyd 1991). Boyd 1999; vedi anche Devitt 2008).

### **Riconciliare struttura e soggetto attraverso l'emergenza**

Come può questo ritorno critico all'umanesimo (marxista) non crollare nell'individualismo, nel volontarismo, nel soggettivismo del vecchio? 4 In altre parole, non stiamo forse ripetendo gli stessi errori illuministi che hanno reso l'umanesimo così vulnerabile all'ortodossia postumana di oggi? Affermo che possiamo evitare il collasso dell'umanesimo tradizionale se utilizziamo la nozione ontologica di emergenza.<sup>5</sup> L'apprezzamento dell'emergenza ci consente di introdurre determinazioni oggettive, inconsce e strutturali delle azioni umane senza ridurre queste ultime alla prima. La nozione di emergenza è l'idea che alcune cose "possono avere proprietà o capacità che le loro parti non hanno" (Elder-Vass 2010b: 5). L'esempio più comune di emergenza è quello dell'acqua, H<sub>2</sub>O. L'acqua ha determinati poteri causali che mancano sia di idrogeno che di ossigeno. Solo quando questi due elementi sono combinati, organizzati in un certo modo, sorge il potere causale di estinguere un incendio. Prima, solo idrogeno e ossigeno alimentavano gli incendi. "Allo stesso modo, l'acqua si congela a zero gradi Celsius, ma sia l'idrogeno che l'ossigeno sarebbero gas a questa temperatura. L'acqua, quindi, ha proprietà emergenti." (Elder-Vass 2010b:5)

Se utilizziamo l'idea dell'emergenza nella sfera sociale, possiamo andare oltre l'individualismo e l'olismo. Piuttosto che gli individui che forniscono tutti i contributi causali alle dinamiche sociali o le strutture sociali che svolgono tutto il lavoro, entrambi possono essere visti come operativi. In questo caso, le strutture sociali devono essere viste come relazioni ontologicamente irriducibili, causalmente attive tra individui o, più precisamente, tra posizioni in cui si collocano gli individui. Queste relazioni, p. cioè il rapporto di classe tra un capitalista e un lavoratore o tra un feudatario e una comunità contadina, non può esistere o esercitare influenza senza le loro parti costitutive, cioè gli individui umani, ma possiedono poteri causali superiori a quelli posseduti da queste parti. In questo modo conserviamo sia il dominio sociologico soggettivo che quello oggettivo. Abbiamo strutture e soggetti, posizioni oggettive ed esperienze soggettive, condizioni di fondo e azioni.

Prima di continuare, vale la pena fare altre due osservazioni sulla natura delle strutture come relazioni. In primo luogo, le strutture intese come relazioni tra posizioni sociali non devono essere equiparate solo a regole o risorse condivise. Le relazioni, infatti, implicano generalmente regole e risorse costitutive, ma non si esauriscono da esse. Faccio un esempio marxista. Non è solo perché alcune persone possiedono determinate risorse privatamente, ad es. Ad esempio i mezzi di produzione, che possiedono e possono esercitare determinati poteri strutturali, ad es. per esempio il potere di sparare o esplodere. Il fatto sociologico più importante è che alcune persone possiedono i mezzi di produzione e che, proprio per questo motivo, la maggior parte delle persone non lo possiede. Questa distribuzione differenziata delle risorse, fatto irriducibilmente relazionale, spiega il (possibile) verificarsi dello sfruttamento economico oggi. Il fatto relazionale che i lavoratori senza proprietà si trovino in una posizione economica oggettivamente vulnerabile rispetto ai capitalisti spiega il fenomeno dell'estrazione diffusa di pluslavoro che avviene nel processo produttivo. Dico questo in parte a causa della tendenza prevalente in sociologia a confondere le relazioni strutturali con le regole e le risorse (in quanto tali), e in parte a causa di una particolare critica al trattamento marxista delle strutture. Possiamo prendere la critica di Alexander Wendt come un buon esempio di entrambi. Sfida il discorso marxista sulle strutture come materiali o non ideative affermando che i rapporti di produzione di cui parlano spesso i marxisti non sono, in effetti, niente del genere. Al contrario, per lui sono:

fenomeni del tutto ideativi, cioè istituzioni e regole, che sono in definitiva idee condivise, costituenti proprietà e rapporti di scambio, chi lavora per chi, poteri e interessi di classe, ecc. Il fatto che i rapporti di produzione siano ideativi significa che il capitalismo è prima di tutto una forma culturale, non materiale, e come tale la "base materiale" del marxismo è in realtà piena di idee. (Mercoledì 1999: 94–5)

Dico di più su questo di seguito, ma dovrebbe già essere evidente dalla discussione sopra che un tale giudizio è almeno fuorviante, se non sbagliato. Le strutture sociali come relazioni non sono semplici regole, cioè idee condivise. Sicuramente li coinvolgono, e coinvolgono anche risorse. Ma, tuttavia, comprendono più di questo.

In secondo luogo, e molto strettamente correlato, dovremmo, come insiste Porpora (ironicamente, nello stesso articolo su cui Wendt fa esplicito riferimento), fare una distinzione tra due tipi di relazioni sociali:

"ideologiche" e "materiali" (Porpora 1993). ; 2015 ). Questa distinzione risale a Vladimir Lenin, che designò come ideologiche tutte quelle relazioni sociali "che dipendono da concetti" e tutte quelle che "sono esterne e non ugualmente dipendenti da concetti" come materiali (Porpora, 2015: 102). Un esempio del primo è il matrimonio, mentre il rapporto capitalista-lavoratore è uno dei tanti esempi del secondo. La differenza tra il matrimonio e il rapporto capitalista-lavoratore è che le persone non possono sposarsi senza capire cosa stanno facendo, mentre possono essere sfruttate senza che se ne rendano conto e senza che nessuno lo concettualizzi. Contrasta dicendo, come suggerisce Wendt, che lo sfruttamento economico è in realtà un rapporto "ideologico", non "materiale" perché è supportato da regole di proprietà legale, che sono decisamente ideative o dipendenti da concetti in modo diretto e forte . , Non lo farà. Non funzionerà perché lo sfruttamento non è la stessa cosa delle regole legali. Al contrario, è una proprietà emergente oggettiva e non ideativa di tali regole (Porpora 2015: 104). Inoltre, in ultima analisi, non è nemmeno il possesso formale di risorse da parte dei capitalisti, e la conseguente esclusione legale dei non proprietari dall'accesso ad esse, che fondamentalmente sta alla base dello sfruttamento economico, ma piuttosto del loro effettivo possesso e spossessamento dei non proprietari. Questo fatto potrebbe continuare ad esistere anche in caso di modifica legale. I capitalisti potrebbero, dato il loro effettivo possesso di risorse e l'effettiva espropriazione di risorse da parte dei lavoratori, raccogliere la forza repressiva necessaria per mantenere una tale distribuzione differenziale anche in assenza di un sistema giuridico che stabilisca la proprietà privata. Questo non è uno stato sociale molto stabile, soprattutto non a lungo termine, ma è certamente possibile.

Per illustrare la proposta riconciliazione tra struttura e soggetto, diamo ora uno sguardo più da vicino alle relazioni di classe nel capitalismo. Perché i capitalisti competono nel mercato massimizzando i profitti? Perché i lavoratori cercano lavoro e si offrono persino un lavoro sfruttato? Perché gareggi con i tuoi colleghi per un lavoro? Suggesto che non è perché sono in qualche modo inconsciamente costretti a seguire le regole sociali o il loro habitus, né perché sono configurati trans-storicamente e individualmente per agire capitalistamente.

È in virtù dell'influenza reciproca sul loro comportamento sia delle relazioni strutturali oggettive in cui sono inseriti sia dei bisogni, degli interessi e delle capacità che possiedono come membri della specie umana. Passiamo prima ai capitalisti. Si mettono in rapporti di mercato competitivi con altri capitalisti in modo che se non riescono a massimizzare i profitti affrontano la possibilità di cessare l'attività o di essere rilevati dai concorrenti. Insomma, se non agiscono nel modo consueto capitalista, rischiano di privarsi del loro bisogno di benessere materiale e di autonomia. Allo stesso modo, i lavoratori cercano un impiego, persino un lavoro sfruttato, principalmente perché sanno, o scoprono presto, cosa accadrebbe altrimenti. Data la loro collocazione oggettiva nella rete dei rapporti di classe, cioè non avendo proprietà né accesso diretto a mezzi di sussistenza non di mercato, rischierebbero di lasciare insoddisfatti i loro bisogni umani più fondamentali rifiutandosi di farlo. cercare lavoro (o non competere con altri lavoratori). Quindi, nel caso di capitalisti e lavoratori, è sia la loro posizione strutturale che i loro bisogni individuali, uniti alla scelta consapevole, che producono il comune comportamento capitalista competitivo che spesso vediamo sotto il capitalismo. La connessione tra struttura e soggetto passa attraverso le categorie delle relazioni oggettive, degli interessi, delle esperienze soggettive, dell'intenzionalità e, infine, dell'azione motivata (si veda, per ulteriori informazioni, Archer 1995; Creaven 2001; 2015; Porpora 1989).

(Lo stesso caso, mutatis mutandis, può essere fatto per le società di classe pre-capitalistiche. La nozione di "accumulazione politica" di Robert Brenner (1985: 236-242) attuata dai padroni pre-capitalisti e la relativa nozione di "la sicurezza viene prima di tutto" La produzione svolta dai contadini precapitalisti, ospita elegantemente struttura e soggetto, rapporti di classe oggettivi e azioni soggettive, consapevolmente motivate. È proprio in virtù dei bisogni umani che hanno questi attori precapitalisti e in virtù dei rapporti di classe feudali tra loro (cioè i rapporti all'interno della classe signorile e i rapporti tra signori e contadini) che generalmente prevalevano su guerra endemica, espansione geopolitica, centralizzazione monarchica, sfruttamento extraeconomico e produzione agraria non specializzata, cioè diversificata, che mostrava caratteristiche malthusiane).

Questo potrebbe sembrare un ritorno allo strutturalismo e all'olismo. Sto suggerendo che le strutture sociali costringano le persone ad agire in determinati modi? No. Primo, poiché le persone hanno la capacità naturale di intenzionalità, riflessività e scelta consapevoli, possono sempre e ovunque rifiutarsi di agire nei modi indicati dalle loro posizioni strutturali. In secondo luogo, anche quando le persone scelgono di seguire il percorso strutturalmente "prescritto", non lo fanno esclusivamente a causa di forze strutturali, né è un mistero il motivo per cui fanno quello che fanno. Come ho detto, le strutture mettono semplicemente le persone in determinate situazioni della vita, che poi

tendono a vivere consapevolmente e che comportano determinati costi di opportunità (ampiamente definiti, non economici) che spesso vengono anche percepiti. Poiché si trovano in luoghi diversi all'interno delle relazioni sociali, le persone si trovano oggettivamente di fronte a diverse opportunità, strategie e modi per soddisfare i propri bisogni e interessi umani. I lavoratori, essendo nella posizione di lavoratori ed essendo persone umane, incontreranno serie difficoltà se non ottengono un lavoro. Sarà difficile per loro sopravvivere, per non parlare di vivere. I capitalisti, in virtù della loro posizione di capitalisti e in virtù del fatto di essere persone umane, incontreranno serie difficoltà se non massimizzano i profitti. Perderanno la loro confortevole situazione di classe, che dà loro molto benessere materiale, autonomia, ecc., e si uniranno ai ranghi dei lavoratori. Le persone, il più delle volte, scelgono di agire in modi ampiamente compatibili con la loro posizione strutturale, non perché siano in qualche modo obbligati a farlo, non perché non siano altro che Althusserian Träger, ma semplicemente perché è troppo costoso non farlo. Dopotutto, è per questo motivo (e perché generalmente mancano mezzi adeguati) che il cambiamento strutturale non è un compito facile e non avviene il più delle volte. Ed è per questo che capitalisti e lavoratori ovunque, indipendentemente dalla loro cultura specifica, si battono per il profitto, sono in competizione tra loro e cercano lavoro.

Spiegazione scientifica o critica etica?

C'è una tendenza, sia all'interno che all'esterno del marxismo, a porre la scienza "dura" in un rapporto a somma zero con l'etica "umanistica". Nelle opere dello stesso Marx era presente un dilemma correlato, sebbene diverso, con i giudizi di valore. Denunciava i giudizi di valore come ideologia borghese e, allo stesso tempo, accusava lo sfruttamento capitalista di ogni forma di immoralità e di degrado (Geras 1985; 1992). In sociologia più in generale, è forse Max Weber il più famoso per la sua insistenza sul fatto che le scienze sociali in senso stretto non dovrebbero preoccuparsi di formulare giudizi di valore. Lui dice:

Supponiamo che Tolstoj sorga in te ancora una volta e chieda: "Chi, se non la scienza, risponderà alla domanda: allora cosa faremo e come organizzeremo la nostra vita?" O, per dirla nel linguaggio che abbiamo usato qui: "Quale degli dei guerrieri dobbiamo servire? O serviremo uno completamente diverso, e chi potrebbe essere?" In tal caso, dobbiamo rispondere: solo un profeta o un salvatore (Weber 2004: 27-28)

E di nuovo:

Solo sul presupposto della fede nella validità dei valori è significativo il tentativo di abbracciare i giudizi di valore. Tuttavia, giudicare la validità di tali valori è una questione di fede. Forse è un compito per l'interpretazione speculativa della vita e dell'universo alla ricerca del suo significato. Ma non rientra certo nel campo di una scienza empirica nel senso in cui deve essere qui praticata. (Weber 1949: 55) .

Se questo è vero, sorgono alcuni problemi. Primo, come può il marxismo umanistico contribuire al progetto scientifico della sociologia contemporanea, se porta con sé ogni tipo di pretesa morale esplicita e implicita? Da un lato, il marxismo umanista è pieno di condanne morali dello sfruttamento capitalista, delle riforme strutturali neoliberali o dell'oppressione delle donne e delle minoranze. Afferma che tutto ciò degrada, mutila e soffoca la vita umana, quindi dovrebbe essere rimosso. D'altra parte, promuove incessantemente idee e pratiche progressiste che apparentemente contribuiscono alla vita buona, cioè alla prosperità umana. Se la sociologia deve essere una scienza weberiana priva di valori, non può essere contaminata da tali giudizi. In secondo luogo, tuttavia, quanto è davvero attraente sforzarsi di liberare la sociologia (che sia ispirata dal marxismo o meno) dai suoi giudizi di valore oggi, nel mezzo della più grande crisi capitalista dalla Grande Depressione e dall'ascesa delle forze populiste di estrema destra? in Europa e USA? C'è così tanta sofferenza umana nel mondo e sembra semplicemente insidioso affermare che la sociologia dovrebbe essere neutrale al riguardo, rifiutando di prenderne posizione o affermando la visione weberiana secondo cui le opinioni morali dei sociologi (riguardo, forse, alla violenza contro i profughi) sono una questione di fede. Non dovremmo, come dice Stevenson (2016: 5), ora più che mai "porre le questioni morali al centro dell'argomento [sociologico] e non alla periferia"? Suggesto di affrontare questi problemi esaminando brevemente quanto sia ampio il divario tra fatti e valori a cui allude Weber.

Per cominciare, dovrebbe essere ovvio che tale divario o distinzione esiste davvero. Non si torna al forte realismo morale o al naturalismo etico (Elder-Vass 2010) che si sforza di ricavare valori direttamente dai fatti o che fa crollare ogni distinzione tra di essi. In questo David Hume aveva ragione. Pertanto, ogni argomento morale deve partire non da questioni di fatto, ma da premesse morali o etiche. Una di queste premesse è che la prosperità umana è buona, mentre la sofferenza umana è cattiva, o che dovremmo dare valore a tutti gli esseri umani. Non ci può essere una giustificazione fondamentale e concreta per questa premessa. Tuttavia, se lo prendiamo in considerazione, e

sembra del tutto irragionevole non farlo, possiamo, nella fase successiva dell'argomento, incorporare i fatti. Se è vero, come ho sostenuto nella sezione precedente, che le persone umane non sono semplicemente costruzioni sociali, determinate dall'alto verso il basso da varie forze sociali, come il discorso, l'ideologia, le strutture, ecc., allora ci sono vari bisogni e capacità .universale. e interessi che tutte le persone condividono semplicemente in virtù del fatto di essere umani. Ogni persona ha, come conseguenza della propria biologia corporea e cerebrale, un bisogno di benessere materiale (es. riparo, cibo e acqua, assenza di dolore cronico, ecc.) o un bisogno di autonomia e dignità, identità e riconoscimento. Questo è vero indipendentemente dalla cultura particolare in cui una persona è inserita.

Naturalmente, i modi in cui questi bisogni vengono espressi variano da una cultura all'altra e sono molteplici. Ma poiché alcuni bisogni umani sono universali e poiché non sono semplicemente il prodotto completamente malleabile del contesto socioculturale in cui un individuo vive, esiste la possibilità che determinati contesti o, più precisamente, determinate pratiche socioculturali entrino in conflitto. con i bisogni primari delle persone. Non tutte le forme di espressione socioculturale sono adatte o ugualmente adatte alla prosperità umana, sebbene molte lo siano. Per fare l'esempio più ovvio, le persone non possono sopravvivere con una dieta a base di sabbia o una dieta di 200 chilocalorie di patate al giorno. Nessuna cultura può cambiarlo, anche se ci prova. Andando oltre la semplice sopravvivenza, le persone possono sicuramente sopravvivere mentre viene loro negato il loro bisogno umano di autonomia, se sono tenute come schiave (a condizione che abbiano cibo e bisogni di base simili), ma non possono prosperare come tali schiavi, che sono, ad esempio, tenuti in gabbie anguste per la maggior parte della giornata. La loro autonomia, dignità, capacità di creatività, ecc. vengono totalmente o quasi negati in un tale contesto. Lo stesso vale per esempi meno estremi, ma comunque assolutamente deplorabili, come l'oppressione e la mutilazione corporea delle donne e delle minoranze, lo sfruttamento dei lavoratori, la tratta di esseri umani, la violenza sui rifugiati, ecc.

Tutte queste pratiche frustrano i bisogni e le capacità umane fondamentali e, così facendo, promuovono la sofferenza e soffocano la prosperità umana.

È difficile raggiungere un accordo generale su un elenco dettagliato di ciò che costituisce i bisogni umani fondamentali e le capacità che devono essere rispettate ovunque. È ancora più difficile passare da tali considerazioni morali all'azione necessaria per migliorare la sofferenza umana esistente definita come la negazione dell'umanità di base. Ma il punto qui è semplicemente che le considerazioni morali umanistiche (in sociologia e altrove) non devono essere del tutto extrascientifiche, indifferenti ai fatti. Non hanno una relazione a somma zero con le preoccupazioni scientifiche. Questo è importante perché dà alla critica morale una giustificazione più forte. La critica morale non è mera opinione o fede, che può essere immediatamente respinta:

L'approccio delle capacità è importante non solo perché mostra come l'etica del discorso può procedere da affermazioni di valore molto basilari come "valutare tutti gli esseri umani" ad affermazioni morali più sostanziali, ma anche perché queste sono affermazioni morali con cui possiamo misurarci con il mondo sociale reale. Quando organizzazioni, istituzioni, politiche e persone non riescono a fornire o proteggere queste capacità fondamentali, abbiamo motivo di criticarle. (Elder-Vass 2010a: 55)

Colmare il divario tra fatti e valori nel modo indicato è, come afferma Reha Kadakal (2013: 592), "un'impresa [che è] molto indietro nella sociologia come disciplina" (vedi anche Gorski, 2013). Ci offre due cose. In primo luogo, ci permette di eludere l'argomentazione popolare di Weber (2004: 21) secondo cui "ogni volta che uno studioso presenta il proprio giudizio di valore, la piena comprensione dei fatti finisce". In realtà, sembra essere vero il contrario. Ad esempio, quando Marx analizza il rapporto capitalista-lavoratore nel volume 1 del Capitale e lo identifica come nientemeno che un rapporto di sfruttamento che coinvolge furto, dispotismo e mutilazione corporea, questo deve essere visto come un arricchimento della nostra "comprensione dei fatti". . . , senza diminuirlo. Sarebbe una comprensione imperfetta e incompleta dei fatti se, nel caso in cui il rapporto capitalista-lavoratore sia davvero sfruttatore e abbia i presunti effetti sul corpo e sulla psiche umana, lasciassimo da parte questo "fatto morale". In secondo luogo, colmare il divario tra fatti e valori nel modo che ho suggerito ci consente di evitare il vicolo cieco del relativismo morale (sia all'interno che attraverso le culture). Tale relativismo postula, nelle parole di uno dei suoi rappresentanti, che "non esistono standard universali basati sull'obiettività per giudicare il bene e il male" almeno tra culture diverse (Feinberg 2011: 517). Questo è raramente sostenuto in modo così esplicito, ma è difficile vedere come il relativismo morale non sia necessariamente implicito in nessuna teoria che abbracci la discontinuità radicale tra fatti e valori e neghi l'esistenza di una natura umana interculturale. Se non c'è connessione tra fatti e valori, allora

Weber ha ragione e noi abbiamo fede solo quando si tratta di moralità. E anche ammettendo che c'è una connessione, il relativismo morale è ancora possibile nel caso in cui le persone siano semplicemente il prodotto delle loro specifiche posizioni culturali. Se non ci sono bisogni e capacità umane fondamentali e universali, e invece le persone sono semplicemente ciò che le loro culture le fanno essere, allora qualsiasi pratica culturale è legittima (purché sia quella che ha costruito l'individuo in questione). Società e cultura non possono nuocere alle persone se coincidono totalmente, cioè se queste ultime sono copie perfette delle prime.

#### D. CONCLUSIONE

La “post-ortodossia umana che ancora prevale nelle scienze umane e sociali” (Chernilo 2016: 310) deve confrontarsi con un umanesimo marxista critico, che offre la possibilità di risolvere molti dilemmi che affliggono le discipline in questione. In questo articolo ho suggerito come farlo rispetto al rapporto tormentato tra società e individuo, struttura e soggetto, o oggettivo e soggettivo, così come il rapporto tra fatti e valori. Per quanto riguarda il primo compito, ho sostenuto che per collegare in modo non riduttivo oggettivo (strutture) e soggettivi (soggetti) richiede di indagare la catena causale tra posizioni relazionali oggettive, interessi, esperienze soggettive e motivazioni. le azioni delle persone. Questa catena causale non è una strada a senso unico né opera positivisticamente e deterministicamente. Come afferma Marx (1978: 595), le persone, non le strutture, “fanno la loro storia”. Tuttavia, sostiene ancora che “non lo fanno a loro piacimento; non lo fanno in circostanze di loro scelta”. Ciò significa che sono sia le strutture (come relazioni oggettive) che i soggetti bisognosi e consapevoli di sé che contribuiscono alla produzione causale nella società. Né riducibile all'altro, né riducibile a una terza cosa, ad esempio la pratica, l'habitus o le regole. Per quanto riguarda il secondo compito, colmare il divario tra fatti e valori con l'ausilio di un concetto ricco e non riduttivo della natura umana (come quello offerto da Nussbaum 1992 o Sayer 2011) promette di contrastare contemporaneamente sia lo “scientismo positivistico” così come “i discorsi del relativismo culturale e morale” (Kadakal 2013: 592). Questo non è un ingenuo realismo morale o un forte naturalismo etico che si sforza di derivare valori rigorosamente e direttamente da stati di cose. È un naturalismo etico debole e altamente qualificato (Sayer 2005; Elder-Vass 2010a) che parte da premesse morali irriducibili, ad esempio la premessa che dovremmo valorizzare tutti gli esseri umani e che dovremmo promuovere la prosperità umana. Solo allora diventa fatti, cioè fatti su ciò che costituisce realmente la fioritura umana.

#### REFERENZE

1. Althusser, Louis e Balibar, Étienne (1970). *Leggere il capitale*. Londra: Verso.
2. Arciere, Margaret S. (1995). *Teoria sociale realista: l'approccio morfogenetico*. Cambridge : Cambridge University Press.
3. Arciere, Margaret S. (2000). *Essere Umano* . Cambridge: Cambridge University Press.
4. Arciere, Margaret S. (2010). *La riflessività e l'abitudine possono funzionare in tandem? In: M. Archer. (a cura di): Conversazioni sulla riflessività: 123–143* . Londra: Routledge.
5. Benton, Ted (1984): *L'ascesa e la caduta del marxismo strutturale: Althusser e la sua influenza* . New York: St. Martin's Press.
6. Bloch, Maurizio (2005). *Saggi sulla trasmissione culturale* . Oxford: Berg.
7. Boucher, Geoff (2008): *The Charmed Circle of Ideology: A Critique of Laclau & Mouffe, Butler & Žižek* . Melbourne: ri.press.
8. Bourdieu, Pierre (1990). *La logica della pratica* . California: Stanford University Press.
9. Bourdieu, Pierre, et al. (1990):. *Il peso del mondo: la sofferenza sociale nella società contemporanea*. Cambridge: Stampa politica
10. Bourdieu, Pierre e Wacquant, Loic (1992). *Invito a una sociologia riflessiva* . Chicago: University of Chicago Press.
11. Boyd, Richard (1991). Realismo, antifondazionalismo e l'entusiasmo per i generi naturali. *Studi filosofici*, 61: 127–148.
12. Boyd, Richard (1999). *Omeostasi, specie e taxa superiori*. In: RA Wilson (a cura di): *Specie 141–185*. Cambridge: MIT Press.

13. Braidotti, Rosi (2013). *Il Postumano*. Cambridge: Stampa politica.
14. Brenner, Robert (1985). *Le radici agrarie del capitalismo europeo*. In: TH Aston e CHE Philpin (a cura di): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*: 213–327. Cambridge: Cambridge University Press.
15. Brereton, Derek (2011). Requiem per il relativismo in antropologia. *Journal of Critical Realism*, 10 (3): 358–391.
16. Bunge, Mario (2010). *Mente e materia. Una ricerca filosofica*. Londra: Springer.
17. Burr, Vivien (2003). *Costruzionismo sociale*. Londra: Routledge.
18. Carling, Alan (1986). Marxismo della scelta razionale. *Nuova revisione di sinistra*, I ( 160): 24–62.
19. Chernilo, Daniel (2016): Review Essay: Humanism and Sociology. *Journal of Classical Sociology*, 16 (3): 310–317.
20. Chibber, Vivek (2006). Sul declino dell'analisi di classe negli studi dell'Asia meridionale. *Studi asiatici critici*, 38 (4): 357–387.
21. Chibber, Vivek (2013). *La teoria postcoloniale e lo spettro del capitale*. Londra: Verso.
22. Collins, Randall (1981). Sui microfondamenti della macrosociologia. *Giornale americano di sociologia*, 86 (5): 984–1014.
23. Coole, Diana e Frost, Samantha (2010). *Presentazione dei nuovi materialismi*. In: D. Coole e S. Frost (a cura di): *New Materialisms. Ontologia, agenzia e politica*, 1–46. Durham: Duke University Press.
24. Craib, Ian (1992). *Antonio Giddens*. Londra: Routledge.
25. Creaven, Sean (2001). *Marxismo e realismo. Un'applicazione materialistica del realismo nelle scienze sociali*. Londra: Routledge.
26. Creaven, Sean (2015). I "due marxismi" rivisitati: umanesimo, strutturalismo e realismo nella teoria sociale marxista. *Journal of Critical Realism*, 14 (1): 7–53.
27. Cruickshank, Justin (2003). *Realismo e sociologia. Antifondazionalismo, Ontologia e Ricerca Sociale*. Londra: Routledge.
28. Devitt, Michael (2008). Risuscitare l'essenzialismo biologico. *Filosofia della scienza*, 75 : 344–382.
29. Durkin, Kieran (2014). *L'umanesimo radicale di Erich Fromm*. New York: Palgrave Macmillan.
30. Elder-Vass, Dave (2010a). Critica realista senza naturalismo etico e realismo morale. *Journal of Critical Realism*, 9 (1): 33–58.