



---

## Tra politica e metafisica. Sociologia e biologia in Alfred Espinas

**Luca Cobbe**

### **Abstract**

In *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée* (1877) Alfred Espinas conceives an overall equivalence between the social and the biological organism. The aim of this essay is to complicate this reading, showing how the entire work is crossed by epistemological movements that weaken such an association. Particularly, by focusing on the political shifts of his organic sociology, a fundamental though forgotten moment in the history of the concept of society will be reconstructed.

### **Keywords**

Political Theory - Organism - Order - Sociology - Individuality

Nel 1898, introducendo il suo scritto *La philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution*, Alfred Espinas (1844-1922), docente di *Économie sociale* alla Sorbona, riferendosi agli eventi relativi alla perdita dei territori francesi seguita alla guerra e all’armistizio con la Germania nel 1871 si esprimeva in questi termini:

Dopo la catastrofe, ci siamo trovati cittadini di una nazione vinta, vale a dire membri di un organismo sociale concreto, mutilato, rovinato, umiliato di fronte al mondo, minacciato ogni giorno da una nuova schiacciante calamità (Espinás 1898, 31-32).

Come ha messo in luce la storiografia (Brower 2016, 331; Taithe 1999, 189), i resoconti della guerra franco-prussiana e della Comune di Parigi abbondano di riferimenti a scene di ‘massacri e smembramenti’, tipiche espressioni del senso di dolore e smarrimento di una generazione di intellettuali e di una élite alle prese con «un tragico risveglio nel bel mezzo di un sogno incantato» (Espinás 1898, 31). Tuttavia, rinviare, come fa Espinas, alla mutilazione di «un organismo sociale concreto» significa fare un passo oltre quella frammentaria stenografia che

comunque aveva contribuito a traghettare l’immagine della nazione verso quella dell’organismo fisiologico. Già nelle parole di Renan, tanto il conflitto contro la Germania quanto la stessa esperienza della Comune, potevano essere rappresentati come dei «gravissimi inconvenienti» che richiedevano la messa a punto di un concetto di nazione come «un’anima, un principio spirituale» (Renan 1998, 15), ossia come una coscienza morale collettiva in grado di costruire solidarietà ma anche di esigere il sacrificio dei propri membri. L’associazione di Espinas tra nazione e organismo sociale concreto rende ancor più evidente come problemi un tempo afferenti al tipico campo della sovranità territoriale vengano ora ‘tradotti’ nel nuovo lessico delle scienze della vita. Nel lungo e frammentato processo di costituzione del discorso sociologico della società a partire da quello della nazione<sup>1</sup>, l’impatto delle scienze biologiche e della vita e della nozione di organismo rappresenta un momento determinante nell’emersione della società quale concetto e spazio di ripensamento e risoluzione del problema di un ordine che, nonostante alcune intuizioni di Guizot e Tocqueville, difficilmente poteva essere risolto da una teoria politica liberale ancora vincolata alle infallibili doti taumaturgiche del *politico*.

Il tornante storico nel quale scrive Espinas rappresenta, infatti, uno snodo decisivo in quel processo di trasformazione dello statuto epistemologico della filosofia e della teoria politica di fronte alle trasformazioni dell’ordine e al divenire sempre più opaco dei processi sociali e politici della sua costituzione<sup>2</sup>. Come scrive Georges Davy, proprio «il suo obiettivo di rigenerazione morale e politica della nazione fa di Espinas un sociologo» (Davy 1923, 214), mostrando la costitutiva politicità di un’operazione che non può essere ridotta esclusivamente al suo momento epistemologico.

In queste pagine proveremo quindi a ricostruire uno dei passaggi storici dei modi in cui è stata pensata la società. Il problema ha una sua rilevanza attuale, dal momento che oggi è sempre più difficile rintracciare una trama concettuale per definire un ordine dei comportamenti sociali che continua a sfuggire da tutte le parti, che si presenta a volte come un’esclusiva esperienza momentanea, o piuttosto come una pura effettualità le cui cause restano oscure. Come alle soglie del Novecento e in altri momenti di crisi e trasformazione sociale, si assiste alla ricomparsa di metafore per descrivere le formazioni sociali, l’insieme dei comportamenti collettivi e le dinamiche presenti alla loro base. Il ritorno di un lessico che richiama l’alveare o piuttosto lo sciame (B.-C. Han 2015; Kelly 1995) per descrivere «allo stesso tempo, il mutamento e la persistenza, l’accentramento spazio-temporale e la destrutturazione, la gerarchia e l’autoregolazione, la creatività e l’esecuzione», ma anche la relazione tra il tutto e

<sup>1</sup> Su questo argomento cfr. Cobbe 2012, 31-35.

<sup>2</sup> Sul rapporto tra teoria politica e scienze sociali si rinvia a Ricciardi 2010; Karsenti 2013; Callegaro 2015.

le parti e i processi di connessione intellettiva in cui le informazioni sono più determinanti dei soggetti che le emettono e le ricevono (De Masi 2000/2001, 17), esprime «una tensione verso una realtà la cui complessità e tendenziale ‘inesauribilità’ sembrano resistere a ogni univoca procedura di decifrazione ‘razionale’» (Costa 2003, 375). Allo stesso tempo, nel caso particolare degli usi metaforici riguardanti l’ordine politico-sociale, questo lessico pone il problema di comprendere il modo in cui si determini quell’opaca trasformazione dei molti nell’uno, lasciando aperta una domanda sui modi in cui un ordine può determinarsi a partire da una molteplicità di soggetti e comportamenti collettivi, sui processi di costituzione e di governo di questo ordine, sui suoi movimenti e sui rapporti di subordinazione o di libertà che si determinano al suo interno. Che le api tornino a essere uno dei principali referenti metaforici attesta inoltre la persistenza, dietro i differenti impieghi delle metafore naturalistiche, dell’annoso problema degli *animali politici*, una questione mai definitivamente archiviata e che continua a riproporre sulla scena dell’immaginazione politica e sociale la tensione tra una presunta naturalità armonica della società e un’immagine di ordine collettivo che rischia sempre di dissolversi nelle relazioni individuali e nei conflitti che le attraversano. Dietro l’invenzione sociologica, dietro la rottura epistemologica che essa rappresenta, dimora quindi un problema innanzitutto politico, quello di comprendere l’affermazione storica di nuove forme di ordine e di rapporto sociale, di nuove modalità di produrre il collettivo, la totalità, l’unità non più esclusivamente delegate al dispositivo della sovranità statuale.

Per quanto la sociologia si affermi accademicamente in Francia soltanto a partire dai primi del Novecento<sup>3</sup>, è possibile rintracciare nell’opera giovanile di Alfred Espinas, *Des sociétés animales: étude de psychologie comparée*, pubblicata per la prima volta nel 1877, la presenza di una vera e propria proposta sociologica. Come infatti riconosce nel 1890 lo stesso padre della sociologia francese, Émile Durkheim, nell’assimilazione, presente in quest’opera, tra società e organismo vitale risiede uno dei momenti fondamentali di costituzione del paradigma sociologico (Durkheim 1996, 132-136). Benché sia stato autore di testi altrettanto importanti di storia del pensiero economico e filosofico come *La philosophie expérimentale en Italie* del 1880, *l’Histoire des doctrines économiques* del 1891, *La philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution* del 1898, oltre che di uno studio seminale sulla tecnica (*Les*

---

<sup>3</sup> Sulla storia dell’istituzionalizzazione della sociologia in Francia e sulla traiettoria della sociologia organicistica è d’obbligo un rimando a Mucchielli 1998; e Blanckaert 2004.

*origines de la technologie*, 1897), la fama di Espinas è comunque segnata dallo studio giovanile sulle società animali<sup>4</sup>.

La sua biografia intellettuale, ma anche le vicissitudini della sua opera giovanile così come l'oblio in cui è caduta, sono già di per sé sintomatici di come il processo di costruzione della scienza sociologica sia stato sin dalle origini oggetto di una battaglia giocata su più fronti, epistemologico-disciplinari e accademici. In origine, – sulla scorta del contributo di Comte e Spencer del quale traduce assieme a Ribot, suo compagno di banco all'*Ecole Normale*, i *Principles of psychology* nel 1874 – si trattava di offrire una prestazione in grado di sancire la legittimità epistemica della sociologia rispetto alla filosofia di stampo spiritualistico. Osservando questa traiettoria *ex post*, è ancora più curioso comprendere come la transitorietà di questo momento ‘sociobiologico’<sup>5</sup> sia il risultato di uno scontro, interno alla stessa disciplina sociologica oramai istituzionalizzata, piuttosto che il frutto di un processo lineare e cumulativo di costruzione del sapere. Basti prendere in considerazione la reazione della scuola durkheimiana, e in particolare di Celestin Bouglé nel suo intervento all’International Congress of Sociology nel 1897, al tentativo portato avanti in particolare da René Worms di istituzionalizzare la sociologia organicistica attraverso la fondazione della *Revue Internationale de Sociologie* nel 1892 e poi dell’*Institut International de Sociologie* nel 1894. Espinas, che, dopo una fase di insegnamento a Bordeaux, nel 1894 era arrivato a Parigi per insegnare Storia dell’economia sociale alla Sorbona (Ostrowski 1967, 389), diviene membro sia dell’istituto sia della redazione della rivista assieme a Tarde<sup>6</sup>, allo storico Monod, e allo stesso Ribot. L’organicismo, a detta di Bouglé, era incapace di offrire delle soluzioni specifiche a particolari problemi sociologici a causa della genericità delle formule proposte e in particolare dell’analogia tra società umana e società animale e biologica (Barberis 2003, 54). Torniamo quindi all’opera giovanile di Espinas e proviamo a cogliere meglio di che proposta si tratta.

---

<sup>4</sup> Oltre Durkheim anche Wilhelm Wundt, uno dei fondatori della psicologia sperimentale, riconoscerà l’importanza della ricerca giovanile di Espinas affermando che il suo studio sulle società animali è paragonabile alla sola *Espressione dell’emozione nell’uomo e negli animali* di Darwin (Wundt 1978, 139 cit. in Brooks 1998, 117).

<sup>5</sup> Non usiamo questa categoria in senso stretto, dal momento che l’organicismo sociologico francese mostra dei tratti differenti dal paradigma socio-biologico che si affermerà negli Stati Uniti attorno agli anni ’70 del Novecento. Sulle differenze tra Espinas e Wilson cfr. Guillaume 1985, 139-156. Sulla rilevanza filosofico-politica della sociobiologia cfr. Galli 1988, 133-155.

<sup>6</sup> In questo articolo non viene affrontato il rapporto tra la sociologia di Espinas e quella di Tarde in riferimento alla relazione tra metafisica e sociologia. Nonostante alcune radicali divergenze – rispetto, per esempio, alla collocazione di Leibniz all’interno di un paradigma proto-sociologico – il pensiero dei due autori mostra alcune sensibili affinità. Sul rapporto tra metafisica e sociologia in Tarde cfr. Domenicali 2013.

L'espressione *société animale* non era nuova, ma era stata al contrario già impiegata da Charles Bonnet nel 1770 in una ricerca che assumeva uno sguardo analogico di investigazione, ma limitava questa analogia a un paio di specie, ovvero api e vespe (Feuerhahn 2011, 36; Vatin 2005, 131-142). Soltanto con la ricerca di Espinas la provocatoria associazione tra società animali e società umane diviene radicale, ovvero supera lo statuto di mera metafora (d'Hombres 2009).

Immaginate un giovane dottorando in filosofia che presenta una tesi alla facoltà di Lettere intitolata in questo modo, che è preceduta da un centinaio di pagine di storia della sociologia da Platone a Spencer, ma che nel corpo del testo si occupa esclusivamente di parassiti, commensali, mutualisti, zoofiti, vermi, polipi, blastodemi, mammiferi e così via. Immaginate che i relatori siano Elme Caro e Paul Janet, due tra i principali esponenti della corrente spiritualistica francese. Immaginate anche che nel 1877, ma potremmo assumere il 1863 – data del suo ingresso all'*Ecole Normale* – come termine *ad quem*, il positivismo sia ancora non completamente accettato nell'accademia francese. Date queste premesse è facile comprendere le parole di Janet che in una sua lettera del 15 gennaio 1877 consigliava a Espinas di presentare la sua tesi alla facoltà di scienze essendo propriamente una tesi in zoologia e non di filosofia (Lalande 1925, 13). Tuttavia, più che il suo contenuto zoologico, era altro a lasciare perplessi i due relatori: aver inserito Comte e Spencer in una genealogia della riflessione filosofica sulla società che, a loro giudizio, aveva come unico scopo quello di difendere la concezione aristotelica della sua costituzione naturale contro l'artificialismo di Rousseau e dei giusnaturalisti. Comte e Spencer dovevano essere rimossi (Espinás 1901, 449). Di fronte a questa rigida posizione, Espinas deciderà di eliminare del tutto il preambolo storico e di pubblicarlo solo in una seconda edizione, nel 1878 (Feuerhahn 2011, 37). Come vedremo la sociologia o la filosofia sociale di Espinas si propone come un superamento tanto della prospettiva comtiana quanto di quella di Spencer. Tuttavia, il fatto che questa ricostruzione storico-genealogica fosse interpretata come una semplice difesa della filosofia di Aristotele nel sempiterno scontro tra naturalisti e artificialisti non poteva che essere percepita dal giovane filosofo-sociologo come un'esegesi incapace di cogliere appieno la novità rappresentata dalle innovazioni epistemologiche apportate del padre del positivismo, Comte, e di colui che era stato in grado di dare una torsione sociologica all'evoluzionismo darwiniano, Spencer. Una lettura riduttiva, monca, tipica dell'approccio spiritualista ostile a pensare la società come nuova forma di ordine del vivente e non come mero prodotto delle volontà individuali.

Il confronto con lo spiritualismo è il *leit motiv* dell'intera biografia intellettuale di Espinas e non segna solo le vicissitudini della sua tesi di dottorato (Brooks 1998, 97-

133). È un confronto che, significativamente, egli non risolve in un'adesione a un comtismo rigido. A differenza di Comte, ma anche di Ribot, Espinas continua a pensare che la metafisica sia rilevante al fine di pensare che cos'è una società. Essa rappresenta, come vedremo, una sorta di prolegomeno a una teoria della società dal momento che fornisce quelle strutture di pensiero in grado di portare questa riflessione al di là di un puro meccanicismo che dalle parti arriva al tutto. Anche la scienza ha infatti a che fare con questioni metafisiche, solo che le nomina in altro modo, come problema della causalità, della conoscenza, della vita e della sua organizzazione, ossia rinvia costantemente a una nozione di organismo pensato come insieme di strutture complesse. Questo residuo metafisico nella sociologia di Espinas attesta la presenza di un processo di costruzione della sociologia che si determina attraverso continue acquisizioni da parte della filosofia di oggetti e problemi propri delle scienze della vita, manifestandosi come un allargamento del campo filosofico al problema della società come ordine del vivente. Espinas, da questo punto di vista, più che Comte sembra richiamare una posizione 'filosofica' che possiamo far risalire a Antoine Agustin Cournot, ossia una concezione del rapporto tra filosofia e scienza che non si risolve in una linea evolutiva ma che resta sempre in tensione e che è compito della nuova scienza sociale provare a governare (Vatin 2005, 228-235).

Dietro il problema del vivente, dietro la domanda attorno alla dimensione nominale o reale della società, dimora perciò l'esigenza di una prestazione tanto scientifica quanto filosofica e psicologica o, come dirà lui, metafisica. La società, come entità concreta e come dimensione spirituale, implica la necessità di un metodo misto, in virtù del quale alcuni dei principali problemi ontologici possono trovare una soluzione nella ricerca sperimentale. Di conseguenza, è importante rilevare come dietro l'immagine tramandataci dal Novecento della sociologia come scienza positiva, neutrale e apolitica, come frutto di un processo di scientificizzazione e quindi neutralizzazione del pensiero, sia presente invece una genealogia complessa, fatta di continui strappi emancipativi, di tentativi di rottura epistemologica, di difesa oltranzista del dominio filosofico dal suo asservimento alla scienza, che ne mostra l'intrinseca politicità. Ma soprattutto, dietro la proposta sociologica di Espinas dimora il problema politico di una forma del sapere che non può più essere né una mera rappresentazione neutrale dell'ordine delle cose, né tantomeno una pura filosofia dell'azione. La sociologia deve, al contempo, assumere il carattere performativo del sapere, il suo ruolo e contributo nella produzione e riproduzione dell'ordine e deve essere in grado di neutralizzare quelle filosofie che, partendo dall'individuo e da concezioni astratte del giusto e del bene, si appropriano del futuro

determinandone le modalità di dispiegamento (Espinás 1898, 14-15). Per comprendere come questo processo di costruzione scientifica e disciplinare coincida con l'affermazione di un'immagine specifica dell'ordine è importante tornare all'opera giovanile e alla sua articolazione interna.

Espinás esplora il fenomeno sociale nel regno animale seguendo un piano strutturato in 4 sezioni, ognuna dedicata apparentemente a un 'tipo' del mondo vivente, ma che rappresentano delle vere e proprie scansioni di costruzione di una teoria del fatto sociale animale.

Nella prima sezione sono analizzate le società accidentali, i modi di legame che si strutturano tra esseri appartenenti a specie diverse (parassiti, commensali, mutualisti). Queste società, in quanto interspecifiche, ossia non basate su una affinità organica, non rappresentano delle società vere e proprie, ma soltanto contingenti. Una società vera e propria si stabilisce in base alla presenza di un *concorso organico* – nozione su cui torneremo dopo – e di conseguenza è possibile considerare questa sezione sulle società accidentali come propedeutica all'analisi delle vere società e del «fatto sociale universale».

Oggetto della seconda sezione sono, invece, le prime società normali intraspecifiche, ossia le società di nutrizione. Questi organismi societari, sono definiti *blastodemi*. Il termine è coniato dallo stesso Espinás, che inserisce sulla radice propria dei blastemi un riferimento al *demos*, ossia a una dimensione plurale. Al loro interno, la funzione di nutrizione rappresenta la forma del legame sociale e denota le «società di cellule», ovvero quelle forme di vita che vanno dalle società formate da esseri monocellulari a ciò che noi chiamiamo esseri viventi o individui.

La terza sezione, dedicata alle società di riproduzione, si divide a sua volta in tre capitoli che prendono in considerazione, in primo luogo, le società coniugali, ossia quelle formazioni dove il «contatto» è intermittente e dove al nesso sincronico tra differenti società inizia ad affiancarsi quello diacronico, rappresentato dall'attività di generazione. Le società coniugali sono formazioni nelle quali inizia a stabilirsi una priorità del legame psicologico rispetto a quello fisiologico. In un processo di crescita dell'elemento psicologico che ha sicuramente una scansione evolutiva incontriamo, in successione, le società materne degli insetti, forme di vita in comune che – per quanto non diano vita a delle famiglie, poiché è assente l'elemento maschile, o a degli Stati, in quanto non troviamo presenza di una funzione governativa – sono segnate da un ruolo crescente della *vita di relazione*, il vero cuore del concetto di società di Espinás. Alla sempre maggiore preponderanza di questa forma di legame

psicologico egli associa la subordinazione della riproduzione alla *vita di relazione* presente nelle società di insetti come le formiche.

A queste società succedono quelle tipicamente domestiche e paterne come le famiglie dei pesci, dei rettili, degli uccelli e dei mammiferi. Società che sono caratterizzate dalla presenza di almeno tre elementi, padre, madre e figli, e che si fondano sull'amore genitoriale, in cui la riproduzione dell'organismo non dipende più solo dalle leggi fisiologiche ma dalla stessa dimensione sociale.

La quarta e ultima sezione riguarda invece le *peuplade*, ossia le prime società vere e proprie nelle quali all'affinità organica, a una relazione cioè segnata in primo luogo da una dipendenza teleologica della funzione dall'organo biologico, subentra anche una corrispondenza dei movimenti cerebrali. In queste società, come scrive Espinas, «una moltitudine di abitudini e tendenze sono coltivate per sé stesse indipendentemente dai loro risultati». Questo passaggio mostra che le funzioni fisiologiche divengono, progressivamente, subordinate alla vita sociale (Espinás 1878, 367).

È importante soffermarsi su questa subordinazione dell'elemento fisiologico alla *vita di relazione* poiché essa è indicativa di un processo teoretico che risulterà fondamentale per la comprensione del paradossale organicismo di Espinas e del rapporto mai definitivamente risolto con la metafisica. Se nelle società familiari, che già rappresentano degli organismi di ordine superiore rispetto alle società di semplice riproduzione, il legame è tanto fisiologico quanto psicologico, ossia l'organismo 'sociale' inizia a prevedere la presenza di una comunicazione tra le sue parti nella forma di uno scambio di rappresentazioni, nella *peuplade* sono questi legami psicologici a definirne la vera costituzione organica. Questi nessi comunicativi subentrano necessariamente nel momento in cui il processo di differenziazione e individualizzazione si dà nella forma di una separazione: i figli, prodotto della società familiare, escono fuori dalla sua 'cerchia', ossia dalla società dove precedentemente erano inclusi organicamente, e diventano elementi pienamente «indipendenti». Per questo Espinas considera la famiglia al contempo come incubatore di una forma di società superiore – perché non è il legame di sangue a essere fondativo, bensì quello affettivo – e come suo ostacolo supremo, dal momento che il sentimento, l'affezione, che dovrà presiedere alla produzione di società non potrà più essere quello, limitato spazialmente, materno o paterno, bensì quello fraterno. La *peuplade* è di fatto una società fatta di figli, non un'unione di famiglie, e di conseguenza dovrà fondarsi su un'altra tipologia di solidarietà in grado di farsi carico di quel problematico elemento che è l'individuo.

Contro l'immagine di un organicismo che salda in modo rigido una concezione dell'ordine della società sulle sue basi 'naturali', passare dalla società familiare alla *peuplade* significa per Espinas mostrare un particolare processo evolutivo in base al quale il concetto di società si sottrae ai vincoli tirannici del biologico, anche se quest'ultimo non viene 'interrotto' attraverso il recupero di un artificialismo di matrice hobbesiana. Le *peuplades* restano società naturali, ma fondate sulla preminenza di legami simpatetici, nelle quali cioè il consenso organico è subordinato alla coscienza. I processi di distinzione e di individualizzazione rappresentano la condizione di sviluppo dell'intelligenza e del sentimento, dal momento che i differenti membri dell'organismo devono conoscersi a vicenda dall'esterno e così rappresentarsi agli altri. La coscienza diviene perciò l'elemento su cui si fonda il legame spirituale tra esseri indipendenti, compensa cioè la dispersione materiale prodotta dai processi di individualizzazione.

Solo in questo modo diviene possibile affermare che

passando da un ordine all'altro il consenso organico diventa solidarietà, l'unità organica figurata nello spazio diviene coscienza invisibile, la continuità diventa tradizione, la spontaneità del movimento diviene invenzione di idee, la coordinazione degli elementi si trasforma in simpatia (Espinás 1878, 246).

Da questa ricostruzione sommaria del piano dell'opera, si può osservare che il fatto sociale che Espinas vuole ricostruire a partire dallo studio delle società animali è principalmente il *concorso* che è possibile rintracciare in tutti i gradi dell'evoluzione organica. Esso rappresenta la vera condizione di esistenza della società e incarna una convergenza nei fini e nelle funzioni che non dipende rigidamente da una somiglianza organica, quanto piuttosto una certa «affinità» che rende possibile per una forza vitale nutrire o aiutare un'altra forza vitale. «L'idea di società è quella di un concorso permanente presente nell'azione di esseri viventi separati» (Espinás 1878, 157), scrive nelle prime pagine dell'opera. Nelle società accidentali questo concorso è presente ma non è reciproco ed è solo contingente, quindi non necessario e permanente. Per questa ragione Espinas pensa che siano le società normali a essere paradigmatiche rispetto alla costruzione del fatto sociale, non quelle accidentali. Ma ancora, dietro il riferimento al concorso organico come fatto sociale va rintracciato quello spirito metafisico di indagine sulla causalità, sulle connessioni funzionali tra i membri di un medesimo organismo e soprattutto tra le loro azioni, ossia la ricerca di

una normatività che si dà come immanente agli stessi processi di costruzione della società come concorso tra parti.

Scienza e metafisica, fisiologia e psicologia rappresentano due tendenze presenti nella stessa economia dell'opera, in una forma che avrà delle ricadute sullo stesso statuto del concetto di società. Se infatti la scansione dettata dall'indice tratteggia un movimento di organicizzazione delle formazioni sociali, sotto il segno di una egemonia delle scienze biologiche, nondimeno è presente nell'opera anche un movimento inverso, di psicologizzazione dell'elemento organico, in base al quale le forme superiori di organizzazione sociale, fondate per l'appunto su legami psichici, diventano la chiave di lettura di quelle inferiori.

Espinás è cosciente di questo doppio movimento. Scrive infatti:

Da un lato, quando proclamiamo che l'evoluzione è la legge di tutta l'esistenza, attribuiamo alla scienza della vita la chiave dei rapporti che uniscono i fenomeni del pensiero, spieghiamo cioè lo spirito attraverso la natura. Dall'altro lato, quando affermiamo che anche la più umile società rassomiglia più alla coscienza che a qualsiasi altra cosa, puntiamo a individuare nel pensiero la chiave della vita, spieghiamo la natura attraverso lo spirito dell'uomo ... Tutti gli esseri mostrano due aspetti: da un lato sono il prodotto di una successione di fenomeni che segue una legge; dall'altro sono prodotti da una virtualità dalla quale i fenomeni derivano incessantemente (Espinás 1978, 531).

Evidenziare questo doppio movimento presente nell'opera di Espinás ci permette di comprendere meglio il rapporto che la sua sociologia stabilisce con la teoria politica. Per sua ammissione esplicita la filosofia sociale o sociologia dovrebbe infatti farsi spazio tra la biologia e la politica. A partire da questo ruolo intermedio che egli attribuisce alla sociologia, un ruolo di mediazione tra l'elemento organico e quello psichico, è interessante procedere con alcune considerazioni rispetto alla radicale trasformazione che le scienze della vita impongono alla stessa teoria politica.

Attorno agli anni 40 dell'Ottocento la biologia subentra alla fisica come modello scientifico egemone, in particolare per quelle correnti di pensiero che, partendo da assunti positivistici, ricercano la fondazione di una dottrina naturale della società (Caianello 2003, p. 302). Nel modello artificialista, che Espinás contesta a Hobbes e Rousseau, il riferimento alla fisica si concretizzava nell'immaginare la macchina come unica soluzione per la composizione di quella disgregata massa di atomi, ossia di

materia inerte, attraverso l'invenzione di un sistema di trasmissione del comando in grado di agire su quegli atomi riportandoli a unità.

Le scienze biologiche di Virchow e Bernard – ma la genealogia presente nell'opera di Espinas è molto più lunga e riassume un dibattito di cui le origini vanno fatte risalire almeno agli anni 40 del Settecento (Vatin 2005, 123-217) – inaugurano un nuovo punto prospettico. Determinando il proprio oggetto come *vivente* la scienza sociale di Espinas deve rompere con il vecchio sguardo della scienza politica moderna. L'immaginazione artificialistica, proprio perché costruita a partire da un'antropologia politica segnata dal problema dell'individuo, è connotata da una epistemologia macchinica nella quale tra il tutto e le parti che lo compongono non può che esserci un salto, un abisso. L'individuo privo di determinazioni della scienza politica moderna, che rompe la rigida costituzione politica classica fatta di ruoli e gerarchie fisse, viene inteso come un atomo che può aggregarsi agli altri atomi in base a leggi geometriche e a un determinato uso della forza intesa come forza fisica (Slongo 2017, 391-392). Come scrive infatti Espinas,

l'individuo è, per la gran parte dei filosofi di quel tempo, il punto di partenza e il termine della scienza sociale. La società non è che un meccanismo artificiale, un vasto strumento fabbricato dagli individui, una cosa morta (Espinás 1878, 31).

Partire dalla 'vita', pensare l'organismo piuttosto che la macchina, significa colmare questo abisso, pensando la dimensione plurale e al contempo unitaria dell'organismo a partire da tre principi di cui ci informa la biologia:

1. che l'individuo è una società, ossia che tutto il vivente è esso stesso un composto di viventi; 2. che l'individualità del composto, lungi dall'escludere quella degli elementi che la compongono, la presuppone e cresce con lei; 3. che la composizione organica comporta un numero indeterminato di gradi sovrapposti (o meglio delle sfere concentriche) (Espinás 1878, 83).

Che sia il problema politico dell'individualità e del suo ruolo dentro questa nuova forma di ordine chiamata società a disegnare l'ordito politico dell'opera di Espinas è attestato dal fatto che di individualità pura si possa parlare solo per quell'entità vivente irriducibile che i biologi avevano designato variamente come cellula, elemento anatomico, organite, plastide, organismo elementare, monade e atomo

biologico. A parte questa forma di individualità irriducibile, in tutti i livelli superiori di organismo i tipi individuali sono risolti come tipi sociali. Se già negli infusori unicellulari (protozoi) è possibile parlare di relazione sociale tra parti specializzate e, quindi, di una «comunità di sostanze» in cui il materiale della vita veniva scambiato (Espinás 1878, 157-66), ciò testimonia come, alla base della sociologia organica di Espinás e dell'analogia che propone, ci sia la necessità di rovesciare l'assunto principale del liberalismo ottocentesco, ossia il fatto che il principio dell'ordine sociale debba essere identificato con l'individuo. L'organismo diventa perciò un'associazione di parti cui spettano funzioni differenti, esso incarna una forma di individualità che, per quanto prodotta a sua volta delle individualità degli elementi che la compongono per mezzo di un movimento intrinseco e spontaneo e non di un comando esterno, sancisce la preminenza della totalità sulle parti di cui si compone. Le individualità di grado inferiore *cospirano* in una totalità che, per quanto possa sembrare il prodotto della loro azione autonoma, si impone su di esse con la propria logica, rendendole semplici vettori di un principio vitale che determina l'organizzazione concreta degli esseri in una scala che va dal biologico al sociologico.

Siamo così profondamente distanti dallo schema geometrico della sovranità politica e territoriale. Innanzitutto, non è la comunità spaziale ma quella di funzioni a determinare una società (Davy 1923, 223). Non esiste più un centro dal quale si irraggia il comando, non c'è più una distanza da colmare con una trasmissione di forza 'fisica'. Non esiste più una trascendenza ed esteriorità del comando poiché nulla è fuori dal processo vitale, dal suo cospirare e concorrere all'armonia del tutto. Ciò, tuttavia, non comporta un abbandono del problema del comando e della subordinazione, ma una sua profonda ridefinizione a partire dal nesso che questa epistemologia del vivente stabilisce tra la società e il suo governo.

Per quanto Espinás ci introduca in un orizzonte decisamente post-sovranistico (Accarino 2013, 144), permane sullo sfondo il problema di come legittimare scientificamente una forma di ordine organico che concilia movimento e gerarchia, sottraendola al rischio che i suoi elementi interni possano rivendicare a loro volta una sorta di sovranità, e quindi di libertà, sulla relazione nella quale sono presi. È infatti lo stesso processo di differenziazione o di divisione fisiologica del lavoro a produrre negli organismi superiori una gerarchia di funzioni, o subordinazione come la definisce Espinás, «poiché non è possibile che un grande numero di individui che si dividono funzioni diverse possano svolgere funzioni della medesima importanza» (Espinás 1878, 520). Questo si dimostra col fatto che siano sempre presenti delle «parti dirigenti», nonostante queste non restino che 'organi'. La parte dirigente non è un organo sovrano rispetto al funzionamento dell'organismo, essa cioè continua a

fare corpo con esso ed è per alcuni versi dipendente dalle parti a lei subordinate poiché ne ricaverebbe il movimento che successivamente restituisce loro. Vediamo qui operare una torsione profonda di quel modello metaforico di statualità ricavato dall'alveare su cui ha insistito, in modi differenti, tutto il pensiero classico perlomeno fino ad Hobbes. L'ape regina è innanzitutto una madre (Espinás 1878, 349), afferma Espinás, ed è per questa sua funzione riproduttiva che occupa un posto rilevante nell'organizzazione dell'alveare. Il governo ha quindi più a che fare con una funzione dell'organismo che con un elemento di regalità. Se proprio si deve parlare di sovranità, questa appartiene all'organismo sociale in quanto tale, si spiega con le sue leggi di evoluzione, ma è sempre una sovranità 'temporanea', legata cioè al tempo di un'individualità che è sempre un momento intermedio tra una forma anteriore e una superiore di organizzazione e di individualità<sup>7</sup>.

In questo modo, il comando viene restituito in una forma organica, che procede, cioè, dall'interno verso l'esterno, ed è preso in una dinamica per la quale anche chi lo esercita è sottoposto a un'imposizione proveniente da chi lo riceve. Per questo dietro la legittimazione del governo, delle élites, e anche delle monarchie, dimora non tanto la constatazione di una naturale gerarchia naturale tra individui o razze, quanto il fatto che la coscienza è dappertutto, diffusa, incarnata in un commercio di rappresentazioni che presiede l'intero organismo e che non può essere ridotto a una comunicazione unidirezionale, dall'alto verso il basso. Anche quando concentrata in alcune parti 'dirigenti' del corpo sociale, queste non possono che 'rappresentare' idee e impulsi che vengono dall'intero corpo. Ma neanche un puro movimento contrario, dal basso verso l'alto, è possibile.

Alla messa in discussione dell'immagine trascendente ed esteriore del comando corrisponde una critica della trascendenza del diritto individuale. Questo, «non viene abolito, ma trasformato e interpretato in modo nuovo», scrive Espinás sempre in un testo successivo. Se per gli spiritualisti come Janet e Caro il diritto è innato e individuale, è cioè il segno indiscutibile dell'autonomia individuale, per Espinás esso è l'effetto dell'azione sociale, è un «fatto di opinione», ovvero una convenzione – intesa humanamente come processo inintenzionale – che viene costantemente spostata e ridefinita proprio da quelle forze viventi che pretende di regolare. «La società non nasce per difendere i diritti individuali, essa li costituisce», (Espinás 1882, 514), provando ancora una volta a risolvere l'opposizione tra individualità e società

---

<sup>7</sup> Una posizione, questa, che lascia intuire la presenza di un cosmopolitismo evolutivo dal momento che la Nazione non può essere intesa come l'ultima forma suprema di individualità sociale, come l'ultimo stadio del processo di evoluzione degli organismi sociali.

attraverso la comprensione della dinamica pienamente sociale e collettiva di qualsiasi processo di individuazione. L'assoluto, che si nasconde dietro al riferimento al diritto, diviene così un limite mobile, definito dalle circostanze di esplicazione dell'azione sociale, ossia dell'azione organica.

È importante allora tornare alla questione della coscienza e della sua dimensione collettiva e diffusa, per comprendere appieno che genere di comunicazione Espinas individua nell'organismo sociale e tra le sue parti. Una comunicazione che come abbiamo visto deve garantire la tenuta dell'organismo sociale rispetto al rischio della dispersione dei suoi elementi individualizzati. Se uno dei movimenti interni al processo evolutivo delle forme di vita si dà nella forma di un processo di estensione dell'elemento psicologico e morale al regno animale, è possibile affermare che, per Espinas, la sola vera società è la società di pensiero. La solidarietà delle forme superiori di società è interpretata infatti come segnata dalla nascita della coscienza, per quanto nelle forme meno evolute questa coscienza possa essere trascurabile. Come scrive, infatti:

Correggendo dunque la nostra prima definizione, diremo che una società è un essere vivente, ma che si distingue dagli altri in quanto è costituita soprattutto da una coscienza. Una società è una coscienza vivente, un organismo di idee [...] Invece di cercare di rendere conto della coscienza attraverso l'organismo materiale, potremmo essere tentati di spiegare l'organismo materiale attraverso la coscienza (Espinás 1878, 530).

Dietro i numerosi riferimenti alla simpatia c'è la constatazione che nei processi sociali si trova qualcosa che costantemente sfugge una ragione utilitaristica che è invece sovrana nello schema di Darwin. Come già avevano intuito gli illuministi scozzesi, la simpatia ha una propria logica di comunicazione irriducibile a quella dell'interesse e dell'utile individuale. La necessaria presenza di questo elemento 'idealista' della coscienza attesta quindi la necessità di cogliere la dimensione morale presente anche nelle società animali.

«La coscienza è più un noi che un io» (Espinás 1878, 128), afferma Espinas, rendendo impossibile qualsivoglia associazione tra coscienza collettiva e *Volksgeist* dal momento che la sua dimensione al contempo plurale e individuale la dispone su un piano differente da quello di una mistica della nazione o dello Stato. Essa non è neanche l'anticipazione di qualcosa come la *group-mind*, ma sembra funzionare piuttosto come un concetto-ipotesi necessario a portare alla luce la dinamica

comunicativa che presiede all'esistenza della società stessa: uno scambio simbolico di rappresentazioni, una circolazione degli impulsi e informazioni, una simpatia. Tutto si gioca su uno scambio fluido nel quale chi comanda o obbedisce non lo fa in virtù di una qualità individuale o di una volontà, ma segue semplicemente e spesso inconsciamente uno schema di azioni che rispecchia il funzionamento di alcune autorità. Se è vero quindi che tutte le parti si regolano l'una in rapporto alle altre, facendo scaturire da questa interazione il bene dell'insieme, questa regolazione complessiva non è immune dalla presenza di un elemento autoritativo, o meglio l'autorità va compiutamente a identificarsi con questo stesso processo di regolazione (Espinás 1898, 21), squalificando così come particolaristica o parziale qualsiasi possibile sua contestazione, poiché non in accordo con la logica della totalità organica.

La coscienza collettiva è, quindi, espressione dell'unità di senso della società. Un'unità che, tuttavia, non risulta accessibile direttamente alle individualità prese in questo flusso, e perciò assume la forma dell'«involontario», dello spontaneo, dell'opaco, del non intenzionale, e se vogliamo del 'naturale', intendendo questo come qualcosa di non propriamente umano nei termini propri dello spiritualismo. Non è un caso che il concorso organico non faccia riferimento all'elemento della ragione o della coscienza individuale. Quando Espinas parla di «rappresentazioni» non si riferisce all'intelligenza logica propriamente detta, ma a un «modo di intelligenza inconscio, o meglio subconscio» (Espinás 1878, 202) presente sia tra gli animali che tra gli uomini. Questa è la forma di «pensiero» che permette la società. La ragione individuale resta infatti un elemento perturbante rispetto al rassicurante dispositivo analogico messo a punto da Espinas, così come anche una concezione di comunicazione che passi per il linguaggio, la parola, dal momento che il lemma *langue* compare solo 3 volte in tutta l'opera e in queste occasioni non pare rivestire una rilevanza concettuale. La comunicazione intesa come scambio di informazioni e di rappresentazioni lascia aperto il problema dell'indeterminatezza dell'ordine, poiché in virtù della priorità dell'elemento psicologico sottrae questa dinamica al finalismo implicito alla costituzione biologica degli organi. Nello stesso tempo, essa neutralizza il portato costitutivamente equivoco del linguaggio e il pericolo di un possibile disaccordo tra individui, ossia tra le parti dell'organismo sociale.

Se la caratteristica degli organismi superiori risiede nel fatto che le combinazioni che si danno al loro interno siano potenzialmente infinite e indeterminate, che cosa può assicurare la legittimità di una determinata conformazione? Se, ancora, tutti gli esseri sono sia il frutto di una sequenza di fenomeni che seguono una legge, sia il frutto di una «virtualità» (Espinás 1878, 524, 537), ossia di una potenza, che cosa garantisce

che tra queste due qualità dell'essere non si determini una contraddizione o una scissione? Qui entra in gioco la sociologia come scienza dell'ordine, ossia come forma di un sapere che, proprio per la sua qualità di negoziazione e mediazione tra la biologia e la psicologia, tra l'elemento organico e quello spirituale, tra la scienza come mera osservazione e la filosofia dell'azione, può e deve assumersi il compito di governare questi processi di combinazione legittimandone alcuni e delegittimandone altri. La sociologia ha il ruolo di chiudere lo scarto che può sempre prodursi tra una determinata costituzione della società e le sue potenziali e infinite combinazioni virtuali, ponendosi come forma di conoscenza 'adeguata' delle condizioni della vita sociale, neutralizzando quelle dottrine che conducono a «un'arte sovrana dell'azione» (Espinás 1882, 523). Da questo punto di vista non è un caso che le opere successive di Espinás si siano concentrate sull'analisi critica delle dottrine politiche ed economiche egemoniche nella Francia dei suoi giorni, in particolare l'ideologia del contratto nella sua variante spiritualista e il socialismo radicale di matrice marxiana.

Legando significativamente il tema della comunicazione con quello dell'individualismo, in un passaggio di *La Philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution*, Espinás afferma senza mezzi termini che ciò che lo preoccupa più della dottrina di Marx è esattamente l'individualismo che informa il *Capitale*. Questa, infatti, «non ha di sociale che il nome e potrebbe non essere altri che un individualismo smisurato» (Espinás 1898, 38). È chiaro ancora una volta che l'elemento principale da disinnescare è per Espinás una concezione dell'individuo e della sua libertà di 'discutere' i rapporti ordinati in cui è preso. D'altronde, come conferma lo stesso Marx riprendendo l'analogia tra società animale e società umana, per quanto un'ape sia una costruttrice infallibile, «ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera» (Marx 1994, 212), ovvero attraverso un uso libero della propria ragione. Se Marx può riconoscersi paradossalmente sia aristotelico sia hobbesiano è esattamente per il fatto di aver intuito al contempo il potenziale dirompente dell'animale politico umano come portatore di *logos*. L'uomo marxiano, come quello hobbesiano, non è un individuo insocievole, ma è caratterizzato da una socialità problematica proprio perché calata pienamente in una intersoggettività segnata dalla polemicità intrinseca all'uso del linguaggio. Espinás riconosce questa qualità del pensiero di Marx nel momento che fa del suo 'dialogo tra l'operaio e il capitalista' l'emblema dell'impossibilità di pensare la società come composizione armonica di interessi. La società per Marx non può coincidere con la coscienza collettiva proprio perché è impossibile dire che sia attraversata da una sola 'anima'. Come rileva Espinás citando letteralmente questo passo del *Capitale*, la

risposta del capitalista all'operaio che chiede di lavorare di meno è «come capitalista, io sono soltanto capitale personificato; la mia anima e quella del capitale non sono che una cosa sola» (Espinás 1898, 39). L'anima del capitalista, però, non coincide con quella dell'operaio, essi sono *träger* di due anime differenti che rischiano costantemente di lacerare il tessuto sociale. Il problema dell'individualismo radicale marxiano eccede quindi quello dei limiti dell'epistemologia macchinica. Non è l'artificio in quanto tale a spaventare Espinás, quanto la differenza che l'individualità umana mostra, potremmo dire 'virtualmente', rispetto a quella 'natura' che informa anche a suo giudizio l'organismo sociale.

Dietro la prospettiva dell'organicismo di Espinás, ciò che si sgretola segretamente non è tanto un'immagine di ordine segnata dall'elemento statuale, quanto la possibilità che questo ordine possa definirsi *pubblico*, segnato cioè da una dinamica intersoggettiva scandita dall'uso politico del linguaggio *tra* gli individui. Niente è più assolutamente individuale: dal momento che l'individuo è una società, individualità e società diventano due modalità differenti dello stesso processo di crescita organica retto dalla legge dell'evoluzione. Nella continuità dell'evoluzione niente è più semplice e assoluto; l'individuo perciò non ha alcun diritto a porsi come centro o come cominciamento dell'ordine. L'unico individuo legittimo è l'organismo, che è sempre sociale. Società e individuo cessano così di essere due entità opposte, ma questo solo al prezzo di una progressiva evanescenza dell'individuale<sup>8</sup>. Di conseguenza più che uno Stato, un corpo è una immensa società senza un sovrano, una società anonima, retta dal solo gioco della sua economia interna, della cinestesia organica incarnata dalla simpatia, ossia di un ordine che si rigenera costantemente senza dover subire una scissione interiore.

In questo rapporto fluido tra il tutto e le parti permane una assenza di fratture, di *clivages*. Non che non si possano determinare delle patologie. Esse, tuttavia, sono sempre localizzabili e normalizzabili attraverso un processo di regolazione che di fatto subentra e rivoluziona il precedente discorso sull'armonia delle parti e del tutto ancora vincolato a uno schema di equilibrio di forze fisiche. Le forze vitali sono di altra 'natura' potremmo dire. Esse presuppongono una dinamica omeostatica garante del funzionamento normale dell'organismo. Una regolazione quindi che, per quanto complessa deve restare a suo modo 'interna', deve, cioè, esprimere il movimento attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato normale, una condizione che, per quanto non incarna un ordine preciso, una forma determinata di costituzione, possiede una propria regolazione *economica*, basata su una dottrina dei rapporti che avvengono *dentro* l'organismo sociale inteso come

<sup>8</sup> Sul rapporto tra sociologia e dissolvenza dell'individuale cfr. Ricciardi 2010, 223-246.

sistema chiuso, armonico e pacifico, su un insieme di limiti che sono tendenziali più che rigidi, che si preoccupano più delle funzioni che dei confini della totalità.

Il vero compito politico della sociologia diviene, perciò, comprendere questo funzionamento dell'organismo al fine di proteggerlo da ciò che può incepparne la dinamica di autoregolazione. Il governo diventa da un lato un'economia – anche per evitare che ci sia un governo dell'economia – mentre dall'altro incarna una amministrazione, ossia una gestione del potere, che deriva dalla stessa società e che, evitando assolutamente di produrre degli strappi, gestisce il suo normale funzionamento. Se tutto è società e se questa, tuttavia, si mostra come forma combinatoria aperta, se la sua costituzione organica può sempre essere messa in tensione da parte dell'elemento virtuale di cui è comunque portatrice la forza vitale, allora è possibile comprendere come il residuo metafisico della sociologia di Espinas esponga la sua concezione di società a una possibile evaporazione concettuale. Non è un caso, allora, che nelle ultime sue opere egli si concentri più sulla «prasseologia», ovvero una dottrina dell'azione e della sua efficacia (Ostrowski 1973). E non è neppure un caso che questo termine ritornerà successivamente nell'opera di Ludwig Von Mises, uno dei padri del pensiero sull'autoregolazione dell'ordine *come mercato*, nonché uno dei precursori del pensiero neoliberale e della fine della società.

## Bibliografia

- Barberis, Daniela S. 2003. "In search of an object: organicist sociology and the reality of society in *fin-de-siècle* France". *History of the Human Sciences* 3: 51-72.
- Blanckaert, Claude. 2004. *La Nature de la société*. Paris: L'Harmattan.
- Brooks, John I. 1998. *The eclectic legacy. Academic philosophy and the human sciences in Nineteenth-century France*. Newark; New York: University of Delaware.
- Callegaro, Francesco. 2015. *La science politique des modernes. Durkheim, la sociologie et le project d'autonomie*. Paris: Economica.
- Cobbe, Luca. 2012. "Il popolo alla prova della sociologia. Durkheim e il collettivo come entità psichica". *Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali* 2: 31-44.
- Costa, Pietro. 2003. "Le api e l'alveare. Immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'. In AAVV. *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, 375-409. Milano: Giuffrè.

- Davy, Georges. 1923. "L'œuvre d'Espinias". *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 96: 214-270.
- De Masi, Domenico. 200/2001. "Nulla sarà più come prima: il mondo nuovo è un alveare". *Telèma* 23.
- d'Hombres, Emmanuel. 2009. "«Un organisme est une société, et réciproquement ?». La délimitation des champs d'extension des sciences de la vie et des sciences sociale chez Alfred Espinas". *Revue d'histoire des sciences* 62, pp. 395-422.
- Domenicali, Filippo. 2013. "Introduzione. La metafisica segreta di Gabriel Tarde", in G. Tarde, *Monadologia e sociologia*. Verona: Ombrecorte, pp. 7-35.
- Durkheim, Émile. 1996. "La sociologia in Francia nel xix secolo". In Id. *La scienza sociale e l'azione*, 121-144. Milano: il Saggiatore.
- Espinias, Alfred. 1878. *Des Sociétés animales, étude de psychologie comparée*. Paris: Germer Baillière.
- Espinias, Alfred. 1882. "Les études sociologiques en France (3<sup>e</sup> et dernier article)". *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 14: 509-528.
- Espinias, Alfred. 1898. *La philosophie sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle et la Révolution*. Paris: Félix Alcan.
- Espinias, Alfred. 1901. "Être ou ne pas être ou du postulat de la sociologie". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 51: 449-480.
- Feuerhahn, Wolf. 2011. "Les «sociétés animales»: un défi à l'ordre savant". *Romantisme* 4, 154: 35-51.
- Galli, Carlo. 1988. *Modernità. Categorie e profili critici*. Bologna: Il Mulino.
- Guillame, Ivan. 1885. "La biosociologie d'Espinias et la sociobiologie de Wilson, deux systèmes de pensée comparables". *Revue européenne des sciences sociales* 23, 69: 139-156.
- Han, Byung-Chul. 2015. *Nello sciame. Visioni del digitale*. Roma: nottetempo.
- Karsenti, Bruno. 2013. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris: Gallimard.
- Kelly, Kevin. 1995. *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Lalande, André. 1925. *Notice sur la vie et les travaux de M. Alfred Espinas*. Paris: Firmin-Didot.
- Marx, Karl. 1994. *Il Capitale. Critica dell'economia politica* a cura di D. Cantimori, vol. I. Roma: Editori Riuniti.
- Mucchielli, Laurent. 1998. *La Découverte du social*. Paris: La Découverte.

- Ostrowski, Jan. 1973. *Alfred Espinas, précurseur de la praxéologie. Ses antécédents et, ses successeurs*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Ostrowski, Jan. 1967. "Notes biographiques et bibliographiques sur Alfred Espinas". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 157, pp. 385-391.
- Renan, Ernest. 1998. *Che cos'è una nazione?*. Roma: Donzelli.
- Ricciardi, Maurizio. 2010. *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Macerata: Eum.
- Slongo, Paolo. 2017. "Bergson: obbligazione e ordine ne *Le due fonti della morale e della religione*". *Etica & Politica / Ethics & Politics* XIX, 1: 389-415.
- Taithe, Bertrand. 1999. *Defeated Flesh: Medicine, Welfare, and Warfare in the Making of Modern France*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Vatin, Francois. 2005. *Trois essais sur la genèse de la pensée sociologique. Politique, épistémologie et cosmologie*. Paris: La Decouverte; Mauss.
- Wundt, Wilhelm. 1978. "Ueber den gegenwärtigen Zustand der Thierpsychologie". *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie* II: 2.

**Luca Cobbe** is research fellow at the "Dipartimento di Scienze politiche" of "La Sapienza", Rome University. His studies focus on the political thought of Hume and the Scottish enlightenment, on the history of the concept of public opinion between the seventeenth and twentieth centuries, on the genesis of French sociology and on the transformations it imposed on the categories of modern political theory.

Email: [cobbe.luca@gmail.com](mailto:cobbe.luca@gmail.com)