

***Dal Pensiero selvaggio al Sistema di politica positiva:
riproporre tutto Lévi-Strauss per rileggere tutto Comte****

***From The Savage Mind to the System of Positive Polity:
reproposing all of Lévi-Strauss to reread all of Comte***

di Paolo Iagulli e Lorenzo Scillitani

Abstract: Nell'ultima edizione del *Pensiero selvaggio*, purtroppo a tutt'oggi indisponibile in lingua italiana, Lévi-Strauss rilegge Comte recuperando in particolare il pensiero espresso da quest'ultimo nella sua ultima grande opera, il *Sistema di politica positiva*. Il Comte teorico del feticismo (in appendice al presente contributo si riporta la traduzione integrale del capitolo da lui dedicato al feticismo nel *Sistema di politica positiva*) diventa, nella "rilettura" di Lévi-Strauss, l'antesignano della sua antropologia strutturale: il feticismo, che nell'ultimo Comte rivela una fondamentale affinità col positivismo, è ben lungi dall'essere uno stadio primitivo destinato agli archivi dell'umanità; esso rivive anzi nel presente, così come il "pensiero selvaggio" del grande antropologo francese.

Abstract: In the last edition of *The Savage Mind*, unfortunately still not available in Italian language, Lévi-Strauss rereads Comte, recuperating in particular the ideas expressed in his last great work, the *System of Positive Polity*. As reinterpreted by Lévi-Strauss, Comte, the theorist of fetishism, becomes the forerunner of structural anthropology (the complete translation of the chapter devoted to fetishism in *System of Positive Polity* is in appendix to this article). Fetishism, revealed in Comte's final work to have a fundamental affinity with positivism, is far from being a primitive stage of development destined for the archives of humanity; it lives again in the present, as does the "savage thought" of the great French anthropologist.

Parole chiave: Comte - feticismo - Lévi-Strauss - pensiero selvaggio

Key words: Comte - fetishism - Lévi-Strauss - savage mind

1. È strano che il lettore italiano non possa usufruire della traduzione dell'ultima versione di un'opera capitale della letteratura scientifica del XX secolo, come *Il pensiero selvaggio* di Claude Lévi-Strauss, che ha fatto epoca non solo in campo antropologico-culturale, ma in generale nell'ambito delle scienze umane, assumendo il carattere di un "classico" del Novecento. Ai fini dell'interpretazione complessiva di questo libro serve la ripresa di punti nei quali l'autore esprime

* Il §1 è da attribuire a Lorenzo Scillitani. I § 2 e 3 sono da attribuire a Paolo Iagulli.

una rivisitazione del *Sistema di politica positiva* di Auguste Comte. Si riporta in nota un saggio della significativa “correzione” che Lévi-Strauss ha apportato alla prima edizione¹.

È altresì degno di nota che la riscoperta puntuale del pensiero e della produzione di Lévi-Strauss avvenga, in Italia, ad opera non solo di antropologi, ma anche di studiosi di sociologia e di filosofia (del diritto e della politica), quasi ad avvalorare il sigillo simbolico della vicenda filosofica del Novecento, che proprio in Lévi-Strauss è stato autorevolmente indicato (Di Giovanni 2009: 806-808), e che travalica rigidi schematismi disciplinari.

Perché, tra il 2004 e il 2005, il grande antropologo francese si è preso la briga di ritornare a *tutto* Comte², cogliendovi un precursore delle tesi del *Pensiero selvaggio*? Perché sono stati cambiati interi passaggi di quest’opera, che rende omaggio, nella sua versione definitiva, al Comte teorico

¹ Si ripropone quanto a suo tempo indicato nella nota di concordanza bibliografica pubblicata in Iagulli, Paolo – Scillitani, Lorenzo – Abbruzzese, Salvatore 2016: 40-41.

Lévi-Strauss, Claude. 2008. *La pensée sauvage (VIII. Le Temps retrouvé)*. Paris: 793-794.

(1. citazione, interamente sostituita) «Lungi dall’essere sempre ostile a questo sviluppo scientifico, come oggi si suppone, il regime feticistico ne assecondò a lungo la preparazione spontanea, poiché consacrò l’osservazione concreta, dalla quale doveva sorgere la contemplazione astratta» (Comte 1879-1883: 93).

NB: questa citazione sostituisce la 1. di Comte (cfr. Milano. ed. 1964/1990: 239-240; 228-229, ed. 2015). Quanto precede e quanto segue restano invariati (cfr. Milano. ed. 1964/1990: 239-240; 228-229, ed. 2015, fino all’ultimo cpv. escluso).

Il cpv. «I caratteri [...] Comte ha visto benissimo l’orientamento analitico:» è stato interamente soppresso.

Sostituito con:

Ora, si tratta proprio di ciò di cui Comte si è progressivamente convinto:

(2. citazione, interamente sostituita, cfr. Milano: 240, ed. 1964/1990: 229-230, ed. 2015) «Si deve dunque risalire fino al feticismo, allo scopo di concepire la vera istituzione di una logica che, malgrado lo stupido orgoglio dei nostri pedanti, perderebbe necessariamente il suo valore principale se essa non fosse affatto popolare e perpetua» (ivi: 121).

Questa notevole evoluzione, che lascia molto alle sue spalle quella “sorta di simpatia intellettuale” per il feticismo, espressa alla fine della lezione 52, si spiega in due maniere. Già nel *Corso*, Comte preconizzava «l’esplorazione scrupolosa dei diversi selvaggi contemporanei» (1908. *Cours de philosophie positive*. Paris. Vol. V: 63). Egli vi ritorna insistentemente nel *Sistema di politica positiva*, apprezzando “gli umili pensatori dell’Africa centrale” e “le opere ragguardevoli che i feticisti attuali producono”. E, parlando della scultura e della pittura: «il loro abbozzo decisivo appartiene certamente al feticismo, soprattutto per quanto riguarda la prima, della quale gli artisti negri ci offrono ancora esempi così notevoli, malgrado l’imperfezione degli strumenti» (ivi: 99, 120, 137). Mai prima di allora, come mi sembra, le arti che oggi vengono chiamate primitive avevano ricevuto una tale considerazione!

Innanzitutto, Comte è animato dall’ambizione di far posto, nel suo sistema, al sentimento e agli affetti, di conciliare il cuore e lo spirito per mezzo di una «vera logica, rimasta sempre popolare, malgrado le alterazioni dottorali, quella che fa giustamente concorrere i sentimenti, le immagini e i segni all’elaborazione dei pensieri» (ivi: 120). Ne deriva che «quanto più si mette a confronto il feticismo e il positivismo, tanto più se ne riconosce una fondamentale affinità» (ivi: 119).

Nel riguadagnare, se così si può dire, il pensiero addomesticato, il pensiero che noi chiamiamo selvaggio, e che Comte qualifica come spontaneo, pretende di essere simultaneamente analitico e sintetico. Esso si definisce allo stesso tempo attraverso una divorante ambizione simbolica, quale l’umanità non ha mai più sperimentato, e attraverso una scrupolosa attenzione interamente rivolta al concreto. Ma quando osserva, sperimenta, classifica e specula, l’uomo è spinto da superstizioni arbitrarie non più di quanto non lo sia dai capricci del caso ai quali, come abbiamo visto all’inizio di questo lavoro, era ingenuo attribuire un ruolo nella scoperta delle arti della civiltà.

Tuttavia, per Comte l’evoluzione intellettuale procede “dall’inevitabile influenza primitiva della filosofia teologica”, vale a dire dall’impossibilità, nella quale in partenza l’uomo si è trovato, di interpretare i fenomeni naturali senza assimilarli «ai propri atti, i soli che egli crede di poter comprendere nel loro modo essenziale di produzione» (ivi: lezione 51; vol. IV: 347). Ma come lo potrebbe se, per un processo contemporaneo e inverso, l’uomo non attribuisse ai propri atti un potere e un’efficacia paragonabili a quelli dei fenomeni naturali? Questo uomo, che l’uomo esteriorizza, può servire a plasmare un dio solo se le forze della natura in lui sono già interiorizzate. L’errore di Comte, e della maggior parte dei suoi successori, fu di ritenere che l’uomo, con qualche verosimiglianza, avesse potuto popolare la natura di volontà paragonabili alla sua, senza attribuire ai suoi desideri certi attributi della natura nella quale egli si riconosceva; se infatti l’uomo avesse posseduto all’inizio il solo sentimento della sua impotenza, questo non gli avrebbe mai offerto un principio di spiegazione.

² Si rinvia al capitolo dedicato dal *Sistema* di Comte al feticismo (cfr. Comte 1970), tradotto integralmente in italiano, e pubblicato su questo numero della Rivista in appendice esplicativa al presente contributo.

del feticismo, antesignano dell'espressione più intensamente filosofica dell'antropologia strutturale? L'apparentamento del feticismo al positivismo deve aver colpito Lévi-Strauss ben oltre la portata dei suoi ultimi appunti consegnati all'editore delle sue *Opere*. Si può rinvenire una traccia profonda che richiede di essere seguita, e che la seppur parziale riproposizione del Comte di Lévi-Strauss intende ricostruire in alcuni suoi elementi portanti. Il richiamo in nota dei brani del *Pensiero selvaggio* riscritti muove dal tentativo di legare *tutto* Lévi-Strauss alla ricerca delle basi filosofiche che consentirono a Comte di elaborare una teoria della società capace di stabilire nessi di continuità fra l'età feticistica e quella che egli chiamava età positiva: ovvero tra il pensiero che Lévi-Strauss avrebbe identificato *allo stato selvaggio* e il pensiero scientifico. Implicazioni di teoria sociale risultano suscettibili di essere sviluppate, in entrambi gli autori, a procedere da elementi di teoria della conoscenza in qualche modo condivisi: un pensiero giuridico, e politico, allo stato selvaggio prende forma nelle speculazioni in apparenza più astratte, comuni al modo di pensare pre-scientifico, ma non per questo pre-logico, dei cosiddetti primitivi, e alla logica scientifica più sofisticata.

2. La "rilettura" di Comte da parte di Lévi-Strauss è tale da indurlo a riscrivere radicalmente una pagina abbondante del capitolo intitolato *Il tempo ritrovato* ed a sostituire alcune citazioni di Comte tratte dal *Corso di filosofia positiva* con altre citazioni tratte dal *Système de politique positive*, che possiamo sintetizzare come segue: 1) il feticismo e il positivismo, se attentamente considerati, rivelano una fondamentale "affinità"; 2) il feticismo non è relegabile solo e semplicemente al "tempo delle origini", ma fa sentire la sua influenza anche durante il positivismo; 3) il feticismo non deve essere caratterizzato come antitetico allo sviluppo scientifico in quanto, basato sull'attività dell'osservazione (un'osservazione "concreta, dalla quale doveva sorgere la contemplazione astratta") e artefice della istituzione di una logica, esso favorì il pensiero scientifico come lo intendiamo noi (cfr. Comte 1879-1883: 93, 119 e 121).

Per comprendere la ragione per cui queste idee di Comte appaiono così importanti a Lévi-Strauss, è necessario ricordare cosa l'antropologo francese intende per "pensiero selvaggio": quest'ultimo non è per lui il pensiero "dei selvaggi", vale a dire un pensiero primitivo, una forma di pensiero arcaica o lontana, magari esotica, ma semplicemente una forma di pensiero distinta dal pensiero cd. coltivato o "addomesticato". A mostrare ciò contribuiscono in modo significativo, per l'antropologo francese, le caratteristiche del pensiero selvaggio, che egli considera un pensiero non meno scientifico di quello moderno. Sono i dati etnografici da lui studiati così in profondità a fornirgli innumerevoli esempi della capacità di osservazione e di classificazione dei fenomeni presenti in capo alle popolazioni più lontane e cd. primitive. Certo, la scienza di queste popolazioni è diversa dalla nostra: è la "scienza del concreto" (cfr. Comba 2000: 74-86); ma che, per Lévi-Strauss, «non esista un fossato che separi il pensiero dei popoli primitivi e quello proprio delle società moderne» (ivi: 79) e che, quindi, il pensiero selvaggio non sia inquadrabile in una prospettiva evoluzionistica, secondo la quale, cioè, il pensiero scientifico moderno ha, magari per sempre e in modo deterministico, sostituito il pensiero selvaggio, lo mostra il fatto che quest'ultimo è presente anche nel mondo moderno, ad esempio nell'arte o anche in tanti settori della vita sociale ancora "incolti".

Ebbene, il "pensiero selvaggio" di Lévi-Strauss è quello che corrisponde nel linguaggio di Comte al feticismo (o "regime feticistico"): il "regime feticistico" di Comte e il "pensiero selvaggio" di Lévi-Strauss non costituiscono uno stadio primitivo e appartenente a epoche passate,

“spazzato via” per sempre dal pensiero scientifico (o “positivo” nei termini di Comte). Come scrive Lévi-Strauss in un articolo specificamente dedicato al sociologo francese:

[n]ella [concezione di Comte] il progresso si articola in tre fasi che portano successivamente l'umanità dallo stadio teleologico a quello metafisico e infine a quello positivo; nel suo pensiero, però, una fase non abolisce la precedente. Ognuna di esse, e soprattutto l'ultima, pur compiendo un salto decisivo, recupera e assimila tutto ciò che formava la ricchezza degli stadi anteriori [...]. Perciò l'umanità, pervenuta allo stadio positivo, non avrà voltato le spalle al feticismo dei primordi (oggi diremmo alla mentalità primitiva), anzi potrà restituirgli un posto (Lévi-Strauss 2015a: 99).

E come scrive, ancora, Lévi-Strauss in un'intervista del 2004:

Comte aveva previsto che sarebbe stato compito dell'epoca positiva recuperare il feticismo (nel suo linguaggio; il pensiero selvaggio nel mio) al quale riconosceva un'unità di metodo e un'omogeneità di dottrina che costituiscono “lo stato pienamente normale della nostra intelligenza”; visione grandiosa a lungo incompresa, che ho tentato di validare per mezzo dell'etnologia (Lévi-Strauss – Hénaff 2013: 49).

In buona sostanza, qui Lévi-Strauss afferma di aver cercato nella sua opera conferme empiriche a quella che era stata una “grandiosa” intuizione di Comte. Insomma, così come nella nuova edizione de *Il pensiero selvaggio*, anche nel brano di intervista appena sopra riportato Lévi-Strauss attribuisce a Comte il merito di un'idea che, nella prima edizione de *Il pensiero selvaggio*, una lettura esclusivamente concentrata sul “primo” Comte gli aveva colpevolmente impedito di riconoscere al padre della sociologia francese: l'idea secondo la quale «il feticismo non appartiene soltanto al tempo delle origini, perché è con l'avvento del positivismo che esso ritroverà la sua influenza» (Lévi-Strauss 2008: 794, nota con asterisco); è quindi a Comte che secondo Lévi-Strauss spetta, incontestabilmente, «la paternità dell'idea, avanzata al termine del presente libro, secondo la quale il processo della conoscenza assume il carattere di un sistema chiuso» (ibidem). In conclusione sul punto, la “rilettura” comtiana operata da Lévi-Strauss nell'ultima edizione de *Il pensiero selvaggio* appare in perfetta sintonia con uno dei passaggi, e degli obiettivi, più importanti del suo pensiero, e della sua teoria sociale:

dimostrare le proprietà innate, universali dell'intelletto umano che tengono insieme il vecchio e il nuovo, e che mostrano quanto le società più distanti siano più vicine alla nostra di quanto mai pensassimo (Baert 2002: 44).

3. Contestualmente al tributo appena sopra ricordato, Lévi-Strauss riconosce a Comte un altro merito: quello di aver utilizzato nel suo sistema una «vera logica, rimasta sempre popolare, malgrado le alterazioni dottorali, quella che fa giustamente concorrere i sentimenti, le immagini e i segni all'elaborazione dei pensieri» (Lévi-Strauss 2008: 793, che cita qui Comte 1879-1883: 120).

Tale riconoscimento, da parte di Lévi-Strauss a Comte, di aver coniugato sentimenti e pensiero, emozioni e ragione, merita di essere segnalato perché, sebbene incidentalmente, e senza certo avere un'intenzione per lungo tempo estranea agli stessi sociologi, l'antropologo francese sembra collocare Comte in una storia che la sociologia solo negli ultimi anni sta cominciando a scrivere: quella del contributo dei “padri fondatori” e, più in generale, dei classici della sociologia alla tematizzazione sociologica delle emozioni. Ora, la sociologia delle emozioni è una specializzazione (sociologica) giovane, nata negli Stati Uniti nella seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso

quando per la prima volta alcuni sociologi hanno cominciato a considerare le emozioni in modo esplicito, diretto e sistematico. Come è noto, le emozioni e i sentimenti non costituiscono, infatti, un tema sociologico classico, come lo furono invece, ad esempio, la comunità, l'autorità, lo status, il sacro o l'alienazione (per questo elenco, cfr. Nisbet 1977). Nondimeno, che i classici della sociologia abbiano fornito spunti e intuizioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni e che sembri, quindi, potersi parlare di una sia pure del tutto embrionale "sociologia delle emozioni *prima* della sociologia delle emozioni", è quanto sta emergendo negli ultimi anni quale tema di ricerca della stessa sociologia delle emozioni *stricto sensu*.

Certo, il contributo dei classici allo studio sociologico delle emozioni è per lo più indiretto e quasi mai sistematico, ma talvolta illuminante: si pensi alla "sociologia delle emozioni" contenuta nella sociologia della religione di Durkheim (cfr., al riguardo, Pickering 2006; Cerulo 2009: 43-48 e Iagulli 2011: 23-28). Per ciò che riguarda Comte, egli ha indiscutibilmente anticipato Durkheim nell'intuire le potenzialità integrative delle emozioni, e lo ha fatto, non diversamente da quest'ultimo, all'interno di una riflessione dedicata alla religione. Il riconoscimento della rilevanza sociale delle emozioni appare, quindi, indiretto nella riflessione di entrambi: le emozioni risultano essenziali per l'esistenza della società, perché esse costituiscono un elemento molto importante della religione, che è fondamentale per l'integrazione sociale. Che si tratti delle religioni primitive, delle religioni moderne, di religione civile o di "religione dell'umanità" (la religione comtiana), esse non possono prescindere dalla componente umana e sociale emozionale. In entrambi i padri della sociologia moderna, insomma, le emozioni sono parte della loro "sociologia religiosa". Nondimeno, testualmente presenti in quest'ultima, le emozioni sembrano, nell'impianto riflessivo sia di Comte sia di Durkheim (sul quale si rinvia ad Abbruzzese 2009), trascenderla, configurandosi anche, e forse soprattutto, come un mezzo attraverso il quale possono efficacemente riprodursi l'azione morale e l'ordine sociale (cfr. Shilling 2002: 16-18). Del resto, che Comte sia riconducibile alla tradizione sociologica durkheimiana (o dell'ordine sociale), secondo cui le società non possono esistere a prescindere da un certo grado di integrazione morale, principi e valori comuni, e che questa idea sia ben presente nel discorso di Comte sulla religione, è stato già rilevato dagli storici della sociologia (cfr., ad es., Izzo 1994: 70-71); ciò che è stato osservato meno frequentemente è che quella durkheimiana è una tradizione che «si incentra sui temi delle *forze emotive*, della moralità, [...] del religioso [e che] afferma che è questa l'essenza di tutto ciò che è sociale» (Collins 1996: 131, corsivo nostro). Anzi, sia Comte sia Durkheim sembrano attribuire alle emozioni grandi potenzialità per il futuro dell'umanità:

[se] l'approccio di Comte all'evoluzione e allo sviluppo delle emozioni era plasmato dalla sua convinzione riguardo all'apparizione di una religione dell'umanità, [...] la speranza di Durkheim che nuovi periodi di effervescenza collettiva avrebbero rivitalizzato le società moderne attenuava le sue paure riguardo alle minacce all'ordine sociale e morale (Shilling 2002: 25).

Ora, non è questo il luogo per "gerarchizzare" il contributo di Comte e Durkheim alla sociologia delle emozioni o, comunque, per "quantificare" la presenza delle emozioni nelle loro teorie sociali. Per Shilling (2016), ad esempio, le emozioni sono diventate a un certo punto (naturalmente identificabile a partire da *Le forme elementari della vita religiosa*) centrali nella teoria della società di Durkheim; è peraltro difficile contestare che esse sono sempre viste solo in una prospettiva funzionalista, al punto che, come pure è stato affermato (Cerulo 2009: 48), il fatto che Durkheim sia

«a favore delle emozioni collettive per il bene della società, ma timoroso e refrattario al loro trasferimento nell'ambito individuale» sembra farne un sociologo delle emozioni “a metà”.

Quanto a Comte, e senza con ciò voler affermare, appunto, che egli è “più” sociologo delle emozioni di Durkheim, una cosa è certa: nel *Système de politique positive* egli appare uno studioso molto diverso dal “primo” Comte; come è stato notoriamente argomentato (cfr., ad es., Lepenies 1987: 31-62), le vicende esistenziali ed amorose hanno portato il Comte più maturo non solo a trasformare il positivismo da dottrina scientifica a religione, ma anche a considerare il sentimento importante (almeno) quanto l'intelletto. Beninteso, il suo problema scientifico e intellettuale non è mutato nel corso del tempo: è rimasto quello dell'ordine sociale; ma certo nell'ultima fase della sua vita e opera egli ne propone una soluzione, costituita dalla “religione dell'umanità”, che è intrisa di elementi emozionali. Lo ha chiaramente affermato una filosofa contemporanea molto sensibile al tema delle emozioni come Martha Nussbaum:

Comte ritiene che il modo migliore di promuovere la dovuta attenzione verso l'umanità sia di puntare sulle *emozioni*, educando le persone ad estendere la simpatia. [...] L'obiettivo [...] della nuova religione sarà quello di estendere la simpatia umana coltivando lo spirito della fratellanza universale. [...] le persone impareranno a perseguire il bene comune, in uno spirito di amore generalizzato per l'umanità (Nussbaum 2014: 80 e 82, corsivo nostro).

Non solo: la Nussbaum evidenzia molto bene (cfr. *ivi*: 78-88) come, se Comte ha insistito nella descrizione della sua “religione dell'umanità” sino alla pedanteria e sino a rendersi ridicolo sulle cerimonie comuni, sugli eventi da celebrare, sulle modalità di devozione e così via, è perché egli aveva intuito perfettamente, prima di Durkheim, l'importanza dei rituali per l'attivazione e il mantenimento delle emozioni. Basterebbe ciò per individuare in Comte un precursore, tra l'altro, e insieme a Durkheim, dell'approccio rituale alle emozioni di Randall Collins (2004).

Naturalmente, non è qui possibile approfondire l'embrionale “sociologia delle emozioni” di Comte (cfr., al riguardo, Iagulli 2015); di certo, e per concludere, è possibile affermare che nel *Système de politique positive* l'impulso ad agire proviene soprattutto dal sentimento, anima dell'umanità, mentre alla mente è riservata una funzione di controllo e direzione dell'impulso emozionale ad agire (cfr. Aron 1989: 115). Per l'“ultimo” Comte, insomma, «il prevalere dell'affettività sulla razionalità» (Simon 2011: 36) è fuori discussione; si pensi soltanto, come è stato suggerito (cfr. *ivi*: 36-37), alla dedica del suo *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo*, scritto nel 1848 e poi inserito nel primo tomo del *Système de politique positive*: «si cessa di pensare, ed anche di agire; non si cessa di amare» (Comte 1969: 410).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbruzzese, Salvatore. 2009. *Emile Durkheim: la natura del legame sociale*, in Pollini, Gabriele – Pretto, Albertina (cur). *Sociologi: teorie e ricerche*. Milano: 95-113

Aron, Raymond. 1989 [ed. or. 1965]. *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano

Baert, Patrick. 2002 [ed. or. 1998]. *La teoria sociale contemporanea*. Bologna

- Cerulo, Massimo. 2009. *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*. Roma
- Collins, Randall. 1996 [ed. or. 1994]. *Quattro tradizioni sociologiche*. Bologna
- Collins, Randall. 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton
- Comba, Enrico. 2000. *Introduzione a Lévi-Strauss*. Roma-Bari
- Comte, Auguste. 1879-1883 [ed. or. 1851-1854]. *Système de politique positive*. Vol. III. Paris
- Comte, Auguste. 1967 [ed. or. 1830-1842]. *Corso di filosofia positiva*. Ferrarotti, Franco (cur.). Trad. parz. 2 voll. Torino
- Comte, Auguste. 1969 [ed. or. 1848]. *Discorso preliminare sull'insieme del positivismo*, in *Opuscoli di filosofia sociale*. Firenze: 409-787
- Comte, Auguste. 1970. *Œuvres. Système de politique positive ou Traité de sociologie*. Tome IX. vol. 3 (riproduzione anastatica della prima edizione. Paris 1853). Paris: 78-157
- Di Giovanni, Piero. 2009. *La storia della filosofia nell'età contemporanea*. Milano
- Iagulli, Paolo. 2011. *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. Milano
- Iagulli, Paolo. 2015. *Le emozioni nel Sistema di politica positiva di Auguste Comte*. «Politica.eu». 1: 42-56
- Iagulli, Paolo – Scillitani, Lorenzo – Abbruzzese, Salvatore. 2016. *Il pensiero selvaggio di Lévi-Strauss tra prima e seconda edizione: un caso editoriale italiano?* «NuovoMeridionalismoStudi». 2: 35-42
- Izzo, Alberto. 1994. *Storia del pensiero sociologico*. Bologna
- Lepénies, Wolf. 1987 [ed. or. 1985]. *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*. Bologna
- Lévi-Strauss, Claude. 2008. *La pensée sauvage*, in *Euvres*. Paris
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Lezioni giapponesi. Riflessioni su antropologia e modernità*. Soveria Mannelli (prefazione di Abbruzzese, Salvatore; introduzione e cura di Scillitani, Lorenzo)
- Lévi-Strauss, Claude. 2015a [ed. or. 1994]. *Auguste Comte e l'Italia*, in *Siamo tutti cannibali*. Bologna: 93-103
- Lévi-Strauss, Claude. 2015b. *Il pensiero selvaggio*. Milano

- Lévi-Strauss, Claude – Hénaff, Marcel. 2013 [ed. or. 2004]. *Dentro il pensiero selvaggio. L'antropologo e i filosofi*. Milano
- Nisbet, Robert A. 1977 [ed. or. 1966]. *La tradizione sociologica*. Firenze
- Nussbaum, Martha C. 2014 [ed. or. 2013]. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Bologna
- Pickering, William S.F. 2006. *Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim*. "Quaderni di Teoria Sociale". 6: 117-144
- Shilling, Chris. 2002. *The Two Traditions in the Sociology of Emotions*, in Barbalet, Jack (ed.). *Emotions and Sociology*. Oxford: 10-32
- Shilling, Chris. 2005. *Embodiment, Emotions and the Foundations of Social Order: Durkheim's Enduring Contribution*, in Alexander, Jeffrey C. – Smith, Philip (eds.). *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge: 211-238
- Simon, Donatella. 2011. *L'idea di uomo nella sociologia classica e contemporanea*. Milano