

PERCHÉ LA SOCIOLOGIA DI MAX WEBER È TANTO ATTRAENTE QUANTO FALLACE

PIERPAOLO DONATI*

SOMMARIO: 1. Il tema: attrazione e fallacia della sociologia di Max Weber. 2. La teoria sociologica weberiana e il multiculturalismo. 3. Andare oltre il dualismo weberiano fra ragione in senso strumentale e ragione in senso valoriale. 4. La ragione come complesso relazionale. 5. Scoprire la “ragione relazionale” per andare oltre Weber.

1. IL TEMA: ATTRAZIONE E FALLACIA DELLA SOCIOLOGIA DI MAX WEBER

LA sociologia di Max Weber è assai attraente perché esalta le possibilità delle scelte individuali e dell’agire soggettivo in una società che si ispira al politeismo dei valori. In una siffatta società, ciascuno serve i propri idoli in base ad una supposta ‘razionalità’ soggettiva. Indubbiamente la sociologia weberiana sembra cogliere perfettamente la tendenza culturale oggi dominante, in Occidente e non solo, che è quella dell’individualismo, ossia della razionalità usata come strumento per realizzare scelte individuali fondamentalmente ‘irrazionali’. Di qui la sua grande capacità attrattiva. Però è fallace perché nega che la società esista in virtù di relazioni sociali che sono legami costitutivi delle persone e delle formazioni sociali. Per cui non vede ciò che, nonostante diversità e conflitti di ogni genere, cementa la società, nel bene e nel male, e comunque non dà conto di come possa emergere un minimo di mondo comune fra i diversi attori sociali.

In questo contributo mi propongo di dimostrare questa tesi con riferimento a come la sociologia weberiana tratta il caso del multiculturalismo.

Il fenomeno del multiculturalismo costituisce infatti una sfida per la concezione della razionalità in Max Weber in quanto porta necessariamente a chiedersi se sia razionale che ogni individuo segua la propria cultura, ossia faccia le proprie scelte di valore, senza relazionarsi alle altre culture e ai valori costituzionali che cementano la coesione della società in cui vive. Possiamo dire che la dottrina del multiculturalismo è omogena alla visione weberiana in quanto sostanzialmente segue i principi weberiani dell’individualismo metodologico e dell’avalutatività,¹ ossia si presenta come una prospettiva in cui

* pierpaolo.donati@unibo.it, Università di Bologna, Strada Maggiore 45, 40125 Bologna.

¹ Cfr. M. WEBER, *L’avalutatività nelle scienze sociologiche ed economiche*, Mimesis, Milano-Udine 2015 [1922].

tante culture diverse si confrontano fra loro stando separate, isolate fra loro, incomunicabili, senza comprensione reciproca, incapaci di creare un minimo di bene comune. La loro *relazionalità* emerge nel momento in cui confliggono fra di loro, per poi scomparire.²

Questo modo di intendere la società riduce le relazioni sociali a semplici interazioni, che sono sempre problematiche per via della loro doppia contingenza (la contingenza dal lato degli interlocutori). Secondo Weber, infatti, la relazione sociale non ha alcuna consistenza né struttura propria, ma consiste in/ di un orientamento soggettivo reciproco:

Per relazione sociale – egli scrive – si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso, e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in un dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità.³

Data questa visione, per esempio, Weber sostiene che la famiglia è sempre problematica quando non è cementata dall'interesse economico, e, se viene meno la comunità economica di sostentamento, il suo carattere originario si riduce alla relazione madre-figlio. Egli scrive:

particolarmente “originarie” ci appaiono oggi le relazioni fondate mediante una comunità sessuale durevole tra padre, madre e figli. Ma, separate dalla comunità economica di sostentamento, e cioè dalla comune “economia domestica”... le relazioni puramente sessuali tra uomo e donna e le relazioni esclusivamente fisiologiche tra padre e figli sono in ogni caso affatto labili e problematiche nella loro sussistenza. La relazione di paternità, senza una stabile comunità di sostentamento tra padre e madre, è addirittura assente... Originaria – tra le relazioni di comunità cresciute sul terreno dei rapporti sessuali – è soltanto quella tra madre e figlio.⁴

Solo l'utilità, sostiene Weber, può cementare le relazioni familiari, che altrimenti si riducono alle interazioni fra madre e bambino, perché il resto è tutto incerto.

Se si ha questa visione della relazione sociale, ne consegue che ci siano problemi nel dare conto di come le diverse culture possano coesistere in una società, non semplicemente stando l'una separata accanto all'altra, ma realizzando dialogo e scambi che consentano un minimo di integrazione, per superare eventuali conflitti e costruire qualcosa di comune. Il fatto è che anche nel conflitto e attraverso il conflitto si formano legami sociali che rendono coesiva la società per l'operare di una razionalità che va oltre l'utilità e la

² Così viene intesa la relazionalità secondo S. WHIMSTER, *Pure Relationality as a Sociological Theory of Communication*, «Frontiers in Sociology», 3/1 (2018).

³ M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1968 [1922], vol. I, pp. 23-24.

⁴ *Ibidem*, pp. 359-360.

semplice convinzione assiologica degli individui. La sociologia weberiana non comprende e non spiega questi fenomeni. Questa carenza è dovuta al fatto che Weber non ha compreso né il senso della relazione sociale, né le ragioni delle relazioni sociali come tali, cioè – in sintesi – ignora quella che io chiamo la “ragione relazionale”. Pertanto, dobbiamo rivedere radicalmente la teoria weberiana della razionalità.

2. LA TEORIA SOCIOLOGICA WEBERIANA E IL MULTICULTURALISMO

2. 1. *Che cosa intendo per multiculturalismo*

Il multiculturalismo è un termine che si è inizialmente diffuso in Occidente a partire dagli anni '60 per indicare un atteggiamento culturale e una dottrina politica che propugna il rispetto, la tolleranza e la difesa delle minoranze culturali. Il concetto di multiculturalismo è poi diventato un immaginario collettivo (“tutti differenti, tutti uguali”)⁵ che si presenta come l'ultima versione del concetto di laicità in senso modernizzante: mettere ogni cultura sullo stesso piano ed evitare di parlare di ‘verità’ nella sfera pubblica, perché ogni individuo è portatore di una sua verità e le diverse verità non sono confrontabili fra loro. Il multiculturalismo è così diventato una ideologia politica che propugna una cittadinanza inclusiva nei confronti delle culture ‘diverse’.

Sfortunatamente, dopo essere stato adottato come politica ufficiale in vari Paesi, il multiculturalismo ha generato effetti più negativi che positivi. Ha creato frammentazione della società, separatezza delle minoranze, relativismo culturale nella sfera pubblica. Come dottrina politica appare sempre più difficile da praticare.⁶ Al suo posto si parla oggi di *interculturalità*. Ma anche questa espressione appare piuttosto vaga e incerta.

La mia tesi è che la teoria della interculturalità ha il vantaggio di mettere l'accento sull'*inter*, ossia fra ciò che sta *fra* le culture, e indubbiamente aiuta a costruire dei ponti, o più spesso dei cuscinetti, fra le culture. Per esempio, può mettere in luce che certe azioni sono discriminatorie verso chi ha particolari caratteristiche (il colore della pelle, l'etnia), e quindi aiuta coloro che sono discriminati a godere degli stessi diritti degli altri: si pensi a quei test per l'assunzione di manodopera che strutturalmente discriminano le persone di colore o chi, provenendo da culture orientali, non ha gli stessi modi di vivere degli autoctoni. La interculturalità può aiutare ad accomodare le culture fra di loro, a trovare un *modus vivendi* fra di esse, in nome di un principio di giustizia che riconosca il carattere ingiusto di una esclusione. Ma l'approccio intercul-

⁵ Cfr. I. M. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990 (tr. it. *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996).

⁶ Cfr. P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari 2008.

turale, genericamente inteso, non possiede ancora gli strumenti concettuali e operativi per comprendere e gestire i problemi della sfera pubblica quando le diverse culture esprimono dei valori radicalmente conflittuali fra di loro. Per esempio, tra chi vuole conservare una tradizione e chi la rifiuta.

Le difficoltà dell'interculturalità derivano da due carenze: (i) una insufficiente riflessività interna alle singole culture (esse sono costrette a mettersi in discussione, ma reagiscono il più delle volte reiterando le proprie credenze, senza un'adeguata capacità auto-riflessiva); (ii) la mancanza di un'interfaccia relazionale fra le culture (fra i soggetti che ne sono portatori), tale da renderle capaci di gestire le differenze in modo da evitare la guerra reciproca o la separazione senza dialogo.

La Ragione occidentale moderna ha creato un assetto societario (che io chiamo *lib-lab*) che non promuove né la riflessività interna alle culture, né un'interfaccia relazionale fra di esse. Anzi le neutralizza, perché affronta i dilemmi di valore inerenti alle differenze culturali mediante criteri di indifferenza etica. Per esempio, per non dare l'impressione di prendere partito per una religione in particolare, la scuola bandisce tutte le religioni, cioè annulla il problema religioso nell'educazione degli alunni. Criteri di tal genere azzerano la riflessività e impediscono agli individui di comprendere le ragioni profonde dell'esperienza vitale degli altri. La Ragione viene svuotata dei suoi contenuti di senso e di capacità comprendente. Diventa puramente strumentale, funzionale, materialistica.

Prendiamo il caso dei *Millennium Goals*, che, come espressione delle intenzioni di un consesso mondiale, dovrebbero rappresentare il terreno di incontro fra Paesi ricchi e Paesi poveri. Si tratta di obiettivi certamente molto importanti, anzi essenziali (eliminare la povertà e la fame nel mondo, assicurare l'istruzione elementare universale, promuovere la parità tra i sessi, diminuire la mortalità infantile, migliorare la salute materna, combattere l'Hiv/Aids, la tubercolosi, la malaria e le altre malattie, assicurare la sostenibilità ambientale, sviluppare una partnership globale per lo sviluppo, principalmente in quattro aree: cooperazione allo sviluppo, debito estero, commercio internazionale, trasferimento delle tecnologie).

Chiediamoci, in via paradossale: perché i suddetti obiettivi dovrebbero essere considerati razionali da tutti e condivisi da tutti? A prima vista sono tutti obiettivi razionali, almeno nel senso che ne vediamo l'utilità e la bontà. Ma come esprimere questa razionalità? Qual è la razionalità di ciascuno di essi? Per esempio, perché possiamo dire che è razionale combattere la povertà? Se dovessimo spiegarlo con ragionamenti razional-strumentali ci troveremmo in grande difficoltà, a fronte di argomenti contrari che potrebbero avanzare la semplice constatazione che la povertà è sempre esistita e sempre esisterà, e che (qualcuno potrebbe aggiungere) certi poveri sono tali perché seguono una loro 'razionalità' di vita. Se poi consideriamo che i diversi attori e le diverse

culture, come sostiene la dottrina del multiculturalismo, hanno idee molto diverse della povertà, delle relazioni fra i sessi, dell'educazione, delle malattie e della salute, e così via, come questi obiettivi potranno essere definiti 'razionali' dai vari attori, e come potranno essere perseguiti e con quali esiti?

Il multiculturalismo non risponde a domande come queste. Semplicemente rende indeterminati gli obiettivi che le società odierne si propongono di perseguire. Forse è proprio per questo motivo che dobbiamo registrare ogni giorno il loro sostanziale insuccesso. Il motivo è che essi richiedono un trattamento culturale, non solo tecnico-materiale. Per esempio, occorre distinguere fra le vecchie povertà 'coatte', che sono tali a causa della mancanza di reddito, lavoro, salute, e le nuove povertà 'scelte', come quelle degli *homeless* e dei *drop out* dovute a scelte di vita, come l'adesione a stili di vita di tipo nomade (i *rom*), o le povertà dovute – per diverse ragioni – alla mancanza di relazioni valide nel proprio tessuto sociale. In questi casi, il discorso sulla tolleranza e il rispetto delle scelte di vita si scontra con le politiche sociali di lotta alla povertà, conflitti da cui non si può uscire senza affrontare i problemi con una razionalità più ampia di quella weberiana che consiste nello scegliere degli strumenti per raggiungere degli scopi scelti a prescindere da giustificazioni razionali, come accade nelle attuali politiche di inclusione sociale.

Occorre allargare il raggio della ragione. In questo contributo propongo lo sviluppo della ragione relazionale, oltre le forme già conosciute di razionalità. *Rendere relazionale la ragione* può essere la via maestra per immaginare una nuova configurazione della società che sia in grado di far incontrare le culture in una sfera pubblica laica 'religiosamente qualificata' che non svuoti o annulli i valori di fondo delle diverse culture, ma sia capace di fare interagire positivamente i valori autentici di ciascuna cultura, e in tal modo possa umanizzare i processi di globalizzazione e le crescenti migrazioni.

2. 2. Perché il multiculturalismo à la Weber fallisce?

Il multiculturalismo che si legittima sulla base della razionalità weberiana fallisce perché dovrebbe regolare le relazioni fra culture diverse senza avere un codice simbolico capace di trattare le loro relazioni.

Se ci chiediamo come si forma l'identità culturale e come è possibile il riconoscimento, dobbiamo constatare che l'incontro/scontro/dialogo fra individui che fanno appello alle loro diverse identità culturali è più o meno conflittuale (e assume differenti corsi di azione) a seconda del tipo e grado di riflessività che viene praticato nella conversazione interiore delle persone e all'interno delle culture. Il tipo di riflessività che le persone usano nel costruire la loro identità culturale è correlato al modo in cui esse tracciano le distinzioni (fra Ego e Alter e i loro attributi), e perciò alle semantiche della differenza che hanno a disposizione e alle scelte che fanno fra di esse.

La modernità utilizza due generi di semantiche che tracciano le differenze

culturali e cercano di gestirne i rapporti: quelle *dialettiche* (dialogiche in vari modi) e quelle *binarie* (sì/no, o/1, A/non-A). Le prime concepiscono la differenza/distinzione come un confine fra estranei che devono cercare di trovare un qualche accomodamento fra di loro. Le seconde concepiscono la differenza/distinzione come un meccanismo funzionale di divisione, separazione, utile a gestire la relazione fra l'Io e l'Altro come relazione fra "un dentro e un fuori", fra "il sistema e il suo ambiente".

Entrambi questi grandi schemi mostrano profonde lacune nel comprendere e regolare l'incontro/scontro/dialogo fra culture diverse. In particolare, il processo di riconoscimento attraverso le semantiche dialettiche e binarie non soddisfa i requisiti che la relazione di pieno riconoscimento implica: cioè l'identificazione dell'Altro, la sua validazione, la riconoscenza nei suoi confronti.⁷ La riconoscenza implica una relazione intersoggettiva *Io-Tu* fra persone e richiede di non ridurre l'Altro ad uno stereotipo culturale, il che porta a instaurare una relazione *Io-Esso* in cui l'Altro è oggettivato come una cosa.⁸

Pertanto se vogliamo comprendere come si possa realizzare un pieno riconoscimento, occorre introdurre una terza semantica, quella *relazionale*. Essa concepisce la differenza/distinzione come relazione sociale che non è né un mero 'discorso' (sediamoci e dialoghiamo...), né un puro meccanismo funzionale (uno qui e l'altro là, ciascuno con la sua identità autoreferenziale e auto-poietica). Proprio in quanto relazione (rel/azione = azione reciproca) implica un processo di reciprocità nel relazionare le differenti identità di Ego e Alter.

Si apre così la strada ad una razionalità diversa e più ampia di quella weberiana. *Trattare le differenze culturali come relazioni sociali significa affrontare il problema del riconoscimento in termini di circolazione di beni*. Il riconoscimento sarà tanto più pieno quanto più questi beni sono dati-ricevuti-contraccambiati come doni.

L'approccio al riconoscimento dell'Altro come circolazione di doni reciproci porta a indagare il tipo di razionalità che è inerente allo scambio dei doni. Ci si chiede: è razionale edificare la nostra identità culturale attraverso il riconoscimento della nostra differenza (la differenza che ciascuno ha non solo rispetto all'Altro, ma anche rispetto a sé stesso) come prodotto di una circolazione di doni? Oppure è irrazionale?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo introdurre il problema di *come* la ragione umana interviene nel processo di riflessività e lo configura, ossia quale forma gli dà.

Da questo punto di vista si vede che le due semantiche tipiche della moder-

⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004 (tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005).

⁸ Cfr. M. BUBER, *Between Man and Man*, Routledge, London 2002.

nità occidentale, cioè quella dialettica e quella binaria, hanno una visione assai limitata della ragione umana: rispettivamente come volontà di realizzare un valore di per sé non razionale (*Wertrationalität*) e come razionalità strumentale (*Zweckrationalität*), secondo la nota distinzione di Max Weber. La razionalità che ha percorso il Novecento, e di cui Weber si è fatto interprete, è stata una forma quanto mai riduttiva, che ha mutilato le potenzialità della ragione umana.

Se introduciamo la semantica relazionale della differenza, possiamo vedere che i due modi anzi detti di concepire la razionalità – *Zweckrationalität* e *Wertrationalität* – sono solo due dimensioni della razionalità. Nella riflessività che porta al riconoscimento dell'Altro e della sua diversità culturale ci sono altre dimensioni: *la razionalità delle norme che esprimono i legami fra le dimensioni della razionalità e la razionalità di ciò che è degno di essere perseguito in quanto umano* (e pertanto meritevole di tutela pubblica, da parte di tutti).

Qual è la razionalità nel portare il velo islamico (dei vari tipi)? Qual è la razionalità nel rifiutare la trasfusione di sangue (per i testimoni di Geova)? Qual è la razionalità del tabù dell'incesto? Qual è la razionalità della poligamia o di un matrimonio stipulato per un certo lasso di tempo o addirittura per una notte (come avviene in certi Paesi dell'Oriente)? In tutti questi casi, cercare una spiegazione in termini vuoti di razionalità strumentale vuoti di razionalità al valore secondo le categorie di Max Weber non spiega il fenomeno, né tantomeno le sue conseguenze. Ovviamente, possiamo trovare un qualcosa di strumentale in questi comportamenti e credenze, ma non basta a spiegare il fenomeno.

Se poi diciamo che in essi vi è un elemento irrazionale, di tipo magico o mitico, diamo spiegazioni tautologiche e arriviamo solo a dei paradossi da cui nessuno può uscire.

Per dare una risposta alla razionalità contenuta in queste “differenze culturali” di comportamento o di credenza, se e nella misura in cui possiamo supporre che esista, occorre un concetto di relazione (una semantica relazionale) che Weber non ha.

3. ANDARE OLTRE IL DUALISMO WEBERIANO FRA RAGIONE IN SENSO STRUMENTALE E RAGIONE IN SENSO VALORIALE

Secondo Weber, la relazione al valore (*Wertbeziehung*) è non-razionale, ma può essere solo affettiva o tradizionalistica, perché i valori stessi sarebbero non-razionali. Il concetto che io propongo di ragione relazionale – che spiegherò più oltre – *viene a dirci il contrario*. Questa razionalità indica le diverse modalità con cui è possibile per *Ego* relazionarsi ai valori, come del resto all'Altro, non già sulla base di fattori puramente soggettivi (sentimenti, stati d'animo, emozioni, preferenze irrazionali), o di abitudini acquisite, ma sulla base di ragioni che non consistono né di ‘cose’, né di regole di scambio, ma di *beni* (‘valori’)

connessi alle qualità delle relazioni presenti e future. Questi sono i *beni relazionali*.⁹

Si prenda la parabola evangelica del Buon Samaritano. Non è l'identità culturale di chi appartiene alla etnia samaritana che genera la relazione di aiuto, ma è il riconoscimento della relazione umana richiesta da una certa situazione (l'incontro con la persona bisognosa) che conferisce una identità culturale, quella della persona che si fa *prossimo*.

La mia proposta è di rivedere radicalmente la teoria della razionalità proposta da Max Weber che ha profondamente (e negativamente) condizionato tutto il pensiero sociale del Novecento.¹⁰

La razionalità non può essere ridotta alle due modalità teorizzate da Max Weber, cioè la razionalità allo scopo (*Zweckrationalität*) e la razionalità al valore (*Wertrationalität*). Questi due concetti sono densi di ambiguità. Di fatto hanno provocato innumerevoli confusioni.

La *Zweckrationalität* è quella del calcolo dei mezzi per raggiungere uno scopo, ma gli scopi possono diventare mezzi, e allora non si riesce più a distinguere ciò che è un mezzo e ciò che è un fine. Il concetto è ingannevole e perciò inutilizzabile.

La *Wertrationalität* si riferisce al valore soggettivamente inteso dall'attore sociale, ma è un concetto equivoco perché il valore può essere tanto un bene in sé quanto un bene come pura preferenza soggettiva; nell'un caso come nell'altro, può essere o diventare un male.

Le riformulazioni della distinzione weberiana fra razionalità di scopo e di valore che sono state fatte da vari autori appaiono oggi del tutto insoddisfacenti e insufficienti. Per esempio, T. Parsons e poi J. C. Alexander hanno tradotto i termini rispettivamente in *instrumental rationality* e in *normative rationality*, una distinzione che appare riduttiva e parziale di ciò che la ragione umana può contenere e di fatto contiene.

Il dualismo fra ragione in senso strumentale e ragione in senso valoriale ha alimentato, nel corso del Novecento, il dualismo fra la nozione di concetto (quale strumento conoscitivo) e la nozione di simbolo (quale espressione di un valore). Un esempio tipico è offerto dalla teoria di Carlo Tullio-Altan¹¹. Se-

⁹ Cfr. P. DONATI, *Scoprire i beni relazionali. Per generare una nuova socialità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

¹⁰ Come ha scritto A. FUSARI, *Razionalità dell'individuo e razionalità della scienza*, «MondOperaio», 12/3 (2007), pp. 100-106, p. 103: «Weber, nonostante il suo gran parlare di razionalità, non esitò a proclamare l'assoluta impossibilità di analisi scientifiche sui valori, contribuendo per tal via ad aprire la strada alle peggiori forme di irrazionalismo, foriere di vere e proprie mostruosità, che hanno afflitto la prima metà del secolo scorso e che tutt'oggi solcano profondamente il pensiero sociale, la moderna epistemologia e angustiano molto la vita dei popoli».

¹¹ Cfr. C. TULLIO-ALTAN, *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*,

condo tale Autore, esistono due modi di fare esperienza del mondo da parte del soggetto umano:

(i) l'*esperienza razionale*, che egli – prendendola da J. Dewey – chiama ‘tranzazione’ perché avviene tramite i *concetti* (razionali) che servono negli scambi tra gli individui, laddove gli scambi hanno un carattere prettamente strumentale e utilitaristico (secondo questa teoria, la ragione è prettamente strumentale);

(ii) l'*esperienza simbolica*, che si attua attraverso tre fasi: a) la *de-storificazione*, cioè il trasferimento al di fuori delle originali coordinate spazio-temporali di un elemento del mondo, che può essere di per sé insignificante, di poco o anche nessun valore strumentale o d'uso (come può essere un sasso, un gatto, una conchiglia, un albero, un ricordo); b) la *trasfigurazione simbolica*, cioè il conferimento a questo elemento destorificato di un significato mitico esemplare, che può trascendere e anche contraddire il suo valore d'uso; c) l'*identificazione del soggetto con quell'immagine mitica*, cioè la ridefinizione della propria identità in funzione del simbolo. Il simbolico qui si pone fuori da qualsiasi considerazione legata alla strumentalità e all'utilità. Il farsi soggetto mediante questa esperienza implica trovare il fine della propria esistenza in un valore; in questo caso farsi soggetto significa farsi mezzo per la realizzazione di quel fine e sperimentare forme di partecipazione empatica con coloro che condividono la stessa esperienza, che – in senso tecnico – è una credenza, un'esperienza di fede. Così nascono, secondo questo approccio le religioni, tutte le religioni, anche le “religioni civili” come ad esempio quella americana, e le grandi ideologie. Troviamo qui anche l'idea dell'immaginario collettivo (così come è stato definito da Charles Taylor).

Sempre secondo questa teoria, l'esperire simbolico è caratterizzato da uno stato d'animo di partecipazione affettiva, ed è all'origine di una miriade di fenomeni, quelli della vita emozionale, che mette in crisi la freddezza della pura razionalità oggettivante. È l'esperienza simbolica che rende possibile la vita sociale, la convivenza e la partecipazione tra gli uomini, perché fornisce gli elementi affettivi e solidaristici al di là dei rapporti mediati da un puro calcolo di utilitaria convenienza e reciproco sfruttamento.

Questa teoria si basa, dunque, su un doppio dualismo: ragione (concetto) vs fede (simbolo) e individuo vs collettivo.

Gli esempi si sprecano. Si va dalle ricerche sui ‘valori’ di un popolo, o l'analisi delle differenti scale di valori in differenti popolazioni, le credenze religiose, il modo di immaginare la famiglia, il modo di fare il tifo sportivo, gli studi sulla cultura civica o civicità (*civicness*), l'adesione ad un ideale nazionale, il modo di intendere la civiltà, il seguire una moda nei consumi, e così via. In tutti questi

casi, viene messo in rilievo il carattere fideistico (irrazionale) dei valori e il loro carattere collettivo (non soggettivo, anti-individualistico).

Secondo questo modo di pensare, è l'individuo umano che fa questa esperienza, ma l'io individuale esiste perché fa esperienza di appartenere ad un tutto simbolico. E fa questa esperienza senza mediazioni razionali, né tanto meno attraverso la mediazione delle sue relazioni sociali primarie e secondarie.

Il ragionamento di questa teoria corre così: siccome l'individuo, nel fare esperienza del mondo, avverte un deficit cognitivo, ossia gli mancano dei concetti razionali adeguati a spiegare e comprendere il mondo (gli altri, ecc.), allora deve ricorrere a qualcosa che lo motivi all'agire. Ed ecco allora che il deficit razional-cognitivo viene riempito dall'esperienza simbolica, che in realtà è una sorta di sublimazione di un oggetto di scarso valore che viene investito di una carica carismatica.

Un siffatto modo di intendere la razionalità, come un deficit strumentale che deve essere colmato da un'adesione al non-razionale, coglie certamente un sentire diffuso. Ed è prettamente in linea con la modernità. Ma porta con sé delle conseguenze su cui vorrei attirare l'attenzione.

In primo luogo, *il fatto di ridurre la razionalità umana a mero strumento, cancella lo spazio che la ragione umana ha quando si occupa di ciò che sta fra le ragioni utilitaristiche e il mito simbolico, ossia lo spazio dei "valori razionali"*.¹² Per esempio, si ritiene che la norma di trattare gli altri esseri umani come fini e non come mezzi non abbia una spiegazione 'concettuale' (non è basata su distinzioni di ragione), ma sia solo un valore simbolico per definizione 'irrazionale'; il che vieta di basare tale norma su valori razionali. Oppure, si pensa che identificarsi con una persona che ha dato la vita per una grande causa ideale (pensiamo al Mahatma Gandhi, a Martin Luther King, a Giovanni Paolo II) sia un'esperienza irrazionale, che va apprezzata per l'emozione affettiva e la solidarietà che può alimentare fra la gente; ma non per i valori razionali che essa incorpora (se sono valori, allora, così dicono, saranno sempre irrazionali).

In questo modo, non solo vengono meno i 'fatti' sociali, perché tutto – come diceva F. Nietzsche – diventa interpretazione, ma si sviluppano forme di pensiero (e anche teorie accademiche) che sono a-concettuali, dunque non scientifiche, perché rinunciano ad ampliare il raggio della ragione conoscitiva.

Ogni distinzione concettuale diventa 'dia-bolica' (nel senso greco del termine *diaballo*), cioè fonte di divisioni, separazioni, conflitti, ciò che mette ostacoli, anziché essere fonte di condivisione, anziché "mettere assieme", unire ciò che è diviso, come è proprio del simbolico (nel senso greco di *synballo*,). E così si arriva all'assurdo per cui i concetti razionali non fanno la società, o addirittura

¹² Sulla razionalità dei valori il dibattito è molto esteso, e difficilmente sintetizzabile. Basterà ricordare tutta l'opera di R. Boudon (in particolare: *Le juste et le vrai. Etudes sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Fayard, Paris 1995) e le opere dei suoi interlocutori.

tura la distruggono (perché, in quanto distinguono, sono diabolici), mentre i miti fanno la società (perché sono simbolici).

In secondo luogo, *il fatto di ridurre l'esperienza simbolica del mondo ad una adesione che l'individuo dà alla coscienza collettiva trascura e annulla il valore delle relazioni sociali che l'individuo ha con gli altri esseri umani e con le istituzioni sociali.* Le relazioni sociali, da quelle familiari a quelle amicali a quelle generalizzate (con l'estraneo, lo straniero), sono concepite come effetti di un'adesione simbolica a dei miti, non come elementi che svolgono un ruolo passibile di argomentazioni razionali nel dare l'adesione simbolica o nel rifiutarla, in breve nel modo di vivere e abitare il mondo simbolico. Così si arriva all'assurdo per cui, secondo la suddetta teoria, le relazioni particolari, come quelle di mondo vitale, non fanno società, non costruiscono una società civile, in quanto hanno delle proprietà, qualità ed effetti emergenti che giudichiamo civili solo in quanto sono espressione della interiorizzazione di un mondo simbolico che è di origine irrazionale.

Per un sociologo attento alla realtà effettuale delle cose, il concetto di razionalità ha varie dimensioni, e tali dimensioni possono combinarsi in vari modi. Sul piano empirico, per ciascuna dimensioni si possono trovare degli indicatori e poi comprendere le varie forme di razionalità attraverso indici sintetici fra gli indicatori.

Sul piano teorico, la mia proposta è la seguente.

Il simbolico può avere una sua razionalità (la razionalità simbolica), che non è certamente quella strumentale dell'utilità, ma non è neppure quella di un mito irrazionale che prescindia dai suoi contenuti relazionali. La razionalità del simbolico è quella del riconoscimento di un 'valore' che legittima certi scopi altrimenti non spiegabili o comprensibili. Essa può rimandare ad un mito, ma il mito deve essere veritativo. Il 'valore' di cui il mito è portatore è un criterio di distinzione fra ciò che vale (o vale di più) e ciò che non vale (o vale meno), fra ciò che è bene e ciò che è male, laddove la distinzione è una relazione.

Se utilizziamo lo schema relazionale AGIL¹³ per comprendere la razionalità umana (FIG. 1), possiamo pensarla come costituita di quattro elementi: un valore (L), una norma di condotta morale (I), dei mezzi (A) e uno scopo situato (G) da realizzare in un certo contesto e in un dato momento temporale. L'esperienza simbolico riguarda l'asse che connette la latenza valoriale e gli scopi situati dell'agire, a cui sono annesse certe valenze affettive-espressive (asse L-G); il soggetto sperimenta nella sua relazione al mondo il senso di ciò che ha valore per lui e ciò che comporta sul piano degli obiettivi concreti che deve perseguire. L'esperienza della razionalità strumentale (le 'transazioni') stanno

¹³ Lo schema, proposto da T. Parsons, è stato rivisto in chiave relazionale: P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, FrancoAngeli, Milano 1991, capitolo 4.

invece sull'asse che connette le norme o regole di condotta e gli strumenti, fra cui i concetti razionali (sperimentabili) (asse I-A); tale asse fa da supporto alla razionalità simbolica mettendola alla prova della sua praticabilità (nelle pratiche naturali e sociali) sul piano della validità normativa (seguire la norma agevola o meno l'efficacia nel perseguimento dello scopo) e della validità della razionalità strumentale (i mezzi sono più o meno utili, efficienti, ecc.).

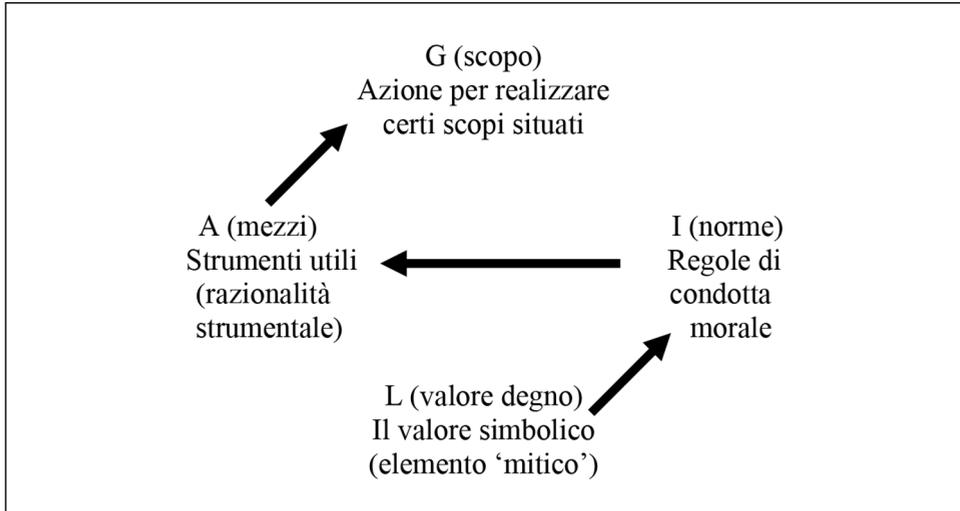


FIG. 1. Le componenti della razionalità umana e il suo esplicarsi dal simbolico all'azione verso certi scopi situati.

Lo schema (FIG. 1) suggerisce che l'agire umano abbia alla sua base un elemento simbolico, da cui scaturisce la dimensione normativa dell'agire, che, servendosi di certi strumenti, opera per realizzare degli scopi situati.

Per esempio, se vogliamo spiegare l'agire collettivo, come si presenta ad esempio nell'aderire ad un certo ideale (perseguire la pace fra due popoli, promuovere una medicina al servizio della persona anziché del profitto, aderire ad una religione, ecc.) che non può essere spiegato con ragioni solo strumentali, possiamo pensare che tale agire sia il risultato essenzialmente di una identificazione con un simbolo (mitico) da cui discende un agire irrazionale, che persisterà solo fintanto che ci sarà l'identificazione simbolica. Oppure, invece, possiamo pensare che dalla identificazione originaria con un simbolo di fede derivino delle norme che si servono di concetti razional-strumentali utili a raggiungere determinati scopi, visti i quali l'identificazione sarà rafforzata o sminuita.

Il primo modo di ragionare si avvicina più ad un modello culturalmente 'fondamentalista', il secondo ad un modello di razionalità allargata.

Non c'è dubbio che nel confronto interculturale il secondo modello sia più 'razionale' del primo nel perseguire il dialogo.

Il fatto di ‘combinare’ assieme le quattro dimensioni della razionalità umana (FIG. 1) offre garanzie affinché l’esperienza simbolica non sia (e non possa essere giustificata) come irrazionale, intrattabile razionalmente, incomparabile, e dunque relativistica. Se il simbolo mitico è, per esempio, quello della razza (come nel nazismo) o dell’etnia (come in certi scontri etnici in Africa o altrove), usando la ragione relazionale noi vedremo l’irrazionalità della norma e dei concetti che esso usa e la perversità dell’agire collettivo verso certi scopi negli effetti che produce (per esempio l’Olocausto o lo sterminio degli Armeni). Se stacciamo il simbolo mitico dalle altre dimensioni della razionalità, condanniamo l’agire sociale alle più grandi tragedie umane.

Allargando il raggio della ragione alle quattro componenti *relazionate fra loro*, differenziandole e integrandole fra loro, e poi usando riflessivamente la ragione relazionale nei confronti dei suoi effetti pratici (che cosa è stato effettivamente conseguito nella realtà sociale), possiamo costruire un mondo comune (l’inter-cultura) che non sia irrazionale. Ma dobbiamo essere consapevoli che solo una appropriata concezione della relazione sociale può vedere ciò che, nella società, è azione comune.¹⁴ Come ha scritto J. Mucha,¹⁵ la sociologia di Weber, nonostante parli tanto di comunità, è deficitaria sotto questo aspetto perché riduce la relazione sociale a interazione sociale.

La ragione relazionale può superare le dicotomie come quelle sopra ricordate (soprattutto razionalità strumentale vs razionalità al valore) in virtù del suo stesso principio costitutivo: cioè il fatto di concepire le distinzioni non come opposizioni, ma come relazioni (di cui la componente simbolica è una parte, ma non l’intero). Cristianesimo e islam (come altre dualità, per esempio destra e sinistra) possono fare emergere il loro simbolismo e ragionare insieme. Si vede allora perché le relazioni sociali continuo, in che cosa facciano la differenza. Fanno la differenza perché in esse, con esse e attraverso di esse l’esperienza simbolica delle diverse identità culturali può essere confermata o dismessa, e, più in generale, può essere modificata attraverso processi di morfogenesi che possono portare ad un sentire comune.

4. LA RAGIONE COME COMPLESSO RELAZIONALE

Propongo allora una ridefinizione della razionalità come facoltà dell’agire umano che ha quattro componenti o modalità. La prima è quella strumentale corrispondente alla *Zweckrationalität* weberiana (A). La seconda (razionalità di scopo) (G) e la terza (razionalità di valore) (L) derivano dalla disambiguazione

¹⁴ Cfr. P. ASPERS, S. KOHL, *Heidegger and Socio-Ontology: A Sociological Reading*, «Journal of Classical Sociology», 13/4 (2013), pp. 487-508.

¹⁵ Cfr. J. MUCHA, *The Concept of “Social Relations” in Classic Analytical Interpretative Sociology: Weber and Znaniecki*, «Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities», 91/1 (2006), pp. 119-142.

del concetto di *Wertrationalität* di Weber, che le contiene entrambe. A queste dimensioni aggiungo la razionalità relazionale (I) che Weber ignora.

(A) La razionalità strumentale è quella dell'efficienza, e riguarda i mezzi, dunque la dimensione adattativa del pensare e dell'agire, la razionalità di efficienza (la dimensione *adaptation-A* di AGIL); essa ha come correlato analitico la dimensione economica dell'utilità, e come correlato empirico macrostrutturale il mercato.

(G) La razionalità di scopo è quella che si riferisce alle mete situate, ossia riguarda il raggiungimento di scopi definiti, la razionalità di efficacia (la dimensione di *goal-attainment-G* di AGIL); essa ha come correlato analitico la dimensione del potere e come correlato empirico macrostrutturale il sistema politico (lo Stato).

Se facciamo buon uso dello schema AGIL, vediamo che dobbiamo introdurre altre due dimensioni, e precisamente la componente integrativa e quella valoriale.

(I) La dimensione integrativa della ragione (che corrisponde alla dimensione *integration-I* di AGIL) è la norma morale di integrazione interna fra le componenti A,G,L e di autonomia verso l'esterno, verso altri tipi di azioni e di relazioni sociali; io la denomino razionalità della relazione (*relational rationality* o *Beziehungs-rationalität*), razionalità nomica, della norma morale che connette.¹⁶ *Le relazioni sociali hanno ragioni che non appartengono né agli individui né ai sistemi sociali o culturali.* Ragioni che gli individui e i sistemi possono non conoscere, e di fatto non possiedono. Questa dimensione ha come correlato analitico il legame sociale e come correlato empirico macrostrutturale la società civile in quanto mondo associazionale.

(L) La dimensione propriamente valoriale della ragione (che corrisponde alla dimensione *latency-L* di AGIL) è la distinzione-direttrice che orienta verso ciò che ha valore in sé, che è fine in sé stesso, che è degno in sé (ciò che giace al fondo degli *ultimate concerns* di colui che agisce), ciò che alcuni chiamano i "valori ultimi" (nel senso di *ultimate realities*), ossia la razionalità del valore come bene in sé, la razionalità di ciò che ha una dignità che non è né strumentale né di scopo. La possiamo denominare *value rationality*, o *axiological rationality* o *Würderationalität* (= razionalità della dignità).

Si tratta di avere qui ben chiaro che, in quella che io chiamo "razionalità al valore", il valore non è uno scopo situato che ha un prezzo, ma è "il valore che

¹⁶ La norma morale è ciò che, allo stesso tempo, lega (connette) le altre dimensioni (A, G, L) e distingue l'autonomia di ogni rel/azione da altri tipi di relazioni. Per esempio, la razionalità relazionale (I) della famiglia consiste nel connettere la sua dignità umana (L) con i suoi scopi situati (G) e mezzi (A), configurando così l'autonomia della relazione-famiglia rispetto ad altri tipi di relazione che non sono famiglia, anche se possono avere certe dimensioni in comune (cfr. P. DONATI, *L'analisi relazionale: regole, quadro metodologico, esempi*, in *Sociologia. Una introduzione allo studio della società*, Cedam, Padova 2006, pp. 195-236).

non ha prezzo”, che nessun prezzo può pagare.¹⁷ La razionalità al valore non dipende dalla situazione. Essa è inerente alla dignità di ciò che merita rispetto e riconoscimento, perché è distintivo dell’umano (vs il non-umano o il disumano). Dunque, riguarda in primo luogo la persona umana in quanto tale (e non riguarda l’individuo per il fatto che si comporta in un certo modo).¹⁸ Essa ha come correlato analitico la dimensione del valore in sé e per sé, il riferimento simbolico a ciò che non è negoziabile, a ciò che caratterizza un bene o una persona, e la distingue da tutte le altre. Il suo correlato empirico macrostrutturale è il sistema religioso, intendendo la religione come fatto culturale distinto dalla fede. La fede trascende la cultura, e anche la religione in quanto cultura, e come tale trascende l’agire sociale (=AGIL), o meglio segna il confine fra il valore della relazione (la dimensione della latenza-L) e il suo ‘ambiente’.

Le quattro dimensioni della ragione (la razionalità di mezzo, di scopo situata, di norma relazionale, del valore che è degno in sé e per sé e, come tale, non è negoziabile) formano il “complesso della ragione”, o, se si preferisce, la ragione umana in quanto facoltà complessa. Sintetizzo questo modo di vedere la ragione in uno schema (FIG. 2) che deve essere letto e interpretato alla luce del paradigma relazionale.

In tale quadro, ogni componente è essenziale affinché emerga la Ragione umana nella sua pienezza, sia come facoltà teoretica sia come facoltà pratica. Le azioni di riconoscere e perseguire in via pratica ciò che è razionale, sono tutti esiti di quella facoltà complessa che è la ragione umana vista dalla prospettiva relazionale.

Dal punto di vista sociologico, la ragione umana è una facoltà che si dà come fenomeno sociale emergente. Non esiste qualcosa come una razionalità puramente individuale, nel senso di una facoltà avulsa dalle relazioni sociali. La ragione è una facoltà che emerge dall’operare dei suoi fattori costitutivi, che hanno le loro diverse proprietà. La facoltà che chiamiamo “ragione umana” è relazionale perché viene generata come effetto emergente dalla compre-

¹⁷ V. Mathieu (*Privacy e dignità dell’uomo. Una teoria della persona*, Giappichelli, Torino 2004) distingue fra *Wert* (il valore di ciò che ha un prezzo) e *Würde* (il valore che è senza prezzo; non c’è mezzo che possa giustificarlo; nessun prezzo può pagarlo). Tuttavia, egli non vede il valore della relazione inter-umana, e perciò manca di indicare la ragione relazionale (quella che possiamo chiamare *relational rationality* o *Beziehungsrationalität*) che connette, fa la mediazione fra il valore in sé (razionalità assiologica) e le altre dimensioni della razionalità.

¹⁸ La razionalità del valore (*value rationality* o *razionalità assiologica*) è inerente al processo del *riconoscimento* inteso nei suoi tre momenti: 1) di identificazione cognitiva; 2) di veridicizzazione (di validazione veritativa); 3) di riconoscenza (gratitudine), che vanno integrati da una semantica relazionale: cfr. P. DONATI, *Ri-conoscere la famiglia attraverso il suo valore aggiunto*, in *Ri-conoscere la famiglia. Quale valore aggiunto per la persona e la società?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, pp. 25-62.

senza, interazione e interscambio fra le quattro dimensioni fondamentali che la costituiscono (FIG. 2).

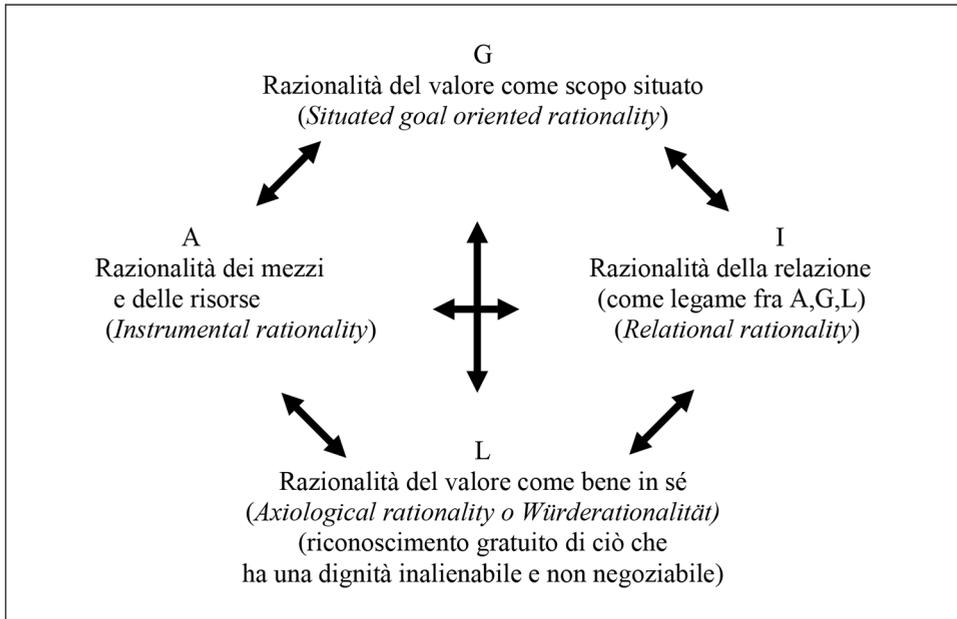


FIG. 2. Il "complesso della ragione"
(ovvero la ragione umana in quanto facoltà complessa).

Le forme che sono chiamate di razionalità 'procedurale' e di razionalità 'deliberativa' sono espressioni di combinazioni particolari fra alcune delle dimensioni appena esplicitate (nella FIG. 2). Quella procedurale massimizza la funzione adattativa (A) verso lo scopo (G), quella deliberativa massimizza la funzione di scopo (G) dati certi mezzi. In questa sede non posso commentarle per motivi di spazio.

Mi limito a sottolineare che la teoria della ragione relazionale mette in luce che la razionalità simbolica ha bisogno delle altre componenti per essere resa 'autentica', cioè per definire ciò che è veramente degno di essere perseguito in sé e per sé, e non già come valore irrazionale. Se la meta-riflessività non è condotta da una ragione relazionale che giustifica ciò che è degno in sé (*Würderationalität*), la dignità di cui si parla può diventare facilmente espressione di un'ideologia politica di parte o di un fondamentalismo religioso.

Il simbolismo è solo una componente, non è la sola dimensione della ragione relazionale. Affinché un valore simbolico (per esempio la giustizia, o la pace, o il bambino come dono anziché come prodotto di fabbrica, o il velo islamico) sia riconosciuto come razionale, occorre che la ragione lo possa riconoscere attraverso tutte e quattro le dimensioni, collegate fra loro, cioè

attraverso una ragione pienamente relazionale. Una conversazione interiore è pienamente relazionale solo se coniuga assieme i vari registri della ragione e della riflessività.

5. SCOPRIRE LA “RAGIONE RELAZIONALE” PER ANDARE OLTRE WEBER

Cerco di approfondire il senso e la portata della ragione relazionale prendendo in considerazione possibili obiezioni.

La prima e più fondamentale obiezione è quella di chi ritiene che, con questa concettualizzazione, io “carico troppo” il concetto di razionalità, che dovrebbe essere mantenuto nell’ambito della semplice strumentalità o calcolabilità. La mia risposta a questa obiezione è che la realtà stessa si incarica di dimostrare che l’agire razionale in senso puramente strumentale è riduttivo e insoddisfacente. Esso richiama di fatto, in ogni circostanza, le altre dimensioni di cui qui parlo.

Facciamo degli esempi, per capire. Chiediamoci: è razionale combattere la povertà quando si vede che la povertà è sempre con noi e assorbe ingenti spese senza che possa essere eliminata? È razionale sostenere la famiglia quando sorgono altre forme di convivenza che sembrano meno onerose e più vantaggiose per gli individui? È razionale cercare un dialogo fra religioni che sembrano sorde le une alle altre? In tutti questi casi dobbiamo affrontare delle opposizioni radicali fra opinioni che sembrano non ammettere alcuna possibilità di una relazione significativa fra di loro.

Per affrontare problemi di questo genere è necessario ricorrere ad una nuova riflessività, più profonda di quella portata in campo dai modi esistenti di pensare e dalle strutture socioculturali già date. Una riflessività che faccia emergere delle ragioni che altrimenti rimarrebbero latenti. Nella mia prospettiva, rispondere a queste domande implica l’adozione della ragione relazionale.

Prendiamo l’esempio della povertà. Combattere la povertà è un agire che divide le culture: alcune lo ritengono razionale, altre no; ad esempio, l’industrialismo ritiene che combattere la povertà non sia razionale, perché la povertà è il segno di una condizione e di un destino non modificabile; per il cristianesimo, combattere la povertà è un agire di carità e solidarietà, la povertà è una condizione che va sopportata con senso di sacrificio da chi vi si trova e alleviata il più possibile dal buon samaritano; per le culture socialiste, la povertà è un prodotto umano, è uno scandalo che deriva dallo sfruttamento dell’uomo sull’uomo, ed è eliminabile con il potere politico che ha il compito di redistribuire la ricchezza con criteri di giustizia sociale. In ogni caso, combattere la povertà non è certamente solo una questione di calcolo. Chi volesse ridurre le politiche contro la povertà ad una qualche utilità economica (per es. l’uso di risorse umane che non sono utilizzate per il progresso della società) o un’utilità sociale (per es. la pace fra i gruppi sociali) trove-

rebbe prima o poi un limite: la lotta alla povertà riflette necessariamente dei valori in gioco.

Ci si accorge allora che lottare contro la povertà è un sistema di azione che implica dei valori (la dignità delle persone), implica degli scopi situati (quali sono le situazioni e le forme di povertà che sono concretamente da aiutare, ossia come definiamo operativamente la povertà e gli obiettivi da raggiungere?), implica dei mezzi (quali risorse?), implica delle regole che rendano razionali le relazioni fra valori, scopi situati e mezzi. Combattere la povertà è razionale perché è un aspetto del perseguimento del bene comune. Può essere utile per certi gruppi sociali o per il sistema nel suo complesso, tuttavia la molla della lotta alla povertà è morale: la si fa perché è 'doverosa', mette in gioco l'auto-stima che una società ha di sé stessa, implica il riconoscimento che c'è una dignità dell'essere umano (*Würde*) da perseguire, senza cui la società sarebbe non-razionale. La doverosità non è puramente simbolica o affettiva, non può nascere solamente da passioni o sentimenti, né può essere 'rituale' (come afferma Adam Seligman), ma è razionale proprio perché attinge ragioni latenti che affondano in un ordine di realtà che consiste nella dignità di qualcuno (non solamente di qualcosa).

Anche promuovere la famiglia implica dei valori: per esempio la valorizzazione del maschile e del femminile nella coppia eterosessuale e la trasmissione fra le generazioni. Ci si chiede: sono questi dei 'valori', e, se sì, sono 'razionali'? Perché? Se qualcuno lo nega, cosa facciamo? Nella prospettiva della sociologia weberiana la risposta, se non è negativa, è certamente condizionata al primato della componente utilitaristica (la dimensione economica A di AGIL). Per Weber la difesa e promozione della famiglia è un fatto innanzitutto affettivo e tradizionale, non razionale. La razionalità strumentale interviene per definire i mezzi, mentre il valore della famiglia è lasciato al senso soggettivo delle intenzioni. Così, ancor oggi, ragionano i seguaci di Weber. Questo punto di vista nega che si possano vedere le ragioni che rendono razionale la promozione della famiglia come nucleo monogamico eterosessuale, il quale viene ridotto ad una pura opzione soggettiva fra le tante. Adottare il punto di vista della ragione relazionale significa invece vedere che esiste una razionalità sia dalla parte della società, sia dalla parte dell'individuo.

Dal punto di vista della società (AGIL societario), la promozione della famiglia è razionale in quanto risponde alla dignità della relazione sponsale-genitoriale, valorizza le funzioni sociali della relazione, la rende autonoma, la sostiene nei contesti e forme situate. Dal punto di vista dell'individuo (AGIL individuale), la promozione della famiglia è razionale perché risponde ad un bisogno della dignità della persona umana, la sostiene con mezzi e strumenti adeguati, la sostiene nel concreto assetto familiare scelto, rende coerenti e virtuose le relazioni fra queste dimensioni. Se, ad esempio, nel promuovere la famiglia ci si ferma agli aspetti economici (il fisco, gli assegni familiari, la casa,

i consumi minimi, ecc.), si dà per scontata la definizione delle altre dimensioni e si finisce per portare le politiche familiari a coincidere con quelle contro la povertà. Il che annulla la dignità della famiglia e la dignità della persona nei confronti della famiglia.

Anche promuovere il dialogo fra religioni diverse implica dei valori: per esempio, la ricerca di una convergenza sulla dignità della persona umana in quanto ha una filiazione divina, e la fraternità che dovrebbe conseguire a tale comune sentire. In questo caso, il ruolo della razionalità simbolica al valore viene in primo piano.

In tutti i casi, nell'esempio della povertà come in quello della famiglia e del dialogo fra religioni, la razionalità relazionale consiste nel vedere le quattro dimensioni di base dell'agire razionale, nel saperle articolare fra loro dando il primato che spetta alla componente che è dominante in ciascun caso e relazionando le altre componenti ad essa in modo adeguato al senso della relazione specifica che è in gioco.

Definire la lotta alla povertà solo sulla base di parametri economici, come se la povertà fosse solo una questione di redistribuzione del reddito, è razionale? La ragione relazionale risponde in modo negativo, perché ridurre la povertà a tale dimensione è irrazionale e anche improduttivo. Così pure nel caso della famiglia e del dialogo fra le religioni. Solo l'articolazione delle quattro dimensioni svela il contenuto di razionalità allargata che c'è nell'accettare o rifiutare una differenza culturale. Si prenda l'esempio del codice barbaricino che legittima il diritto alla vendetta, seppure entro i canoni e le condizioni previste dalla comunità. È razionale? Forse lo sarà nella concezione durkheimiana della razionalità, in quanto per Durkheim è razionale ciò che serve alla coesione sociale, e forse potrebbe esserlo anche per taluni che, rifacendosi a Weber, pensano che i valori non siano giudicabili quando sono l'espressione di un sentire comune. Ma non lo è certamente dal punto di vista della ragione relazionale, perché, come ho sostenuto, la ragione relazionale non consacra le relazioni sociali come tali, ma le sottopone al loro senso ultimo di rispondenza a ciò che è degno dell'umano, e, per lo stesso motivo, ritiene che i valori siano giudicabili e debbano essere giustificati.¹⁹

La via della ragione relazionale non sostiene un uni-verso monistico, né un multi-verso privo di ordine, né un pluri-verso indifferenziato, ma un *inter-verso* ordinato, un mondo di diversità che si orientano l'una all'altra sul metro di una *razionalità reciprocitaria*, capace di convergenza su esperienze e pratiche comuni che sono autonome rispetto ad ogni singola cultura come prodotto simbolico (incluso il linguaggio).

¹⁹ Per una critica a Max Weber su questi aspetti cfr. E. B. F. MIDGLEY, *The Ideology of Max Weber. A Thomist Critique*, Gower, Aldershot 1983.

ABSTRACT · *Why Max Weber's sociology is as attractive as it is fallacious* · Weber's sociology is very attractive because it enhances individual action in an individualistic society that is inspired by the polytheism of values. It captures the characteristics of our society, in which everybody serves his/her own idols on the basis of a supposed (Weberian) "subjective rationality". Donati argues, instead, that it is a fallacious and misleading sociology, because it does not recognize the constitutive element of social reality and of people, that is their complex relationality. Weber declared his intention to found sociology on the concept of social relation, but, unfortunately, he proposed a vision of social relations that is strongly deficient. This thesis is discussed with reference to the case of multiculturalism as a cultural and political doctrine homogeneous to the Weberian vision. The failures of this doctrine reveal the shortcomings of the Weberian sociology.

KEYWORDS · Max Weber, methodological individualism, relational sociology, relational reason, relational reflexivity, multiculturalism.