

# METAFISICA E MACROANTHROPOS: IL REALISMO SOCIOLOGICO DI EMMANUELE MORANDI

ADALBERTO ARRIGONI\*

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. L'ambiente metafisico di una "sociologia degli antichi". 3. Un'ontologia sociale relazionale. 4. Per una società di liberi: l'autonomia della relazione sociale come "determinazione" della reciprocità.

## 1. PREMESSA

QUESTO breve scritto vuole essere un'introduzione al percorso intellettuale di Emmanuele Morandi.<sup>1</sup> L'intento non è solamente quello di commemorarne la figura, ma è quello – pur nel limite di queste poche pagine – di riprenderne tematiche e riflessioni teoriche prematuramente interrotte. Cercheremo di fare nostra la "modalità" con cui Morandi si è rapportato a diversi autori (più o meno affini alla sua sensibilità) – pensiamo ai suoi saggi su Tommaso d'Aquino,<sup>2</sup> Hannah Arendt,<sup>3</sup> Platone,<sup>4</sup> Marx,<sup>5</sup> René

\* Università di Verona, Dipartimento di Scienze Umane, Via san Francesco 22, 37129 Verona. E-mail: adalberto.arrigoni@univr.it

<sup>1</sup> Il 10 giugno 2015 Emmanuele Morandi è mancato improvvisamente, in seguito ad un malore accusato proprio mentre era impegnato nello svolgimento degli esami dei suoi corsi di Sociologia, all'Università di Verona. All'epoca della prematura scomparsa, Morandi aveva prodotto circa settanta pubblicazioni, tra monografie, articoli, contributi in volumi collettivi, presentazioni e curatele. Ci limitiamo a segnalare il testo fondamentale per addentrarsi nella trama della ricerca morandiana: *La società è un "uomo in grande". Per riscoprire la sociologia degli antichi*, Marietti 1820, Milano-Genova 2010. Sul sito <http://www.istitutotomistico.it> è disponibile una bibliografia completa degli scritti.

<sup>2</sup> *Un itinerario di ricerca tomistico. Per una metafisica della Voce e della Comunità*, «Doctor Communis», 3/XLIV (1991); *Pensare l'essere nell'ente secondo la Metafisica di S. Tommaso d'Aquino: Partecipazione, Differenza, Soggettività*, «Con-tratto», o (1992); *Chiose minime tomiste per una metafisica del bene*, «Doctor communis», 2/XLVI (1993).

<sup>3</sup> "Vita activa": l'azione sociale come antropofania in Hannah Arendt, in S. BELARDINELLI (a cura di), *Teorie sociologiche dell'azione*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 352-419.

<sup>4</sup> *Aristocrazia e Physis: un percorso di lettura sui testi platonici*, «Con-tratto», 6 (1997), pp. 213-239.

<sup>5</sup> *Sociologia e rivoluzione in Karl Marx*, in G. POLLINI e A. PRETTO (a cura di), *Sociologi: teorie e ricerche. Sussidio per la storia dell'analisi sociologica*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 55-67; *L'irreparabile come condizione: metodologia e prassi in Karl Marx*, in E. MORANDI e G.

Girard,<sup>6</sup> Luhmann,<sup>7</sup> e soprattutto Eric Voegelin:<sup>8</sup> il riconoscimento più grande che si possa dare ad un “maestro” è appunto quello di porre al centro le sue “scoperte” e non le sue “teorie”. Se quindi Morandi potrà essere letto e studiato in qualità di sociologo, potrà esserlo solo e nella misura in cui la sociologia è intesa non come costruzione di teorie, ma come “scoperta” ed “esplorazione” di ciò che istituisce il sociale e la sua storicità. Cerchiamo dunque di fornire alcune chiavi di lettura che permettano di contestualizzare meglio il lavoro di Morandi.

Si può affermare che uno dei “motori” della sua riflessione fosse il desiderio di cogliere il significato del proprio “essere realista”: la cultura umanistica gli sembrava aver perso gran parte del proprio ruolo pubblico in nome di un’imperante “tirannide dello specialismo” che di per sé non appartiene all’intelligenza, la cui natura sta invece nel superare i confini tra saperi.<sup>9</sup> In questa “chiusura nello specialismo degli esperti”<sup>10</sup> un non-sapere umanistico

GUARNIERI (a cura di), *La metodologia nei classici della sociologia*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 19-78.

<sup>6</sup> Oltre alla *Prefazione* di quello che probabilmente era all’epoca il lavoro più importante nel panorama italiano degli studi girardiani – ovvero il profondissimo testo di G. FORNARI, *Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale*, Marietti 1820, Milano-Genova 2006, “apripista” all’interno di un percorso ben più ampio e ricco di sviluppi autonomi da parte di Giuseppe Fornari – ricordiamo A. ARRIGONI, E. MORANDI, *L’inammissibile “società” degli individui: violenza ed imitazione in René Girard*, «Esperienza e Teologia», xv / 25 (2009), pp. 75-101.

<sup>7</sup> *Ma di che cosa parliamo? Ci sono ragioni per accogliere i presupposti della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann?*, in E. MORANDI (a cura di) *Minima Res. Riflessioni realiste su Niklas Luhmann*, Aracne, Roma 2013, pp. 17-46.

<sup>8</sup> Oltre alla monografia già menzionata alla nota 1, ricordiamo l’articolo *La scienza sociologica in Eric Voegelin*, «Studi di Sociologia», xli/3 (2003), pp. 343-370, utile ad un inquadramento preliminare della lettura *sub specie sociologiae* della “nuova” scienza politica.

<sup>9</sup> Proprio il tema del “confine” e di una sua rilettura epistemologica aveva profondamente attratto Morandi negli ultimi anni della sua vita. Un autore – di diversissima “estrazione culturale” ma indubbio spessore intellettuale – con cui si era venuto costituendo un dialogo su queste tematiche è Silvano Tagliagambe, di cui ricordiamo in questa sede *Il cielo incarnato. L’epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013, durante la cui stesura Morandi ebbe modo di dialogare con l’autore.

<sup>10</sup> Quello degli “esperti di troppo” era uno dei temi ricorrenti di un altro autore assolutamente centrale negli ultimi anni delle ricerche di Morandi: ci riferiamo ad Ivan Illich, autore particolarmente “battuto” da Morandi, al punto da eleggere a testi d’esame nei suoi corsi universitari: *La convivialità*, Boroli, Milano 2005; *Descolarizzare la società*, Mimesis, Milano 2010; *Disoccupazione creativa*, Boroli, Milano 2005; *La perdita dei sensi*, LEF, Firenze 2009; *Conversazioni con Ivan Illich*, Eleuthera, Milano 2008; *Pervertimento del Cristianesimo*, Quodlibet, Macerata 2008; *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, Macerata 2009. L’ultimo testo morandiano, ancora inedito si intitola *In cammino sullo “spartiacque”: per una comprensione della Tradizione in Ivan Illich*, ed è una vera e propria *summula* della sua visione e del suo incontro con Illich.

può persino apparire come elemento qualificante. Dal momento che lo spazio pubblico – un tempo “dimora” degli ambienti della cultura più autentica – è ormai colonizzato da logiche tecno-amministrative, era chiaro a Morandi che la ricostruzione di uno spazio “monastico” per il sapere avrebbe saputo compensare la povertà di mezzi solo se avesse saputo nascere da una nuova *convivialità*, frutto del legame – tutto da ricostruire – tra *philia* e conoscenza.

Esclusivamente alla luce di questa tensione, problematica e autentica, è possibile non equivocare le riflessioni teorico-sociali e metafisiche che ora andremo a presentare, nonché il senso più profondo della personalità intellettuale di Emmanuele Morandi.

## 2. L'AMBIENTE METAFISICO DI UNA “SOCIOLOGIA DEGLI ANTICHI”

Assieme ad Eric Voegelin, Morandi ha recuperato l'epistemologia degli antichi<sup>11</sup> – che poneva la metafisica al vertice delle scienze – in chiave eminentemente sociologica, con molti possibili sviluppi in chiave di ricerca empirica qualitativa,<sup>12</sup> gettando, al tempo stesso, un “ponte” tra un certo realismo sociologico<sup>13</sup> e la tradizione della metafisica aristotelico-tomista.<sup>14</sup> Emerge quindi una contrapposizione al “positivismo sociologico”, da intendersi in senso più ampiamente “categoriale” che strettamente storico-filosofico, e nella consapevolezza che certi esiti talvolta emergessero più chiaramente nei “figli” – Spencer, Durkheim, Parsons, Luhmann, Simmel<sup>15</sup> – piuttosto che nel “padre” Comte.

Qual è il significato della scienza sociale? Pur consapevolmente semplificando alcuni termini della questione, Morandi riteneva utile far riferimento all'attuale appiattimento disciplinare su «due grandi costellazioni teoriche: a) quella *storicistica* che riconduce la sociologia – o le sociologie – ad un epifenomeno della cultura e dell'organizzazione sociale in cui esse sono iscritte; b) quella

<sup>11</sup> Per uno sforzo di recuperare un'interazione tra scienza e metafisica vedi M. CASTAGNINO e J.J. SANGUINETI, *Tempo e Universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma 2000.

<sup>12</sup> Si veda, ad esempio, l'originale *La morte, la carne e Dio. Un'esplorazione delle medicine non convenzionali tra esperienze di trascendenza e di immanenza*, Marietti 1820, Milano-Genova 2011.

<sup>13</sup> Vi è un'importante ripresa, in teoria sociale, del realismo sociologico, sia nell'ambiente della “sociologia relazionale” italiana, sia nel britannico “Centre for Critical Realism”. Il lavoro di ricezione e rielaborazione del realismo sociologico – con altri due colleghi italiani impegnati su un orizzonte affine – è confluito nel volume A.M. MACCARINI, E. MORANDI, R. PRANDINI (a cura di), *Realismo sociologico. La realtà non ama nascondersi*, Marietti 1820, Genova-Milano 2008, la cui edizione inglese è *Sociological Realism*, Routledge, London 2011.

<sup>14</sup> Vedi il capitolo “Alla ricerca di una nuova alleanza tra metafisica e scienze empiriche: in dialogo con Tommaso d'Aquino”, in *La società è un “uomo in grande”*, cit., pp. 293-316.

<sup>15</sup> Un *excursus* più articolato su alcuni di questi autori è rappresentato dal capitolo *La sociologia dei moderni: il trascendentalismo sociologico*, in op. cit., pp. 232-249.

*positivistica* che elabora una prospettiva progressiva della storia e della società che viene scandita da una evoluzione del sapere in direzione della scienza, e dalla pervasività di questo sapere su tutt'intera la storia e la società». <sup>16</sup>

Ora, era evidente a Morandi che – a meno di non rapportarsi a un sociale de-antropologizzato – i “fenomeni sociali” si presentano allo scienziato sociale sotto un duplice aspetto: a) elementi *strutturali*, rilevabili con metodologie adeguate alla fattualità, tenuto conto però che “dei fatti non si dà scienza, ma solo delle cause”; <sup>17</sup> b) elementi di natura *psichica*, cioè morale, che sono *sia* immanenti ai fatti, pur non essendo osservabili in modo fattuale, *sia* immanenti ai singoli attori sociali. Se non ci si rapporta “scientificamente” anche a questa seconda dimensione, non ci si può definire, a rigore, “scienziati sociali”.

Le due anime della ricerca sociale, “teorica” e “pratica”, si incontrano (e spesso si scontrano) lungo un crinale che vede nella prima l'elaborazione di modelli interpretativi capaci di connettere, dare senso e *valori* alla molteplicità empirica rilevata, e nella seconda la registrazione/visualizzazione della *fattualità* della realtà sociale, così come colta dalla tecniche di ricerca, pur nella consapevolezza che le pre-comprensioni teoriche incidono sulla loro elaborazione.

La biforcazione tra (giudizi di) fatto (ricerca empirica) e (giudizi di) valore (elaborazione dei quadri teorici), <sup>18</sup> propria del positivismo, ne accomuna tanto gli epigoni “teorici” quanto gli “empirici”. Lo stesso Voegelin ben identifica i due presupposti di tale impostazione: a) i metodi di matematizzazione delle scienze naturali hanno intrinseco valore, e devono essere perseguiti anche dalle altre scienze; b) i metodi delle scienze naturali sono criterio di validità teorica generale.

Vorremmo contrapporre a questo impianto alcuni attributi della riflessione sociologica di Morandi: pur sapendo che non amava particolarmente un certo modo di dare “definizioni”, riteniamo non errato, nel contesto di questo intervento, tentare di esplorare il senso dei suoi sforzi intellettuali attraverso una loro definizione nei termini di un *realismo critico umanistico e metafisico*.

<sup>16</sup> E. MORANDI, *La scienza sociologica in Eric Voegelin: elementi introduttivi*, cit., p. 344.

<sup>17</sup> Vedi J.J. SANGUINETI, *Scienza aristotelica, scienza moderna*, Armando, Roma 1992.

<sup>18</sup> «La nozione di giudizio di valore (*Werturteil*) è di per sé priva di significato; essa acquista significato solo in una situazione nella quale venga contrapposta a giudizi di fatto (*Tatsachenurteile*). Questa situazione è nata dalla presunzione positivista che solo le asserzioni relative ai fatti del mondo fenomenico sono “oggettive”, mentre i giudizi relativi al giusto ordine dell'anima e della società sarebbero “soggettivi” [...]. Questa classificazione [...] veniva accettata [...] soltanto da pensatori che non conoscessero a fondo la scienza classica e cristiana dell'uomo [che infatti non] contengono “giudizi di valore” ma studiano, empiricamente e criticamente, i problemi dell'ordine che derivano dall'antropologia filosofica come parte di una ontologia generale» (E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, pp. 60-61).

In questa sede ci preme soprattutto connotare il *realismo* di Morandi *via negationis*: quel “tutto” chiamato società è *generato dalla sue parti* oppure è una pluralità tenuta assieme da una struttura funzionale a-priori che la trascende e *si impone alle parti*, essendone anzi la condizione che le realizza come parti “sociali”? Per Comte, ad esempio, il sistema è formato da elementi omogenei, quindi non esiste un soggetto dotato di proprietà socio-relazionali, ma esistono correlazioni sociali che fanno esistere il soggetto sociale in quanto tale.<sup>19</sup> Da presupposti trascendentalistici – pensando la società come a-priori sociale (sebbene storico e mutevole) – sono emerse le nozioni (struttura, funzione, sistema) che pensano la società nell’ottica di un “trascendentalismo del contingente”. Tuttavia, percettivamente ed esperienzialmente cogliamo unità empiriche e non unità trascendentali, quindi “questa” sociologia non può che essere teoreticamente destinata ad elaborare sistemi logico-matematico-formali di crescente complessità.

Posto che la scienza sociale, come visto sopra, non è una mera registrazione di fattualità, illuminare l’esperienza sociale significa cogliere *criticamente* i processi sociali in rapporto alla struttura dell’esistenza degli attori che li hanno attuati. Pertanto, la questione principale non è “metodologica”:<sup>20</sup> piuttosto, nelle scienze sociali, il problema dorsale è la differenza tra discorso *opinabile* e discorso *veritativo*.

Abbiamo quindi due livelli di analisi dei fenomeni sociali:<sup>21</sup>

a) quello della concreta vita sociale, la cui identità si sedimenta in *simboli sociali e linguistici*, che esprimono i fenomeni così come sono compresi da coloro che li realizzano;

b) un secondo livello, quello della scienza sociale, che analizza *criticamente* i simboli sociali auto-comprensivi.

Ebbene, se si elabora una scienza sociale che estromette questo secondo livello di analisi, si priva anche la realtà sociale di quegli strumenti critici attraverso cui essa si rapporta a se stessa. Se la scienza sociale perde la sua vocazione critica, e si comprende come modello formale che descrive l’esistente – in

<sup>19</sup> «Dovendo un sistema qualsiasi essere formato da elementi omogenei, lo spirito scientifico non permette di considerare la società umana come realmente composta d’individui» (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, in *Œuvres d’Auguste Comte*, voll. XII, Anthropos, Paris 1968-71).

<sup>20</sup> «L’uso del metodo come criterio di scienza abolisce ogni [...] intrinseca validità teorica ai fatti. Di conseguenza, tutte le asserzioni relative ai fatti risultano elevate alla dignità di scienza, indipendentemente dalla loro importanza, nella misura in cui derivano da un corretto uso del metodo. Poiché l’oceano dei fatti è infinito, diventa possibile una prodigiosa espansione della scienza in senso sociologico» (E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 57).

<sup>21</sup> Vedi E. VOEGELIN, *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 198-199.

pratica concependosi come una “descrizione della descrizione” dell’esistente – viene a mancare un elemento essenziale della realtà sociale in quanto tale.

In senso fondativo, la differenza tra “auto-rappresentazione” prodotta dalla comunità e il pensiero dello scienziato sociale è appunto una differenza *noetica*, capace cioè di misurare quella auto-rappresentazione tramite esperienze che la trascendono: questo porta alla fondamentale distinzione tra a) conoscenza *pre-scientifica* non-noetica nella società; b) conoscenza *scientifica* critico-noetica.

In un orizzonte positivistico e non umanistico, la ricerca empirica si realizzerebbe nel momento in cui i dati – *osservabili* e *ricorsivi* – fanno emergere una serie di connessioni o covarianze che ricorrono con una certa frequenza. Tuttavia, la *frequenza* è uno strumento dell’osservatore (della sua coscienza formalizzata, la quale trasforma le ricorsività in evidenze), non una proprietà degli attori osservati. In questo orizzonte, pertanto, la pluralità è già predefinita e dotata di qualità che “il metodo” e “le tecniche” non faranno altro che manifestare: da questo punto di vista, lo spirito comtiano<sup>22</sup> non separa mai logica e scienza, dal momento che è quest’ultima a svelare le “leggi reali” di correlazione tra fenomeni, che sono *numeriche*, invariabili o probabilistiche. L’attributo “veritativo” non è più cioè riferito agli inesauribili attributi dei fenomeni sociali – che richiedono una continua ri-adequazione del sapere che li studia – ma a ciò che si rapporta previsionalmente alla totalità. “Questa” sociologia non parte dagli uomini, ma dalla totalità – coincidente con le leggi accessibili al calcolo matematico – e rappresenta gli uomini come “manifestazioni fenomeniche” di quell’ordine, che possono esistere solo adeguandosi ad esso: il prezzo di questa utopica “armonia” è una de-antropologizzazione del mondo sociale, colto formalmente solo come relativa solidarietà organico/meccanica delle parti col tutto.<sup>23</sup>

A questa matrice, Morandi contrapponeva la necessità di focalizzare la fenomenologia elementare dell’esperienza morale: infatti, applicare la scienza all’empiricità delle azioni umane quale differenza apporta rispetto alla scienza del mondo naturale? Ovviamente le regolarità, le connessioni e le covarianze suggeriscono interpretazioni veridiche in qualsiasi buona pratica di ricerca

<sup>22</sup> «L’autentica scienza ben lungi dall’essere formata da semplici osservazioni, tende sempre a [sostituirla con la] previsione razionale che costituisce il principale carattere dello spirito positivo [che] consiste nel prevedere, nello studiare ciò che è, al fine di concludere ciò che sarà, secondo il dogma generale dell’invariabilità delle leggi naturali» (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., p. 147).

<sup>23</sup> Il seguente passo comtiano è particolarmente significativo: «Questo aspetto preliminare della scienza politica suppone [...] che, contrariamente alle abitudini filosofiche attuali, ciascuno dei numerosi elementi sociali, cessando di essere considerato in maniera assoluta ed indipendente, sia sempre esclusivamente concepito come relativo a tutti gli altri, con i quali una solidarietà fondamentale deve, senza sosta, combinarlo intimamente» (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, cit., p. 281).

empirica, ma il vero problema è la connessione logica tra tali regolarità e la nostra conoscenza sul “chi sono” gli uomini, che coincidono con “ciò che fanno” esclusivamente in un orizzonte in cui le loro azioni coincidono con l’osservabile, un osservabile che è prevedibile e, in quanto tale, rassicurante:<sup>24</sup> non è azzardato individuare qui una delle anime “forti” della modernità.<sup>25</sup>

Se si sposta il baricentro della riflessione morale dal soggetto ai “fatti”, si neutralizza la componente antropologica ed intenzionale che ne sta a monte; infatti, l’uomo ha due territori di esperienza: il *primo* con se stessi, e il *secondo* con la società. Attraverso la personalità degli attori, questi due territori si incontrano/scontrano e si ridefiniscono: il non-contingente – la natura umana – si scontra col contingente – la storicità.

Ora, analizzando e commentando con Aristotele e Tommaso gli elementi analitici dell’azione umana in generale – *voluntas, intentio, consilium, consensus, electio, imperium, usus* e *fruitio* – Morandi ci avverte che la struttura “generale” che effettivamente troviamo in ogni azione umana è più “vuota” rispetto alle azioni particolari.<sup>26</sup> Pertanto, la scienza deve prima elevarsi dal particolare all’universale, ma poi deve ri-adequare l’universale sul contingente, per comprendere il particolare in quanto tale. A che serve quindi una scienza che non “stabilizza” la contingenza, ma se ne lascia mettere in discussione?

Tommaso – nel dirci che le scienze pratiche hanno bisogno di un metodo “compositivo” e non “risolutivo” (che riduce il composto al semplice)<sup>27</sup> – ci ricorda che tra “natura” e “fatti” vi sono le “operazioni”, o gli atti delle operazioni (soprattutto quelle “spirituali” come l’*intelligere* e il *volere* che fanno capo alle facoltà/parti dell’anima). Ebbene, il rapporto tra anima e sue facoltà è un rapporto molto articolato sia dal punto di vista etico che psico-socio-antropologico: gli atti delle potenze dell’anima possono infatti entrare in conflitto *sia* con l’ordine sociale “esteriore” all’individuo, *sia* con l’anima stessa.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> «Il tentativo di immanentizzare il significato dell’esistenza è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*; e le esperienze gnostiche offrono questa presa» (E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 195).

<sup>25</sup> Vedi le penetranti analisi di Machiavelli e Nietzsche in E. MORANDI, *Quando i “fatti” fanno violenza alla realtà*, in IDEM (a cura di), *Radici sociali*, Aracne, Roma 2006, pp.103-156.

<sup>26</sup> Vedi ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 7, 1107a, 30-35; TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6; *In l. II Ethicorum*, lect. VIII, n. 333-334; *In l. II Ethicorum*, lect. III, n. 35; *In l. II De Anima*, lect. 2, n. 1, tutti commentati in E. MORANDI, *Quando i “fatti” fanno violenza alla realtà*, cit., pp. 135-141.

<sup>27</sup> Vedi il sopra citato passo in *In l. II Ethicorum*, lect. III, n. 35.

<sup>28</sup> Quest’affermazione non implica alcun conservatorismo o posa reazionaria – se con tali etichette si intende la reiterazione di modelli sociali già vissuti – quanto piuttosto l’esigenza di radicare la ricerca sociologica nella realtà antropologica di riferimento. La genesi dell’intenzionalità dell’attore sociale deve guadagnare una sua iscrizione nella realtà sociale, e ciò è garantito solo da ciò che gli altri hanno già vissuto e attuato, cioè dal principio di

Nel campo dell'azione non si può dunque usare la logica "risolutiva" poiché: a) l'anima attua le sue potenze/facoltà; b) le sue facoltà attuano, nella contingenza, operazioni che sono a loro volta contingenti. Solo "componendo" struttura psico-antropologica e contingenza storico-sociale è possibile comprendere l'una attraverso l'altra: le "evidenze" dei fatti ci danno sì indicazioni sull'esercizio delle potenze ad agire, ma non sulla natura degli uomini, che sono tutt'al più in grado di maturare *habitus* più o meno stabili, ma mai definitivi.

Conseguentemente a quanto esposto finora, Morandi sosteneva che l'abbandono delle nozioni *metafisiche* di "causa",<sup>29</sup> "natura", "anima" – in quanto nozioni categoriali e sostanziali, non concettualizzabili in relazioni e non trattabili da leggi numeriche – fosse e tutt'ora è un *vulnus* gravissimo nell'attuale orizzonte epistemologico delle scienze sociali: a fronte di quella che, di fatto, era la matrice idealistica del positivismo<sup>30</sup> come filosofia della storia che si compie attraverso le scienze, il morandiano richiamo ad Aristotele e alla tradizionale dottrina delle "quattro cause", lungi dall'essere un mero esercizio di stile, apriva una prospettiva di realismo metafisico in un contesto che riduce ormai la causalità alla dimensione dell'efficienza.<sup>31</sup>

Il rapporto tra causalità finale e causalità formale, nelle scienze sociali, gode infatti di uno statuto particolare: nei processi naturali la forma è anche il "termine" cui il mutamento degli elementi tende (cioè il proprio fine-non-intenzionale), mentre nei processi intenzionali il fine non è pre-contenuto nelle condizioni iniziali, ma è prodotto dall'intenzionalità del soggetto (tenuto conto delle condizioni in cui tale intenzionalità si relaziona al mondo). Quindi, l'azione sociale è intrinsecamente libera, sebbene non indipendentemente dal contesto socio-culturale oggettivo, che può certo favorire od ostacolare il raggiungimento di certi fini. Ma non si possono confondere *effetti strutturali* e *finalità*.

ordinamento da cui si riceve la propria realtà sociale. La visione di Morandi non è dunque strettamente normativa, perché il suo fondamento non è etico, bensì ontologico. Se c'è un "dover essere", si basa sulla relazione tra atto e potenza: l'atto è in relazione alla potenza, non al possibile. Anche se la potenza non è "una" (altrimenti si cade nel determinismo), ciò che va attuato sono comunque potenze e non possibilità. Se si attuano possibili-non-in-potenza si introducono livelli di "deformazione" della realtà sociale e della sua percezione, ossia contesti sociali *pneumopatologici* in cui le relazioni-contingenza avranno effetti distruttivi sulla socialità (sulla nozione voegeliniana di pneumopatologia, vedi E. VOEGELIN, *Hitler e i tedeschi*, Medusa, Milano 2005, pp. 78-84).

<sup>29</sup> Un autore che ha il grande merito di aver introdotto nuovamente la causalità come centro focale di una metodologia adeguata all'oggetto-società è E.M. MACIVER, *Causazione sociale*, Angeli, Milano 1998.

<sup>30</sup> Vedi il classico O. NEGOT, *Hegel e Comte*, il Mulino, Bologna 1975.

<sup>31</sup> Il testo di riferimento è *Il futuro è alle spalle. Causalità aristotelica e realismo sociologico*, in A.M. Maccarini, E. Morandi, R. Prandini (a cura di), *Realismo sociologico*, cit., pp. 275-314, cui rinviamo anche per approfondimenti bibliografici.

La *causa formale* è quindi quel *principio di ordinamento* che può essere identificato con la causalità della struttura sociale, sia a livello di cultura/ruoli, sia a livello di vita psichica e organica: le *strutture* esercitano cioè un potere causale di natura formale sugli attori che nascono e crescono in esse. Bisogna tuttavia distinguere: a) l'elemento che *origina* la struttura; b) il *potere causale* che essa continua poi a esercitare (finché il principio ordinante – la forma – è capace di riattualizzare nelle nuove generazioni la stessa auto-comprensione sociale<sup>32</sup>). Pertanto, una stessa causalità formale non produce sempre gli stessi effetti (a meno che non si postulino a-scientificamente attori omogenei).

La *causa finale* riguarda gli attori in quanto dotati di fini che per “tradursi” in strutture implicano una condivisione nei processi di azione; dall'altro lato, le strutture – autonome, ma non indipendenti dagli attori – sono gli esiti di processi finalistici giunti a realizzazione, ovvero sono principi di organizzazione che stabilizzano ed ordinano gli elementi rispetto ad un fine voluto da certi attori, facilitandolo od ostacolando. Sociologicamente, quindi, ruoli e normatività non si imprimono come sigilli sulla “cera” dell'agire individuale: «le “forme” devono diventare “fini” per poter esercitare il loro potere causale, ma per diventare fini necessitano dell'agire umano, mentre i “fini”, generati intenzionalmente, devono diventare “forme” per produrre effetti causali, e per diventare forme devono rapportarsi alle strutture esistenti – anche nel caso siano in conflitto con esse – attraverso le quali si inseriscono nel processo di realtà (e non decadono a mere aspirazioni)». <sup>33</sup>

La *causalità materiale*, sul piano sociale, riguarda sia il contesto naturale in cui è inserita una comunità, sia la costituzione organica dei membri, ossia fattori non auto-regolabili dalla volontà dei membri o degli attori.

La *causalità efficiente*, quindi, va compresa in questi termini: né le strutture né gli attori possono esercitare il loro potere causale gli uni senza le altre, la loro interazione darà origine di volta in volta ad effetti qualitativamente diversi, studiabili certo induttivamente, ma solo alla luce della distinzione in sede epistemologica tra “causalità” e “legge”. <sup>34</sup>

<sup>32</sup> Le sedimentazioni storico-sociali del passato sono una “causa formale” non necessariamente da reiterare, ma sono comunque il presupposto, sperando il quale gli attori diventano socialmente e coscientemente reali. Dunque è importante, in sede di ricerca, ricondurre i fenomeni sociali alle esperienze che li hanno prodotti e vedere se tali esperienze sono equivalenti rispetto all'ordine formale in atto, oppure sono prive di tale riferimento: solo esperienze “equivalenti” possono apportare autentica “novità”, altrimenti abbiamo solo una “mancanza di esperienza”. Sul concetto di “equivalenza” vedi E. VOEGELIN, *Equivalenza di Esperienza e Simbolizzazione nella Storia*, in *Eternità e Storia: i valori permanenti del divenire storico*, Vallecchi, Firenze 1970, pp. 439-454.

<sup>33</sup> E. MORANDI, *Il futuro è alle spalle*, cit., p. 309.

<sup>34</sup> Cfr. D. PORPORA, *Recuperare la causalità: il metodo del realismo in sociologia*, in A.M. MACCARINI, E. MORANDI, R. PRANDINI (a cura di), *Realismo sociologico*, cit., p. 254.

## 3. UN'ONTOLOGIA SOCIALE RELAZIONALE

Un'altra nozione cardine viene essenzialmente ripensata da Morandi nella sua portata ontologica e metafisica: quella di *relazione sociale*.<sup>35</sup> Ci limiteremo in questa sede a passare sinteticamente in rassegna tre aspetti fondamentali che consentono tale “ripensamento”.

Innanzitutto, un recupero “forte” della nozione di causalità in sociologia non può prescindere dalla nozione metafisica di *partecipazione*.<sup>36</sup> Ora, una “partecipazione” implica un “partecipante” e un “partecipato”, e questo rapporto si basa su due momenti fondativi, complementari e compresenti:<sup>37</sup> il primo è il parteciparsi *della società alle sue parti* – dal momento che l'uomo è essenzialmente “sociale” – ossia l'iscrizione di ogni relazione empirica in un tutto/ causa formale che la rappresenta, e in un certo senso “istituisce” il sociale; il secondo sottolinea il parteciparsi *delle parti alla società*, poiché la società è essenzialmente “umana”. Questa duplice scoperta aveva secondo Voegelin<sup>38</sup> strappato l'ordine della società da una lettura *cosmologica*, per inserirlo in una prospettiva *antropologica*: la struttura sociale non sarebbe più quindi una semplice organizzazione di parti rispetto ad un tutto più o meno armonico,<sup>39</sup> quanto piuttosto la *rappresentazione* di certi tipi di uomini. La struttura antropologica dell'uomo non è però un qualcosa di dato o defi-

<sup>35</sup> Un testo “importante” all'interno del corpus morandiano, anche in virtù del contesto in cui è collocato, è *Prefazione. La “relazione sociale” come oltrepassamento di una sociologia del “non-umano”*, in P. DONATI, *La società dell'umano*, Marietti 1820, Milano-Genova 2009, pp. 7-60.

<sup>36</sup> Secondo Morandi era infatti inevitabile un serrato confronto tra “partecipazione” e “relazione”: infatti il “partecipare” implica un «atto» fondante la relazione dei termini. La co-originarità partecipativa tra individuo e società si “specifica” – ovvero si “determina” – nella relazione che assume così un ruolo di determinazione della struttura partecipativa uomo-società (le relazioni sono sempre determinazioni di un “modo d'essere”, cioè sono “modi” di partecipare). Vedi *La società è un uomo in grande*, cit., p. 203.

<sup>37</sup> Cfr. E. MORANDI (a cura di), *L'attuarsi della società. Saggi teorici sull'azione sociale e il realismo sociologico*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 254-278.

<sup>38</sup> Oltre al canonico percorso tra “civiltà” cosmologiche (Egitto, Mesopotamia, Cina) antropologiche (Grecia, Roma) e soteriologie (Indù, Israelita, Cristiana, Islam) tratteggiato in *Ordine e Storia*, è utile anche un rimando a E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 123.

<sup>39</sup> Spiega infatti Morandi: «È proprio su questo crinale che si insinua la possibilità, vincente sul piano storico-culturale, del positivismo sociologico [in cui] la società, così come è attuata e istituita, si erga a principio ordinante la struttura antropologica. Ci muoviamo all'interno di una categoria integralmente sociologista: tale è l'uomo quale è la struttura sociale a cui egli appartiene. [Questa] sociologia riporta la riflessione sociale a paradigmi mitici. Dire che la società è un sottordine dell'ordine cosmico, o è un sottordine di un modello sistemico è la stessa cosa, pur nella differentissima declinazione secolarizzante» (E. MORANDI, *L'ambiente metafisico della sociologia: verità e scienza sociale*, cit., p. 39).

nitivo, ma rimanda alle esperienze di apertura o chiusura rispetto a se stessa: sulla scia di Platone e Aristotele, l'ordine psico-antropologico dell'anima umana – sempre “da realizzare” – è visto come *medium* tra società e trascendenza, “sensorio” che fa esperienza di entrambe.<sup>40</sup> In Cornelio Fabro, autore importantissimo nella “formazione” tomista di Morandi, questo stesso problema si pone addirittura nei termini di una precedenza fondativa della partecipazione sulla causalità.<sup>41</sup>

Sempre nell'ottica di questo inquadramento ontologico-sociale, analizziamo un secondo aspetto fondamentale della relazione: in un orizzonte realista *la relazione*, in quanto “proprietà” che appartiene ai fenomeni, è *il principio di causalità del sociale*. Nei processi di mutamento e trasformazione abbiamo cioè con-cause “in relazione” tra loro e “in relazione” con lo stato finale del mutamento: la relazione è quindi proprietà tanto della causa quanto degli effetti.<sup>42</sup>

Un terzo aspetto fondamentale della relazione sociale può essere formulato come segue: *la relazione ha una “radice” non contingente* (anzi necessaria, e che prescinde dalla contingenza), *mentre si dispiega nella contingenza*: quindi ogni relazione è “causa” del sociale, e l'agire sociale agisce sul “modo” e sulla determinazione della relazione (non sulla relazione-in-sè).<sup>43</sup> È possibile dunque individuare due attributi della relazione-radice: a) *necessità*, in quanto proprietà della sostanza; b) *determinabilità*, da cui scaturisce la contingenza *della* e *nella* singola determinazione. Chiaramente un metodo sociologico può studiare la relazione-contingenza (come la relazione si determina su un piano storico-sociale), ma non si può invocare l'osservabilità di ciò che rende possibile la contingenza, perché il metodo può adattarsi solo a ciò che è già dato come sociale-in-atto.

<sup>40</sup> Su questa tematica “classica”, le fonti di riferimento per Morandi erano sicuramente: PLATONE, *La Repubblica*, in *Opere Complete*, Laterza, Roma-Bari 1983; ARISTOTELE, *L'anima*, Loffredo, Napoli 1991; TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio Disputata de Anima*, in *Quaestiones Disputatae*, Marietti, Torino 1956.

<sup>41</sup> Sul problema della partecipazione in Fabro si veda: C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950; IDEM, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1958. Si veda inoltre, con un taglio più epistemologico, G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, Studio Domenicano, Bologna 1997.

<sup>42</sup> Cfr. E. MORANDI, *Prefazione. La “relazione sociale” come oltrepasamento di una sociologia del “non-umano”*, cit., p. 14.

<sup>43</sup> La determinazione relazionale gli uomini la realizzano nel concreto e complesso divenire delle loro inter-azioni sociali, a partire da un contesto sociale che trovano determinato dalle generazioni precedenti: il funzionalismo, nelle sue differenti declinazioni, è il tentativo di appropriarsi previsionalmente e cognitivamente del principio di determinazione della relazione sociale. Nella prospettiva morandiana, invece, il principio di determinazione della relazione è un *ex-post*, che implica le inter-relazioni umane e il loro preciso modo di determinazione nel tempo e nello spazio. *La relazione-radice* è cioè la condizione di possibilità della *relazione-contingenza*.

La distinzione sociale/non-sociale cercata da Durkheim<sup>44</sup> è quindi già data nella determinabilità, dal momento che è la relazione-radice in sé, pur non essendo ancora determinata, a fondare tale distinzione: possiamo dire che la relazione-radice sta alla sua determinazione come la potenza sta all'atto. Da questo punto di vista, la teoria sociale neo-funzionalista si fonda sull'erronea identificazione tra *potenza* e *possibile*: quest'ultimo è un concetto logico, che dice che il pensabile è pensabile altrimenti, mentre la potenza è una virtualità della realtà. La relazione-radice, dunque, apre una contingenza reale, quella di poter scegliere tra condizioni potenziali.

#### 4. PER UNA SOCIETÀ DI LIBERI: L'AUTONOMIA DELLA RELAZIONE SOCIALE COME "DETERMINAZIONE" DELLA RECIPROCIÀ

Un'esperienza come quella di Morandi, contraddistinta da un marcato "impegno" intellettuale non poteva non produrre un trasbordo sul piano della relazione tra vita intellettuale e vita sociale, alla luce di un trasversale rifiuto di una visione del sociale come "materia" in attesa di ricevere una forma altra da sé: da una *teoria* o da un *modello* da un punto di vista noetico-critico; dal *politico* o dall'*economico*, a livello della vita sociale.

Gli "ideali" democratici di uguaglianza e libertà, prima ancora di incarnarsi in istituzioni, architetture politiche e procedure giuridiche, sono pratiche che richiedono una vita sociale molto attiva, che interiorizzi i contenuti morali in grado di mettere al centro delle decisioni il bene e gli interessi comuni, che non si fondano né su una dimensione strategica né su una dimensione tecnica.<sup>45</sup>

In altre parole, il sociale è portatore di una "misura" che ne riconduce gli scopi a una finalità ulteriore che è appunto rappresentata dalla vita umana in società, e da una concezione dell'uomo: alla ricerca sociale spetta dunque il compito di mettere a fuoco le pratiche sociali, facendo emergere elementi di *realizzazione* e elementi di *destrutturazione* del vivere associato.

Il tema fondamentale, da questo punto di vista, è la demarcazione tra Politi-

<sup>44</sup> È noto che Durkheim, in *Le regole del metodo sociologico* (Comunità, Milano 1996, p. 31), individua e definisce il "fatto sociale" in base a: a) potere di coercizione esterna; b) diffusione all'interno del gruppo. Ma, a questa duplice definizione, Morandi replica che: a) un esterno esiste solo in rapporto ad interno, e la coercizione si dà solo in rapporto alla libertà, quindi si chiama in causa una struttura antropologico-esperienziale; b) non vi è criterio per differenziare l'oggetto della sociologia perché tutto ciò che accade ricorsivamente e diffusamente può essere di rilevanza sociologica (vedi E. MORANDI, *La società è un uomo in grande*, cit., pp. 240-241).

<sup>45</sup> Per un maggiore approfondimento su questa tematica, vedi E. MORANDI, *Democrazie in crisi*, in I. COLOZZI e P. DONATI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 345-390. Una prospettiva affine è presente in M. GAUCHET, *La democrazia contro se stessa*, Città Aperta, Enna 2005 e in R. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

ca e Società, collegato a quello delle attuali e contingenti crisi delle democrazie occidentali, che – per l’analogia e il legame esistente tra simboli sociali ed istanza critico-noetica propria della scienza sociale – si riflette anche sulla crisi delle scienze sociali.

Tale processo è ricondotto da Morandi prevalentemente a due dimensioni:<sup>46</sup> a) problematiche legate alla globalizzazione e alla obsolescenza dello Stato-Nazione e delle organizzazioni sovranazionali, nonché ai costi delle rispettive strutture democratiche, che consegnano il sistema politico agli esiti del sistema economico, come già rilevato in epoca classica;<sup>47</sup> b) crollo del modello hobbesiano di “ordine” politico e sociale, fondato sulla contrapposizione, fittizia ed artificiale, tra “stato di natura” e “stato civile”, in cui manca proprio l’elemento (il “sociale”) che costruisce quell’identità senza la quale l’ordine politico si muta in procedura sistemico-funzionalista: infatti «una sovranità che funziona a prescindere dagli uomini genera inevitabilmente uomini che si sentono estranei alla sfera del suo esercizio».<sup>48</sup>

Se la struttura della finalità lascia il posto alla logica dell’adattamento funzionale, le dinamiche della politica e dell’economia saranno puramente contingenti e relativistiche: se cioè il sociale non viene riconosciuto e promosso nella sua vitalità propria e specifica, anche la democrazia diviene anomica e meramente strategica. Come fare in modo che politica e sociale possano entrare in relazione?

Sicuramente le alternative “moderne”<sup>49</sup> del *giusnaturalismo* e del modello *marxiano* sono accomunate dalla credenza che il sociale “riceva” la sua forma o dal sistema politico o da quello produttivo: invece, forte della concezione classica secondo cui la politica non è la “forma della società”, ma persegue finalità proprie – per quanto moralmente elevatissime – Morandi argomenta che la politica deve entrare in relazione proprio con quelle “forme del sociale” da essa autonome.

Le “autonomie sociali” – frutto dell’articolazione<sup>50</sup> delle relazioni – contengono una forma che realizza liberamente gli attori sociali coinvolti, ren-

<sup>46</sup> Vedi A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002; C. GIACCARDI, M. MAGGATI, *La globalizzazione non è un destino*, Laterza, Roma-Bari 2001; C. GALLI, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>47</sup> Come osservato in L. STRAUSS, *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1968.

<sup>48</sup> E. MORANDI, *Democrazie in crisi*, cit., p. 348.

<sup>49</sup> Su questa concezione tutta moderna di un Politico che si relaziona al Sociale come forza plasmante a prescindere dalle forme che questo ultimo si dà, vedi N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e stato nella filosofia politica moderna: modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Saggiatore, Milano 1984.

<sup>50</sup> Il concetto voegeliniano di articolazione esprime la realizzazione degli attori come società-comunità: si può cioè agire “articolatamente” e agire individualmente, due differenti modalità della relazione empirica che differenziano il sociale da ciò che non lo è. Vedi E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., p. 98.

dendone possibile un'azione comune. La concettualità propria del cosiddetto "privato sociale" – che denota quelle reti di relazione di carattere associativo, che sono *private* come modo di gestirsi e costituirsi (e non soggette *ex ante* al potere politico-amministrativo), ma *pro-sociali* negli orientamenti di valore e azione<sup>51</sup> – denoterebbe esattamente quel tipo di realtà relazionale i cui motori sono la reciprocità e il dono (non il profitto e l'obbligazione), e descriverebbe la sfera del sociale nel modo più adeguato a tale ambiente ontologico-metafisico.

Sulla scia di una differenziazione tra democrazia degli "antichi" e democrazia dei "moderni" – e della loro differente visione del "sociale" – è bene verificare se «in vista di una maggiore comprensione dell'essenza della società moderna e postmoderna, la mentalità sociale delle società tradizionali [...] riceve una più adeguata comprensione alla luce delle nozioni di anima e di natura, intesa, quest'ultima, come "giusta misura" dell'anima». <sup>52</sup>

Ora, a Morandi era chiaro che non vi è una definizione di "giusta misura" assiomaticamente valida in ogni tempo e in ogni luogo, quindi valida per ogni società, come non vi è una definizione di "giusta misura" che sia applicabile in modo uniforme a due uomini, essendo ognuno di essi irripetibile. Ma ciò vuol forse dire che non vi può essere una conoscenza scientifica della "giusta misura" dell'anima e quindi della società? Rispondere a questa domanda con la stessa profondità di Morandi ci porterebbe ad eccedere i limiti di questo nostro intervento: tuttavia, su un terreno sociologico-metafisico è chiaro che la "giusta misura" gli uomini la guadagnano solo all'interno della vita sociale (guadagnandola contestualmente alla vita sociale stessa).

Il fatto che "la comunità" non sia semplicemente "l'aver qualcosa di comune" (una "natura"), ma implichi il "realizzarlo", non solo apre la problematica etica nell'individualità, <sup>53</sup> ma apre tale problematica alla dimensione della comunità. Se, realizzando la comunità, realizziamo anche noi stessi, allora l'aspetto comune della nostra natura è consegnato all'atto che lo realizza, e ciò chiama in causa anche il dinamismo della storicità degli esseri umani e della

<sup>51</sup> Tra l'ampia letteratura sul privato-sociale, i seguenti volumi contengono corposi riferimenti bibliografici: I. COLOZZI, P. DONATI, *Il privato sociale che emerge*, il Mulino, Bologna 2004; *La cultura civile in Italia, fra stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna 2002.

<sup>52</sup> E. MORANDI, *La società è un uomo in grande*, cit., p. 329.

<sup>53</sup> Che si traduce nella verticalizzazione "aristocratica" delle tre parti dell'anima platonica: quella *razionale* – τὸ λογιστικόν – quella *appetitiva* – τὸ ἐπιθυμητικόν – e quella *irascibile* – τὸ θυμοειδές. La giustizia (δικαιοσύνη) è quella disposizione in virtù della quale ciascuna facoltà compie la funzione che le è propria, in una dialettica tra *attuazione*, *determinazione* (ossia il rapporto tra *ratio* e "misura" trascendente, e un qualcosa di determinato, ossia le parti dell'anima), e *attuazione della determinazione* (ambito della vita sociale e della riflessione sociologica): vedi E. MORANDI, *Aristocrazia e Physis: un percorso di lettura platonico*, «Con-Tratto», VI/1 (1997), pp. 213-239.

“realtà storica” come ente che, se da un lato non ha lo spessore ontologico di ciò che «è», nondimeno si realizza *con e nell’umano*, nello spartiacque tra ordine antropologico e ordine sociale.

*ABSTRACT: This short essay is an introduction to Emmanuele Morandi’s streams of research, which aimed at recreating a new connection between social sciences and metaphysics, empirical research and moral reflections. After a brief introduction, the kind of anthropological, critical, metaphysical realism fostered by Morandi is outlined. The third paragraph addresses some foundational aspect of his social ontology; lastly, the complex distinction between social, political and economic spheres will be presented.*

*KEYWORDS: sociological realism, social ontology, sociology and metaphysics, society and politics, Emmanuele Morandi.*