

# IL CONCETTO DI “RELAZIONE SOCIALE” NELLA TEORIA SOCIOLOGICA DI PIERPAOLO DONATI

EMMANUELE MORANDI\*

SOMMARIO: 1. *Premessa: lo scopo di questo articolo.* 2. *Gli aspetti fondativi della relazione sociale (I): la relazione come causa vs la relazione come osservazione.* 3. *Gli aspetti fondativi della relazione sociale (II): la relazione come “radice” e la relazione come contingenza.* 4. *Gli aspetti fondativi della relazione sociale (III): la relazione sociale come “determinazione” della reciprocità.* 4. 1. *Le ragioni del primato dell’ontologia sociale sulla metodologia.* 4. 2. *La reciprocità relazionale.*

## 1. PREMESSA: LO SCOPO DI QUESTO ARTICOLO

QUESTO studio vuole essere essenzialmente una presentazione della sociologia relazionale di Pierpaolo Donati.<sup>1</sup> Una presentazione è chiaramente e sempre un lavoro parziale, non solo perché il non-detto rimane di gran lunga sovrastante ciò che viene invece “detto”, ma anche perché il punto di vista di chi scrive comporta decisioni che prediligono aspetti a scapito di altri. Tale parzialità non significa però la rinuncia a far emergere l’essenziale, ma solo il fatto che la strada che viene prescelta per raggiungere tale scopo non è la sola, e forse non è la principale. Nel nostro lavoro abbiamo scelto un taglio decisamente teorico, non solo, o non tanto, per soggettive predilezioni, ma perché una delle più suggestive particolarità della sociologia è la necessità di fondare ogni volta il suo oggetto di studio. Non che tale oggetto non esista, chiaramente, ma perché esso, già la parola società, indica inevitabilmente un

\* Università degli Studi di Verona. Facoltà di Lettere e Filosofia. Via san Francesco 22, 37129 Verona (VR). E-mail: emmanuele.morandi@univr.it

<sup>1</sup> Un profilo biografico e intellettuale di Pierpaolo Donati si trova nelle pagine che Mathieu Deflem ha raccolto in un recente volume dedicato alle più importanti prospettive biografiche dei principali sociologi contemporanei: P. DONATI, *Building a Relational Theory of Society: A Sociological Journey*, in M. DEFLEM (editor), *Sociologist in a Global Age. Biographical Perspectives*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 158-174. Invece, un’aggiornata panoramica dei “fermenti” che la sociologia relazionale apre sulle principali problematiche sociologiche è contenuta nel volume P. DONATI e P. TEREZI (a cura di), *Invito alla sociologia relazionale. Teoria e applicazioni*, Franco Angeli, Milano 2006 (in questo volume è anche contenuta una esaustiva bibliografia degli scritti di Pierpaolo Donati che copre gli anni 1971-2005).

intero, o un tutto, e la struttura percettiva dell'uomo è in grado di conoscere solo il particolare, non gli interi o le totalità. La sociologia, nel suo voler essere scienza ma, allo stesso tempo, conoscenza dell'umano, sembra incalzata incessantemente da questa sua assenza originaria. In questo senso non si dà nessuna buona pratica di ricerca empirica, e non sarebbe possibile nessuna tradizione di pensiero autenticamente sociologico, se i problemi teorici di fondazione non venissero ad occupare quella posizione centrale che tutti i "classici" ci hanno insegnato a coltivare. La sociologia italiana, dal dopoguerra ad oggi, è riuscita ad affermare una sua identità culturale, oltre che accademica, recuperando e approfondendo sofisticate strumentazioni di tecniche di ricerca empirica che erano sicuramente assenti nel passato. E questo ha arricchito e innovato non di poco il mondo culturale italiano e le sue antiche tradizioni culturali. Ma sicuramente questo sforzo, grande ma che ha forse assorbito eccessive energie intellettuali, si è rivelato, nel tempo, come una lama a doppio taglio che ha decapitato le grandi attitudini teoriche della sociologia italiana.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Per comprendere la particolarità della sociologia italiana del dopoguerra sarebbe importante ricostruire con un'adeguata acribia storica la sua istituzionalizzazione. Da una parte, nell'ambiente del dossettismo cattolico, nell'indiscutibile sforzo per affermare in un difficile e ostile contesto culturale post-attualistico e post-crociano la presenza di una tradizione sociologica (chiaramente ben più antica), la sociologia fu "forzata" ad un marcato pragmatismo e utilitarismo empirico di stampo statunitense, in parte funzionale al mondo politico-istituzionale italiano; dall'altra parte la presenza di una "scuola marxiana e gramsciana" italiana, tra le più teoricamente elaborate e sofisticate del cosmo marxista, favoriva una interpretazione della sociologia non tanto in termini accademici, cioè come una "disciplina", ma come un "nuovo sapere", critico, libero e carico di aspettative escatologico-rivoluzionarie; insomma più che uno strumento di interpretazione scientifica della società, uno strumento per il cambiamento della società stessa. Questo ha invertito un profilo della sociologia italiana post-bellica alquanto particolare, spesso priva di un proprio respiro teorico (per un eccesso di empirismo o per un eccesso di ideologismo) come invece è accaduto nell'area americana, inglese, francese e tedesca. Questi rilievi hanno poi un loro particolare significato nel contesto italiano se si considera che la sociologia si originò dal positivismo e dall'ideale massonico-democratico del progresso, che in Italia ebbe nella borghesia post-risorgimentale di matrice liberale il protagonista storico più importante. Vi è insomma sempre stata una cultura di "militanza" socio-politica che ha penalizzato il respiro teorico della sociologia italiana. Cfr. su queste importanti questioni le scarse ma non invecchiate ricerche di F. BARBANO, *Sociologia e positivismo in Italia: 1850-1910. Un capitolo di sociologia storica*, in E.R. PAPA (a cura di), *Il positivismo e la cultura italiana*, Franco Angeli, Milano 1985 (in partic. pp. 163-226); F. BARBANO, *Itinerari di una scienza. La sociologia in Italia tra Otto e Novecento*, Franco Angeli, Milano 1996; F. JONAS, *Storia della sociologia*, voll. 2, Laterza, Roma-Bari 1975 (in partic. pp. 449-465); anche se difficilmente condivisibile la prospettiva di un'insuperabilità della teoria parsonsiana cfr. l'ottimo M. BONOLIS, *Storicità e storia della sociologia*, Franco Angeli, Milano 2007. Una raccolta di saggi assai interessanti che hanno il loro centro su un problema fondamentale, a prescindere dalla chiave di lettura che l'autore elabora, è quello di J. ORTEGA Y GASSET, *Storia e sociologia*, Liguori, Napoli 1983, dove si evidenzia l'inscindibile e imprescindibile nesso tra storia e sociologia (senza per questo aderire a una prospettiva storicistica e di filosofia della storia).

È un fatto che, dal dopoguerra ad oggi, i sociologi italiani hanno quasi sempre “importato” le più importanti elaborazioni e riflessioni teorico-sociali, soprattutto quelle che nascono da uno sforzo fondativo.

Se questo è un contesto problematico che gli intellettuali e gli studiosi più attenti e avvertiti da tempo discutono, a volte con vivacità, è indubbio che Donati a partire da *Teoria relazionale della società*<sup>3</sup> e la sua successiva opera, sia di ricerca empirica sia di teoria sociale, non ha rinunciato a queste ambizioni, e ha portato avanti, con indefessa costanza, l’esigenza di una sociologia che “pensa”, cioè evita di perdersi in un puro prassismo empiristico e di appropriarsi così dei problemi fondativi che i classici, come si scriveva pocanzi, ci hanno lasciato come i “problemi” della sociologia di ogni tempo e luogo. Da questa esigenza, e dal generoso impegno che è richiesto per perseguirla, è nata la scuola e la tradizione della “sociologia relazionale” italiana che conta non pochi studiosi che ad essa, più o meno direttamente, si ispirano.

Nel nostro lavoro di presentazione si è dunque scelto di concentrare l’attenzione su questi aspetti teorici di natura fondativa della sociologia relazionale donatiana, sacrificando, inevitabilmente, sia i temi più strettamente connessi ai mutamenti della società contemporanea, sia, e questo ancor più a malincuore, il confronto con altre prospettive di teoria sociale contemporanea. Non si potrà però tacere, anche se per semplici e pochi richiami, l’incredibile convergenza tra la sociologia relazionale italiana e il realismo critico inglese, in particolare archeriano. Ogni autentico realismo finisce, prima o poi, per riconoscersi e incontrarsi, a prescindere dalle differenze dei loro itinerari di ricerca e dei contesti culturali di appartenenza. Il fatto che queste prospettive, entrambe realiste ed entrambe libere da ogni ingenuità, si siano affermate nel cuore di una stanca post-modernità, ci informa che la realtà, tanto più quella sociale, dopo aver sostenuto forzati modelli scientifici e affascinanti costruzioni – che però frequentemente affondano il pensiero in una oscura oniricità – ama “prenderci la rivincita”.

## 2. GLI ASPETTI FONDATIVI DELLA RELAZIONE SOCIALE (I).

### LA RELAZIONE COME CAUSA VS LA RELAZIONE COME OSSERVAZIONE

È fuori discussione che tutta la più importante riflessione della storia del pensiero sociologico, e certamente non solo di esso, parte o arriva al tema della relazione sociale.<sup>4</sup> Ma la teoria relazionale della società si smarca da quella

<sup>3</sup> La cui prima edizione è del 1991: P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la storia del pensiero sociologico sia tra i classici sia tra i più significativi autori contemporanei si può trovare una succinta ricostruzione storica del concetto di relazione sociale in P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, cit., pp. 39-68. La nozione ha una straordinaria ampiezza e profondità nella storia del pensiero occidentale sia in ambito

tradizione nella misura in cui la relazione sociale da fatto/fenomeno sociale diviene *causa* del fatto/fenomeno sociale. È, infatti, proprio e specifico del positivismo sociale di ogni epoca quello di definire ogni fatto sociale riducendolo ad altri fatti sociali. Questo modo di intendere la relazione sociale ha dei precisi presupposti teorici che appartengono alla rivoluzione della modernità, implicante una radicale de-sostanzializzazione del reale, e quindi anche del sociale. Infatti, un fenomeno, per Donati, non diventa sociale in quanto è posto in relazione ad un altro fenomeno, perché in tal modo il suo “essere sociale” dipenderebbe dall’osservatore che compie la connessione tra i fenomeni (e da una sua teoria deduttiva). La teoria relazionale della società è generata da uno scarto rispetto a tale proiezione della relazione, perché, conservata la centralità della relazione nell’istituzione del sociale, opera senza de-sostanzializzare il sociale – per il semplice fatto che il sociale non è de-sostanzializzato – e questo significa porsi al di fuori di una “certa” modernità sociologica (senza rifiutarne, questo è importante per l’autore, le più vitali acquisizioni).

Ma andiamo per gradi: «[...] sociale – scrive Donati – è una proprietà relazionale del rapporto tra l’osservatore (o agente) e ciò che viene osservato (agito). [...] Non è tanto esatto dire che la sociologia studia relazioni tra fatti

filosofico sia teologico e sarebbe assai importante “calarsi” nella ricchezza e complessità di queste fonti, per coglierne tutti i risvolti anche sociologici. Un’opera non invecchiata, nonostante risalga al 1952, è A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, voll. 2, Vrin, Paris 1952, il cui grande pregio è la collocazione della nozione di relazione in un ampio contesto storico che abbraccia sia la filosofia sia la teologia. Benché Donati sviluppi il tema muovendosi all’interno del problema sociologico e scientifico è evidente un attivo rapporto nei confronti sia dell’ontologia aristotelica sia della teologia trinitaria. Per quanto riguarda Aristotele rinviamo ai “classici” lavori di A. TRENDELENBURG, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1994 (ed. orig. 1844) e H. BONITZ, *Sulle categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. orig. 1853); un testo molto importante per comprendere il rapporto tra ontologia aristotelica e scienze empiriche è T. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (ed. orig. 1988); in questo volume vi sono molti aspetti che chiariscono, da un punto di vista aristotelico, lo sforzo donatiano di tenere insieme la dimensione teorica con quella empirica, sforzo specifico ad ogni prospettiva autenticamente realista: «L’attacco di Aristotele – scrive Irwin – alla dialettica platonica può essere utilmente paragonato al tentativo proprio dei positivisti del ventesimo secolo di liberare la scienza dalla metafisica. Come i positivisti Aristotele respinge le pretese di una disciplina non empirica che sostiene di essere una scienza e di dare prescrizioni alle autentiche scienze empiriche. La presunta scienza universale non ha nessuna giusta pretesa di oggettività, poiché ogni pretesa simile può essere giustificata solo mediante un ricorso alle voci definite dell’esperienza. Proprio come Aristotele respinge la dialettica platonica, i positivisti respingono ogni fondazione metafisica a priori per la scienza empirica», ma ciò di cui Aristotele è consapevole a differenza del positivismo, soprattutto di quello sociologico, è che «la conoscenza scientifica deve essere giustificata nel sostenere di accedere ad una realtà oggettiva» (*ibidem*, pp. 186-7), e questo è compito dell’ontologia. Come si vede è un retaggio del positivismo la contrapposizione tra ontologia e scienza, retaggio che in realtà nasconde l’insuperabile aporia del positivismo.

sociali [...] quanto piuttosto che essa studia i fatti sociali come relazioni». <sup>5</sup> Già da queste poche righe risulta evidente che la relazione nel suo essere una “proprietà” non è riducibile ad uno sguardo, quello sociologico, ma appartiene alla struttura dei fenomeni sociali in quanto sociali. Lo “sguardo” *deve adeguarsi ad una realtà che è “relazione”*. È questa la prima emergenza della sociologia relazionale e da qui sorgono le sue inevitabili implicazioni sull’intero ambito ontologico ed epistemologico. Ma è anche questo ciò che la rende “difficile da comprendere”: nella misura in cui l’ontologia è stata espulsa dalle categorie del pensiero e della scienza, o è stata alterata nel suo significato proprio e specifico (e purtroppo questa alterazione continua e sopravvive anche oggi), pensiamo non sia possibile un’adeguata comprensione della relazione sociale donatiana. La relazione è il principio di causalità del sociale, la causalità infatti implica necessariamente una relazione con i suoi effetti. La nozione di causa è diventata, a motivo di complessi processi culturali, una nozione residuale che si identifica con la sola causalità efficiente. Se così fosse, il concetto di causa sarebbe inadeguato per comprendere la nozione di relazione sociale in Donati. È necessario riappropriarsi della sua ben più ampia designazione. <sup>6</sup>

La causalità, oltre all’efficienza, dice essenzialmente che all’interno dei medesimi processi di mutamento e trasformazione – come quello che da un seme genera un albero – vi è il passaggio da uno stadio iniziale – il seme – ad uno stadio finale – l’albero. Ebbene, la proprietà comune alle tante condizioni (con-cause) che sono necessarie perché ciò avvenga – climatiche, geologiche, idrologiche ecc. – è che esse, da una parte, siano *in relazione* tra loro (non basta che ci siano, cioè “esistano”, ma che esistano “relazionalmente”), e dall’altra, *in relazione* allo stadio finale del diventare albero (in questo caso innato, perché naturale). In altre parole, tale processo è reso possibile dalla innata relazione di tutti gli elementi del seme – materiali, formali ed efficienti – e tra questi elementi e il fine naturale – lo stadio finale del processo, coincidente con l’ordine relazionale delle parti costitutive dell’albero. Da questo punto di vista anche un banalissimo seme, per essere compreso in quello che è, può essere studiato come pura relazione al mondo naturale; un seme non è solo questo ordine relazionale, perché la sua esistenza e determinazione non si identifica con il fascio di relazioni che esso ha con il mondo naturale (un seme di una quercia non è un seme di un fico e tale differenza non è riconducibile alle relazioni con il mondo naturale che non ne determinano questo aspetto essenziale), ma se colto causalmente anche un seme è *relazione*. In questo senso, la relazione è una proprietà della causa, prima ancora di essere una proprietà degli effetti, o meglio, è proprietà degli effetti proprio perché è una proprietà della causa.

<sup>5</sup> P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, cit., pp. 70-71.

<sup>6</sup> Cfr. a questo proposito, e su questi fondamentali problemi, G. PADOVANI, *Per una teoria relazionale della società*, in IDEM, *Problemi della ricerca sociale*, Quattroventi, Urbino 2001, pp. 129-145.

Uscendo da questo “schema” naturalistico, diventa evidente che la teoria relazionale della società può affermare di studiare le relazioni non tra fatti sociali, ma i fatti sociali come relazioni perché si rapporta a quella proprietà della sfera causale implicante la relazione tra gli elementi del processo finalistico. In natura sia il porre in relazione sia il fine rimangono innati, nei processi sociali nulla è innato. I fatti sociali, allora, sono relazioni perché per poter essere realizzati: A) gli attori partono da una situazione iniziale in cui gli elementi sono in relazione in un certo modo (le strutture); B) gli attori, sia per riattualizzare lo stesso fatto sociale, sia per mutarlo, devono rapportarsi a *quel modo* della relazione tra gli elementi in gioco in una specifica situazione – e non rapportarsi semplicemente al fatto sociale – devono cioè pensare il fatto *come* relazione tra i suoi elementi. Tale relazione, però, non è semplicemente fenomenica, ma intrinsecamente causale: ed è proprio qui che esplose la incolmabile diversificazione rispetto al relazionismo relativistico di una certa modernità e post-modernità: «Il portare la relazione – prosegue Donati – a livello di presupposizione generale prima, nell’ambiente metafisico della conoscenza, non implica in nessun modo assumere l’assoluta contingenza del mondo sociale. [...]. Al contrario, significa assumere che la relazione ha una sua “radice” [...] non contingente, mentre essa si dispiega nella contingenza».<sup>7</sup>

Questo è uno scarto determinante. La relazione non è un prodotto della contingenza, ma è ciò che produce contingenza proprio in virtù del suo non essere pura contingenza: da questo punto di vista la relazione sociale, lo affronteremo poche righe più sotto, è causa del sociale. Ogni fenomeno/fatto sociale è composto sempre ed inevitabilmente da elementi materiali, formali e finalistici, ma tale scomposizione è analitica e serve più sul piano della ricerca filosofico/metafisica che sociologica. Sul piano sociologico l’elemento fondamentale è considerare che questi elementi sono sempre e necessariamente *in relazione* e i processi sociali si caratterizzano e differenziano dal “modo” di attuare la relazione, non dalla relazione, che è sempre necessaria e prescinde dalla contingenza: nei processi vitali come quelli sociali non si danno mai elementi/cause materiali scisse da quelle formali e finalistiche, ma poiché esse sono sempre e necessariamente *in relazione*, all’agire sociale è dato di incidere sul “modo” (specificazione/determinazione) non sull’essere della relazione: «Dal punto di vista sociologico – afferma chiarissimamente Donati – solo la relazione in se stessa è *necessaria*, mentre il modo del suo dispiegarsi riflette l’effettiva contingenza del mondo sociale, che è così, ma potrebbe essere “diversamente” [...] *la relazione, necessaria in se stessa, rende anche necessaria l’esigenza delle determinazioni* (le particolarità storiche), le quali però, in se stesse [...] sono contingenti [corsivo mio]».<sup>8</sup>

<sup>7</sup> P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, cit., p. 80.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 81.

In questo contesto è importantissimo, se non decisivo, precisare la differenza tra la relazione causale che avviene nei processi naturali e fisici, e la relazione causale che è propria e specifica dell'azione umana e quindi sociale. Nei processi naturali la distinzione tra “forma” e “fine” è di natura semplicemente analitica, perché di fatto “forma” e “fine” sono distinti *realmente* solo nei processi intenzionali, i quali suppongono la costituzione di agenti capaci di determinare i propri fini. Nei processi fisici la causa formale e la causa finale non sono distinte, perché la “forma” indica sia un *principio intrinseco di ordinamento* delle parti (che rende la forma qualcosa di irriducibile alla somma delle sue parti componenti)<sup>9</sup>, sia un *termine fisico (telos)* a cui l'incessante movimento degli elementi tende. Quindi, riguardo i processi fisici, la tradizione realista intende sempre l'unità della “causalità formale-finale”, in quanto la forma è anche il “termine” dei moti dell'instabile sostrato materiale, che ordina irreversibilmente verso se stessa il processo fisico che lo ha generato. Così un seme di quercia ha in sé un “termine” che guida inizialmente un *processo* di alterazione della sua forma (di seme), ma, allo stesso tempo, tale processo è anche quello che presiede alla ricomposizione di una nuova forma (quella di albero), ordinando dunque l'intero processo verso se stessa (cioè la nuova forma). In altre parole, nei processi fisici la “forma” emerge come un termine necessario di un processo irreversibile, e quindi è un fine-non-intenzionale di un processo che ordina lo stesso processo causale (dalle cause agenti a quelle materiali, iniziali) verso il raggiungimento necessario dell'effetto, ovvero della stabilità finale.

Al contrario, nell'ordine intenzionale, che è quello proprio e specifico dell'azione sociale, implicante la presenza di una sostanza capace di atti particolari (quali l'intendere e il volere), il fine dell'azione precede temporalmente (nella mente del soggetto umano) la causa formale e quella efficiente (ad es. l'intenzione di conseguire una laurea in sociologia); il fine, in quanto intenzionalmente voluto e desiderato, ordinerà la sequenza di azioni fisiche necessarie al suo conseguimento (iscrizione all'istituzione universitaria, e l'organizzazione dei propri tempi di studio, di esami ecc.). *Nei processi intenzionali*, e questo è l'elemento determinante nella tradizione realista, è il *fine a muovere la pluralità di cause agenti e non viceversa*.<sup>10</sup> Tra il fine e la forma iniziale non c'è continuità

<sup>9</sup> L'esempio aristotelico per cui la pronuncia di una parola come “chi” è più della semplice somma delle pronunce delle sue singole lettere “ci-acca-i” è assai eloquente: cfr. *Met.*, VII, 1041 b, 10-13.

<sup>10</sup> «Per produrre un certo effetto – scrive Basti – non basta infatti un insieme di cause agenti e materiali, bensì occorre anche l'ordinamento di queste cause. Per es. per produrre un incendio, non basta un fiammifero acceso, la paglia, ed il soffio della mia bocca. Se infatti l'azione del soffio precede l'avvicinamento del fiammifero alla paglia spegnerò il fiammifero e otterrò solo un fiammifero spento. Se viceversa lo segue, attizzerò l'incendio. Dopo che avrò scoperto questa relazione d'ordine, nulla mi vieta di formalizzare sotto for-

e soprattutto il fine non è pre-contenuto in nessuna condizione iniziale, ma è un prodotto dell'intenzionalità del soggetto (tenuto in debito conto delle condizioni in cui tale intenzionalità si relaziona e del modo in cui si relaziona). La qual cosa non significa che il fine fa esistere le cause agenti – in altre parole non è che il desiderare la laurea in sociologia fa esistere l'istituzione universitaria – ma *il fine si pone “prima” rispetto alla relazione di implicazione causale*, perché è il fine che ordina le cause agenti in modo tale che, al termine del processo intenzionale, dalle stesse cause agenti si produca *un certo effetto e non un altro*. In altre parole, è la causa finale che rende le cause agenti “efficienti”, cioè capaci di produrre necessariamente un certo effetto e non un altro (cioè l'effetto voluto dall'attore). Infatti l'agente agisce in quanto agisce, e per ciò produce un effetto, ma agisce solo grazie ad un fine voluto.<sup>11</sup>

Questo ci fa comprendere la ragione grazie alla quale la relazione sociale è contingente e come, in virtù di tale contingenza, l'azione sociale è e rimane intrinsecamente libera, pur non essendo indipendente dalle condizioni, e quindi dal condizionamento sociale. I fini o i progetti sono generati dall'uomo, e solo da esso, in relazione a condizioni sociali iniziali che gli uomini tro-

ma di “legge universale degli incendi”, a partire da due cause agenti (fiammifero e soffio) ed una causa materiale (paglia) iniziali» (G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, p. 44, n. 23). La mancanza di queste fondamentali differenze è una delle cause principali delle perduranti e “magiche” attribuzioni di “poteri” causali ad elementi agenti e materiali impersonali. Su queste decisive questioni cfr. i fondamentali G. BASTI, *Filosofia della natura e della scienza. I fondamenti*, Lateran University Press, Roma 2002; F. BARONE, G. BASTI e C.A. TESTI (a cura di), *Il fare della scienza. I fondamenti e le palafitte*, Il Poligrafo, Padova 1997; G. BASTI e A. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole: dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo, Padova 1996.

<sup>11</sup> Attraverso un percorso di ricerca differente, il realismo critico della Archer, con una impareggiabile forza argomentativa, giunge alla stessa conclusione: «Occorre invece concentrare l'attenzione sul campo di interazione tra le proprietà socioculturali e l'esercizio della riflessività dell'agente. In ultima istanza, non possiamo spiegare nulla di quanto avviene nella società, se non comprendiamo i progetti dell'agente, in relazione al suo contesto sociale. Né possiamo comprendere i suoi personali progetti, se non ci occupiamo direttamente delle sue deliberazioni riflessive, dati i suoi interessi personali, da un lato, e il contesto sociale oggettivo con cui si confronta, dall'altro. A ben vedere, è proprio da ciò che gli agenti si sforzano di fare, dagli specifici progetti che perseguono, che dipende l'attivazione dei poteri causali – di vincolo o di facilitazione – della struttura sociale; in assenza di questa condizione, le proprietà strutturali e culturali che costituiscono ogni situazione sociale sono pur sempre “reali”, ma non esercitano i loro poteri causali. D'altra parte, non esiste un'unica risposta valida sul “da farsi” una volta che i progetti degli agenti abbiano attivato un vincolo o una facilitazione: non esiste, di conseguenza, alcun esito prevedibile a priori. [...]. Sino ad oggi, d'altra parte, sono stati dedicati molti più sforzi all'elaborazione teorica dei modi in cui le proprietà strutturali e culturali si trasmettono agli agenti – e li possono influenzare in senso causale – rispetto all'altro lato della medaglia: i modi in cui questa influenza è recepita da parte degli agenti e le reazioni che essi producono» (M.S. ARCHER, *La Conversazione interiore*, Erikson, Trento 2006, p. 230).

vano già relazionate/ordinate in un modo determinato. Le strutture sociali, che sono “modi relazionali”, sono organizzate per raggiungere degli effetti che possono, è vero, favorire od ostacolare il raggiungimento di determinati fini, ma sarebbe un grave errore teorico confondere gli “effetti strutturali” con la finalità. Le finalità generate dagli attori possono mettere in moto una pluralità di agenti, da cui si attivano processi di mutamento di tali strutture (e quindi degli effetti che le strutture autonomamente generano), e sostituire certi “modi di relazione” con altri “modi”; in questo caso possiamo parlare di mutamento sociale la cui ragione ultima non è da ricercarsi nelle strutture (la causa formale del sociale), ma nelle finalità umane che creano quel movimento che le trasforma (le cause finali del sociale, cioè l’uomo). Il mutamento avviene quando tra fine e forma si crea un dislivello che è reso possibile nel momento in cui nella relazione causale entra in gioco l’intenzionalità (cioè una capacità specificatamente umana). Nel caso in cui tra finalità e condizioni sociali iniziali vi sia conformità è evidente che la relazione causale non farà che riprodurre tali condizioni. Ma anche in questo caso, la conformità è frutto di una relazione causale finalistica e non di automatismi strutturali.

### 3. GLI ASPETTI FONDATIVI DELLA RELAZIONE SOCIALE (II):

#### LA RELAZIONE COME “RADICE” E LA RELAZIONE COME CONTINGENZA

Avendo ben chiari questi elementari, ma fondamentali, presupposti della relazione sociale emerge con una certa evidenza la necessità di introdurre, all’interno della riflessione sul sociale, la dimensione dell’azione, o meglio, dell’attuarsi del sociale attraverso e in virtù degli attori: «Ma le relazioni sociali – scrive Donati – non esistono *in actu* se non con, attraverso e nei soggetti che le attualizzano. Non sono i sistemi che attualizzano le relazioni, bensì i soggetti, persone o gruppi sociali. [...] L’essere umano non può esistere senza relazioni con gli altri. Questa relazione è il “costitutivo” del suo poter essere persona, come lo sono l’aria e il cibo per il corpo. Suspendete la relazione-con-l’altro e avrete sospeso la relazione-con-il sé». <sup>12</sup>

Infatti vi è una dimensione della relazione sociale che è “radice”, e una dimensione della relazione sociale che è “contingenza”, potremmo dire, la “relazione-causa” e la “relazione-fine” (inteso come scopo situato). La prima è la presa d’atto della relazione all’inizio dei processi socio-culturali, la seconda è la presa conoscitiva dello stadio finale – che è un nuovo assetto relazionale degli elementi – dei medesimi processi. Il punto fondamentale è che entrambe le dimensioni sono in atto solo attraverso gli attori i quali, attuando i “modi” della relazione sociale (e non l’esistenza della relazione), pongono in relazione il sociale (quello già accaduto e sedimentato) con la loro struttura

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 25 e 69.

antropologico/sociale, che è una struttura di esperienze compiute dagli attori all'interno della loro natura umana. Nell'atto di agire (degli attori), relazione sociale ed esperienza antropologica entrano in relazione e da questa relazione si genera, da una parte, il mutamento sociale e, dall'altra, la costituzione della personalità degli attori.

La mancata distinzione, di natura concettuale o analitica, tra la

- a) Relazione come "radice" e la
- b) Relazione come "contingenza"

ci sembra uno dei motivi fondamentali delle incomprensioni nei riguardi della sociologia relazionale.

La relazione come "radice" introduce nella sociologia relazionale donatiana tutta la questione ontologica, nonché una concettualità che può penetrare nel problema relazionale attraverso gli strumenti dell'ontologia sociale, e solo attraverso quegli strumenti. La relazione di gran parte della modernità è intrinsecamente formalistica, priva come in Comte e Durkheim<sup>13</sup> di ogni sostanzialità, mentre quella di cui discute Donati, dal punto di vista "radicale", è ontologica e non può non richiamare le categorie aristoteliche che pongono la relazione (*pros ti*) come un modo di essere della sostanza (categorie).<sup>14</sup> In altre

<sup>13</sup> Emblematica a questo proposito è l'affermazione comtiana: «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 IDEM, *Oeuvres d'Auguste Comte*, vol. IV, lez. L, Anthropos, Paris 1968-71, p. 345); questo presupposto, unitamente ad un certo organicismo sociale, minerà anche la geniale intuizione durkheimiana che lo aveva portato a porre la solidarietà come fondamento del sociale. Durkheim, analogando impropriamente la solidarietà con la vita organica, ne neutralizzerà le incredibili potenzialità fondative riducendola a mero funzionalismo. Gli organi, infatti, e gli apparati (insiemi di organi) decisamente differenziati funzionalmente sono "uguali" rispetto alla vita dell'organismo in quanto sono *sue* funzioni. In altre parole, solo dal punto di vista dell'organismo-società – che può essere solo rappresentato ma non sperimentato – le differenze funzionali sono uguali in quanto *sue* parti/funzioni, ma dal punto di vista degli organi-individui non c'è uguaglianza ma solo la loro differenza in quanto essi non sperimentano gli altri individui (organi) come *loro* parti. L'analogia organicistica e funzionalista non riesce assolutamente a reggere le esigenze della solidarietà che è invece una condizione della società solo se è *tra* le parti e non nella *mediazione* tra l'organismo (tutto) e le parti. Questa *mediazione tra le "parti"*, e non tra il "tutto" e le "parti", è invece il presupposto radicale della sociologia relazionale di Donati, potremmo dire la solidarietà ontologica del sociale. Cfr. l'interessante, anche se si orienta in altra direzione rispetto a quella qui sostenuta, W. WATT MILLER, *Alla ricerca di solidarietà e sacro*, in M. ROSATI e A. SANTAMBROGIO (a cura di), *Durkheim, contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2005, pp. 141 ss.

<sup>14</sup> Merita d'essere citato almeno uno dei tanti passaggi aristotelici in cui viene esposta la dottrina delle categorie, in quanto evidenzia che la "relazione", essendo una figura categoriale, qualifica intrinsecamente l'uomo, cosicché l'uomo deve essere pensato non tanto come una sostanza in relazione ma una sostanza che è relazione, cioè società. Ci teniamo a precisare che vi è tutta un'ampia letteratura, a volte anche autorevole, che presenta il

parole, quello che noi indichiamo come “soggetto” è in realtà una sostanza-uomo che si qualifica intrinsecamente (anche se non esclusivamente) come relazione, proprio in quanto “quella” sostanza concreta (quell’uomo concreto). Il che equivale a dire che l’uomo non è sociale in quanto “si trova” inserito in una società, ma è sociale in quanto uomo, più precisamente in quanto la sua natura (sostanza prima) è anche “sostanzialmente” (categorialmente) relazione. A partire da questa prospettiva realistica e ontologica, l’insistenza di Donati nell’affermare che la relazione sociale pone *necessariamente* l’istanza della determinazione ci dice che la determinazione relazionale gli uomini non l’hanno innata, come negli enti naturali – matrice di ogni forma di biologismo sociale – o determinata dalla società di appartenenza che li ha preceduti – matrice di ogni forma di sociologismo culturalista – ma la realizzano nel concreto divenire storico della società, o meglio, nel concreto e complesso divenire delle loro inter-azioni sociali, a partire da un contesto sociale che essi trovano già determinato dalle generazioni precedenti in un modo anziché in un altro.

Il funzionalismo nella sua essenza, e nelle sue aggiornate riformulazioni, è accomunato dal tentativo di appropriarsi “cognitivamente” del principio di determinazione della relazione-sociale-radice. In Donati la relazione-sociale-radice è ancorata alla struttura ontologica degli esseri umani, per cui l’aumento della complessità, nonché della differenziazione sociale (nelle sue varie forme), non compromette l’unità che si conserva in virtù della relazione all’essere umano (e che l’essere umano è). In questo modo, l’autore evita la riduzione dell’ordine sociale sia ad un assetto predeterminato sia ad un assetto fluttuante (o liquido). In Luhmann, invece, in nome di una indiscutibile complessità sociale ma anche di una pregiudiziale antiontologica e antiumanistica, la relazione viene descritta, tolti gli esseri umani, come puro movimento, tenuto insieme non da un “qualcosa” che viene spazio-temporalmente “mosso”, ma dalla sua stessa forza relazionante. Cos’è infatti lo specifico di una relazione luhmanniana? Distinguere! Ma non distinguere A da B, ma distinguere A (sistema) da tutto ciò che non-è-A (ambiente). Per questo la relazione

pensiero aristotelico come un pensiero sostanzialista (intendi, oggettivista in senso positivistico e neopositivistico); nulla di più falso e deviante! Ebbene, tale luogo, diventato imperdonabilmente comune, non meriterebbe, sinceramente, di essere neppure menzionato se non fosse che ha una certa responsabilità nell’abbandono della tradizione e degli studi del realismo all’interno della scienza moderna, compresa la sociologia: «Essere per sé – scrive Aristotele – sono dette tutte le accezioni che ha l’essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti i significati dell’essere. Poiché dunque alcune delle categorie significano l’essenza (*ousia*), altre la qualità (*poiòn*), altre la quantità (*posòn*), altre la relazione (*pròs ti*), altre l’agire (*poiein*) e il patire (*pàschein*), altre il dove (*poù*) e altre il quando (*poté*): ebbene, l’essere ha significati corrispondenti a ciascuna di queste» ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 7, 1017 a 20-30 (tr. it. di G. Reale, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 374-5).

in senso luhmanniano è caratterizzata da un “dislivello” di complessità, una differenza che genera senso, è, cioè, determinatezza autoreferenziale: «L’evoluzione sociale – afferma Luhmann – non si fonda su leggi naturali, ma sulla formazione di sistemi. Essa non è guidata da relazioni astratte e necessarie fra determinate cause e determinati effetti [...] ma si fonda sul dislivello di complessità esistente fra il sistema e l’ambiente, cioè sui confini sistemici e su strutture e processi di tipo selettivo».<sup>15</sup>

Una volta de-sostanzializzata una relazione, cosa rimane? In termini più semplici: cosa è una relazione senza termini relati? Un processo la cui caratteristica è quella di differenziare “qualcosa”, da tutto ciò che non è questo “qualcosa” (che Luhmann, adottando la teoria dei sistemi chiama, appunto, la distinzione sistema/ambiente). In quest’ottica la riduzione della complessità non è altro che un processo attraverso cui la relazione fa sorgere, attraverso la sua specificità – cioè il distinguere – e a prescindere dagli esseri umani, il determinato (l’esito della riduzione) dall’indeterminato (l’ambiente): «La concezione ontologica del sistema – scrive Luhmann – che definiva i sistemi come insiemi composti di parti, e indirizzava quindi l’attenzione verso l’interno, sta per essere sostituita sempre più da una teoria sistemica di tipo funzionale, che concepisce i sistemi come identità complesse, capaci di sopravvivere come ordinamenti superiori all’interno di un ambiente eccessivamente complesso, incontrollabile, fluttuante. Solo quando questo passaggio sarà stato attuato in maniera conseguente, la teoria dei sistemi potrà disfarsi del presupposto di un ordine interno già di volta in volta determinato [...] sarà allora possibile individuare la funzione specifica assoluta dalla formazione dei sistemi, la funzione, cioè di cogliere e ridurre la complessità del mondo».<sup>16</sup>

Ma il discorso luhmanniano, anche se viene generalmente supportato invocando il reale aumento della complessità sociale, parte da un assunto assolutamente arbitrario che toglie ogni significato alla dimensione socio-antropologica della relazione sociale per il semplice fatto che l’incremento della

<sup>15</sup> N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, il Saggiatore, Milano 1983, p. 175. Non è il caso di citare le tante altre fondamentali opere di Luhmann, ma una brevissima indicazione di alcuni testi relativi al problema sopra richiamato ci sembra utile: N. LUHMANN, *La contingenza come valore proprio della società moderna*, in IDEM, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma 1995, pp. 59-75; N. LUHMANN, *Come stanno le cose? Cosa ci sta dietro? Le due sociologie e la teoria della società*, «Teoria sociologica», I, 2 (1993), dove in modo lapidario Luhmann afferma: «Se è vero che la contingenza è il “valore proprio” (*Eigenwert*) della modernità [...] il compito della teoria sociologica può consistere solo nel realizzare questa forma nella società, cioè nel copiare la forma nella forma» (p. 142); N. LUHMANN, *Sthenografia*, in R. GENOVESE (a cura di), *Figure del paradosso*, Liguori, Napoli 1992 e tra la letteratura critica cfr. S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Franco Angeli, Milano 1993 (cfr. in partic. nel testo: *Discussione con Niklas Luhmann*, pp. 125-126); E. ESPOSITO, *L’Operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, Franco Angeli, Milano 1992.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 86.

complessità sociale obbligherebbe l'uomo a rinunciare ad essere “la misura” della società. È come dire, l'uomo, così come è stato “pensato” fino ad ora, non può più gestire la complessità, è un soggetto inutile, ed ancorare ad esso la società risulta cognitivamente fallimentare; se nelle società passate l'unità della società veniva garantita relazionando l'antico concetto di natura umana alla differenziazione sociale,<sup>17</sup> ora, che la complessità supera di gran lunga la capacità unificante della nozione di natura umana, è necessaria una teoria non solo più potente ma che trasformi la *mancanza* di unità nell'unità stessa (è questa la meta-funzione del concetto di “sistema” in senso luhmanniano). Non possiamo quindi più capire la società partendo dagli uomini, semmai dobbiamo “indagare” ognuno di essi partendo dalla relazione-sistema, lasciando essere (cioè, senza bisogno di prevedere e anticipare deterministicamente) tutte le possibili e imprevedibili determinazioni che il loro agire sociale può mettere in gioco: «Non possiamo più eludere – afferma Luhmann – il problema del rapporto che intercorre fra la società e gli altri sistemi sociali: essa non è che un sistema fra gli altri, ma è quello che intrattiene una relazione tutta peculiare con gli altri. Come abbiamo visto, questa relazione peculiare era stata interpretata dalla tradizione vetero-europea come totalità complessiva e, perciò, autarchica. [...] Oggi siamo in grado di capire che questa soluzione del problema è giunta ai limiti della sua capacità di produrre risultati. Sono pensabili altri tipi di soluzioni? [...] Non è più possibile definire i sistemi come autarchici, cioè come esistenti per mezzo di determinati caratteri intrinseci. Con ciò cade anche l'idea di un sistema della società [...]. Occorre invece riformulare la base concettuale che consenta di rapportare fra loro i sistemi sociali e di metterli in relazione a quel sistema sociale che è costituito dalla società. Intendiamo mostrare qui che una teoria del rapporto fra sistema e ambiente apre nuove possibilità proprio in questa direzione».<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Così scrive Luhmann: «[...] quelle teorie (quelle di stampo umanistico, parentesi dello scrivente) non erano in grado di fornire una motivazione a se stesse, di sollevare, cioè, in modo non pre-concetto il problema del primato di determinati ambiti funzionali della società e di problematizzarlo in vista di un possibile ricambio. Per quelle teorie la società non può che *essere* società politica o società economica, e questo “essere” viene sottratto a una possibile problematizzazione attraverso il suo ancoramento alla “natura”» (N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., p. 163).

<sup>18</sup> N. LUHMANN, *Illuminismo sociologico*, cit., p. 163. Nella formulazione più avanzata della teoria dei sistemi la riduzione della complessità sarà collegata al problema del “senso” che, non a caso, Luhmann definisce come un “prodotto” instabile e inquieto, proprio perché il senso è il “confine”, il “dislivello” o la “differenza” tra sistema e ambiente e quindi non dice riferimento a qualcosa, ma fa riferimento al proprio autoadattamento ambientale: «Il senso [...] deve essere formato in modo fundamentalmente instabile, inquieto, con una necessità interna di auto modificazione [...]. In tutte le esperienze di senso [...] è però sempre incorporato un momento di inquietudine» (N. LUHMANN, *Sistemi Sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 153 e 152).

È alquanto evidente che Luhmann, in coerenza e radicalizzando la tradizione strutturale e funzionalistica, non ha alcun interesse a studiare i fenomeni dal punto di vista della loro concreta determinatezza, ma in nome di una teoria generale cerca di elaborare un modello che li ricomprenda tutti (fenomeni sociali e non). Poiché ciò che caratterizza l'imprevedibile diversità dei fenomeni empirici è che essi hanno determinate qualità – per cui ad esempio l'abbassamento dei consumi (fenomeno determinato) è connesso essenzialmente ad una possibile crisi produttiva (altro fenomeno determinato) – e poiché la complessità è tale che non esiste teoria che la possa governare, è sufficiente, se non necessario, abbandonare il concetto di determinatezza, cioè un ordine interno (se con esso ci relazioniamo ad un "essenza intrinseca"); nel nostro esempio, ciò significa abbandonare il presupposto che nella definizione di consumo vi sia come sua essenza determinata il concetto di produzione e nel concetto di produzione vi sia come sua essenza determinata il concetto di consumo. Se abbandoniamo l'idea che i fenomeni sociali hanno alle loro "spalle" una struttura o una causa o un'essenza da cui sono determinati e prodotti (per cui il consumo ha come suo motore la produzione e la produzione il consumo) e li poniamo invece su quel confine che separa un sistema dall'ambiente, è possibile *sostituire e trasformare il concetto di "ordine interno" con quello di "ordine esterno"*, cioè un ordine ricreato continuamente dai processi di reciproca ridefinizione tra un sistema e l'ambiente o tra il determinato e l'indeterminato.

Come può un ordine essere esterno? Come si può pensare un ordine, soprattutto l'ordine sociale, senza rappresentarlo con parti organizzate in un certo modo? È sufficiente pensare che l'ordine sia l'esito di un atto relazionale di riduzione del disordine, cioè il sistema si qualifichi come riduzione di un ambiente (e non come riorganizzazione interna). Il consumo non è un'attività che si relaziona essenzialmente, cioè per la sua intrinseca natura, alla produzione che ne soddisfa l'emergenza, ma è un'attività che si determina volta per volta in base all'ambiente in cui emerge. Se l'ambiente è il mercato allora il consumo è un sistema produttivo, se l'ambiente è la natura il consumo è il sistema organico, se l'ambiente è la cultura il consumo è il sistema psichico, cioè il pensiero. Il consumo allora non è qualificabile in senso proprio ma solo relativamente ad un ambiente, ma anche l'ambiente non è qualificabile in senso proprio ma solo relativamente ad un sistema (di consumo). Non esiste alcun tipo di autonomia tra sistema e ambiente perché essi esistono proprio distinguendosi e solo nella distinzione, per cui ogni determinazione è già da sempre data in ogni possibile distinzione.

Ci si trova agli antipodi della prospettiva relazionale donatiana; in quest'ultimo caso il principio di determinazione della relazione è un *ex-post*, un *aposteriori*, perché implica le inter-relazioni umane e il *modo* in cui gli attori "sceglieranno" o "hanno scelto" di determinarle nel tempo/divenire che a loro è temporalmente dato. Per Donati la relazione-contingenza non "entra"

nella relazione-radice trasformandola e uniformandola a sé. La relazione radice è la condizione di possibilità della relazione-contingenza, e non vi è nessuna necessità di mettere dei confini fra esse perché corrispondono a due diverse dimensioni ontologiche e temporali. L'uomo non è un prodotto della contingenza che egli crea, ma è esattamente il contrario: è la contingenza che è una creazione (imprevedibile) di una sostanza (l'uomo) che è anche relazione (nel senso della relazione-radice). L'uomo rimane in una sua consistenza a prescindere dai mutamenti sociali che egli crea temporalizzando il suo essere relazione, e se tali mutamenti danno origine a problemi, quali la complessità, rimarrà sempre una complessità umana e quindi umanamente “gestibile”.

#### 4. GLI ASPETTI FONDATIVI DELLA RELAZIONE SOCIALE (III): LA RELAZIONE SOCIALE COME “DETERMINAZIONE” DELLA RECIPROCIÀ

##### 4. 1. *Le ragioni del primato dell'ontologia sociale sulla metodologia*

La forza teorica della sociologia relazionale sta proprio nell'assumere fino in fondo la questione ontologica, assunzione che realizza un'operazione decisiva sul piano sociologico. È, infatti, sempre a partire dalla “relazione-radice”, e non dalla relazione-contingenza, che egli critica duramente il *metodologismo sociologico*. Il vizio metodologistico è infatti abitato da un'ideologica presupposizione antiontologica a cui è forse il caso di prestare una certa attenzione, anche perché solo così può risultare comprensibile l'impegno metodologico che l'opera di Donati non cessa di coltivare e approfondire, pur all'interno di una critica al metodologismo. Il metodologismo di fatto è una delle più intricate eredità di Durkheim che la sociologia moderna e contemporanea – soprattutto di area anglosassone – non sembra riuscire ad affrontare nella sua contraddittorietà. L'ambivalenza durkheimiana perdura infatti in tutta la sua stridente paradossalità nell'attuale ricerca sociale: «La vita – scrive Durkheim – è nel tutto, non nelle parti [...]. È possibile soltanto spiegare i fenomeni che si producono nel tutto in base alle proprietà caratteristiche del tutto, il complesso in base al complesso, i fatti sociali in base alla società [...]: questo è il solo cammino che la scienza possa seguire». <sup>19</sup> Questa affermazione è chiaramente di natura ontologica, di un'ontologia criticabile (e da Donati criticata), ma che ci dice che solo differenziando il sociale da ciò che non è sociale sarà possibile erigere e poi applicare una metodologia propriamente sociologica. È evidente, a questo punto, che la “dipendenza” della metodologia da una possibile ontologia sociale rende problematica, al più geniale erede del positivismo comtiano, la definizione di quel “campo” grazie a cui possiamo dire che “qualcosa” è sociale, in quanto non sarà possibile delimitarlo attraverso

<sup>19</sup> É. DURKHEIM, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in IDEM, *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1996, p. 160.

quel metodo scientifico elaborato per studiare i “fatti sociali” come “cose”. In parole più semplici, il metodo scientifico del positivistico (metodologismo) non può distinguere il sociale dal non-sociale, in quanto presuppone tale distinzione; ma allora su quale fondamento diremo che un fatto empirico è un fatto sociale? La strada durkheimiana è nota: «Riconosciamo un fatto sociale in base al potere di coercizione esterna che esercita o che è in grado di esercitare sugli individui; e riconosciamo a sua volta la presenza di questo potere in base all’esistenza di qualche sanzione determinata o alla resistenza che il fatto oppone ad ogni iniziativa individuale che tenda a fargli violenza». <sup>20</sup> A questa qualità, ricavata *via negationis*, Durkheim ne affianca un’altra che solo apparentemente è simile alla prima: «Tuttavia si può definirlo (un fatto sociale, parentesi mia), anche mediante la diffusione che presenta all’interno del gruppo, purché si abbia cura – in base alle osservazioni precedenti – di aggiungere come seconda ed essenziale caratteristica il fatto che esso esiste indipendentemente dalle forme individuali che assume diffondendosi. Quest’ultimo criterio è anzi – in certi casi – più facilmente applicabile del precedente. Infatti è più facile constatare la costrizione quando si manifesta attraverso qualche reazione diretta della società, come nel caso del diritto, della morale, delle credenze, degli usi ed anche delle mode». <sup>21</sup>

Durkheim, proprio contro il suo stesso intendimento, identifica il fatto sociale come negazione del “fatto individuale”, e tale assunzione poggia su due presupposti non indagati. Il primo è che l’esperienza del sociale è attingibile nel fatto che l’individuo sperimenta – cioè sente, pensa e agisce – in modo conforme a “qualcosa” che gli si impone dall’esterno. È evidente che “qualcosa” si impone ed è esterno solo a due condizioni: a) l’esterno esiste solo in rapporto ad un interno; e b) l’imposizione o coercizione esiste solo in rapporto ad un’autonomia (che significa avente le proprie leggi) o ad una libertà “da” ogni coercizione. Senza queste due condizioni non sarebbe possibile alcuna “presenza” del sociale nell’individuale. L’individuo deve esprimere, in sé e per sé, un’interiorità ed una libertà per poter percepire il sociale come fatto esteriore e coercitivo. Cancellando queste dimensioni dalla polarità dell’individuale scompare ogni possibile esperienza del sociale, anzi il sociale diventerebbe irrapresentabile. Il secondo presupposto è, dal punto di vista teorico, ancor più determinante. Durkheim è consapevole che l’affermazione secondo cui un fatto sociale è riconoscibile «in base al potere di coercizione esterna che esercita o che è in grado di esercitare sugli individui» è una affermazione ontologica che si fonda sull’esperienza e non sulla scienza; ma allora perché non affrontare il problema della *relazione*, cioè del fatto che un fenomeno esterno e coercitivo (sociale) è tale solo *in relazione* alla struttura antropologica che è la

<sup>20</sup> É. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano 1996, p. 31.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

sola a poterlo sperimentare come esterno e coercitivo? Solo dopo una adeguata fenomenologia di questa esperienza sarà possibile l'elaborazione di un metodo scientifico adeguato ad un tale oggetto. L'oggettivismo scienziasta sembra neutralizzare e sacrificare l'intuizione durkheimiana, schiacciandola sulla seconda definizione che Durkheim propone per qualificare il “fatto sociale”. La deriva metodologista, infatti, sarà resa possibile proprio rinunciando alla problematica ontologica e approdando ad una definizione che identifica il fatto sociale «mediante la diffusione che presenta all'interno del gruppo». Il fatto sociale, a questo punto, non ha più una qualità intrinseca (perché il sociale è riferito alla media statistica), ma è un fenomeno diffusivo, e conseguentemente calcolabile. Così dicendo, proprio ciò che Durkheim voleva evitare diventa la realtà della sociologia, cioè l'indifferenziazione del suo oggetto: tutto ciò che accade è sociologico in quanto accade ricorsivamente e diffusamente. La società, in questa seconda definizione di Durkheim, diventa nuovamente il “contenitore” di tutto ciò che gli uomini fanno. A questo punto solo l'applicazione di metodi quantitativi può “deciderne” la rilevanza sociologica; solo il regno della quantità può discernere quei “fatti” o “idee” condivise dalla “maggior parte” o da un “gran numero” di individui da quelli che, privi di tale caratteristica, non avranno rilevanza sociale. Questo secondo aspetto nasconde un notevolissimo fraintendimento. Se sono in “molti” a pensare ed agire in un certo modo, ebbene questa “moltitudine”, più o meno estesa, trasforma tale pensare e agire in “qualcosa” di sociale, o, in modo più coerentemente durkheimiano, l'estensività è la garanzia della socialità.<sup>22</sup> Esteriorità, coercitività e numerosità sono di fatto le manifestazioni del sociale.

È a partire da questo problema, posto dalla riduzione del sociale ad una entità senza qualità umane, che si impone la necessità di una sorta di kantismo sociologico, cioè di un costruttivismo teorico il cui valore è quello di “ordinare” un materiale empirico (ingovernabile ed inqualificabile senza “una” teoria ordinante). La teoria diventa “generale”, e questo proprio nella misura in cui è in grado di attribuire ad ogni fenomeno empirico un suo “topos” teorico. Avremo così l'adozione del modello di sistema e, a partire da questa adozione,

<sup>22</sup> È noto che la riflessione di Durkheim non è così univoca; c'è infatti il tema della solidarietà, forse la più geniale intuizione di Durkheim, che impedisce all'autore di scivolare in un brutale e grossolano oggettivismo. Un piccolo ma prezioso testo è quello di F. BORIANI, *Etica e società. La sociologia in Francia nell'età del positivismo*, Eucos, Roma 1999 in cui l'autore, a proposito di Durkheim, nell'affermare il fondamento vincolante che caratterizza i vari tipi di società come «un tipo di vincolo associativo che realizza la coesione sociale, una vera e propria forma di unitarietà interindividuale di intenti [...]» (*ibidem*, p. 61), fa emergere come il problema della solidarietà sia di fatto la presa di coscienza durkheimiana che vi è una genesi del sociale che non può prescindere dalla genesi dei contenuti simbolici e culturali, che devono essere in qualche modo generati dall'interazione tra individui (in altre parole la solidarietà non è una “forma”, o un legame, che dalla società si imprime sugli individui).

avremo un moltiplicarsi di sistemi e sottosistemi in grado di ordinare tutti i fenomeni empirici, quelli che si estendono dal biologico al culturale, dentro il modello stesso il cui scopo sarà proprio quello di garantire una intrinseca coerenza interna. Sarà questa la strada imboccata da Parsons fino ad arrivare a Luhmann: l'oggetto "società" sarà tenuto in piedi da una teoria sociale "generale".

#### 4. 2. *La reciprocità relazionale*

A questo punto diventa più chiara l'affermazione di Donati: «La sociologia relazionale è precisamente il tentativo di riconnettere questi due paradigmi (quello azionista e quello sistemico, nota dello scrivente) *a partire non da una nuova teoria ma dalla stessa realtà sociale*, che è supposta non solo esistente in sé e intelligibile, ma essa stessa compenetrata di azione e di sistema, di spontaneità-familiarità e di routine-stereotipizzazione»<sup>23</sup> (corsivo di Donati). La sociologia relazionale non è una "teoria generale" nello stesso senso della tradizione deduttivistica, ed in particolare kantiana, perché il suo ambiente teorico non accetta i presupposti idealistici e costruttivistici dell'epistemologia moderna (e quindi non ne condivide gli esiti nichilistici post-popperiani). Se per teoria indichiamo un principio di unificazione della realtà empirica costruita da un osservatore che, allo stesso tempo, garantisca la distinzione tra sociale/non sociale, la sociologia relazionale, è importante ribadirlo, non è una teoria in tal senso. Se invece assumiamo il significato di "teoria" in una accezione realistica, allora la sociologia relazionale è una teoria sociale con queste caratteristiche distintive: 1) è una teoria induttiva; 2) in quanto sociale, è una teoria della relazione; 3) in quanto "generale", non mette in rilievo un aspetto specifico della realtà sociale (come, ad esempio, la "funzione" per lo stuttural-funzionalismo o la mediazione simbolica per l'interazionismo) ma il fondamento, sia sostantivo sia contingente, da cui i fatti sociali emergono (differenziandosi e pluralizzandosi), e tale "generalizzazione" è possibile attraverso gli

<sup>23</sup> P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 15; e così continua il testo: «In effetti la situazione sociologica odierna è caratterizzata dal fatto che alcuni (i razionalisti) attribuiscono al concetto di sistema un carattere *puramente formale e analitico*; altri (empiristi) tendono invece a *materializzare* o *sostanzializzare* la struttura sociale in senso empirico forte; altri ancora (pragmatisti) usano tali concetti in senso *puramente metodologico* senza farne una questione gnoseologica (e ontologica). In ogni caso, il risultato cui si perviene è una distinzione dell'atto sociale in (i) *azione* sociale se e in quanto l'atto è descritto come finalizzato [...] e in (ii) *comportamento* sociale se e in quanto l'azione non è descritta come atto finalizzato bensì come atto determinato da certi fattori antecedenti, ossia in quanto l'individuo agisce come attore di un sistema funzionale [...]» (*ibidem*, p. 17). Da questa ricostruzione mi sembra abbastanza evidente che più che di "visioni del sociale" differenti vi sono in gioco visioni che tentano di costruire l'oggetto-società proprio in quanto "oggetto assente".

strumenti cognitivi di un realismo critico. È la realtà sociale che si incarica di differenziare ciò che è sociale da ciò che non lo è, e da questo punto di vista la sociologia relazionale si fonda su un principio gnoseologico adeguativo dello sguardo sociologico al suo oggetto, il sociale. Proprio perché la realtà sociale si dà come realtà relazionale, in questo suo darsi si dà la distinzione ontologica tra ciò che è sociale e ciò che non è sociale: «Si deve comprendere *il fenomeno sociale come un fatto relazionale di reciprocità* (anche distorta o tendente a zero) ossia come reciproco coinvolgimento condizionato e condizionale fra soggetti che danno vita, per il fatto stesso di inter-agire, a forme sociali di aggregazione e disaggregazione dotate di una realtà *sui generis*, che va incontro a tipi e gradi differenti di istituzionalizzazione e de-istituzionalizzazione». <sup>24</sup> Solo se si è consapevoli che la distinzione sociale/non sociale, pur essendo prima *in via inventionis* (conoscitivamente), *in re*, nella realtà, è già data nella sua determinatezza, allora, l’affermazione che il sociale è la relazione(-radice) diventa fondante la “distinzione” tra il sociale e ciò che non è sociale, pur non essendo (la relazione-radice) ancora determinata (ciò spetta all’inter-azione dei soggetti/attori, su cui si fonda la relazione-contingenza).

La relazione-radice ha dunque due componenti:

- 1) la necessità: la relazione esiste come proprietà (categoriale) della sostanza prima (uomo concreto);
- 2) la determinabilità (non la determinazione!), da cui scaturirà la contingenza e che è consegnata all’interazione storica con altri attori.

È evidente che nei processi socio-culturali l’elemento di determinabilità ha in potenza la capacità, attraverso l’intenzionalità degli attori, di distruggere la relazione che la rende possibile (con conseguenze catastrofiche sul piano sia sociale sia individuale). Ma anche tale catastroficità è resa possibile dalla relazione-radice nella sua dimensione necessaria (ontologica). Contro-argomentare metodologicamente che questo va dimostrato sul piano empirico, significa gettarsi nell’antinomia durkheimiana sopra brevemente richiamata. Con il metodo si studia la relazione-contingenza – come cioè la relazione si determina, sul piano storico-sociale, sia tramite gli attori sia tramite le strutture o i sistemi – non si può chiedere che ciò che rende possibile la contingenza sociale – che una cosa possa essere altrimenti da come è – sia “osservabile” dal metodo, perché è il metodo che dovrà determinare le sue potenzialità conoscitive *in relazione* a qualcosa che è già dato come sociale *in actu*. Il metodologismo, ci sembra importante insistere su questo aspetto che ostacola profondamente la recezione della sociologia relazionale, si istituisce in virtù di due presupposti “ideologici” antirealistici: 1) la realtà (sociale) è solo in atto, e 2) la realtà è un continuo e non un discreto, per cui l’atto con cui la si distingue in parti è un atto cognitivo e non della realtà *qua talis*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 17 (corsivo di Donati).

Il funzionalismo, da questo punto di vista e nelle sue multiformi versioni, è l'anima teorica del metodologismo in quanto deve far scaturire il sociale da presupposti distintivi e assiomatici della teoria.<sup>25</sup> Vediamo ora questi due presupposti, che sono presupposti necessari per comprendere la sociologia relazionale e senza i quali si scivola in profonde incomprensioni.

Abbiamo appena evidenziato che per Donati la relazione sociale-radice rende necessaria la determinazione. Ciò significa che la relazione sociale-radice ha un rapporto con la determinazione simile a quello che c'è tra l'atto e la potenza. Senza il principio dell'atto e della potenza la sociologia relazionale rimane indecifrabile. Non a caso la teoria sociale funzionalista e neofunzionalista si fonda sulla distorcente sovrapposizione tra la potenza e il possibile. Il possibile è un concetto logico, che ci dice che tutto ciò che è pensabile è pensabile altrimenti da come è stato pensato, mentre la potenza è una virtualità della realtà, e che c'è nella realtà, anche se solo *in relazione* ad un atto. Cosa significa ciò in rapporto alla sociologia? Quando il giovane Parsons nel teorizzare l'unità fondamentale dell'atto introduce ed espone le "condizioni", non evidenzia minimamente che le condizioni non sono mai in atto, ma sono delle potenze che solo gli attori andranno ad attuare nelle loro interazioni.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ci sembra importante ribadire che le questioni epistemologiche in sociologia sono decisive per affermarne la sua stessa esistenza. La complessità dell'oggetto-società, rispetto agli oggetti che fondano i saperi delle altre scienze umane, è proprio legata al fatto che la sociologia, che piaccia o meno, ha a che fare non con oggetti "particolari" (l'uomo o la sua psiche ad esempio), ma con una totalità o un intero, appunto il sociale, e sotto questo aspetto la società non è studiabile empiricamente. Per tale ragione l'empirismo sociologico e un certo "confuso" prassismo, che riduce la sociologia a mera ricerca empirica, oltre a generare una quantità ingovernabile di dati empirici, indebolisce incredibilmente l'identità culturale della sociologia. Sulle questioni epistemologiche rinviamo ai già citati e fondamentali lavori di G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, cit.; G. BASTI, *Filosofia della natura e della scienza. I fondamenti*, cit.

<sup>26</sup> Parsons, nell'elaborare il suo schema di riferimento, ha come suo problema-guida la distinzione tra gli elementi che l'attore può controllare ("mezzi") e quelli che non può controllare ("condizioni"). Da questa definizione emerge chiaramente che l'azione e l'attore sono visti (e definiti) in relazione alla "volontà", ma Parsons, proprio per questo, trascura il fatto che i "mezzi" e le "condizioni" hanno delle connessioni non casuali che precedono l'azione dell'attore. Tale relazione è focalizzabile solo attraverso le categorie dell'atto e della potenza, perché anche le "condizioni", che sfuggono al controllo dell'attore, in realtà sono potenziali e ricevono attuazione da un principio che, pur non essendo volontaristico, rinvia *relazionalmente* al proprio atto (realtà): «In questo senso dunque – scrive Parsons, nel celebre passaggio della sua opera fondamentale – un "atto" richiede necessariamente i seguenti elementi: 1) colui che compie l'atto, l'"attore"; 2) l'atto deve avere, per definizione, un "fine", ovvero una situazione futura verso la quale è orientato il processo d'azione; 3) esso ha inizio in una "situazione", le cui linee di sviluppo differiscono, in misura maggiore o minore, dalla situazione verso la quale è orientata l'azione, il fine. Questa situazione di partenza è a sua volta analizzabile in base a due elementi: quelli nei confronti dei quali l'attore non ha la possibilità di controllo, che cioè egli non può modificare o fare a meno di

Le condizioni, in altre parole, non sono dei possibili ma delle potenze. Non esiste un metodo per descrivere le “condizioni” in quanto “condizioni”, perché il metodo può solo cogliere le “condizioni” in quanto sono attuate dagli attori non quelle attuabili. Ma quelle attuabili non sono infinite come se fossero dei possibili, ma sono potenziali. Gli attori andranno ad attuare una sola, o alcune, tra una serie finita di potenze. Tutto può essere diversamente da come è solo nella nostra mente, ma nella realtà esistono delle potenzialità e delle attuazioni che sono collegate fra loro (e non sempre è possibile un “altrimenti”). In questo senso la relazione-radice è l’atto che apre una contingenza reale, quella di poter scegliere tra condizioni potenziali (che la conoscenza empirica solo “dopo” potrà cogliere e descrivere). L’ontologia sociale relazionale si fonda *in primis* sul fatto che la realtà sociale è atto e potenza *sempre in relazione*, e per questo il fenomeno sociale è contingente in modo finito e non infinito (e quindi non c’è bisogno di nessun riduttore della complessità, perché la realtà è questo riduttore). Alcuni critici, non tematizzando questi presupposti ontologico-sociali, a volte hanno parlato di un presunto normativismo della sociologia relazionale. In realtà, il fondamento non è etico-normativo, ma ontologico. La contingenza sociale è resa possibile da una potenzialità che non è mai completamente autonoma dall’atto (gli attori sociali) e non è mai completamente autonoma dalla realtà (la potenza è realtà, qualità che non ha il possibile). Per Donati il sociale è liberamente determinabile, ma non infinitamente e indistintamente determinabile, cosicché quando viene sussunto nell’azione come indefinitamente determinabile la teoria sociale produce una seconda realtà che non è quella del sociale che c’è (in atto e in potenza), ma del sociale nelle sue idealistiche condizioni di pensabilità, cioè mentali. È questo il nucleo teorico che fonda le critiche donatiane alle varie forme di funzionalismo. Il “dover essere” delle relazioni sociali nasce primariamente nel riconoscere che la distinzione tra sociale/non sociale si fonda sulla relazione tra atto e potenza, per cui, se da una parte è sociale ciò che viene attuato non dal singolo ma dalla relazione con l’altro – “il fenomeno sociale”, lo abbiamo appena citato, è “un fatto relazionale di reciprocità” – dall’altra parte ciò avviene rispetto ad un mondo di potenzialità sociali che nell’attuazione delle relazioni io/tu attuano dimensioni che riguardano anche i terzi. L’io, il tu e il terzo,

modificare in relazione al suo fine, e quelli sopra i quali egli ha tale possibilità di controllo. I primi possono essere definiti le “condizioni” dell’azione, i secondi i “mezzi”. 4) È implicito nella concezione stessa di questa unità, nei suoi usi analitici, un determinato modo di relazione tra questi elementi. Cioè, nella scelta dei mezzi alternativi per un dato fine, in quanto la situazione consenta delle alternative, si ha un “orientamento normativo” dell’azione» (T. PARSONS, *La struttura dell’azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 84-5). Cfr. P. DONATI, *Lo schema Agil e la teoria relazionale: oltre Niklas Luhmann*, «Teoria sociologica», 1 (1993), pp. 176-230 e R. PRANDINI, *Talcott Parsons e la cultura della società*, in IDEM (a cura di), *Talcott Parsons*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 1-97.

questa è la sopracitata “relazione di reciprocità” di Donati. La famiglia, ad esempio, è una potenzialità sociale (potremmo anche dire relazionale) perché implica l’io e il tu, ma la sua attuazione ha in sé una serie di fattori potenziali che vanno anch’essi attuati (da una parte vita sessuale e affettiva, ma dall’altra anche generativa), mancando i quali non è vero che si origina una possibilità “altra”, cioè un altro modo di essere famiglia, se non nella misura in cui questo altro modo attua quelle condizioni in potenza implicanti anche il “terzo”.<sup>27</sup> Certamente il sociologo positivista e funzionalista non potendo che pensare “tutto in atto” (compreso il possibile) risponderà che si danno modi diversi di essere famiglia e argomenterà attraverso la fatticità di nuovi nuclei familiari che non corrispondono ai modelli aggregativi tradizionali. Mancando di un’ontologia viene meno anche la scientificità. L’atto è *in relazione* alla potenza, non al possibile, e se manca la sua relazione alla potenza non può che compromettere la sua realtà. La potenza non è mai una, ma è plurima (altrimenti si cadrebbe nuovamente nel determinismo), ma è fondamentale che gli attori per un agire che produce realtà attuino liberamente potenze e non possibilità (che sono nelle loro menti). L’agire che attua dei possibili-non-in-potenza introduce livelli di deformazione della realtà sociale e della sua percezione, non una diversa società o diversi processi sociali. Questa deformazione è descrivibile come deformazione soprattutto per motivi ontologico-sociali piuttosto che etici e normativi: i gruppi sociali possono certamente vivere attuando delle possibilità-non-in-potenza, ma ciò molto probabilmente creerà un contesto sociale pneumapatologico in cui la relazione-contingenza avrà effetti distruttivi della socialità.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Sulla famiglia, uno dei temi più importanti dell’attività di ricerca di Donati, segnalo solo uno tra i tanti volumi dedicati al tema che contiene però le più importanti indicazioni bibliografiche della produzione donatiana (per un aggiornamento bibliografico rinvio al volume segnalato nella nota 1): P. DONATI, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Bari-Roma 1998 (la nuova edizione è del 2006); cfr. anche P. DONATI e R. PRANDINI, *Associare le associazioni familiari. Esperienze e prospettive del forum*, Città Nuova, Roma 2003.

<sup>28</sup> Il concetto di pneumapatologia sociale è di Eric Voegelin che a proposito delle sue lezioni di Monaco del 1964, commentando le tesi di Musil sulla stupidità sostenuta o intelligente dei nazisti, così la descrive: «La stupidità sostenuta, o intelligente, è un disturbo nell’equilibrio dello spirito. Ora l’avversario diventa lo spirito (*pneuma*), non la mente (*Verstand*). Non si tratta di un difetto della mente, come nel caso delle persone semplici, ma di un difetto dello spirito, una rivolta contro lo spirito, che fa dire o fare cose contro lo spirito. Quindi questa condizione di stupidità sostenuta non rappresenta una malattia nel senso della psicopatologia, ma qualcosa di molto diverso. Dobbiamo fare ricorso qui a un’espressione non utilizzata da Musil, ma disponibile in Germania all’analisi della questione sin dai tempi di Schelling. Schelling si servì già dell’espressione “pneumapatologia” per indicare i disturbi spirituali di questo tipo. Ciò significa che lo spirito è malato, non l’anima nel senso della psicopatologia: quindi una malattia spirituale, un’affezione dello spirito, una condizione “pneumopatica” in opposizione a una condizione psicopatica. [...]. Ogni volta che la potenza esistenziale (*Existenzmacht*) unisce le sue forze con la ragione e lo spirito abbiamo

A questo punto dovrebbe essere più chiaro perché, per Donati, le distinzioni dipendono dalle relazioni. Il sociale non è un flusso indistinto di relazione che la teoria sociale cercherà attraverso una definizione a-priori (e specifica) di distinguere (il concetto di funzione non è altro che una definizione specifica e a-priori). Se diciamo, ad esempio, che il sociale è comunicazione, con ciò si intende dire che attraverso una definizione a priori di comunicazione e la sua applicazione ad un *continuum* di relazioni posso distinguere il sociale (comunicazione) dal non sociale (non comunicazione). Il problema si sposta dalla realtà (sociale)

la volontà. Laddove la potenza esistenziale si separi dalla ragione e dallo spirito non si può parlare di volontà, in senso classico e cristiano, ma di concupiscenza (*concupiscentia*) o *libido*. L'espressione *libido* [...] indica in generale il potente desiderio esistenziale non organizzato dalla ragione o dallo spirito. [...]. L'uomo rimane uomo anche quando perde la ragione o lo spirito come ambiti della realtà che lo aiutano a organizzare la sua esistenza; non cessa per questo di essere uomo [...] fermo restando che egli sostituisce all'ordine reale uno pseudo ordine. Quindi la realtà e l'esperienza della realtà vengono sostituite da una falsa immagine della realtà. L'uomo, così, non vive più nella realtà, ma in un'immagine fasulla di questa, che proclama, tuttavia, essere la realtà autentica. Vi sono quindi, nel caso si verifichi questa situazione pneumopatica, due realtà: la prima realtà, in cui vive l'uomo normalmente organizzato, e la seconda realtà, in cui vive adesso l'uomo spiritualmente disturbato e che in tal modo entra in conflitto costante con la prima realtà» (E. VOEGELIN, *Hitler e i tedeschi*, Medusa, Milano 2005, pp. 78, 83 e 84). L'autore rintraccia la gnosi moderna e contemporanea sia in costruzioni teoriche caratterizzate da presupposti trascendentalistici (gnosticismo speculativo) sia nei movimenti di massa che hanno caratterizzato il dopoguerra, cioè il mondo delle ideologie (gnosticismo volontaristico). Mi permetto di rinviare al mio testo, ove è contenuta una bibliografia su questi temi: E. MORANDI, *La società accaduta*, FrancoAngeli, Milano 2000. Come richiamo emblematico del significato voegeliniano di gnosticismo: C. CASTORIADIS, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati-Boringhieri, Torino 1995. Di Voegelin cfr. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968 (in part. pp. 175-271) e le raccolte italiane di scritti voegeliniani: E. VOEGELIN, *Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin*, Astra, Roma 1975; IDEM, *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di E. Voegelin*, Astra, Roma 1980. Rispetto alla vastità della letteratura critica segnalo solo alcuni testi di utile iniziazione al problema. Una posizione critica verso la lettura voegeliniana della gnosi anche se, per chi scrive, non metodologicamente persuasiva è in G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1987<sup>2</sup>, pp. xvi ss.; G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 13 ss.; e in correlazione ai nuovi movimenti religiosi G. FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1986; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 9-132; J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1997<sup>2</sup>. Per una lettura invece affine a quella voegeliniana cfr. E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979; E. SAMEK LODOVICI, *Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico*, «Contratto: rivista di filosofia tomista e contemporanea», 1 (1992), pp. 89-98; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, Sugarco, Milano 1993. Per la ricostruzione storico-dottrinale del fenomeno cfr. l'ormai classico H.-C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985. Cfr. anche l'interessante, anche se un po' invecchiato, G. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

all'a-priori che serve per distinguere il sociale dal non sociale. La distinzione è dunque l'origine e la condizione di possibilità della sociologia e si studieranno le caratteristiche dell'atto della distinzione come caratteristiche di un osservatore. Ma se il sociale, come del resto tutta la realtà, non esiste come *continuum* (di relazioni) ma come un discreto, cioè, ogni relazione empiricamente esistente è in sé atto e determinazione di un atto, allora non abbiamo la necessità di alcuna teoria (deduttiva) per distinguere il sociale da ciò che non è sociale, perché tale distinzione rinvierà a caratteristiche presenti nell'oggetto studiato. Tali caratteristiche sono il fondamento delle distinzioni cognitive: sociale è ciò che a partire da una relazione (io e tu ad esempio, data come "determinabile") attua una determinazione (ad es. la famiglia). La determinazione in quanto tale esclude tutta una serie di precise potenzialità (non esclude "tutto il possibile", perché tutto il possibile è logico) come, ad esempio, quella di vivere da *single*. La prima distinzione allora si fonda sul fatto che una determinazione è diventata atto (matrimonio), l'altra è rimasta in potenza proprio nella misura in cui la determinazione l'ha esclusa. È vero che uno può, divorziando, tornare ad essere un *single*, ma passa da una determinazione all'altra, non passa dal determinato all'indeterminato. Allora la distinzione sistema/ambiente è già originariamente viziata in senso idealistico e costruttivistico. Ogni esistente esiste relazionalmente determinato e ogni determinazione è in relazione ad altre determinazioni. Non possiamo realisticamente indicare come "ambiente" l'insieme delle determinazioni che "non sono" sistema, se non a livello cognitivo. Nella realtà il determinato è in relazione al determinato, il che significa donatianamente che "la relazione è in relazione a relazioni", cioè il determinato è in relazione al determinato e non all'indeterminato (compreso quel macroindeterminato che è l'"insieme di tutte le determinazioni") e si rapporta ad esso in quanto determinato non in quanto "ambiente". La nozione neofunzionalista di "ambiente" è la sussunzione di un mondo sociale costituito da realtà determinate dentro una concettualità che le rende indeterminate e un *continuum* nozionale; infatti l'ambiente è l'*insieme-continuo* delle determinazioni che non sono sistema. Donatianamente, invece, è necessario partire da quella proprietà relazionale che specifica il sociale da ciò che non è sociale: la relazione di reciprocità. La reciprocità non è una distinzione (ma può tutt'al più essere assunta come tale), ma è la proprietà emergente da quella specifica relazione che è la relazione sociale. È assai importante, in questo passaggio, soffermarci con una certa attenzione sulle osservazioni evidenziate più sopra. La relazione non perde mai la sua caratteristica ontologica che è il relazionarsi; quindi, Donati, quando indica nella reciprocità la specificità della relazione sociale, evidenziando come ciò la differenzi dalle altre relazioni che non si determinano sulla reciprocità, non interpreta tale specificità come l'esclusione dallo studio del sociale delle relazioni non reciproche (come quelle economiche e politiche), perché rimane sempre attivo il relazionarsi (della

relazione sociale) anche con le relazioni non sociali. Poiché ciò che non è sociale è determinato (non è, in altre parole, semplicemente “un non-sociale”), esso rimane in relazione con ciò che è in senso stretto sociale, cioè la reciprocità.

Per tale ragione nello studiare la relazione sociale, oggetto specifico della sociologia, oltre alla dimensione della reciprocità è necessario, e chiaramente fondamentale, tenere in considerazione gli elementi relazionali di non-reciprocità (come ad esempio un’esperienza interiore), che entrerà nei processi di interazione sociale come un dato relazionale non-sociale in virtù proprio della relazionalità sociale: «partiamo dall’osservare che esistono quattro modi paradigmatici di orientamento che caratterizzano l’azione sociale (anche se, ovviamente, le motivazioni empiriche per l’azione possono essere le più disparate). I quattro modi sono: *l’agire per utilità o profitto, l’agire per comando o obbligazione, l’agire per reciprocità, l’agire per donazione*. I primi due non necessitano di particolari chiarimenti. I due ultimi sono quelli più difficili da definire e da praticare nel mondo odierno [...]. L’agire per reciprocità è quello che realizza *uno scambio il cui valore è intrinseco e non estrinseco alla relazione sociale*, ossia sta nel realizzare (attivare e riattivare, generare e rigenerare) una relazione sociale come tale, per il valore sovralfunzionale che ha. [...]. L’attore si colloca in una relazione nella quale sa che, dando qualcosa, riceverà qualcosa: è la struttura dello scambio simbolico. C’è uno scambio, ma lo scambio non è finalizzato ad un risultato diretto e immediato, né è fatto per convenienza o vantaggio economico, bensì è *indiretto e dilazionato* nel tempo, e trae il suo valore dal fatto che chi lo attua agisce così perché sta e vuole rimanere in una cerchia di soggetti che ritengono il valore della loro relazione sociale superiore ai risultati (le singole prestazioni) che tale relazione offre e produce. Benché la relazione non sia intrinsecamente utilitaristica, essa può avere un’utilità (derivata). Benché non sia prescritta da una norma pubblica, essa può (e quasi sempre deve) tenerne conto».<sup>29</sup>

Come si evince dalla lunga citazione, Donati non sostiene che la sociologia debba studiare la relazione di reciprocità “come se” le relazioni-non-reciproche non entrassero di diritto nell’analisi sociologica, ma vi entrano in

<sup>29</sup> P. DONATI e I. COLOZZI (a cura di), *Il privato sociale che emerge: realtà e dilemmi*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 28-29. Il testo continua così: «L’agire per donazione è differente. Consiste nel riconoscere l’alterità dell’Alter, il suo “esserci” come soggetto dotato di una propria dignità, e insieme nel relazionarsi a questo alter dandogli qualcosa di proprio (materiale o meno) per il suo proprio bene, senza chiedere nulla in cambio da lui. A differenza della reciprocità, tra chi dà e chi riceve non c’è una struttura relazionale sottostante che li connetta in termini di appartenenza reciproca. La relazione di dono è tale se non c’è alcuna aspettativa, diretta e indiretta, immediata o dilazionata nel tempo, di reciprocazione. È il *bene facere* (da cui la parola “beneficienza”), e consiste nel fare doni gratuiti (infatti, i doni non sempre lo sono). Di fatto il dono puro è raro» (*ibidem*, p. 30).

virtù della relazione sociale che è un fenomeno relazionale di reciprocità che si “mantiene aperto”, in quanto relazionarsi, alle relazioni anche non reciproche (economiche e politiche). Da certi punti di vista si potrebbe sostenere che per Donati non esiste un “ambiente” “distinto da” ciò che è sistema, ma esiste un mondo di relazioni *in se stesse determinate* alcune delle quali si costruiscono sul fondamento della reciprocità, altre su fondamenti diversi ma che, per il tramite della “relazione di reciprocità”, conservano sempre una valenza sia sociale sia umana.

★

Il tentativo di ricostruire alcuni aspetti fondamentali della sociologia relazionale di Donati ha avuto, tra i suoi obiettivi, quello di far emergere il suo costante sforzo per *oltrepassare* le esperienze di esauste teorie sociali, la cui radicalizzazione ha portato e comportato il venir meno della realistica comprensione del sociale e dei fenomeni che riguardano la nostra contemporaneità. Non si tratta di “buttare a mare” gli sforzi fino ad ora compiuti, *ma di assumere fino in fondo l'impossibilità di pensare e studiare il sociale a partire da presupposti e da esiti costruttivistici* che hanno trasformato la sociologia nello studio di una realtà che essa stessa crea ma che non c'è. La strada “idealistica” della sociologia è stata tentata e ora, con la consapevolezza di chi ha fatto tesoro di quell'esperienza e del vicolo cieco a cui essa conduce, è importante far sì che il pensiero sociologico si riappropri delle esperienze sociali da cui esso riceve la sua oggettività e la sua vocazione culturale e scientifica. Da questo “oltrepassamento” non sfugge neppure un certo decadente e disorientato empirismo che spesso, sotto un concetto debolista di scienza (intesa come confutazione di ipotesi attraverso la raccolta di dati empirici), è sempre a rischio di precipitare la grandiosa riflessione sul sociale dei “classici” nel baratro di un irrilevante metodologismo; l'empirismo metodologico, privo di una teoria realistica del suo oggetto, non può, come scriveva Voegelin già nel 1968, che abbruttirsi nell'accumulo indiscriminato di un materiale empirico che, a prescindere dal suo valore conoscitivo, produce una tal quantità di “dati”, di frammenti di realtà, che nessuno può, né mai potrà utilizzare anche solo per la loro ingovernabile numerosità (*Materialhuberei*).<sup>30</sup> Non abbiamo bisogno, come Donati ribadisce senza sosta in più luoghi della sua riflessione, di una “nuova” teoria sociale fra tante altre, che riabiliti questi fallimenti, caso mai con qualche “adattamento”, abbiamo bisogno, molto più lucidamente, di partire dall'esperienza che facciamo del sociale, partire dal nostro essere-relazione. Se non possiamo definire

<sup>30</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *Introduzione metodologica*, in IDEM, *La nuova scienza politica*, cit.: «L'accumulazione di fatti non digeriti teoricamente, e forse non digeribili, l'escrescenza per la quale i tedeschi hanno coniato il termine *Materialhuberei* è, quindi, la prima delle manifestazioni del positivismo e, a causa della sua diffusione, essa ha importanza molto maggiore di certe seducenti bizzarrie come quella della “scienza unificata”» (*ibidem*, p. 57).

a priori che “cosa sia l’uomo”, come pure non possiamo definire a priori che “cosa sia la società”, non possiamo però assolutamente negare che il *prius* è l’esperienza, e non possiamo neppure negare che l’esperienza di cui parliamo riguarda una entità, quella che chiamiamo uomo, che nel suo essere-relazione è anche generatore di una socialità, e quindi di una società, di cui egli è, e sempre sarà, la “misura”.

*ABSTRACT: To foster a right understanding of Relational Sociology, it is necessary to consider the theoretical grounds upon which it is based. The first aspect to highlight, is the realistic assumption of the whole relational “system”, which sets relation as the originating principle of both sociality with its structures and of the creation and developing of social actors’ personalities. From this firm awareness originates a social theory which, catching the ontological dimension of the social, can foster a methodological as well as investigative reflection which is not only original, but also quite adhering to the meaning and the sense of social phenomena. Within reciprocity, caught as the specification of human relationality, originate all the most important institutions which, though setting themselves free from individual agency, will never become independent of social actors’ intentionality.*

**KEYWORDS:** Pierpaolo Donati, political philosophy, human relations, sociology.